NUEVO DICCIONARIO DE LITURGIA

Ediciones Paulinas

NUEVO DICCIONARIO DE
LITURGIA

dirigido por

D. Sartore y **Achille M. Triacca**

adaptó la edición española

Juan María Canals

2.ª edición

EDICIONES PAULINAS

Traductores:

Severiano Blanco Pacheco
Macario Díez Presa
Domiciano Fernández García
Pablo Largo Domingo
Arturo Pinacho Sánchez
Fernando Torres Pérez
José María Vegas Molla

Coordinación:

Isidoro Sánchez Sánchez

Revisión literaria:

Ezequiel Varona Valdivielso

Bibliografía:

Julián López Martín

© Ediciones Paulinas 1987 (Protasio Gómez, 11-15. 28027 Madrid)
© Edizioni Paoline. Roma 1984[2]

Título original: *Nuovo Dizionario di Liturgia*

Fotocomposición: Marasán, S. A. San Enrique, 4. 28020 Madrid
Impreso por Fareso. Paseo de la Dirección, 5. 28039 Madrid
ISBN: 84-285-1204-3
Depósito legal: M. 34.518-1989
Impreso en España. Printed in Spain

PRESENTACION

A los veinte años de la promulgación de la constitución litúrgica *Sacrosanctum concilium* (3 de diciembre de 1963), ve la luz el *Nuevo Diccionario de liturgia:* una obra que Edizioni Pauline habían programado y cuya dirección se nos había encomendado desde el verano de 1979.

He aquí la motivación que estimuló al editor a proyectarlo y a nosotros a realizarlo: ya casi concluida, también en su versión italiana, la reforma de los libros rituales, era finalmente posible preparar un instrumento que ayudase de alguna manera al pueblo de Dios a asimilar las inmensas riquezas teológico-espirituales de la liturgia renovada y, consiguientemente, a celebrar los santos misterios "en espíritu y en verdad". Efectivamente, todos teníamos (y tenemos) a la vista los frutos de la reforma, "respondiendo a las realidades que el movimiento litúrgico había preparado y como cumplimiento de las esperanzas con que tantos hombres de la iglesia habían trabajado y orado" (Pablo VI). Pero había (y sigue habiendo) una notoria diferencia entre los enunciados teóricos y programáticos de la constitución y de los documentos subsiguientes, por un lado, y las concretas realizaciones pastorales, por otro. En las comunidades cristianas aún sigue siendo muy parcial la renovación de la mentalidad: así lo atestiguan la permanencia de una cierta orientación ritualista, la falta de preparación del clero y de los fieles, la ausencia de animación litúrgica y el escaso funcionamiento de los organismos promocionales.

Había, pues, lugar para un diccionario litúrgico que respondiese a tales intenciones y se distinguiera tanto de las obras similares publicadas también por Edizioni Paoline antes de la reforma (citemos solamente el *Novissimo dizionario di liturgia,* de Gerhard Podhradsky, 1968) como de esa notable colección de documentos ordenados alfabéticamente por temas que es el *Dizionario liturgico-pastorale,* de mons. Antonio Mistrorigo (Padua 1977).

Tenemos hoy la satisfacción de ofrecer al público el resultado de otros cuatro años de intenso trabajo, llevado a cabo por una comunidad ideal de cincuenta y siete especialistas: entre todos hemos tejido las ciento diez voces monográficas de este *Diccionario,* que pretenden llenar todo el amplio horizonte de la liturgia renovada.

Queremos suponer que tampoco para nuestro *Diccionario* resulte inadecuada la calificación de *Nuevo,* que viene a catalogarlo junto a otros estimables volúmenes de la serie "Diccionarios EP". En efecto,

en su realización se ha procedido siempre, desde la inicial programación de los temas, conforme a tres directrices fundamentales que habían de darle su consiguiente peculiaridad. Aludimos concretamente a la concepción teológica de la liturgia que nos ha guiado, al esfuerzo por conseguir una apertura interdisciplinar y a la atención tenazmente dirigida a la problemática actual.

1. Como corriente subterránea a través de todo el *Diccionario,* aparecerá ante todo una *concepción teológica de la liturgia,* fundada en la cristología, en la pneumatología y en la eclesiología, y reflejándose en una espiritualidad, en una pastoral, en una pedagogía y en una catequesis con impronta litúrgica.

La celebración cristiana es la actualización de la salvación-haciéndose-historia *(misterio);* tal salvación aparece re-presentada en la *celebración conmemorativa* con el fin de poder traducirse en la existencia concreta, en la *vida* de las comunidades cristianas (encontramos aquí la dimensión santificadora de la liturgia). La presencia-acción de Cristo y del Espíritu Santo en la celebración eclesial se ordena a su vez a introducir a los fieles en la obra divina a través de una actitud y comportamiento cada vez más conscientes y responsables *(participación),* a fin de poder así tributar a Dios un culto en espíritu y en verdad (es la dimensión cultual). La celebración litúrgica es, pues, *cima* (en cuanto culto) y *fuente* (en cuanto santificación) de todo el compromiso cristiano, en el que la liturgia celebrada se convierte en vida.

Misterio-celebración-vida: dentro de esta vigorosa línea teológica de pensamiento se mueve enteramente el *Diccionario,* distante al máximo y por igual del rubricismo y del historicismo, a los que, por lo demás, se limitaban no pocas publicaciones litúrgicas del pasado.

2. La segunda directriz dentro de la cual nos hemos movido es presentar dicha concepción teológica en un contexto *interdisciplinar.* Las aportaciones de las ciencias humanas, oportunamente invocadas en lo concerniente a nuestro tema *(Antropología cultural, Cultura, Fiesta, Psicología, Rito, Sagrado, Signo, Sociología),* intentan favorecer la continuidad y hasta la traducción de los contenidos teológicos de fondo *(Teología litúrgica, Biblia y liturgia, Jesucristo, Misterio pascual, Sacrificio, Misterio, Celebración, Memorial, Espíritu Santo)* en la praxis de las comunidades cristianas *(Pastoral litúrgica, Catequesis, Asamblea, Animación, Estilos celebrativos, Existencia cristiana, Trabajo, Promoción humana).* Queremos recordar, a este propósito, cómo en el *Diccionario* se reserva una *voz* adecuada para cada uno de los nuevos libros rituales destinados a las celebraciones de los sacramentos y de los sacramentales.

3. En tercer lugar, nos hemos esforzado por prestar atención a la *actualidad,* es decir, a los grandes problemas que marcan la vida eclesial de hoy y que repercuten en su experiencia litúrgica. El *Diccionario* no sólo representa una serie entera de *voces* claramente marcadas por este rasgo específico, sino que incluso todas sus aportaciones se abren con una aproximación de carácter socio-cultural, intentando dar a los interrogantes que surgen de la problemática de hoy respuestas enraizadas en la perenne y vital tradición de la iglesia y revalorizadoras de la contribución de las ciencias humanas.

La finalidad del *Diccionario* es a la vez informativa y formativa. Creemos que la *información* aquí recogida es verdaderamente poliédrica, merced al aludido carácter interdisciplinar (y adviértase que, al hablar de la misma, no hemos mencionado las *voces* relativas a la historia de la liturgia, a las bellas artes, al canto, al derecho, etc.). Sin hablar de las apretadas *bibliografías* con que se cierra cada aportación, que contribuyen a ensanchar más aún el campo de estudio. Pero lo que se persigue con la información es una más profunda *formación* litúrgica, entendida y considerada como aspecto fundamental de la formación integral del hombre-cristiano en la iglesia.

Deseamos que este *Diccionario* sea útil a todos los que están llamados a ser protagonistas de la liturgia mediante su participación, a través de las diversas funciones ministeriales, en las celebraciones de los sagrados misterios: los *pastores de almas,* sobre todo, y después sucesivamente los demás *agentes pastorales:* animadores litúrgicos, catequistas y, en general, todos cuantos en las comunidades locales desempeñan algún ministerio de orden (como los *diáconos),* constituidos o de hecho; y el cada vez más compacto frente de *laicos cristianos,* mujeres y hombres, religiosos y no religiosos, que están ya experimentando y aspiran a vivir más intensamente la liturgia como *culmen et fons* de su compromiso. Creemos que también los *profesores de liturgia,* y ciertamente sus *alumnos,* podrán sacar provecho del *Diccionario,* así como los *teólogos* que, dentro de sus respectivas y distintas especialidades, deseen realizar una confrontación interdisciplinar con la liturgia. Y con fruto consultarían el presente volumen *periodistas, agentes culturales,* etc., cuando se acercan a la ritualidad cristiana bajo el impulso de los más diversos intereses.

Para ayudar a toda esta clase de destinatarios a aprovecharse de las riquezas de la obra y, por tanto, para facilitarles su múltiple utilización, hemos presentado *diez* distintas *propuestas de lectura sistemática,* parcial o total.

Al final del volumen un *Pequeño vocabulario litúrgico,* preparado por Aurelio Nosetti y Carlo Cibien, ofrece la explicación de términos técnicos, o relativos a las liturgias no-romanas y a la historia de la liturgia, que no han podido disponer de espacio dentro de cada una de las *voces.*

No vamos a extendernos más sobre la utilidad del *Indice analí-*

tico, en el que se evidenciarán las múltiples temáticas estudiadas en el *Diccionario,* bastante más numerosas de las que figuran como temas de las ciento diez *voces* monográficas.

Según una célebre expresión de Pío XII, el movimiento litúrgico fue "como un paso del Espíritu Santo por su iglesia". A su soplo renovador obedecieron los padres del Vaticano II que elaboraron la constitución litúrgica y Pablo VI, quien la promulgó con ellos y llevó después a feliz término toda la reforma. Nos atrevemos a esperar que el *Nuevo Diccionario de liturgia* pueda servir como un segundo instrumento entre la voz del Espíritu y el corazón de los fieles, para la vida del mundo.

DOMENICO SARTORE, CSJ
ACHILLE M. TRIACCA, SDB

INTRODUCCION A LA EDICION ESPAÑOLA

El *Nuevo diccionario de liturgia,* en su versión castellana, aparece publicado precisamente cuando se cumple el veinticinco aniversario de la primera sesión del concilio Vaticano II, presidida por el papa Juan XXIII. En estos veinticinco años se ha llevado a término la más amplia y completa reforma litúrgica que conoce la historia.

Ya el papa Pío XII en 1956, hablando del movimiento litúrgico, dijo que era "un paso del Espíritu por su Iglesia". Afirmación que repitió el concilio *(SC* 43). La reforma litúrgica posconciliar se puede comparar a una semilla que encierra en su pequeñez la vida y necesita del tiempo para madurar y fructificar. Han brotado ya algunas flores y algunos frutos, pero la cosecha puede y debe ser mucho mayor en años sucesivos.

Hoy la liturgia se enmarca en la historia de la salvación, en el misterio pascual de Cristo y en su sacerdocio, superando los enfoques meramente rubricistas o jurídicos; se da prioridad a la palabra de Dios, uno de los ejes de la celebración; se valora, desde la eclesiología conciliar, la participación activa de la comunidad cristiana en la liturgia; los nuevos libros litúrgicos, con sus introducciones teológico-pastorales, marcan un nuevo estilo celebrativo y otros muchos aspectos positivos. Se reconoce también, por el contrario, que no todos los objetivos de la renovación litúrgica se han cumplido, unas veces por la deficiencia de formación para comprender la reforma realizada y otras por la desilusión al no conseguir unos frutos inmediatos.

El *Nuevo diccionario de liturgia* recoge ampliamente el fruto de todos los estudios realizados en este tiempo de reforma litúrgica y lo presenta a los lectores de una forma sintética y sistemática; ofrece un instrumento de información y de formación a todos los agentes y animadores de la celebración y a todos los interesados por la liturgia.

En la traducción castellana se han introducido algunas novedades que debe conocer el lector. Quizá merecerían una amplia justificación, pero creemos que es suficiente una breve explicación. Se ha enriquecido el volumen con quince voces nuevas, se han sustituido dos y se han adaptado otras.

VOCES NUEVAS:

• *Misal romano* y *Leccionario:* estos dos libros, por su importancia y su uso cotidiano, se han desglosado de la voz *Libros litúrgicos,* y se han creado dos voces más.

• *Catecumenado* y *Diaconado:* en la pastoral moderna se da mucha importancia a la necesidad y organización del catecumenado; se está revitalizando el diaconado en las iglesias diocesanas.

• *Liturgia hispana:* en un diccionario litúrgico castellano no podía faltar dicha voz; ha sido la liturgia celebrada durante siglos en España; se continúa celebrando en la catedral de Toledo todos los días y en la actualidad está en período de reforma.

• *Tiempo ordinario:* es el tiempo más largo y más ceniciento del año litúrgico, que precisa una atención especial en la pastoral.

• *Nuevas plegarias eucarísticas* y *Movimiento litúrgico en España:* estas dos voces vienen a enriquecer y a ampliar las que existen en el Diccionario, a saber: *Plegaria eucarística* y *Movimiento litúrgico.*

• *Exorcismos* y *Canto gregoriano:* palabras que se mencionan varias veces en algunas voces y qué necesitaban una ampliación de su historia y contenido.

VOCES SUSTITUIDAS:

Se ha creído oportuno sustituir las siguientes voces: *Triduo pascual* y *Evangelización y liturgia.* La primera por reducirse al triduo sacro y no incluir el tiempo pascual. La otra por estar orientada exclusivamente en perspectiva italiana.

VOCES ADAPTADAS:

En algunas voces ha sido preciso "desitalianizar" datos y referencias que no ofrecían interés alguno para los lectores de la traducción castellana. Las voces más adaptadas han sido: *Organismos litúrgicos* y *Pastoral litúrgica.*

BIBLIOGRAFÍA:

En cada voz se ofrece una *bibliografía* selecta publicada en castellano, para que el lector pueda ampliar sus conceptos y poder ver una perspectiva desde ángulos complementarios.

VOCABULARIO:

La edición italiana incluye un pequeño y útil *Vocabulario,* que facilita la comprensión de ciertos vocablos técnicos que el lector puede encontrar en el interior de la voz. En la versión castellana se han añadido nuevas palabras y se han ampliado o abreviado otras.

JUAN M.ª CANALS, CMF

DIRECCION Y COLABORADORES

DIRECTORES

DOMENICO SARTORE, CSJ - ACHILLE TRIACCA, SDB
Del Pontificio Instituto Litúrgico S. Anselmo, Roma

COLABORADORES

ABRUZZINI Eugenio: arquitecto; profesor de arquitectura en el Pontificio Instituto litúrgico "San Anselmo" (Roma). Voz: *Arquitectura.*

AUGÉ Matías, cmf (España): profesor de crítica y hermenéutica litúrgica en el Pontificio Instituto litúrgico "San Anselmo" (Roma) y en el Instituto de Teología de la Vida religiosa "Claretianum" (Roma). Voces: *Celebración eucarística; Eucología; Profesión religiosa.*

BAROFFIO Bonifacio, osb: profesor de canto gregoriano y vicedirector del Pontificio Instituto de Música sagrada (Roma). Voz: *Sacerdocio.*

BERGAMINI Augusto, mons. (diócesis de Módena): profesor de teología de la revelación en el Estudio teológico interdiocesano de Reggio Emilia. Voces: *Año litúrgico; Adviento; Culto; Navidad/Epifanía; Cuaresma.*

BRANDOLINI Luca, cm: profesor de liturgia en el Instituto de Ciencias religiosas de la Pontificia Universidad lateranense (Roma). Voces: *Animación; Domingo; Estilos celebrativos.*

BROVELLI Franco (diócesis de Milán): profesor de liturgia y de historia de la liturgia en la Facultad teológica de Italia septentrional (Milán) y en la Universidad católica del "Sacro Cuore" (Milán). Voces: *Exequias; Fe y liturgia; Plegaria eucarística.*

CALABUIG Ignacio, osm (España): profesor de liturgia en la Pontificia Facultad teológica "Marianum" (Roma). Voces: *Consagración de vírgenes; Virginidad consagrada en la iglesia.*

CASTELLANO Jesús, ocd (España): profesor de teología sacramental y de espiritualidad litúrgica en la Pontificia Facultad teológica "Teresianum" (Roma). Voces: *Escatología; Oración y liturgia; Religiosidad popular y liturgia/II; Virgen María.*

CHUPUNGCO Anscar, osb (Filipinas): profesor de liturgia en el Pontificio Instituto litúrgico "San Anselmo" (Roma) y director del mismo Instituto. Voz: *Adaptación.*

CIBIEN Carlo, ssp: profesor de liturgia como hecho dramático en el Estudio paulino internacional de la Comunicación social (Roma). Voz: *Gestos.*

COLOMBO Gianni (diócesis de Novara): profesor de liturgia y de teología sacramental en el Instituto de Liturgia pastoral "Santa Justina" (Padua) y en el Seminario episcopal San Gaudencio (Novara). Voces: *Matrimonio; Unción de los enfermos.*

COSTA Eugenio jr., sj: profesor de canto y musicología litúrgica en el Instituto diocesano de Música (Turín) y en el Institut de musique liturgique (París); redactor de "Musica e Assemblea". Voz: *Canto y música/IV-VI.*

CUVA Armando, sdb: profesor de liturgia en la Universidad pontificia salesiana (Roma). Voces: *Objetos litúrgicos/Vestiduras; Asamblea; Derecho litúrgico; Jesucristo; Liturgia en el nuevo Código de Derecho Canónico.*

DELLA TORRE Luigi (diócesis de Roma): director de "Servizio della Parola". Voces: *Homilía; Pastoral litúrgica.*

DI SANTE Carmine: ex profesor de liturgia en el Instituto teológico de Asís. Voz: *Cultura y liturgia.*

DONGHI Antonio (diócesis de Bérgamo): profesor de liturgia en el Seminario episcopal de Bérgamo y en el Instituto regional lombardo de Pastoral (Milán). Voces: *Profesión de fe; Sacramentales.*

FALSINI Rinaldo, ofm: profesor de introducción a la teología en la Universidad católica del "Sacro Cuore" (Milán) y de liturgia en el Instituto regional lombardo de Pastoral (Milán); director de "Rivista di Pastorale Liturgica". Voz: *Confirmación.*

FERRARO Giuseppe, sj: profesor de teología en la Facultad teológica de Italia meridional (Nápoles) y en la Facultad teológica del "Sacro Cuore" (Cagliari). Voz: *Orden/Ordenación.*

GATTI Vincenzo, fba: profesor de liturgia y de iconografía en el Instituto superior internacional de Arte y Liturgia (Milán). Voz: *Arte.*

GELSI Daniel, osb: profesor de liturgia oriental en el Pontificio Instituto litúrgico "San Anselmo" (Roma) y de teología oriental en la Theologische Fakultät "Dormition Abbey" (Jerusalén). Voz: *Orientales, Liturgias.*

GIBERT Tarruel Jordi, o.cist. (España): profesor de liturgia en el Pontificio Instituto litúrgico "San Anselmo" (Roma); oficial de la Sagrada Congregación para los sacramentos y el culto divino (Ciudad del Vaticano). Voz: *Salmos.*

GOLDIE Rosemary (Australia): profesora de teología del laicado en la Pontificia Universidad lateranense (Roma); vicedirectora del Instituto de Pastoral de la misma Universidad. Voz: *Mujer.*

HÄRING Bernhard, cssr (Alemania): profesor de teología moral en la Academia Alfonsiana (Roma). Voz: *Existencia cristiana y liturgia.*

JOUNEL Pierre, mons. (Francia): profesor honorario en el Institut supérieur de liturgie del Institut Catholique (París). Voces: *Dedicación de iglesias y de altares; Lugares de celebración; Santos, Culto de los.*

LEVER Franco, sdb: profesor de teorías y técnicas de la comunicación social en la Universidad pontificia salesiana (Roma). Voz: *Comunicación en la eucaristía.*

LODI Enzo, mons. (diócesis de Bolonia): profesor de liturgia en el Estudio teológico académico boloñés (Bolonia). Voces: *Ministerio/Ministerios; Obispo.*

LOPEZ-GAY Jesús, sj (España): profesor de misionología en las Pontificias Universidades gregoriana y urbaniana (Roma). Voz: *Misiones y liturgia.*

MAGGIANI Silvano, osm: profesor de teología litúrgico-sacramental en la Pontificia Facultad teológica "Marianum" (Roma); redactor de "Rivista Liturgica" y de "Servitium". Voces: *Fiesta/Fiestas; Rito/Ritos; Sociología.*

MAGRASSI Mariano, osb: arzobispo de Bari; presidente de la Comisión Episcopal para la liturgia de la CEI. Voz: *Promoción humana y liturgia.*

MARSILI Salvatore, abad osb: profesor de teología litúrgica en el Pontificio Instituto litúrgico "San Anselmo" (Roma) y fundador del mismo Instituto; director de "Rivista Liturgica". Voces: *Liturgia; Sacramentos; Teología litúrgica.*

MAZZA Enrico (diócesis de Reggio Emilia): profesor de liturgia y de teología de los sacramentos en el Estudio teológico interdiocesano de Reggio Emilia. Voz: *Niños.*

NEUNHEUSER Burkhard, osb (Alemania): ex profesor de liturgia en el Pontificio Instituto litúrgico "San Anselmo" (Roma); ex director del mismo Instituto. Voces: *Memorial; Misterio; Movimiento litúrgico; Sacrificio; Espiritualidad litúrgica; Historia de la liturgia.*

NOCENT Adrien, osb (Bélgica): profesor de historia y teología de los sacramentos en el Pontificio Instituto litúrgico "San Anselmo" (Roma) y en la Pontificia Universidad urbaniana (Roma). Voces: *Bautismo; Iniciación cristiana.*

OSSI Michele (diócesis de Vittorio Veneto): profesor de liturgia en el Estudio teológico de Treviso-Vittorio Veneto; secretario de la Comisión Litúrgica Triveneta. Voz: *Organismos litúrgicos/I.*

PASQUALETTI Gottardo, imc: ex ayudante de estudio en el "Consilium ad exsequendam constitutionem de s. liturgia" y en la Sagrada Congregación para el culto divino (Ciudad del Vaticano). Voz: *Reforma litúrgica.*

PELLEGRINO Michele: cardenal de la santa Iglesia romana. Voz: *Padres y liturgia.*

PETRAZZINI María Luisa: miembro de la Comisión Litúrgica diocesana de Turín. Voz: *Formación litúrgica.*

PINELL Jordi, osb (España): profesor de liturgia en el Pontificio Instituto litúrgico "San Anselmo" (Roma). Voz: *Liturgias locales antiguas (origen y desarrollo).*

PINKUS Lucio, osm: profesor de psicología en la Pontificia Facultad teológica "Marianum" (Roma) y de técnicas de investigación de la personalidad en la Universidad de los Estudios (Roma). Voz: *Psicología.*

PISTOIA Alessandro, cm: director de "Ephemerides Liturgicae". Voces: *Creatividad; Compromiso; Historia de la salvación.*

RAFFA Vincenzo, fdp: profesor de liturgia y de patrología en el Instituto teológico "Don Orione" (Roma). Voz: *Liturgia de las Horas.*

RAINOLDI Felice (diócesis de Como): musicólogo, profesor de liturgia en el Seminario teológico de Como. Voz: *Canto y música/I-III.*

ROSSANO Pietro: obispo auxiliar de Roma para la pastoral de la cultura; rector magnífico de la Pontificia Universidad lateranense (Roma); ex secretario del Secretariado para los no-cristianos (Ciudad del Vaticano). Voz: *Religiones no-cristianas y fiestas.*

ROSSO Stefano, sdb: profesor de liturgia en la Universidad pontificia salesiana, sección de Turín. Voces: *Elementos naturales; Procesión.*

RUSPI Walter (diócesis de Novara): profesor de teología litúrgica y de catequética en el Instituto de Liturgia pastoral "Santa Justina" (Padua). Voz: *Jóvenes.*

SARTORE Domenico, csj: profesor de liturgia en el Instituto teológico de los Padres Josefinos de Murialdo (Viterbo), en el Pontificio Instituto litúrgico "San Anselmo" (Roma) y en la Pontificia Universidad lateranense (Roma); redactor de "Rivista Liturgica". Voces: *Asambleas sin presbítero; Catequesis y liturgia; Iglesia y liturgia; Familia; Formación litúrgica de los futuros presbíteros; Trabajo; Sagrado/II; Signo/Símbolo; Silencio.*

SCICOLONE Ildebrando, osb: profesor de liturgia en el Pontificio Instituto litúrgico "San Anselmo" (Roma) y de introducción a la liturgia en la Pontificia Universidad gregoriana (Roma). Voz: *Libros litúrgicos.*

SERRACINO INGLOTT Peter, fba (Malta): profesor de filosofía de la comunicación en el Instituto superior internacional de Arte y Liturgia (Milán) y en la Facultad teológica de Malta. Voz: *Mass media.*

SODI Manlio, sdb: del Centro catequístico salesiano de Turín-Leumann; profesor de liturgia en la Universidad pontificia salesiana, sección de Turín. Voces: *Bendición; Celebración; Secularización.*

SORCI Pietro, ofm: profesor de liturgia en la Facultad teológica siciliana "San Juan Evangelista" (Palermo). Voz: *Misterio pascual.*

TAMBURRINO Pío, osb de la Abadía de Novalesa: doctor en teología; redactor de "Rivista Liturgica". Voz: *Ecumenismo.*

TERRIN Aldo Natale (diócesis de Padua): del departamento de ciencias religiosas de la Universidad católica del "Sacro Cuore" (Milán); profesor de ciencia de las religiones en el Instituto de Liturgia pastoral "Santa Justina" (Padua). Voces: *Antropología cultural; Religiosidad popular y liturgia/I; Sagrado/I.*

TRIACCA Achille, sdb: profesor de teología litúrgica y sacramental en la Universidad pontificia salesiana (Roma) y en el Pontificio Instituto litúrgico "San Anselmo" (Roma); redactor de "Ephemerides Liturgicae". Voces: *Ambrosiana, Liturgia; Biblia y liturgia; Participación; Espíritu Santo; Tiempo y liturgia.*

VENTURI Gianfranco, sdb: profesor de liturgia en la Universidad pontificia salesiana (Roma). Voces: *Grupos particulares; Lengua/Lenguaje litúrgico; Traducción litúrgica.*

VISENTIN Pelagio, osb: profesor de teología dogmática y de liturgia en la Escuela teológica de la Abadía de Praglia y en el Instituto de Liturgia pastoral "Santa Justina" (Padua) y director del mismo Instituto. Voces: *Eucaristía; Penitencia.*

COLABORADORES DE LA EDICION CASTELLANA

BELLAVISTA Joan: profesor de liturgia en la Facultad de Teología de Barcelona. Voces: *Pascua y Pentecostés; Triduo pascual.*

BOHAJAR José: profesor de la Escuela superior de Liturgia (Madrid) y de historia de la Iglesia en el Seminario diocesano de Murcia. Voz: *Hispana, Liturgia.*

BOROBIO Dionisio: profesor de liturgia y sacramentos en la Universidad pontificia de Salamanca. Voces: *Catecumenado; Diaconado.*

CANALS Juan María, cmf: director del Instituto teológico de Vida religiosa (Madrid). Ha dirigido la adaptación española del *Nuevo diccionario de liturgia.*

CARMONA Manuel: rector del Seminario de Jaén; consultor del Secretariado nacional de Liturgia. Voz: *Nuevas plegarias eucarísticas.*

CORTES J.B., sj: profesor en el Centro de Estudios Superiores de Alicante. Voz: *Exorcismos y liturgia.*

FARNÉS Pere: profesor de liturgia en la Facultad de Teología de Barcelona. En la voz *Libros litúrgicos,* los apartados *Bendicional* y *Ceremonial de los obispos.*

FERNANDEZ Pedro, op: profesor de teología litúrgica y sacramentos en la Facultad de Teología de San Esteban (Salamanca). Voz: *Celebraciones de la Palabra.*

FERNANDEZ DE LA CUESTA Ismael: catedrático del Real Conservatorio de Música de Madrid; presidente de la Sociedad española de Musicología. Voces: *Canto gregoriano;* el apartado sobre *Canto mozárabe* en la voz *Hispana, Liturgia.*

GONZALEZ José Manuel: profesor de liturgia y delegado diocesano de liturgia (Cádiz). Voz: *Movimiento litúrgico en España.*

LOPEZ Julián: miembro del Secretariado nacional de Liturgia y profesor en la Facultad de Teología del Norte de España (Burgos). Voces: *Calendario litúrgico; Culto eucarístico; Devociones y liturgia; Leccionario de la misa; Misal Romano; Tiempo ordinario.*

RAMOS Manuel, sj: profesor de liturgia en la Facultad de Teología de Granada. Voz: *Evangelización y liturgia.*

LISTA DE ABREVIATURAS

Documentos del concilio Vaticano II

AA	Apostolicam actuositatem
AG	Ad gentes
CD	Christus Dominus
DH	Dignitatis humanae
DV	Dei Verbum
GE	Gravissimum educationis
GS	Gaudium et spes
IM	Inter mirifica
LG	Lumen gentium
NA	Nostra aetate
OE	Orientalium ecclesiarum
OT	Optatam totius
PC	Perfectae caritatis
PO	Presbyterorum ordinis
SC	Sacrosanctum concilium
UR	Unitatis redintegratio

Libros litúrgicos: editio typica latina

CR	*Calendarium Romanum* (1969)
DMP	Sacra Congregatio pro Cultu Divino, *Directorium de Missis cum pueris* (1973)
IGLH	Officium Divinum, *Institutio Generalis Liturgiae Horarum* (en LH, vol. I)
IGMR	Missale Romanum, *Institutio Generalis Missalis Romani* (en MR)
ILA	Pontificale Romanum, *De Institutione Lectorum et Acolytorum, de admissione inter candidatos ad Diaconatum et Presbyteratum, de sacro coelibatu amplectendo* (1972)
LH	Officium Divinum, *Liturgia Horarum iuxta ritum romanum* (4 vols.; 1971-1972)
MR	*Missale Romanum* (1970[1]; 1975[2])
OBAA	Pontificale Romanum, *Ordo Benedictionis Abbatis et Abbatissae* (1970)
OBO	Pontificale Romanum, *Ordo Benedicendi Oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi chrisma* (1970)
OBP	Rituale Romanum, *Ordo Baptismi Parvolurum* (1969[1]; 1973[2])
OC	Pontificale Romanum, *Ordo Confirmationis* (1971)
OCIMV	*Ordo Coronandi Imaginem b. Mariae Virginis* (1981)
OCM	Rituale Romanum, *Ordo Celebrandi Matrimonium* (1969)
OCV	Pontificale Romanum, *Ordo Consecrationis Virginum* (1970)
ODEA	Pontificale Romanum, *Ordo Dedicationis Ecclesiae et Altaris* (1977)
ODPE	Pontificale Romanum, *De Ordinatione Diaconi, Presbyteri et Episcopi* (1968)
OE	Rituale Romanum, *Ordo Exsequiarum* (1969)
OICA	Rituale Romanum, *Ordo Initiationis Christianae Adultorum* (1972[1]; reimpressio emendata 1974)

OLM	Missale Romanum, *Ordo Lectionum Missae* (1969[1]; 1981[2])
OP	Rituale Romanum, *Ordo Paenitentiae* (1974)
OPR	Rituale Romanum, *Ordo Professionis Religiosae* (1970[1]); reimpressio enmendata 1975, sin la inscripción "Rituale Romanum"
OUI	Rituale Romanum, *Ordo Unctionis Infirmorum eorumque pastoralis curae* (1972)
SCCME	Rituale Romanum, *De Sacra Communione et de Cultu Mysterii Eucharistici extra missam* (1973)

Libros litúrgicos: versión oficial castellana

B	Ritual Romano, *Bendicional* (1986)
DIA	Pontifical Romano, *Ritual de la Dedicación de Iglesias y de Altares* (1980)
DMN	*Directorio para las Misas con Niños* (1974)
L	Misal Romano, *Leccionario* (9 t.; 1971-1984)
LH	Oficio Divino, *Liturgia de las Horas* (1979)
LMN	*Leccionario para las Misas con Niños* (1975)
MR	*Misal Romano* (1971[1]; 1978[2])
OGLH	Oficio Divino, *Ordenación general de la Liturgia de las Horas* (1979)
OGMR	Misal Romano, *Ordenación general del Misal Romano* (1971)
RB	Ritual Romano, *Ritual del Bautismo de Niños* (1970)
RBnA	Pontifical Romano, *Ritual de la Bendición de un Abad o una Abadesa*
RBO	Pontifical Romano, *Ritual de la Bendición del Oleo de los Catecúmenos y Enfermos y de la Consagración del Crisma*
RC	Pontifical Romano, *Ritual de la Confirmación* (1976)
RCCE	Ritual Romano, *Rito de la Sagrada Comunión y del Culto de la Eucaristía fuera de la Misa* (1974)
RCV	Pontifical Romano, *Ritual de la Consagración de Vírgenes* (1979)
RE	Ritual Romano, *Ritual de Exequias* (1971)
RICA	Ritual Romano, *Ritual de la Iniciación cristiana de Adultos* (1976)
RM	Ritual Romano, *Ritual del Matrimonio* (1970)
RO	Pontifical Romano, *Ritual de la Ordenación del Diácono, del Presbítero y del Obispo* (1977)
RP	Ritual Romano, *Ritual de la Penitencia* (1975)
RPR	Ritual Romano, *Ritual de la Profesión religiosa* (1979)
RUE	Ritual Romano, *Ritual de la Unción y de la Pastoral de Enfermos* (1974)

Colecciones, diccionarios, fuentes y revistas

AAS	Acta Apostolicae Sedis (Ciudad del Vaticano 1909ss)
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft (Maria Laach/Ratisbone 1950ss)
Amb	Ambrosius. Rivista di pastorale ambrosiana (Milán 1924ss)
Ang	Angelicum (Roma 1924ss)
Ant	Antonianum (Roma 1926ss)
AS	Assemblées du Seigneur (Abbaye St. André, Brujas 1962)
Asp	Asprenas (Nápoles 1953ss)
ASS	Acta Sanctae Sedis (Roma 1865-1908)
ASSCOVS	Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi (Ciudad del Vaticano 1970)
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid)
Bib	Biblica (Roma 1920ss)

BL	Bibel und Liturgie (Klosterneuburg 1926)
BM	Benedictinische Monatschrift (Beuron 1919-1958)
BNL	Bulletin National de Liturgie (Montreal/Ottawa 1965)
BS	Bibliotheca Sanctorum (Roma 1961-1971)
BVC	Bible et Vie Chrétienne (Maredsous 1953ss)
BZ	Biblische Zeitschrift (Friburgo de B.-Paderborn 1903ss)
CAL	Centro di Azione Liturgica, Roma
CC	La Civiltà Cattolica (Roma 1850ss)
CCL	Corpus Christianorum. Series Latina (Turnhout 1954ss)
CIC	Codex Iuris Canonici (1917; ref. 1983)
CL	Communautés et Liturgie (Brujas 1975ss)
CLD	Centro Liturgico Diocesano
CLLA	K. Gamber, Codices Liturgici Latini Antiquiores (Friburgo Sv.)
CNPL	Centre National de Pastorale Liturgique, París
COD	Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Bolonia 1962[2])
Con	Concilium (Cristiandad 1965ss)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (París-Lovaina 1903ss)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Viena 1866ss)
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie (París 1907-1953)
DB	Dictionnaire de la Bible (París 1894ss)
DBS	Dictionnaire de la Bible. Supplément (París 1928ss)
DCB	Dizionario dei Concetti Biblici del NT (Bolonia 1976)
DETM	Diccionario Enciclopédico de Teología Moral (Ediciones Paulinas 1986[5])
DIP	Dizionario degli Istituti di Perfezione (Edizioni Paoline 1974ss)
DS	Diccionario de Sociología (Ediciones Paulinas 1986)
Div	Divinitas (Ciutad del Vaticano 1957)
DPILS 1	Documenta Pontificia ad Instaurationem Liturgicam Spectantia (1903-1953), a cargo de A. Bugnini (Roma 1953)
DPILS 2	Documenta Pontificia ad Instaurationem Liturgicam Spectantia (1953-1959), a cargo de A. Bugnini (Roma 1959)
DS	H. Denzinger-A. Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (Friburgo de B. 1967[34])
DSAM	Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique (París 1937ss)
DTAT	Dizionario Teologico dell'Antico Testamento (Turín 1978s)
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique (París 1903-1972)
DTI	Diccionario Teológico Interdisciplinar (Sígueme, 1982)
EC	Eglise qui Chante (París 1954ss)
EDIL	Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae, I, 1963-1973, ed. R. Kaczynski (Turín 1976)
EL	Ephemerides Liturgicae (Roma 1887ss)
EncC	Enciclopedia Cattolica (Ciudad del Vaticano 1949-1954)
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses (Lovaina 1924ss)
EU	Enciclopaedia Universalis (París 1968ss)
EV	Enchiridion Vaticanum, Documentos oficiales de la S. Sede (Bolonia 1965ss)
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (Leipzig 1897ss)
GD	Gottesdienst (Friburgo-Viena-Einsiedeln 1967)
GeV	Sacramentarium Gelasianum Vetus
GLNT	Grande Lessico del NT, Brescia 1965ss
Greg	Gregorianum (Roma 1920ss)
HD	Heiliger Dienst (Salsburgo 1947)
Ir	Irénikon (Chevetogne 1926ss)
JLW	Jahrburch für Liturgiewissenschaft (Münster 1921-1941; después: ALW)

JThST	The Journal of Theological Studies (Londres 1899ss)
Leit	Leitourgia. Handbuch des Evangelischen Gottesdienstes, a cargo de K. F. Müller-W. Blankenburg (Kassel 1954-1970)
Lit	Liturgia. Notiziario quindicinale del Centro di Azione Liturgica (Roma 1967ss)
LJ	Liturgisches Jahrbuch (Münster-Tréveris 1951ss)
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen (Münster 1909ss)
LTK	Lexikon für Theologie und Kirche (Friburgo de B. 1957-1965²)
LumV	Lumière et Vie (Lyon 1952ss)
LV	Lumen Vitae (Bruselas 1946ss)
LVC	Liturgie et Vie Chrétienne (Montreal 1955ss)
LW	Liturgisch Woordenboek (Roermond 1958ss)
MA	Musica e Assemblea (Brescia 1973ss)
Mansi	J.D. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio, reimpr. anastática (Graz 1960-1962)
Mar	Marianum (Roma 1939ss)
MD	La Maison-Dieu (París 1945ss)
MGH	Monumenta Germaniae Historica (Hannover-Leipzig-Berlín 1826ss)
MSR	Mélanges de Science Religieuse (Lille 1944ss)
MTZ	Münchener Theologische Zeitschrift (Munich 1950ss)
NDE	Nuevo Diccionario de Espiritualidad (Ediciones Paulinas, 1985²)
NDT	Nuevo Diccionario de Teología (Cristiandad, 1982)
Not	Notitiae (Ciudad del Vatticano 1965ss)
NPL	Notes de Pastorale Liturgique (París 1954ss)
NRT	Nouvelle Revue Théologique (Tournai-Lovaina 1879ss)
OChr	Oriens Christianus (Leipzig-Wiesbaden 1901ss)
OCP	Orientalia Christiana Periodica (Roma 1935ss)
ParL	Paroisse et Liturgie (Brujas-Ottignier 1946; después: CL)
Periodica	Periodica de re morali canonica liturgica (Roma 1911ss)
PG	J.-P. Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (París 1857-1866)
Ph	Phase (Barcelona 1961ss)
PL	J.-P. Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Latina (París 1844-1864)
QL(P)	(Les) Questions Liturgiques (et Paroissiales) (Lovaina 1921ss)
RAC	Rivista di Archeologia Cristiana (Roma 1924ss)
RAM	Rivista di Ascetica e Mistica (Florencia 1956ss)
RasT	Rassegna di Teologia (Nápoles-Roma 1960ss)
RB	Revue Biblique (París 1892ss)
RBilt	Rivista Biblica (Roma-Brescia 1953)
RdQ	Revue de Qumrân
RED	Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior (Roma 1956ss)
RevB	Revue Bénédictine (Maredsous 1894ss)
RevSR	Revue de Sciences Religieuses (Estrasburgo 1921ss)
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart (Tubinga 1927²-1932)
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique (Lovaina 1900ss)
RL	Rivista Liturgica (Finalpia/Turín-Leumann 1914ss)
RPL	Rivista di Pastorale Liturgica (Brescia 1963)
RSLR	Rivista di Storia e Letteratura Religiosa (Florencia 1965)
RSR	Recherches de Science Religieuse (París 1910ss)
RTAM	Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale (Lovaina 1929ss)
RTL	Revue Théologique de Louvain (Lovaina 1970ss)
Sal	Salesianum (Turín-Roma 1939ss)
SC	Sources Chrétiennes (París 1942ss)
ScC	La Scuola Cattolica (Milán 1873ss)
SE	Sacris Erudiri (Brujas 1948)
Sem	Seminarium (Ciudad del Vaticano 1949ss)
SF	Spicilegium Friburgense (Friburgo/Sv. 1957ss)

SFS	Spicilegium Friburgense Subsidia (Friburgo/Sv. 1968ss)
SSL	Spicilegium Sacrum Lovaniense (Lovaina 1922ss)
ST	Studi e Testi (Ciudad del Vaticano 1900ss)
StL	Studia Liturgica (Nieuwedam 1962ss)
TA	Texte und Arbeiten (Beuron 1930ss)
TG	Theologie und Glaube (Paderborn 1909ss)
ThS	Theological Studies (Woodstock 1940ss)
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum NT (Kittel) (Stuttgart 1933ss)
TL	Tijdschrift voor Liturgie (Affligem 1919ss)
TLL	Thesaurus Linguae Latinae (Leipzig 1910)
TQ	Theologische Quartalschrift (Tubinga 1819ss)
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur (Leipzig-Berlín 1882ss)
VC	Vigiliae Christianae (Amsterdam 1947ss)
VD	Verbum Domini (Roma 1921ss)
VS	La Vie Spirituelle (París 1919ss)
VSS	La Vie Spirituelle. Supplément (París 1922-1969)
Wor	Worship (Collegeville 1952ss)
ZKT	Zeitschrift für Katholische Theologie (Insbruck-Viena 1877ss)
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tubinga 1891ss)

Otras abreviaturas

a.c.	artículo citado
AT	Antiguo Testamento
l.c.	lugar citado
LXX	Septuaginta (versión griega del AT, llamada de los Setenta)
NT	Nuevo Testamento
o.c.	obra citada
p., pp.	página, páginas
s., ss.	siglo, siglos
v., vv.	versículo, versículos
Vat. II	Concilio Vaticano II
/	signo que remite a otras voces del Diccionario

PROPUESTAS DE LECTURA SISTEMATICA

Múltiples son los modos de utilizar el *Nuevo diccionario de liturgia* (NDL): pueden variar según el interés del lector, su formación o su función eclesial, la urgencia de encontrar uno u otro tema.

Existe, sin embargo, en el interior del NDL una concatenación orgánica, como indica la flecha (/) que remite de una voz a otra: quien lo desea puede emplear esta primera forma de lectura.

Pero la organicidad y la sistematicidad que se han tenido presentes al idear y realizar el NDL nos han permitido elaborar diez propuestas de lectura ordinaria. El lector que quiera examinarlas para su utilidad encontrará aquí su elenco.

A la primera propuesta, que se apoya en la *liturgia como realidad eclesial* (I), siguen dos guías (pistas) para el estudio: la primera sugiere un *acercamiento sistemático de la liturgia* (II), la segunda presenta la estructura de la *enseñanza según la "Instrucción sobre la formación litúrgica en los seminarios"* (III). La liturgia puede considerarse también en su *naturaleza propia de obra divino-humana* y en sus características (IV); asimismo se la puede considerar en relación a las *condiciones de vida de los miembros del pueblo de Dios* (V) y a la fuerte instancia de la *actualidad* proveniente del mundo contemporáneo (VI). Por fin, la liturgia puede verse como *tarea pastoral* (VII), como *celebración* (VIII) y como *celebración de una asamblea concreta* (IX). La última propuesta (X) intenta facilitar una *relectura de la constitución "Sacrosanctum concilium" y de los documentos (y libros) de la reforma litúrgica.*

I. LA LITURGIA COMO REALIDAD ECLESIAL

La liturgia es el misterio re-presentado en la celebración para la vida; debe vivirse como culto en espíritu y verdad. La realidad constitutiva de la liturgia se concatena del modo siguiente:

1. **Liturgia**

   * / Liturgia

2. **Misterio**

   * / Misterio / Misterio pascual / Historia de la salvación / Biblia y liturgia / Memorial

3. ***Celebración***

   * / Celebración / Jesucristo / Espíritu Santo / Iglesia y liturgia / Sacerdocio / Asamblea

4. **Vida**

   * / Participación / Antropología cultural / Pastoral litúrgica / Catecumenado / Catequesis / Cultura y liturgia
   * / Formación litúrgica / Promoción humana / Existencia cristiana / Familia / Trabajo / Compromiso

II. ESTUDIO SISTEMATICO DE LA LITURGIA

1. **La liturgia en cuanto "misterio" puede ser estudiada desde:**

a) *Teología bíblico-litúrgica:*

* / Biblia y liturgia / Historia de la salvación / Memorial

b) *Teología dogmática:*

* / Fe y liturgia / Profesión de fe

c) *Teología litúrgica:*

* / Teología litúrgica / Misterio / Misterio pascual
* / Jesucristo / Espíritu Santo / Iglesia y liturgia
* / Culto / Sacerdocio / Sacrificio
* / Tiempo y liturgia / Año litúrgico / Escatología
* / Sacramentos / Sacramentales / Liturgia de las Horas

2. **La liturgia en cuanto "misterio celebrado" puede ser estudiada desde:**

a) *Teología de la celebración:*

* / Celebración / Teología litúrgica / Memorial / Culto

b) *Historia litúrgica:*

* / Historia de la liturgia / Liturgias locales antiguas / Ambrosiana, Liturgia (I) / Hispana, Liturgia / Orientales, Liturgias / Padres y liturgia / Movimiento litúrgico / Movimiento litúrgico en España

c) *Teología pastoral:*

* / Pastoral litúrgica / Catecumenado / Catequesis / Reforma litúrgica
* / Participación / Asamblea / Animación / Estilos celebrativos / Homilía
* / Obispo / Orden/Ordenación / Diaconado / Ministerio/Ministerios

d) *Derecho litúrgico:*

* / Derecho litúrgico / Liturgia en el nuevo CDC / Organismos litúrgicos

3. **La liturgia en cuanto "misterio celebrado para la vida" puede ser estudiada desde:**

a) *Antropología litúrgica:*

* / Antropología cultural / Cultura y liturgia
* / Adaptación / Elementos naturales / Gestos / Signo/Símbolo / Rito/Ritos / Religiosidad popular / Devociones y liturgia / Sagrado / Secularización

* / Psicología / Sociología
* / Pastoral litúrgica / Creatividad / Reforma litúrgica / Estilos celebrativos / Animación / Homilía / Traducción litúrgica / Lengua/Lenguaje litúrgico
* / Catequesis y liturgia / Formación litúrgica / Evangelización y liturgia
* / Existencia cristiana y liturgia / Promoción humana y liturgia / Compromiso / Trabajo
* / Grupos particulares / Familia / Mujer / Jóvenes / Niños / Asambleas sin presbítero

b) *Arte y liturgia:*

* / Arte
* / Arquitectura / Lugares de celebración / Objetos litúrgicos/Vestiduras
* / Canto y música / Canto gregoriano / Canto mozárabe (en Hispana, Liturgia)
* / Mass media / Comunicación en la eucaristía

c) *Espiritualidad litúrgica:*

* / Espiritualidad litúrgica / Participación
* / Espíritu Santo / Jesucristo / Sacerdocio / Sacrificio / Culto
* / Virgen María / Santos, Culto de los
* / Sacramentos / Sacramentales / Bautismo / Confirmación / Eucaristía / Penitencia / Unción de los enfermos
* / Orden / Diaconado / Matrimonio / Virginidad consagrada / Consagración de vírgenes / Profesión religiosa
* / Oración y liturgia / Bendición
* / Año litúrgico / Tiempo y liturgia / Tiempo ordinario / Domingo / Fiesta/Fiestas

d) *Misiología litúrgica:*

* / Misión y liturgia
* / Evangelización y liturgia / Existencia cristiana y liturgia
* / Ecumenismo / Promoción humana / Compromiso
* / Fe y liturgia / Profesión de fe / Iniciación cristiana
* / Religiones no cristianas / Adaptación / Religiosidad popular y liturgia / Sagrado / Secularización / Fiesta/Fiestas

III. ENSEÑANZA DE LA LITURGIA SEGUN LA "INSTRUCCION SOBRE LA FORMACION LITURGICA EN LOS SEMINARIOS" (3 junio 1979)

1. Nociones y principios

a) *Introducción sobre el culto presentado bajo el aspecto antropológico y psicológico:*

* / Culto / Antropología cultural / Cultura y liturgia
* / Sagrado / Secularización / Religiones no-cristianas
* / Sociología / Psicología

b) *Naturaleza de la sagrada liturgia:*

* / Liturgia / Misterio / Culto / Celebración

* / Historia de la salvación / Misterio pascual / Memorial / Biblia y liturgia
* / Jesucristo / Espíritu Santo / Iglesia y liturgia / Participación
* / Signo/Símbolo / Gestos / Rito/Ritos

2. **La liturgia como acción de la jerarquía y de la comunidad: la ley litúrgica**

* / Obispo / Sacerdote / Diaconado / Ministerio/Ministerios / Asamblea
* / Celebración / Participación / Animación / Estilos celebrattivos / Iglesia y liturgia / Formación litúrgica de los futuros presbíteros
* / Adaptación / Creatividad / Libros litúrgicos / Misal Romano / Leccionario de la misa / Eucología
* / Derecho litúrgico / Liturgia en el nuevo CDC / Organismos litúrgicos / Asambleas sin presbítero

3. **Aspecto didáctico y pastoral de la liturgia**

* / Pastoral litúrgica / Reforma litúrgica
* / Catequesis / Formación litúrgica / Espiritualidad litúrgica
* / Biblia y liturgia / Eucología / Libros litúrgicos / Misal Romano / Leccionario de la misa / Lengua/Lenguaje litúrgico
* / Signo/Símbolo / Rito/Ritos / Gestos / Elementos naturales / Cultura / Antropología cultural
* / Arte / Arquitectura / Lugares de celebración / Objetos litúrgicos/Vestiduras / Canto y música / Canto gregoriano / Canto mozárabe (en Hispana, Liturgia)
* / Fe y liturgia / Evangelización y liturgia / Exorcismos / Profesión de fe
* / Familia / Grupos familiares / Jóvenes / Niños

4. **Nociones sobre la historia de la sagrada liturgia**

* / Historia de la liturgia / Liturgias locales antiguas / Ambrosiana, Liturgia / Hispana, Liturgia / Orientales, Liturgias
* / Padres y liturgia / Movimiento litúrgico / Movimiento litúrgico en España / Reforma litúrgica / Libros litúrgicos / Misal Romano / Leccionario de la misa

5. **Misa y culto eucarístico**

* / Eucaristía / Sacrificio / Memorial / Misterio / Misterio pascual
* / Celebración / Concelebración eucarística / Culto eucarístico
* / Eucología / Biblia y liturgia / Libros litúrgicos / Misal Romano / Leccionario / Plegarias eucarísticas / Nuevas plegarias eucarísticas / Bendición / Profesión de fe / Silencio
* / Sacerdocio / Participación
* / Oración y liturgia / Asamblea / Animación / Estilos celebrativos
* / Asambleas sin presbítero

6. **Otros sacramentos y sacramentales**

* / Sacramentos / Misterio / Misterio pascual / Memorial
* / Iniciación cristiana / Catecumenado / Bautismo / Confirmación / Orden/Ordenación / Diaconado / Matrimonio / Penitencia / Unción de los enfermos
* / Sacramentales / Ministerio/Ministerios / Exorcismos y liturgia

* / Bendición / Dedicación de iglesias y de altares / Bendicional (en Libros litúrgicos) / Procesiones / Exequias
* / Virginidad consagrada en la iglesia / Consagración de vírgenes / Profesión religiosa
* / Virgen María / Santos, Culto de los
* / Libros litúrgicos / Misal Romano / Leccionario / Eucología / Fe y liturgia / Profesión de fe

7. Santificación del tiempo

* / Tiempo y liturgia / Domingo / Fiesta/Fiestas / Religiones no-cristianas y fiestas
* / Año litúrgico / Adviento / Navidad/Epifanía / Cuaresma / Triduo pascual / Pascua y Pentecostés / Tiempo ordinario / Virgen María / Santos, Culto de los / Calendario litúrgico / Escatología
* / Liturgia de las Horas / Salmos / Oración y liturgia / Silencio
* / Participación / Espiritualidad litúrgica / Existencia cristiana / Familia / Compromiso / Trabajo
* / Historia de la liturgia / Orientales, Liturgias / Ambrosiana, Liturgia / Hispana, Liturgia

IV. NATURALEZA PROPIA DE LA LITURGIA Y SUS CARACTERISTICAS

Por su naturaleza, la liturgia supera toda forma de culto presente en las / Religiones no-cristianas, y se caracteriza de tal modo que los / Elementos naturales que forman parte en la / Celebración, como los / Ritos, las / Fiestas, los / Gestos, los / Signos, etcétera, se entienden según la clave de lectura que es la / Fe (/ Profesión de fe). La liturgia es a la vez *obra divino-humana* (cf *SC* 2). Para comprender rectamente su naturaleza, se puede partir del aspecto divino o del aspecto humano. Es, sin embargo, importante no descuidar uno u otro aspecto, o acentuar uno sobre el otro: este proceder destruiría las características de la misma liturgia.

1. La liturgia es obra divina

* / Historia de la salvación / Misterio / Biblia y liturgia
* / Jesucristo / Espíritu Santo / Sacerdocio
* / Memorial / Sacrificio / Misterio pascual
* / Celebración / Participación / Fe y liturgia / Profesión de fe
* / Iglesia y liturgia / Asamblea / Domingo / Fiesta / Lengua/Lenguaje litúrgico / Existencia cristiana y liturgia
* / Gestos / Signo/Símbolo / Elementos naturales / Arte
* / Promoción humana y liturgia / Cultura y liturgia / Antropología cultural / Sociología / Psicología / Secularización

2. La liturgia es obra humana

* / Antropología cultural / Cultura y liturgia / Sagrado / Psicología / Sociología
* / Rito/Ritos / Gestos / Signo/Símbolo / Fiesta/Fiestas
* / Adaptación / Creatividad

* / Compromiso / Familia / Trabajo / Existencia cristiana y liturgia
* / Biblia y liturgia / Fe / Profesión de fe / Participación
* / Asamblea / Iglesia y liturgia / Domingo / Tiempo y liturgia
* / Misterio pascual / Sacrificio / Sacerdocio / Memorial
* / Misterio / Jesucristo / Espíritu Santo

3. **Características de la liturgia en cuanto obra divino-humana (elenco indicativo)**

a) *Característica teocéntrica:* La liturgia tiene su fin en el Padre (/ Eucología), tiene su centro en el / Misterio de / Jesucristo con su / Misterio pascual, en el que realiza su único / Sacrificio, que después la / iglesia actualiza en los / Sacramentos, cuando celebra (/ Celebración) el / Memorial gracias al / Sacerdocio de Cristo coparticipado en diferentes grados por los fieles (/ Participación) en virtud del / Espíritu Santo.

b) *Característica comunitaria o eclesial:* La / Historia de la salvación se perpetúa en los / Sacramentos que la / iglesia celebra reuniendo a los creyentes en / Asamblea. La / Celebración se realiza "in-una cum-pro Ecclesia". Allí la palabra de Dios encuentra reunidos a sus destinatarios (/ Biblia y liturgia, / Celebraciones de la palabra). Los fieles con su vida (/ Existencia cristiana) están en la comunión con los / Santos, en particular con la / Virgen María. Por medio de la celebración en comunión con la iglesia una, santa, católica, apostólica se conseguirá la meta del / Ecumenismo.

c) *Característica santificadora y cultual:* Se explica por medio de los / Sacramentos: / Iniciación cristiana, / Catecumenado, / Bautismo, / Confirmación, / Eucaristía (/ Sacrificio); / Orden, / Diaconado, / Matrimonio, / Penitencia, / Unción de los enfermos; por medio de los / Sacramentales; / Virginidad consagrada en la iglesia, / Consagración de vírgenes, / Profesión religiosa; especialmente por medio de la / Liturgia de las Horas y la santificación del / Tiempo (/ Año litúrgico). También toda / Oración, en especial la de los / Salmos, alimenta en el cristiano la vida cultual en espíritu y verdad (/ Existencia cristiana, / Religiosidad popular, / Devociones y liturgia).

d) *Característica histórico-salvífica:* Pone en evidencia que la comunidad cristiana vive en una / Historia de la salvación, de la que en la / Celebración hace el / Memorial y en la que se compromete con la / Participación en el plan divino, revelado en el / Misterio que es / Jesucristo y que culmina en el / Misterio pascual. Por lo tanto, se exige el / Compromiso de cada uno de los fieles (/ Profesión de fe), que se proyecta entre la santificación del / Trabajo y la transformación del mundo, comenzando en el ámbito de la / Familia. Efectivamente, el fiel, que vive en el / Tiempo, encuadra la propia / Existencia cristiana en el / Año litúrgico y alimenta la propia / Fe con la palabra de Dios (/ Biblia y liturgia, / Celebraciones de la palabra) que es anunciada en la / Celebración del / Misterio, especialmente el / Domingo y las otras / Fiestas. La historia personal de cada fiel, ritmada con las celebraciones de los / Sacramentos y de los / Sacramentales, se convierte cada vez más en / Historia de la salvación.

e) *Característica dinámica:* el itinerario espiritual del fiel va del / Bautismo a la / Escatología. Está marcado por una típica / Formación litúrgica (/ Catecumenado, / Iniciación cristiana, / Catequesis, / Pastoral litúrgica), es guiado por el / Espíritu Santo y orientado a la persona de / Jesucristo. Por esto el cristiano imita a la / Virgen María y a los / Santos, que venera como fieles discípulos del Señor (véase el siguiente apartado).

V. LA LITURGIA Y LAS CONDICIONES DE VIDA DE LOS MIEMBROS DEL PUEBLO DE DIOS

* / Virgen María / Santos
* / Obispo / Sacerdocio / Orden/Ordenación / Diaconado / Ministerio/Ministerios
* / Familia / Matrimonio / Mujer / Jóvenes / Niños
* / Virginidad consagrada / Consagración de vírgenes / Profesión religiosa
* / Asamblea / Asambleas sin presbítero / Grupos particulares
* / Bautismo / Confirmación / Penitencia / Unción de los enfermos
* / Formación litúrgica / Formación litúrgica de los futuros presbíteros
* / Existencia cristiana / Promoción humana / Trabajo / Compromiso
* / Religiosidad popular / Devociones y liturgia
* / Ecumenismo

VI. ACTUALIDAD DE LA LITURGIA

También la liturgia debe en algún modo "dialogar" con el mundo, como lo hace la iglesia, según las directrices de la *Gaudium et spes.*

* / Adaptación / Creatividad / Cultura / Antropología cultural / Sociología / Psicología / Secularización / Sagrado / Mass media / Comunicación en la eucaristía / Trabajo / Compromiso / Familia / Mujer / Grupos particulares / Jóvenes / Niños / Asambleas sin presbítero / Ecumenismo / Religiones no-cristianos / Evangelización y liturgia / Misiones

VII. LA LITURGIA COMO TAREA PASTORAL

* / Pastoral litúrgica / Participación / Espiritualidad litúrgica
* / Catequesis / Formación / Formación litúrgica de los futuros presbíteros / Antropología cultural / Cultura / Secularización / Sagrado / Mass media / Comunicación en la eucaristía
* / Existencia cristiana / Compromiso / Trabajo
* / Grupos particulares / Niños / Jóvenes / Familia / Mujer / Religiosidad popular
* / Celebración / Asamblea / Animación / Estilos celebrativos / Libros litúrgicos / Misal Romano / Leccionario de la misa / Eucología / Silencio / Canto y música / Canto gregoriano / Canto mozárabe (en Hispana, Liturgia)
* / Biblia y liturgia / Celebraciones de la palabra / Homilía / Oración y liturgia / Salmos
* / Diaconado / Ministerio/Ministerios / Asamblea sin presbítero
* / Adaptación / Creatividad / Lengua/Lenguaje litúrgico / Traducción / Gestos / Signo/Símbolo / Rito/Ritos / Elementos naturales / Procesiones / Fiesta/Fiestas
* / Lugares de celebración / Arte / Arquitectura / Objetos litúrgicos/Vestiduras
* / Derecho litúrgico / Liturgia en el nuevo CDC
* / Misiones y liturgia / Evangelización y liturgia / Religiones no-cristianas / Religiosidad popular

VIII. LA LITURGIA COMO CELEBRACION

* / Celebración / Asamblea / Iglesia y liturgia / Participación
* / Animación / Estilos celebrativos

* / Sacerdocio / Obispo / Diaconado / Ministerio/ Ministerios / Asambleas sin presbítero / Concelebración
* / Libros litúrgicos / Misal Romano / Leccionario de la misa / Eucología / Creatividad / Adaptación
* / Canto y música / Canto gregoriano / Canto mozárabe (en Hispana, Liturgia) / Silencio / Gestos / Signo/ Símbolo / Rito/ Ritos / Homilía
* / Existencia cristiana / Compromiso / Trabajo / Familia
* / Grupos particulares / Jóvenes / Niños / Mujer
* / Misterio / Misterio pascual / Historia de la salvación
* / Biblia y liturgia / Celebraciones de la palabra / Jesucristo / Espíritu Santo

IX. LA LITURGIA CELEBRADA POR UNA ASAMBLEA CONCRETA

* / / Asamblea / Animación / Participación / Creatividad / Adaptación / Estilos celebrativos
* / Sacerdocio / Diaconado / Obispo / Ministerio/ Ministerios
* / Grupos particulares / Niños / Jóvenes / Mujer
* / Iglesia / Misterio / Culto / Espiritualidad litúrgica
* / Formación / Catequesis / Pastoral / Evangelización y liturgia
* / Derecho litúrgico

X. RELECTURA DE LA CONSTITUCION "SACROSANCTUM CONCILIUM" Y DE LOS DOCUMENTOS (Y LIBROS) DE LA REFORMA LITURGICA

Proemio *(SC* 1-4)

/ Existencia cristiana / Reforma litúrgica / Adaptación / Historia de la salvación / Misterio / Iglesia / Escatología / Espíritu Santo / Formación litúrgica / Ecumenismo / Religiones no-cristianas / Orientales, Liturgias / Ambrosiana, Liturgia / Hispana, Liturgia

Cap. I: Principios generales para la reforma e incremento de la sagrada liturgia *(SC* 5-46)

a) *Naturaleza de la sagrada liturgia y su importancia en la vida de la iglesia (SC* 5-13)

/ Liturgia / Jesucristo / Espíritu Santo / Historia de la salvación / Misterio / Misterio pascual / Biblia y liturgia / Iglesia / Celebración / Eucaristía / Concelebración / Asamblea / Culto / Memorial / Devociones y liturgia / Religiosidad popular / Oración y liturgia / Escatología / Participación

b) *La formación litúrgica y la participación activa (SC* 14-20)

/ Formación litúrgica / Formación litúrgica de los futuros presbíteros / Participación / Espiritualidad litúrgica / Existencia cristiana / Compromiso / Catequesis / Evangelización y liturgia / Liturgia / Oración y liturgia / Devociones y liturgia / Religiosidad popular / Silencio / Mass media / Comunicación en la eucaristía

c) *La reforma de la sagrada liturgia (SC* 21-40)

/ Reforma litúrgica / Historia de la liturgia / Movimiento litúrgico

/ Movimiento litúrgico en España / Orientales, Liturgias / Ambrosiana, Liturgia / Hispana, Liturgia / Adaptación / Creatividad / Traducción litúrgica / Lengua/Lenguaje litúrgico / Asamblea / Iglesia y liturgia / Biblia y liturgia / Libros litúrgicos / Misal Romano / Leccionario de la misa / Formación litúrgica / Obispo / Derecho litúrgico / Rito/Ritos / Signo/Símbolo / Catequesis / Homilía / Antropología cultural / Cultura / Gestos

d) *La vida litúrgica en la diócesis y en la parroquia (SC* 41-42)

/ Organismos litúrgicos / Obispo / Diaconado / Ministerio/Ministerios / Pastoral litúrgica / Formación litúrgica de los futuros presbíteros / Asamblea / Iglesia y liturgia / Derecho y liturgia / Liturgia en el nuevo CDC

e) *El incremento de la acción pastoral litúrgica (SC* 43-46)

/ Pastoral litúrgica / Catequesis / Formación litúrgica / Reforma litúrgica / Organismos litúrgicos / Espíritu Santo / Arte / Arquitectura / Canto y música / Canto gregoriano / Canto mozárabe (en Hispana, Liturgia)

Cap. II: El sacrosanto misterio de la eucaristía *(SC* 47-58)

/ Sacrificio / Sacerdocio / Misterio / Misterio pascual / Memorial / Eucaristía / Asamblea / Celebración / Concelebración / Culto eucarístico / Silencio / Profesión de fe / Biblia y liturgia / Celebración de la palabra / Homilía / Bendición / Libros litúrgicos / Misal Romano / Leccionario de la misa / Eucología / Lengua/Lenguaje / Traducción litúrgica / Plegarias eucarísticas / Nuevas plegarias eucarísticas / Ministerio/Ministerios / Obispo / Orden/Ordenación / Asamblea / Animación / Estilos celebrativos / Catequesis / Pastoral / Espiritualidad litúrgica / Existencia cristiana / Familia / Grupos particulares / Niños / Jóvenes / Compromiso / Trabajo / Canto y música / Canto gregoriano / Canto mozárabe (en Hispana, Liturgia)

Cap. III: Los otros sacramentos y sacramentales *(SC* 59-82)

/ Sacramentos / Sacramentales / Misterio pascual / Profesión de fe / Fe y liturgia / Reforma litúrgica / Movimiento litúrgico / Lengua/Lenguaje / Traducción / Adaptación / Creatividad / Antropología cultural / Cultura / Catequesis / Pastoral / Formación / Participación / Espiritualidad litúrgica / Signo/Símbolo / Rito/Ritos / Elementos naturales / Libros litúrgicos / Eucología / Iniciación cristiana / Catecumenado / Bautismo / Confirmación / Penitencia / Unción de los enfermos / Orden/Ordenación / Diaconado / Matrimonio / Ministerio/Ministerios / Asamblea sin presbítero / Biblia y liturgia / Oración y liturgia / Religiosidad popular / Memorial / Historia de la salvación / Misterio / Jesucristo / Espíritu Santo / Bendición / Procesiones / Existencia cristiana / Virginidad consagrada / Consagración de vírgenes / Profesión religiosa / Dedicación de iglesias y de altares / Exequias / Canto y música / Canto gregoriano / Canto mozárabe (en Hispana, Liturgia)

Cap. IV: El Oficio divino *(SC* 83-101)

/ Liturgia de las Horas / Salmos / Biblia y liturgia / Oración y liturgia / Tiempo y liturgia / Libros litúrgicos / Lengua/Lenguaje / Traducción litúrgica / Eucología / Jesucristo / Espíritu Santo / Participación / Iglesia y liturgia / Misterio / Misterio pascual / Memorial / Culto / Liturgia / Espiritualidad litúrgica / Orden/Ordenación / Ministerio/Ministerios / Estilos celebrativos / Animación / Silencio / Derecho litúrgico / Religiosidad popular / Adaptación / Creatividad / Canto y música / Canto gregoriano

Cap. V: El año litúrgico *(SC* 102-111)

/ Año litúrgico / Tiempo y liturgia / Domingo / Fiesta/Fiestas / Culto / Misterio pascual / Memorial / Libros litúrgicos / Orientales, Liturgias / Ambrosiana, Liturgia / Hispana, Liturgia / Virgen María / Santos, Culto de los / Adviento / Navidad/Epifanía / Cuaresma / Triduo pascual / Pascua y Pentecostés / Tiempo ordinario / Devociones y liturgia / Religiosidad popular y liturgia / Religiones no-cristianas y fiestas

Cap. VI: La música sagrada *(SC* 112-121)

/ Canto y música / Canto gregoriano / Canto mozárabe (en Hispana, Liturgia) / Adaptación / Religiosidad popular / Sagrado / Secularización / Fiesta/Fiestas / Signo/Símbolo / Misiones y liturgia / Pastoral litúrgica / Animación / Estilos celebrativos / Organismos litúrgicos

Cap. VII: El arte y los objetos litúrgicos *(SC* 122-130)

/ Arte / Arquitectura / Lugares de celebración / Dedicación de iglesias y de altares / Objetos litúrgicos/Vestiduras / Adaptación / Creatividad / Antropología cultural / Cultura / Organismos litúrgicos / Derecho litúrgico / Liturgia en el nuevo CDC / Formación litúrgica de los futuros presbíteros / Libros litúrgicos

Apéndice

/ Domingo / Misterio pascual

A

ADAPTACION

SUMARIO: I. Situación después del Vat. II - II. Panorama histórico de la adaptación litúrgica: 1. Adaptación en la época apostólica; 2. Adaptación en el período de las persecuciones; 3. Adaptación desde el edicto de Milán hasta el s. VII; 4. Adaptación desde el s. VIII hasta la época del barroco; 5. Adaptación durante la ilustración, la restauración y el movimiento litúrgico - III. Constitución del Vat. II sobre la sagrada liturgia, nn. 37-40: 1. *SC* 37: principios generales de adaptación; 2. *SC* 38-39: primer grado de adaptación; 3. *SC* 40: segundo grado de adaptación - IV. Aspecto cultural de la adaptación litúrgica: 1. El problema de la aculturación; 2. El problema de la inculturación - V. Conclusión.

I. Situación después del Vat. II

La constitución litúrgica del Vaticano II, en su n. 21, distingue dentro de la liturgia una parte inmutable, por ser de institución divina, y otras partes sujetas al cambio. Estas últimas "pueden y aun deben variar en el decurso del tiempo, si es que en ellas se han introducido elementos que no responden tan bien a la naturaleza íntima de la misma liturgia o han llegado a ser menos apropiados". La misma constitución especifica después, en el n. 34, que en la futura revisión de la liturgia deberán resplandecer los ritos por su noble simplicidad, concisión y claridad. Éstas fueron efectivamente algunas de las características de la liturgia romana durante su período clásico desde el s. V hasta el VIII, antes de su extensión a las regiones franco-germánicas. El / movimiento litúrgico clásico, cuya culminación se puede decir que ha sido el Vat. II, promovió un retorno a la clásica forma romana, purificándola, en la medida de lo posible, de todas sus adherencias medievales. Aunque no siempre los / nuevos libros litúrgicos posteriores al Vat. II han logrado hacer realidad tal propósito, en general se distinguen por su simplicidad, concisión, sobriedad y practicidad.

De todas formas, la *SC* 37-40 representa un paso adelante al autorizar una adaptación de la liturgia romana a las diferentes culturas de los pueblos. Al presentar la liturgia en su más pura y auténtica perspectiva, el concilio ha facilitado la labor de dicha adaptación. El propósito de volver a la forma clásica no obedece, pues, a un romanticismo histórico, sino al deseo de ofrecer una forma litúrgica realmente capaz de adaptarse a las culturas de los distintos pueblos. Lo que después del s. VIII hicieron los pueblos franco-germánicos con la liturgia romana es un ejemplo de lo que hoy se puede hacer, especialmente en las / misiones.

La adaptación litúrgica prevista en la *SC* se basa creativamente en la liturgia romana reformada, ya que, como dispone la misma *SC* 23,

se deberá procurar "que las nuevas formas se desarrollen, por decirlo así, orgánicamente a partir de las ya existentes". La aplicación de este principio debería llevar a la liturgia romana a ramificarse en otras liturgias que se adapten mejor a las diferentes culturas. Debiera poder hablarse de una familia litúrgica romana en la que cada nuevo miembro, reivindicando su parentesco bien con los elementos teológicos o bien con otros elementos formales de dicha liturgia romana, se distinga por expresiones culturales propias.

Siguiendo la *SC* 37-40, los / libros litúrgicos publicados después del Vat. II ofrecen, concretamente, tres modelos de adaptación. El primero, de carácter celebrativo, otorga al presidente de la asamblea la facultad de escoger las lecturas y preces adecuadas a cada caso particular y hacer la homilía sobre el texto del ritual. Las introducciones o *praenotanda* a los diversos libros litúrgicos editados en latín denominan a estas adaptaciones *accommodationes* (para este primer modelo de adaptación, / *Creatividad).* Los otros dos modelos de adaptación se refieren a los ritos y exigen de las conferencias episcopales que introduzcan adaptaciones *(aptationes)* de elementos estructurales y formales del mismo rito romano. El primero concierne a los casos especificados en las introducciones a los libros litúrgicos, en los que las conferencias episcopales, como respuesta a necesidades pastorales o culturales, pueden actuar con libertad. El segundo comprende los casos no especificados en los libros litúrgicos, dado que dependen de la iniciativa de las mismas conferencias episcopales. Las normas reguladoras de este último modelo están formuladas en *SC* 40.

Aclaremos: los nn. 27-31 de los *praenotanda* del *Ordo Baptismi Parvulorum* prevén algunos casos particulares en los que el ministro del bautismo puede adaptar el ritual a las diversas circunstancias de tiempo y lugar. Los nn. 23-25 tratan de posibles adaptaciones que las conferencias episcopales pueden aprobar libremente, como, por ejemplo, una fórmula de renuncia (a Satanás o al pecado) más extensa. Finalmente, los *praenotanda generalia* del *Ordo Initiationis Christianae Adultorum,* en los nn. 30-33, ratifican el principio de *SC* 40,1, donde se exige a las conferencias episcopales que "consideren con solicitud y prudencia los elementos que se pueden tomar de las tradiciones y genio de cada pueblo para incorporarlos al culto divino". El n. 31 aplica este principio a las tierras de misión donde existen ritos de iniciación, exigiendo atenerse a *SC* 65, que se ocupa específicamente de este tema. Análogas aplicaciones encontramos en otros libros litúrgicos, particularmente en el *Ordo Celebrandi Matrimonium.* Los *praenotanda,* en los nn. 8-11, se refieren a casos de *accommodationes.* Los nn. 13-16 y 17-18 hablan, en cambio, de *aptationes* a las tradiciones y cultura de cada pueblo. Adviértase que los nn. 13-16 se refieren a la adaptación del actual rito romano; por ejemplo, de la estructura misma del *ordo,* de la fórmula para el consentimiento matrimonial o de determinados signos, como la coronación o velación de la esposa y la *dexterarum iunctio.* Los nn. 17-18 van más lejos aún, ofreciendo la posibilidad de *crear* ritos matrimoniales en consonancia con las costumbres del lugar, así como de conservar las tradiciones relativas al lugar (la casa) de su celebración y a la duración del rito. Pero en uno y otro caso los *praenotanda* exigen

que el sacerdote solicite y reciba el consentimiento de los contrayentes e imparta la bendición nupcial.

Así pues, mientras las acomodaciones persiguen que una determinada celebración sea conveniente y significativa para una asamblea particular, las adaptaciones y creaciones de nuevos ritos, que implican cambios o modificaciones en las partes formales y estructurales del rito romano, responden a la necesidad de una liturgia más en consonancia con la cultura de cada pueblo.

II. Panorama histórico de la adaptación litúrgica

1. ADAPTACIÓN EN LA ÉPOCA APOSTÓLICA. El cristianismo empezó como movimiento religioso dentro del judaísmo. Su culto está, pues, profundamente enraizado en la religión judaica. Jesús mismo declaró no haber venido a abolir la ley ni los profetas, sino a darles cumplimiento (Mt 5,17). No se trataba de una ruptura, sino de una plenificación de la religión de los padres. Jesús la realizó dando una nueva orientación a determinados ritos judaicos. La última cena es un claro ejemplo de reinterpretación del banquete pascual: memorial, ya no del éxodo, sino del paso de Cristo de este mundo al Padre. El comentario de Pablo a la institución de la eucaristía (1 Cor 11,26) es un eco fiel de la intención original del Maestro. El bautismo administrado por Juan y por la comunidad de Qumrán lo transformó igualmente Cristo en sacramento de participación en la vida de la Trinidad, en cuyo nombre se celebra. Las palabras de Pedro a la muchedumbre durante la fiesta de pentecostés (He 2,38) muestran cómo los discípulos fueron ya conscientes de la dimensión cristológica del rito bautismal.

Dominados por la experiencia del acontecimiento-Cristo, los discípulos fueron impregnando progresivamente de sentido cristiano el culto judaico. Leían las Escrituras, particularmente los salmos, a la luz del misterio cristiano, que ellos proclamaban como cumplimiento de las promesas de Dios a Israel. De manera similar, ciertos ritos judaicos, como la imposición de las manos y la unción de los enfermos (Sant 5,14-15), así como las fiestas judías de pascua y pentecostés (1 Cor 5,7-8; He 2,16-21; 38-39), terminaron siendo interpretadas dentro del contexto de la nueva religión.

Tres vigorosas corrientes venían a confluir en la iglesia apostólica. La primera era la difundida tendencia a impregnar el culto judaico del misterio de Cristo. La segunda estaba animada por un espíritu de apertura a los gentiles convertidos, en relación con los cuales los apóstoles consideraban que no tenía sentido imponerles la carga de la circuncisión y de la ley mosaica (He 15,7-11). La tercera estaba condicionada por un tenaz rechazo del paganismo; esta última corriente tenía su origen en el celo ardiente de Israel por el monoteísmo en medio de un mundo politeísta (1 Cor 10,21-22). Mientras el cristianismo se mantuvo como movimiento dentro del judaísmo, reclutando sus miembros entre los temerosos de Dios que frecuentaban la sinagoga, persistió el clima de hostilidad hacia las fiestas y ritos paganos. Pero apenas comenzó a echar raíces en un ambiente no judaico, el cristianismo se vio en la necesidad de adaptarse y de transformar cuanto de bueno y noble se contenía en la religión del lugar.

2. ADAPTACIÓN EN EL PERÍODO DE LAS PERSECUCIONES. Este período presenta rasgos característicos de la iglesia apostólica. El primer rasgo es un esfuerzo deliberado por mantenerse en el ámbito de la tradición litúrgica hebraica, si bien con una orientación radicalmente nueva. El segundo rasgo es la lucha incesante contra el paganismo.

El vínculo con el judaísmo puede apreciarse en las oraciones compuestas durante este período, al menos las destinadas al uso litúrgico. La eucología de la primera carta de Clemente (59-61) y las varias bendiciones de la *Didajé* son, en lo respectivo a su forma, enteramente judaicas, si bien centrándose en Jesús, el siervo de Dios. Al explicar la significación del bautismo, Tertuliano utiliza la simbología veterotestamentaria: el agua de la creación, el diluvio, el paso del mar, el agua en el desierto *(De baptismo* 3,4,9; *SC* 35). Igualmente, las fórmulas eucológicas de Hipólito abundan en alusiones a las figuras del AT *(Traditio Apostolica,* B. Botte 6-8-64, *LQF* 39). Hipólito veía en la bebida de leche y miel que se ofrecía a los neófitos después de la comunión un símbolo del cumplimiento de la promesa de Dios de conducir a su pueblo hacia una tierra que manaría leche y miel *(ib,* 21). No sólo las oraciones, también el arte litúrgico de este período se nutre de temas bíblicos. En Dura Europo la *domus ecclesiae* (de la que en seguida hablaremos) está decorada con pinturas que representan a Adán y Eva, a David y Goliat, con otras figuras del NT, como las del paralítico, Pedro salvado en el mar y el buen pastor. En los cementerios romanos anteriores al s. IV los temas favoritos eran: Noé, Isaac, Jonás, la resurrección de Lázaro, la adoración de los magos, la multiplicación de los panes, el banquete celestial, la barca, la virgen orante y el buen pastor[1].

En el período de las persecuciones se institucionalizó la práctica apostólica de celebrar la fracción del pan en casas particulares. Familias ricas ofrecían sus casas para las reuniones de la comunidad cristiana. Por su *planta* característica, estas casas se prestaban fácilmente a las necesidades litúrgicas de la iglesia. El *tablinium* romano, presidido por el *paterfamilias;* el *atrium,* lugar de reunión de los miembros de la familia; el *triclinium,* o comedor, y el *impluvium,* que era un gran depósito de agua, constituían un ambiente muy adecuado para la liturgia[2]. Con ligeras modificaciones, estas casas se convertían fácilmente en centros apropiados para la actividad de la iglesia; en ellos se congregaba la comunidad para la celebración del culto, con lo que comenzaron a denominarse *domus ecclesiae.* Un ejemplo clásico de estos centros lo encontramos en Dura Europo, en Mesopotamia: una vivienda helénica construida hacia el año 200 d.C. se convirtió en *domus ecclesiae* el año 232. En Roma se cuentan unas cuarenta casas de esta índole; las más famosas son las descubiertas bajo las iglesias de los santos Juan y Pablo, Cecilia, Clemente y Pudenciana[3].

El segundo rasgo peculiar de este período es la intransigencia frente al paganismo. Rituales, templos e ídolos paganos se consideraron creaciones diabólicas, por lo que un cristiano no tenía nada en absoluto que ver con ellos. A esta intransigencia también contribuyen de algún modo las persecuciones. Para defender a la joven iglesia del influjo de la idolatría, se hacía hincapié en la nobleza del cristianismo y se desenmascaraba la corrupción del paganismo. Los escri-

tos patrísticos ridiculizan las prácticas del culto pagano, sobre todo al cotejarlas con las del cristianismo. El mártir Justino, por ejemplo, acusa a los idólatras de Mitra de remedar la eucaristía cristiana en su rito de iniciación. Recitan fórmulas secretas sobre el pan y el agua, que ofrecen después a los iniciados *(Apologia* I 66, *PG* 6,428). En su libro sobre el bautismo Tertuliano ironiza y se mofa de los ritos de iniciación de Isis y Mitra y de los de purificación. Resultan costosos y carecen de todo valor; son extravagantes y carentes de sentido. En cambio, el bautismo cristiano es sencillo, gratuito y eficaz *(De baptismo* 2, *SC* 35). Clemente de Alejandría, quien no obstante utiliza oportunamente el lenguaje de los ritos mistéricos, no vacila en ridiculizarlos por sus errores y su corrupción *(Protrepticus* 1-4, *GCS* 1).

Sin embargo, no aparece tal actitud cuando se trata de elementos culturales o rituales no vinculados rigurosamente con el culto pagano. Tertuliano, por ejemplo, para describir la renuncia bautismal utiliza la expresión *eieratio:* un término legal que significa rescindir o renunciar a un contrato de servicio o de asociación. Al entrar a depender de Cristo, el candidato renuncia a la esclavitud de Satanás, y lo hace con toda la fuerza de un compromiso legal. Habla Tertuliano de profesión bautismal y de fidelidad a Cristo como *sacramenti testatio* o *signaculum fidei.* Son éstos también términos técnicos, alusivos al juramento de fidelidad que hacía al emperador el soldado romano[4]. Otro ejemplo lo hallamos en el mismo tratado de Tertuliano sobre el bautismo, al aludir al rito de la unción que sigue al baño bautismal *(De baptismo* 7, *SC* 35). Esta unción debía realizarse con gran abundancia de aceite, de manera que éste corriera por el desnudo cuerpo del neófito, si nos atenemos a la plástica descripción del propio Tertuliano: *in nobis carnaliter currit unctio.* ¿Cuál es el significado de este rito? Tertuliano lo descubre en la praxis veterotestamentaria de ungir a los sacerdotes en la parte más alta de la cabeza, como lo hiciera Moisés con Aarón. E insinúa que el bautismo confiere al cristiano lo que en el AT confería la unción al israelita: el sacerdocio. Sabemos también que los griegos y romanos ungían el cuerpo por motivos diferentes: con fines terapéuticos, para estar físicamente en forma, por razones deportivas. Ambrosio de Milán defendió el significado sacerdotal de la unción posbautismal, describiendo en términos más bien culturales la unción prebautismal: *unctus est quasi atletha Christi (De sacramentis* 1,4, *SC* 25 bis).

Según la *Tradición apostólica* de Hipólito, en la primera comunión el neófito recibe no sólo las especies eucarísticas, sino también leche y miel. Para significar, explica Hipólito, "el cumplimiento de la promesa de Dios a los patriarcas, según la cual habían de obtener una tierra que manaría leche y miel" (B. Botte 21, *LQF* 39). Atravesando mediante el bautismo el río Jordán, el neófito entra en la tierra prometida para disfrutar de sus bendiciones. Así es como el rito se convirtió en un símbolo de la pascua cristiana. Pero la leche con miel no es bebida exclusiva de los cristianos; ya antes los romanos se la daban a sus recién nacidos como señal de bienvenida al seno de la familia y para defenderlos de los espíritus malignos[5]. Es posible que Hipólito, conociendo tal costumbre, la haya adoptado presentándola bajo una interpretación bíblica.

La contribución de la cultura es

muy notable en la primera etapa del desarrollo de los distintos ritos. Pero los padres reinterpretaron a la luz de Cristo lo que podía ofrecerles la cultura. *Eieratio* significa renuncia a Satanás como condición previa al bautismo; *sacramenti testatio* es el juramento de fidelidad a Cristo; la unción es una consagración sacerdotal; la leche con miel significa el disfrute de la nueva tierra prometida. Algunos elementos de la cultura mediterránea se prestaban a una interpretación cristiana; poseían cierta *connaturalidad* para expresar el misterio cristiano. Obviamente, el hecho de introducirlos en la liturgia podía llevar a los neófitos a una interpretación equivocada o a una teología inaceptable. Para evitar tales confusiones, los padres insistieron en la catequesis y en la mistagogia; pero en esto a veces fueron tan lejos que se olvidaron los orígenes culturales de tales elementos, lo que ha obligado posteriormente a caminar a tientas a la hora de establecer su procedencia.

Este período presenta también como características la improvisación y la espontaneidad. No existen todavía misales ni rituales como los conocemos hoy; por eso en lo relativo a las oraciones no cabía sino improvisarlas. No es que faltase un esquema definido, por ejemplo, para la oración eucarística; pero la formulación y extensión reales de una plegaria se dejaban, sin más, a la discreción y pericia del presidente de la asamblea. La *Didajé,* al ofrecer fórmulas para el *ágape,* comenta inmediatamente después cómo a los profetas debe permitírseles dar gracias durante todo el tiempo que ellos quieran[6]. Hipólito de Roma, que en su *Tradición apostólica* presenta un modelo de plegaria eucarística y otras fórmulas litúrgicas, recuerda al obispo que él no está necesariamente obligado a orar con aquellas mismas palabras ni a repetirlas de memoria. Cada cual puede orar según sus propios deseos: con fórmulas elaboradas y solemnes, o con sencillez y brevedad. Hipólito no quería que sus composiciones se considerasen fórmulas fijas, sino puros modelos. Exige, eso sí, que el obispo, cuando ore, se atenga a la regla de la fe (B. Botte 9, *LQF* 39).

3. ADAPTACIÓN DESDE EL EDICTO DE MILÁN HASTA EL S. VII. La llegada de la era constantiniana repercute honda y duraderamente en la liturgia. Ésta, de celebración doméstica íntima, se transforma progresivamente en algo solemne y regio dentro del esplendor de las basílicas constantinianas. No sólo el rito romano, sino también los diversos ritos orientales comenzaron a desarrollarse, alcanzando sus formas específicas hacia el s. VII. En el caso de la iniciación cristiana asistimos al desarrollo de un ritual suntuoso y muy alejado de la sencillez deseada por Tertuliano entre el 200 y el 206. Las catequesis mistagógicas de Cirilo de Jerusalén y de Ambrosio de Milán se hacen eco de la solemnidad y grandiosidad del rito de iniciación que se celebraba durante la vigilia pascual.

Como en épocas anteriores, sigue siendo siempre la biblia la principal fuente de inspiración para la elaboración de los textos litúrgicos. Las aludidas catequesis mistagógicas de Cirilo de Jerusalén y las instrucciones de Ambrosio de Milán a los neófitos muestran cuán radicalmente influye la / biblia en la liturgia. Son temas bíblicos centrados en la historia de la salvación los que constituyen el nervio de las preces eucarísticas compuestas durante este período *(Constitutiones Apostolorum* VIII, 12,4-51).

Pero, no obstante la adaptación y la creatividad, puede percibirse cierto apego a las formas tradicionales. En la construcción de las diferentes basílicas constantinianas el modelo sigue siendo la *domus ecclesiae*. En el ábside de la basílica se instala el trono del presidente de la asamblea (el obispo), coronado por un semicírculo de asientos para los presbíteros. En el presbiterio están situados el atril para la palabra de Dios y una mesa para la eucaristía. La nave es un amplio espacio para los fieles y los catecúmenos. La basílica constantiniana no es sino una *domus ecclesiae* agrandada y muy estilizada.

Dentro de este período continuó la iglesia acogiendo en la liturgia elementos procedentes de la cultura. Es indudable, por ejemplo, que en esta época los ceremoniales pontificales eran adaptaciones de los utilizados en la corte imperial. Las vestiduras litúrgicas, que tantos cambios han experimentado, eran originariamente la *tunica* romana, la *paenula* o *toga* y la *mappula*[7]. Pero como ejemplo clásico de la relación entre liturgia cristiana y estructura socio-política de la época tenemos las oraciones para la ordenación de los obispos, presbíteros y diáconos en el *sacramentario Veronense* (LXXVIII, 942-954). En dichas oraciones, términos como *honor, dignitas* y *gradus* no dejan de ser frecuentes. Ahora bien, en el ambiente socio-político romano tales términos se refieren a un cargo público, con sus diversos grados, y a su honor y dignidad respectivos[8]. Sin embargo, hay que decir que en la utilización de la terminología de la época el sacramentario hizo uso de una tipología bíblica.

Un rasgo muy evidente de este período es que el antagonismo frente al culto pagano fue poco a poco suavizándose, hasta convertirse finalmente en abierta acogida, tal vez porque la amenaza del paganismo se había por fin superado y no existía ya peligro alguno inmediato de recaer en la idolatría. Cualquier ejemplo tomado al azar podría mostrar hasta qué punto ha influido el paganismo en la liturgia. Durante cierto tiempo condescendieron los cristianos con la práctica del *refrigerium* o comida junto a la tumba de un difunto, para el que incluso se reservaba una parte del alimento y la bebida *(Epistularum* XXII, 6, *CSEL* 34). La práctica degeneró bien pronto en *libaciones* excesivas, de suerte que Ambrosio de Milán hubo de prohibirla, mientras que Agustín de Hipona, más tolerante, se limitó a convertirla en una celebración con fines benéficos. Otro ejemplo del influjo pagano es la formulación de oraciones, como el *Eucologio* de Serapión, que utiliza, aunque con un sentido nuevo, peculiaridades lingüísticas propias de las oraciones helenísticas precristianas. Abundan en estas fórmulas los giros solemnes; son numerosos los atributos divinos, particularmente los negativo-positivos (infinito, inefable, incomprensible); y es evidente un estilo retórico heredado de la cultura helenística[9]. Puede igualmente descubrirse una influencia pagana en ciertos responsorios litánicos, como el *Libera nos, Domine* y el *Te rogamus, audi nos,* que derivan de la práctica romana de invocar a los dioses con una serie de aclamaciones intercesionales. El beso mismo del altar y de las sagradas imágenes tuvo su origen en gestos paganos reverenciales[10]. Incluso la iniciación cristiana fue recogiendo costumbres paganas. Estuvo de moda entre los padres usar términos tomados directamente de los ritos mistéricos, como *memneménoi* (personas iniciadas en los misterios cristianos),

mystagogós (el que enseñaba) y *mystagogía* (la doctrina sobre el misterio cristiano enseñada por el *mystagogós)*. Se tomaron igualmente de los cultos paganos elementos ilustrativos para incorporarlos al rito cristiano. La vestidura blanca, entregada a los neófitos en las religiones mistéricas, se convierte en símbolo de distinción de la nueva dignidad conferida por el bautismo al iniciado cristiano. Los cirios y velas bautismales, aludidos por los Gregorios Nacianceno y Niseno en sus homilías pascuales, se habían tomado de la religión pagana. La práctica de volverse hacia el oriente comenzó bajo influencia de las religiones solares mediterráneas [11].

En los ejemplos arriba aludidos la iglesia aplicó el método de la asimilación y de la reinterpretación. Pero utilizó también el de la sustitución, por el que elementos culturales paganos, sobre todo ciertas fiestas, eran reemplazados por elementos cristianos, de suerte que aquéllos terminaron siendo eliminados por estos últimos. Dada la semejanza de temas o la analogía entre algunas fiestas paganas y otras cristianas, la iglesia instituyó sus fiestas en lugar y en oposición a las paganas. Así, la navidad sustituyó a la fiesta del nacimiento del dios-sol, de la religión mitraica. La fiesta de la cátedra de san Pedro (¿y san Pablo?) el 22 de febrero ocupó el lugar de la *caristia* o *cara cognatio* romana, que conmemoraba a sus antepasados difuntos, cuya autoridad venía simbolizada por su *cathedra* [12].

4. ADAPTACIÓN DESDE EL S. VIII HASTA LA ÉPOCA DEL BARROCO. Con el s. VII los diversos ritos litúrgicos habían adquirido en Oriente y Occidente sus características fundamentales. En orden a la historia de la adaptación tiene su interés el destino que experimentó la liturgia romana tras *emigrar* a las tierras franco-germánicas en el s. VIII. Rituales un tiempo austeros y prácticos se dilataron con ceremoniales elaborados y con significados simbólicos. Los textos oracionales, un tiempo inmediatos y sobrios, se adornaron con una verbosidad rayana en lo florido. El *prefatio* de la *Missa in vigilia paschae* del *Missale Gallicanum Vetus* (178) es un ejemplo de elaboración franco-germánica a partir de una sencilla, breve y sobria eucología romana del *sacramentario Gregoriano-Adriano* (377).

En torno al año 783 Carlomagno pidió al papa Adriano I que le enviara copia de un sacramentario romano auténtico para uniformar la liturgia en todo su imperio. Pero el sacramentario resultó deficiente: no contenía, por ejemplo, un número completo de formularios de misas y bendiciones, muy estimados por los pueblos franco-germánicos. Para remediarlo hubo de añadir Alcuino textos suplementarios tomados de la liturgia galicana, como la bendición del cirio pascual, oraciones para las ordenaciones, bendiciones, dedicaciones de iglesias y exorcismos. Tales aditamentos constituyeron al principio un apéndice distinto del sacramentario romano; pero terminaron más tarde incorporándose en él, de donde resultó un híbrido romano-franco-germánico. Los elementos galicanos no sólo completaron lo que faltaba, sino que adaptaron el mismo sacramentario a las preferencias de aquellos pueblos nórdicos y a sus gustos por el drama, la abundancia de palabras y el moralismo. En Maguncia, hacia el 950, los *Ordines romani* se reelaboraron con elementos tomados de varios sacramentarios, naciendo así el *Pontificale*

Romano-Germanicum del s. X. Los sermones, exposiciones, bendiciones, exorcismos y ordalías (!) que se habían incorporado a este libro litúrgico, lo habían hecho atractivo para los pueblos nórdicos de aquella época *(Pontificale Romano-Germanicum* I-CCLVIII, *ST* 226,227).

El período franco-germánico puede gloriarse de sus grandes composiciones literarias y poéticas *(Veni Creator, Victimae paschali laudes, Ut queant laxis),* así como de sus magníficas iglesias románicas en Alemania, Francia y España. Otros rasgos característicos de este período, como la decadencia en la participación activa, las misas privadas, las devociones a los santos, las oraciones individuales y las confesiones durante la misa, son sobradamente conocidos[13]. Durante su *vigencia* en el Norte, el rito romano se adaptó fácilmente al genio de aquellas poblaciones, aunque a costa de sacrificar en ocasiones su propia tradición.

Entre los ss. XI y XIII surgieron señales de retorno a la forma clásica. El papa Gregorio VII (1073-1085) realizó un intento de regreso al *ordinem romanum et antiquum morem,* pero con poco éxito[14]. Más afortunado fue el trabajo de los liturgistas del s. XII, que simplificaron y redujeron el *Pontificale Romano-Germanicum* del s. X, eliminando las explicaciones didácticas y ciertos ritos, como ordalías y exorcismos a personas poseídas por espíritus malignos[15]. Sin embargo, con motivo de la teología eucarística del s. XII, se introdujeron nuevas prácticas en torno al momento de la consagración: múltiples gestos reverenciales, el uso de las campanillas y de las velas. Otra reforma significativa fue la iniciada por Inocencio III (1198-1216), quien codificó las costumbres comunes de la iglesia romana para utilizarlas en su curia. Por más que se tendiese a la forma romana clásica, el resultado quedó impregnado de legalismo, alegorismo y pietismo[16]. Estos intentos traducen ya la tendencia de la liturgia romana a conservar la forma clásica o a volver a ella cuando se había perdido.

Los ss. XIV y XV y parte del XVI representan el otoño de la edad media y la decadencia de la vida litúrgica. Constituyen, no obstante, un período importante en la historia de la adaptación, ya que en el ámbito litúrgico surge floreciente el drama. Representaciones litúrgicas las había ya en el s. XII, pero sin ser todavía elemento tan importante en el culto público como llegaron a serlo durante este período, caracterizado por la ignorancia en materia de liturgia[17]. En un tiempo en que la liturgia no decía ya nada a la gente, los pastores adoptaron las sagradas representaciones como formas de instrucción catequística.

El concilio de Trento (1545-1563) juega un papel importante en la historia de la liturgia romana en general, mas no en el campo de la adaptación en particular. Siendo como era su objetivo fundamental frenar abusos e introducir reformas, se podían esperar del concilio, más que esquemas de nuevas adaptaciones, una codificación de los usos litúrgicos ya existentes, rehuyendo tanto la innovación como el arqueologismo. Con la creación de la Sagrada Congregación de Ritos por Sixto V en 1588, se dio cumplimiento al esfuerzo centralizador de Trento, se puso fin al libre desarrollo de la liturgia en el ámbito de las iglesias locales y la misma liturgia llegó a un punto de estancamiento[18]. La codificación alejó la liturgia romana del pueblo, que se vio obligado a acogerse a las formas populares de piedad y a las /de-

vociones, dando así origen —¡paradojas de la suerte!— a la cultura religiosa del barroco.

La época barroca refleja los sentimientos festivos de una iglesia que celebra la victoria sobre el caos del medievo y sobre la crisis de la reforma protestante. Sin embargo, la liturgia, reformada e impuesta ahora uniformemente para todos, no pudo resistir a las presiones de la cultura religiosa del tiempo, es decir, al atractivo por la fiesta y las grandiosas manifestaciones exteriores; al triunfalismo, sobre todo en las peregrinaciones y procesiones portando estandartes; al sensacionalismo en las expresiones artísticas y a las prácticas piadosas de devoción. Resulta, pues, enteramente comprensible por qué la fiesta por excelencia del barroco fuera la del *Corpus Domini* con su solemne procesión llena de estandartes, hábitos y escolta de honor. El edificio mismo de la iglesia se transformó en una regia ornamentación de fiesta en honor del rey eucarístico, en un salón elegantemente decorado y presidido por un imponente tabernáculo, cual si se tratase de un trono situado en el altar. Como consecuencia, la misa se convirtió en una celebración exaltada por la orquesta y la música polifónica, en la que la consagración era acogida con un jubiloso repique de campanas. Sin embargo, la participación activa en la misma liturgia era casi nula; se magnificaban en exceso los elementos exteriores, a la vez que se minimizaba lo esencial reduciéndolo a algo periférico. La misa constituía para muchos una excelente ocasión para rezar el rosario o para refugiarse en la devoción a los santos preferidos. Pero a pesar del retroceso, no se puede menos de admitir que el estilo barroco de celebrar la liturgia sintonizaba rigurosamente, al menos en su particular situación histórica, con el temperamento de la gente.

5. ADAPTACIÓN DURANTE LA ILUSTRACIÓN, LA RESTAURACIÓN Y EL MOVIMIENTO LITÚRGICO. El espíritu ilustrado del s. XVIII se abrió camino en la liturgia como protesta contra el centralismo tridentino y el exteriorismo barroco. Desde 1680 hasta un siglo después hubo intentos de hacer revivir las liturgias galicanas con la publicación del breviario de París en 1680, del de Cluny en 1688, del breviario y misal de París en 1736 y del breviario de los benedictinos de san Mauro en 1787[19]. Independientemente de sus eventuales coloraciones políticas, el movimiento representó un legítimo deseo de retorno al primitivo pluralismo litúrgico en la iglesia de Occidente.

Pero las reformas litúrgicas más dramáticas fueron las emanadas del sínodo de Pistoya y del congreso de Ems, en Alemania, en 1786. Inspirados en la tradición patrística, ambos sínodos intentaron una vuelta al espíritu y a la forma auténtica de la liturgia romana, preconizando así la aparición del movimiento litúrgico clásico. Pero al quedar envuelto en el josefinismo y jansenismo, el sínodo de Pistoya fue condenado por Pío VI con la constitución apostólica *Auctorem Fidei*[20]. Y dado que la reforma de Pistoya, válida en sí, venía prácticamente impuesta a un clero y un pueblo impreparados para la misma, el sínodo terminó siendo un fracaso completo.

El período de la restauración se caracteriza como reacción contra los abusos de la ilustración, llegando como lamentable consecuencia a un retorno al *Ancien régime,* al romanticismo, al barroco y, en ocasiones, directamente a formas

medievales[21]. Es en este contexto donde iba a ser digno de encomio el trabajo del benedictino Próspero Guéranger (1805-1875), abad de Solesmes. Evitando, felizmente, el restablecimiento de las liturgias galicanas, defendió denodadamente la fidelidad a la autoridad de Roma y el mantenimiento de la liturgia tridentina, dentro de una época asediada por el indiferentismo religioso, el anticlericalismo, el liberalismo, el ateísmo, el materialismo y el comunismo. La contribución de este período a la adaptación litúrgica aparece en trabajos monumentales (Migne, la Henry Bradshaw Society, los Analecta Hymnica) y en la seriedad científica de escritores e investigadores como F. Probst, A. Ebner, el card. Tomasi, E. Bishop y L. Duchesne. Merced a ellos pudo la siguiente generación adquirir una mejor comprensión de los textos, factor básico en el problema de la adaptación litúrgica.

El movimiento litúrgico clásico se inició con Lambert Beauduin, abad de Mont-César, en Bélgica, durante el congreso de Malinas en 1909. Movido por el celo pastoral, el movimiento hizo suya la causa por un retorno a la forma clásica de la liturgia romana a través de una investigación histórica y teológica sobre la tradición litúrgica. Merced a tal movimiento pudo la constitución litúrgica del Vat. II abrir puertas a la adaptación y establecer sus principios, retornando a la simplicidad original, a la sobriedad y claridad del rito romano, así como también ofrecer la posibilidad de adaptarlo a culturas y tradiciones de diversa índole.

III. Constitución del Vat. II sobre la sda. liturgia, nn. 37-40

Los nn. 37-40 de la *SC* contienen las normas para una adaptación de la liturgia romana a la cultura y a las tradiciones de los distintos pueblos. Tales números deberán interpretarse en el contexto de otros, particularmente del 23 y 34. *SC* 23 habla de mantenimiento de las sanas tradiciones y, al mismo tiempo, de apertura a un legítimo progreso. Con tal objetivo, es necesaria, dentro del espíritu del movimiento litúrgico clásico, una seria investigación teológica, histórica y pastoral en torno a todas y cada una de las partes de la liturgia que hubieren de someterse a revisión. Además, deben tenerse en cuenta las últimas reformas e indultos litúrgicos; en la introducción de novedades se deberá tener como mira la utilidad de la iglesia, con "la precaución de que las nuevas formas broten, por así decirlo, orgánicamente de las ya existentes". A su vez, *SC* 34 exige que, dada la índole de la liturgia romana clásica, resplandezcan los ritos por su simplicidad, brevedad, claridad y practicidad[22]. La adaptación presupone, pues, un retorno a los orígenes; así es como se pueden realizar innovaciones y modificaciones[23].

1. SC 37: PRINCIPIOS GENERALES DE ADAPTACIÓN. Se basa este número en la encíclica de Pío XII *Summi Pontificatus* (*AAS* 31 [1939] 529). Se afirma en él que, en el campo de la liturgia, la iglesia no pretende imponer ninguna uniformidad rígida sobre lo que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad. Ya la comisión conciliar declaraba cómo, mientras debe mantenerse en materia de fe una unidad absoluta, en materia de bien común basta una unidad relativa[24]. El pluralismo litúrgico patrocinado por *SC* 37 es de índole cultural y presupone como base el rito romano. Este número establece, efectivamente, que la iglesia puede admitir

en la liturgia elementos de las culturas y tradiciones, con la condición de que armonicen con su auténtico espíritu.

Estos elementos de las culturas y tradiciones se describen con términos como genio, cualidades peculiares, estilos de vida. *SC* 37 fija las condiciones para su admisión en la liturgia. La primera es negativa: "Que no estén indisolublemente vinculados a supersticiones y errores". Y la segunda es positiva: "Que puedan armonizarse con el verdadero y auténtico espíritu litúrgico". A ello deberá añadirse *SC* 40,1, donde se exige que las adaptaciones sean útiles o necesarias. La adaptación litúrgica es, pues, la admisión, en el ámbito litúrgico, de elementos tomados de las culturas y tradiciones que, mediante un proceso de purificación, puedan ser vehículos de la liturgia según la utilidad o necesidad de un grupo particular. Si bien *SC* 4 declara ya el propósito del Vat. II sobre el pluralismo litúrgico y el respeto a todos los ritos legítimamente reconocidos, *SC* 37 va más allá al pensar en nuevos ritos que, basados en el romano, habrán de responder más fielmente a las culturas y tradiciones de los pueblos y de las distintas razas.

2. SC 38-39: PRIMER GRADO DE ADAPTACIÓN. Estos números tratan de las legítimas diferencias dentro del rito romano, "salvada su unidad sustancial" *(SC* 38). No se declara, sin embargo, qué significa *unidad sustancial,* si bien puede adivinarse su sentido leyendo *SC* 39, que habla de "adaptaciones dentro de los límites establecidos en las ediciones típicas de los libros litúrgicos". Lo cual significa que la unidad sustancial del rito romano está garantizada por los libros oficiales, en donde se señalan los casos de adaptación que se dejan a la iniciativa y obra de las conferencias episcopales. Tales adaptaciones no podrán alterar ni la estructura fundamental ni la índole del rito romano, sino que deberán darle más posibilidades para responder a particulares necesidades, sobre todo en tierras de misión. Las adaptaciones de esta naturaleza no se limitan a elementos puramente externos, como rúbricas o colores litúrgicos, sino que se extienden hasta el ordenamiento de los mismos ritos, es decir, a su estructura y a su texto, ya que lo permiten los libros oficiales. El ámbito de la adaptación comprende los sacramentos y sacramentales, las procesiones, la lengua litúrgica, la música sagrada y el arte litúrgico *(SC* 39).

SC 38 enumera los diversos grupos a los que se debe adaptar la liturgia: grupos étnicos, regiones, pueblos, especialmente en las tierras de misión. La comisión conciliar aclaró que *praesertim* (especialmente) acentúa la necesidad de una adaptación de tal naturaleza en las tierras de misión, pero sin excluir las demás[25]. La adaptación a los distintos grupos incluye la posibilidad de legítimas variaciones entre región y región y, dentro de una misma región, entre asamblea y asamblea. Pero sin olvidar que *SC* 23 exhorta a evitar, en cuanto sea posible, las diferencias notables de ritos entre territorios contiguos (y *a fortiori* entre asambleas próximas).

Algunos libros litúrgicos publicados después del Vat. II distinguen entre *aptatio* y *accommodatio.* La primera es competencia de las conferencias episcopales y se refiere a la aplicación de las posibilidades previstas en los libros oficiales. Las adaptaciones de esta naturaleza han de someterse a la confirmación de la Santa Sede. La segunda, competencia de cada ministro, se refiere a

las adaptaciones en asambleas, tiempos y lugares especiales, tal como se especifica, dentro de los *praenotanda* o del ritual mismo, en los libros oficiales.

3. SC 40: SEGUNDO GRADO DE ADAPTACIÓN. El objetivo de este número, según la comisión conciliar, es aplicar a la liturgia el principio de adaptación constantemente confirmado por los papas al referirse a la actividad misionera de la iglesia[26]. El texto primitivo acentuaba el contexto misionero refiriéndose explícitamente a las misiones. Pero el texto definitivo se hizo más abierto, permitiendo también a otras iglesias locales, fuera de los territorios de misión, adaptar el rito romano a su propia y particular cultura.

SC 40 se refiere a "una adaptación más profunda de la liturgia". En los libros litúrgicos no se especifican los casos que entrarían en esta adaptación. Las conferencias episcopales habrán de presentarlos a la Santa Sede para su aprobación. *SC* 40 describe en tres párrafos el procedimiento para tal tipo de adaptación. El primero encarga a la competente autoridad eclesiástica territorial el determinar "qué elementos se pueden tomar de las tradiciones y genio de cada pueblo para incorporarlos al culto divino". Las adaptaciones consideradas útiles o necesarias deben someterse luego a la aprobación de la Santa Sede. El párrafo segundo trata de las experiencias previas por un tiempo determinado para algunos grupos limitados, reguladas por la conferencia episcopal según las facultades que le hubiere otorgado la misma Santa Sede. El tercer párrafo habla de la asistencia técnica de peritos, sobre todo en las misiones, donde se da por supuesto que presentan unas dificultades mayores las adaptaciones de esta naturaleza.

Tanto 37 como 40 de *SC* enumeran los elementos culturales que pueden admitirse en la liturgia: tradiciones, costumbres, genio, características y dotes espirituales de los distintos pueblos. La enumeración no es exhaustiva, sino sólo descriptiva de lo que constituye fundamentalmente una cultura. Mientras *SC* 38-39 prevé la adaptación del rito romano a los grupos particulares, *SC* 40 está contemplando la posibilidad de admitir los elementos culturales en el rito romano.

IV. Aspecto cultural de la adaptación litúrgica

Como se desprende de todo nuestro discurso, hay tres modelos de adaptación litúrgica. El primero es la *accommodatio,* que afecta a los elementos celebrativos en cuanto realizados aquí y ahora por la asamblea litúrgica. Este modelo no requiere necesariamente ninguna adaptación cultural. El segundo, por el contrario, es de índole cultural y desemboca en cambios o modificaciones del genio propio del rito romano. Desde el instante en que es objeto de cambio él mismo rito romano, tal modelo de adaptación constituye una aculturación. El tercer modelo es también de índole cultural e implica la transformación de un rito precristiano y su reinterpretación a la luz de la fe cristiana tal como la celebra la liturgia romana. Este modelo de adaptación es una inculturación.

En los modelos segundo y tercero no debe entenderse por cultura la suma total del pensamiento y de los modelos lingüísticos de un pueblo, de sus valores y creencias, de sus ritos y tradiciones, de su literatura

y arte. Como trasfondo de todo ello está el genio mismo del pueblo, es decir, esa forma típica y espontánea de reaccionar frente a la realidad, que encuentra su adecuada expresión, según marcos determinados, en un pensamiento, que se expresa, a su vez, mediante un lenguaje y se traduce en ritos y tradiciones [27]. Una adaptación cultural presupone determinar acertadamente el genio de un pueblo y sus expresiones en lo que tienen de elementos de cultura. Pero presupone también conocer bien el genio del rito romano y sus expresiones lingüísticas y simbólicas.

1. EL PROBLEMA DE LA ACULTURACIÓN. La aculturación litúrgica puede describirse como un proceso merced al cual llegan a incorporarse a la liturgia romana elementos compatibles con la misma, bien como sustitución, bien como ilustración de elementos eucológicos y rituales del rito romano. Es necesario para su aceptación que los elementos culturales posean una connaturalidad que les permita expresar el significado de los elementos romanos que se tratan de sustituir o de ilustrar. Tales elementos culturales, por lo demás, deberán someterse a un proceso de purificación por el que lleguen a adquirir un significado cristiano. El proceso consiste en revalorizarlos y reinterpretarlos a la luz del misterio cristiano, imponiéndoles, como ya lo hiciera la praxis patrística, una tipología bíblica.

Toda aculturación de la liturgia romana debe contar con los elementos tanto formales como teológicos del rito romano. Son elementos formales de dicho rito los relativos a su simplicidad, sobriedad, brevedad y practicidad, tanto en la formulación eucológica como en su ordenamiento estructural. Elementos teológicos del rito romano lo son, por ejemplo, la costumbre de dirigirse al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo *(SC* 6-7). En concreto, sería aculturación introducir un cambio o modificación en uno u otro o en ambos elementos —formales y teológicos— según el genio de un pueblo.

Una aculturación de elementos formales puede consistir en reelaborar, por ejemplo, fórmulas eucológicas romanas a fin de hacerlas así más conformes con el modo de pensar y hablar de un pueblo determinado. Y así, en vez de la sobriedad e inmediatez romanas, las oraciones podrán ser más locuaces y elaboradas, obedeciendo más al corazón que a la mente; abundan los ejemplos históricos, a este respecto, en el período franco-germánico. Son elementos particulares de cultura que hacen posible y eficaz este tipo de aculturación, los múltiples valores, las expresiones idiomáticas, las máximas y los proverbios. El contenido de la fórmula eucológica romana, que debe mantenerse, queda así trasvasado a los nuevos componentes culturales *(De interpretatione textuum liturgicorum,* I, 5-29, *EDIL* 90,1024-1228). Por lo demás, cuando los elementos formales del rito romano poseen un carácter puramente práctico o utilitario, se les puede conferir un significado más simbólico. Piénsese, por ejemplo, en la procesión ofertorial y en la ablución de las manos que tienen lugar en la misa.

La aculturación de afirmaciones teológicas puede consistir en dirigir ciertas oraciones, exceptuada la plegaria eucarística, directamente a Cristo, como sucede en las liturgias galicanas. Ello se adecuaría a las tradiciones culturales de ciertos pueblos en los que, por sentirse mucho el valor de la mediación, se

prefiere dirigirse directamente a Cristo mediador y no al Padre. Otro ejemplo puede ser la expresión litúrgica de la piedad eucarística, tan sobria e indirecta en la liturgia romana, pero tan dramatizada y elaborada en la época barroca.

La aculturación puede servirse de una traducción dinámica o de equivalencias dinámicas *(De interpretatione textuum liturgicorum* II, 30-35, *EDIL* 90,1229-1234). La traducción dinámica de un texto romano exigirá la sustitución del genio originario que anima el texto por el genio del pueblo al que se dirige la traducción. Por ejemplo, el *mirabiliter condidisti* y el *mirabilius reformasti* de la colecta leonina para el día de navidad *(Sacramentarium Leonianum* XL, 1239), que expresa un sentimiento de reverencial estupor ante la obra de la creación y de la salvación, pueden traducirse dinámicamente mediante términos que expresen la reacción espontánea de un pueblo ante las obras de Dios. Una traducción como: "En tu amor has creado al hombre y con tu misericordia lo has redimido", pone más de relieve la característica de un Dios rico en amor y misericordia que no la actitud del hombre lleno de admiración ante la obra de Dios. Es decir, una traducción dinámica va más allá del simple empleo de expresiones idiomáticas para adoptar el punto de vista fundamental desde el que un pueblo contempla a Dios, el universo o a sí mismo.

La equivalencia dinámica puede describirse como la adopción de ritos y tradiciones para sustituir o para ilustrar elementos rituales del rito romano. En concreto, consistiría en sustituir los elementos romanos por otros componentes rituales tomados de cada pueblo y con significado equivalente o al menos análogo. Por ejemplo, al rito introductorio del bautismo, en el que se acentúa la bienvenida que se da al niño en la iglesia, se le puede hallar un equivalente dinámico en los ritos y tradiciones de acogida de los niños (y huéspedes) en la familia o en la sociedad. Y lo mismo podría decirse de otros ritos bautismales de carácter explicativo, como la unción posbautismal, el uso de la vestidura blanca y del cirio encendido. Bien determinado ya el sentido teológico de tales ritos (sacerdocio, dignidad del cristiano, fe viva), el proceso de la equivalencia dinámica puede iniciarse con la búsqueda de elementos rituales y de tradiciones que expresen la misma idea.

Puede igualmente obtenerse una equivalencia dinámica por medio de la ilustración: el rito romano continúa intacto, pero enriquecido con nuevos elementos culturales que actúan como suplemento o como nueva ilustración de dicho rito. Ello podría, sin embargo, llevar a inútiles repeticiones, sobre todo si los nuevos ritos aspiran a ser tan sólo simples ilustraciones o no están suficientemente integrados en la estructura del rito romano. *SC* 65 parece, con todo, favorecer la adopción de esta forma de equivalencia dinámica cuando dice que se permite introducir aquellos elementos de iniciación "que se encuentran en uso en cada pueblo en cuanto puedan acomodarse al rito cristiano". Si el nuevo elemento constituye nueva ilustración de un rito explicativo ya existente, el equivalente dinámico sólo sirve para llenar el vacío entre la cultura greco-romana y el pueblo. Si, por el contrario, el nuevo elemento es un suplemento al rito romano añadiéndole significado, lo que hace tal equivalente dinámico es dar lugar a un desarrollo ritual y teológico del mismo rito romano.

2. EL PROBLEMA DE LA INCULTURACIÓN. La inculturación litúrgica puede describirse como un proceso merced al cual es dotado de sentido cristiano un rito precristiano. Ni la estructura original del rito ni sus elementos rituales y celebrativos son sometidos a un cambio radical; pero la iglesia modifica su significado, a fin de que puedan expresar el misterio cristiano. Mientras la aculturación, con la adopción de nuevos elementos culturales, provoca un cambio o modificación del genio romano, la inculturación produce un cambio en la cultura mediante la inserción en ella del mensaje cristiano. El proceso de inculturación es una forma de conversión a la fe, de *metánoia* de los ritos precristianos *(LG* 13; *AG* 22).

La inculturación tiene no pocos antecedentes históricos. Bautismo y eucaristía eran ritos precristianos que Jesús reinterpretó en el contexto de su propio misterio. Son éstos los primeros ejemplos de inculturación. La forma primitiva del bautismo cristiano, tal como se describe en la *Didajé*[28], no muestra ninguna novedad estructural o ritual: no lo son la unción, los exorcismos ni los demás ritos ilustrativos de los siglos subsiguientes. Pero sí se modifica radicalmente el significado del bautismo. Son también ejemplos neotestamentarios la unción de los enfermos, la imposición de las manos, las fiestas judaicas y la reinterpretación de las Escrituras a la luz del misterio de Cristo[29].

La legislación actual sobre sacramentos, si se exceptúa el *Ordo Celebrandi Matrimonium* (= *OCM),* apenas si prevé inculturación. Los *praenotanda* del *OCM* hablan no sólo de aculturación *(OCM* 13-16), sino también de inculturación *(ib,* 17-18). El *OCM* ofrece la posibilidad de establecer un rito del matrimonio que se adapte a las costumbres del lugar, una vez garantizada la presencia del sacerdote que pida y reciba el consentimiento de los contrayentes e imparta la bendición nupcial. Coincide con lo establecido por *SC* 77, con referencia especial a *SC* 63. Por consiguiente, no sólo pueden mantenerse los ritos del matrimonio ya existentes en las iglesias locales, como lo estableciera el concilio de Trento, sino que se pueden también proponer o crear nuevos ritos en conformidad con la cultura y las tradiciones de un pueblo *(Concilii Tridentini Decretum de Reformatione Matrimonii "Tametsi"* I, Mansi 33,153; *SC* 77). El *OCM* 18 añade también que se pueden mantener tradiciones relativas al lugar en que celebrar el matrimonio y a su duración. Con otras palabras, previa solicitud por parte de las conferencias episcopales y con ciertas condiciones canónicas y litúrgicas, la Santa Sede puede reconocer como verdadero sacramento un rito matrimonial ya existente. En términos de inculturación litúrgica ello significa que la iglesia penetra en una cultura y, manteniendo sus expresiones formales, modifica radicalmente su sentido. En el caso del matrimonio, el rito precristiano mantiene sus elementos culturales, pero adquiere una nueva dimensión: es ahora el "misterio de la unión y del fecundo amor entre Cristo y la iglesia" lo significado por el compromiso sacramental entre marido y mujer *(OCM* 1).

V. Conclusión

La adaptación litúrgica es un problema complejo. Afecta a la teología, a las fuentes cristianas, a la historia, a las legislaciones litúrgicas y a la cultura. Como clara-

mente lo ha previsto *SC* 40, las mayores dificultades de adaptación se encuentran en las tierras de misión; de ahí la necesidad de peritos que colaboren con las conferencias episcopales. Pero la dificultad existe también fuera de las misiones, sobre todo allí donde está en evolución la cultura y donde el pensamiento teológico es más fluido. Lo cual significa que la adaptación es un proceso sin fin, dado que tanto las condiciones humanas como las condiciones eclesiales están sujetas a una transformación incesante.

La adaptación litúrgica tampoco puede ser un hecho aislado; se inscribe en el fenómeno global de la adaptación dentro de la iglesia. La liturgia, en efecto, no es una unidad independiente de la vida de la iglesia. La fe que se celebra en la liturgia no es sino la misma fe que estudia y formula la teología. El progreso en un área produce necesariamente cambios en la otra. *AG* 22 ofrece un nuevo enfoque cuando afirma la necesidad de promover una investigación teológica en todo el extenso ámbito socio-cultural. Este reexamen y revisión deberían indicar cómo se podrá expresar la fe en conformidad con el pensamiento y el lenguaje de cada grupo étnico o cultural. "Con ello se abrirán los caminos para una más profunda adaptación en todo el ámbito de la vida cristiana". La adaptación litúrgica debe seguir las huellas de la adaptación teológica. También aquí es válido el axioma *lex orandi, lex credendi,* es decir, si la liturgia adopta los valores y las expresiones lingüísticas de cada pueblo.

Todo ello requiere un discernimiento sobre la autenticidad de las formas culturales, así como una capacidad de valoración crítica. Aquí autenticidad significa que las formas se ajusten a la realidad vivida por el pueblo y la expresen adecuadamente. Valoración crítica significa que las formas se sometan a un proceso de purificación para poder comunicar el mensaje cristiano. Se trata de un objetivo que exige no sólo un gran respeto a las tradiciones y genio de los distintos pueblos, sino también una sensibilidad innata hacia los mismos. *AG* 21 exhorta a los cristianos a expresar la fe "en el ambiente de la sociedad, de la cultura patria y según las tradiciones de su nación. Tienen que conocer esta cultura, sanearla y conservarla". Hay que conocerla para discernir su autenticidad. Sanearla y conservarla son medios para una valoración crítica. Tal vez sólo un indígena sea capaz de responder a tales exigencias.

[*/ Creatividad; / Cultura y liturgia; / Antropología cultural*].

NOTAS: [1] F. van der Meer, C. Mohrmann, *Bildatlas der frühchristlichen Welt,* Verlaghaus, Gutersloh 1959, 33-57 — [2] G. Dix, *The Shape of the Liturgy,* Dacre Press, Londres 1964², 19-35 — [3] G. Valentini, G. Caronia, *Domus ecclesiae,* Pàtron, Bolonia 1969, 12,52 — [4] G. Wissowa, *Paulus Real-Encyclopedie der classischen Altertumswissenschaft,* J.B. Metz, Buchhandlung, Stuttgart 1920, I/II, 1667-69 — [5] *Ib,* 1932, XXX, 1570-71 — [6] J.P. Audet, *Didaché,* Gabalda, Paris 1958, 236 — [7] G. Wilpert, *Un capitolo di storia del vestiario,* Tipografia dell'Unione Cooperativa Editrice, Roma 1898, II, 61-102 — [8] G. Wissowa, *o.c.,* 1939, XVIII-1, 930ss — [9] J. Jungmann, *Missarum Sollemnia,* Herder, Viena 1948, I, 41-42 — [10] F. Cabrol, *Baiser,* en *DACL* 1910, II-1, 117 — [11] J. Jungmann, *The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great,* Darton & Todd, Londres 1963, 136-137 — [12] T. Klauser, *Die Cathedra in Totenkult der heidnischen und christlichen Antike, LQF* 21, 152-183 — [13] F. Cabrol, *Apologies,* en *DACL* 1907, I-2, 2591-2601 — [14] E. Cattaneo, *Il culto cristiano in Occidente,* Ed. Liturgiche, Roma 1978, 243-244 — [15] C. Vogel, R. Elze, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle, ST* 269,52 — [16] B. Neunheuser, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali,* Ed. Liturgiche, Roma

1977, 102 — [17] E.O. James, *Seasonal Feasts and Festivals,* Barnes & Noble, Inc., Nueva York 1961, 239-271 — [18] T. Klauser, *A Short History of the Western Liturgy,* Oxford University Press, Oxford 1979², 117-152 — [19] P. Salmon, *The Breviary through the Centuries,* The Liturgical Press, Collegeville 1962, 55-144 — [20] C. Bolton, *Church Reform in 18th Century Italy (The Synod of Pistoia, 1786),* Martinus Nijhoff, La Haya 1969, 55-114 — [21] A. Meyer, *Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971, 311 — [22] E. Bishop, *Liturgia Historica,* Clarendon Press, Oxford 1918, 12 — [23] A. Chupungco, *The Magna Carta of Liturgical Adaptation* en *Not* n. 139 (1978), 75 — [24] *Schema Constitutionis de Sacra Liturgia,* Typis Polyglottis Vaticanis 1962, 27 — [25] *Ib,* 16 — [26] *L.c.,* 27 — [27] C. Kraft, *Christianity in Culture,* Orbis Books, Nueva York 1979, 64-80 — [28] J. Audet, *o.c.,* 232 — [29] W. Oesterley, *The Jewish Bakground of Christian Liturgy,* Clarendon Press, Oxford 1925, 111-155.

A. Chupungco

BIBLIOGRAFÍA: Aldazábal J., *¿Tiene que adaptarse la liturgia a las diversas culturas?,* en "Phase" 103 (1978) 83-99; Basurco J., *¿Es suficiente restaurar?,* en "Liturgia" 254 (1971) 188-197; Bernal J.M., *Entre la anarquía y el fixismo,* en "Phase" 103 (1978) 33-43; Botero A., *Principios para la adaptación litúrgica en las culturas nativas,* en "Notitiae" 99 (1974) 384-390; Dujarier M., *Experiencias de iniciación cristiana en Africa occidental,* en "Concilium" 142 (1979) 233-239; Floristán C., *Celebraciones dramatizadas. Experiencia y valoración,* en "Phase" 138 (1983) 491-496; Neu D., *Nuestro nombre es Iglesia. Las liturgias feministas católicas,* en "Concilium" 172 (1982) 259-272; Oñatibia I., *¿Para cuándo las adaptaciones profundas?,* en "Phase" 103 (1978) 9-32; Ramos M., *"Nos quitan los entierros" (Ensayo de reflexión teológico-pastoral a propósito de una experiencia),* en "Phase" 76 (1973) 345-352; Zevini G., *Experiencias de iniciación cristiana de adultos en las comunidades neocatecumenales,* en "Concilium" 142 (1979) 240-248; Véase también la bibliografía de *Creatividad, Cultura y liturgia, Grupos particulares* y *Niños.*

ALTAR

/ Dedicación de iglesias y de altares; / Lugares de celebración

ADVIENTO

SUMARIO: I. Historia y significado del adviento - II. Estructura litúrgica del adviento en el misal de Pablo VI - III. Teología del adviento - IV. Espiritualidad del adviento - V. Pastoral del adviento.

I. Historia y significado del adviento

[/ *Año litúrgico,* II]

Son dudosos los verdaderos orígenes del adviento y escasos los conocimientos sobre el mismo. Habrá que distinguir entre elementos relativos a prácticas ascéticas y otros de carácter propiamente litúrgico; entre un adviento como preparación para la navidad y otro que celebra la venida gloriosa de Cristo (adviento escatológico). El adviento es un tiempo litúrgico típico de Occidente; Oriente cuenta sólo con una corta preparación de algunos días para la navidad.

Los datos sobre el adviento se remontan al s. IV, caracterizándose este tiempo tanto por su sentido escatológico como por ser preparación a la navidad; como consecuencia, se ha discutido no poco sobre el significado originario del adviento: unos han optado por la tesis del adviento orientado a la navidad y otros por la tesis del adviento escatológico. La reforma litúrgica del Vat. II intencionadamente ha querido salvar uno y otro carácter: el de preparación para la navidad y el de espera de la segunda venida de Cristo (cf *Normas universales sobre el año litúrgico y sobre el calendario* [texto en la edición oficial del Misal Romano Castellano] n. 39).

II. Estructura litúrgica del adviento en el Misal de Pablo VI

El adviento consta de cuatro domingos (en la liturgia / ambrosia-

na, en cambio, de seis). Aun manteniendo su unidad, como lo prueban los textos litúrgicos y sobre todo la casi diaria lectura del profeta Isaías, este tiempo está prácticamente integrado por dos períodos: 1) desde el primer domingo de adviento hasta el 16 de diciembre se resalta más el aspecto escatológico, orientando el espíritu hacia la espera de la gloriosa venida de Cristo; 2) del 17 al 24 de diciembre, tanto en la misa como en la / liturgia de las horas, todos los textos se orientan más directamente a preparar la navidad. Los dos prefacios de adviento expresan acertadamente las características de una y otra fase. En este tiempo litúrgico destacan de modo característico tres figuras bíblicas: el profeta Isaías, Juan Bautista y / María.

Una antiquísima y universal tradición ha asignado al adviento la lectura del profeta Isaías, ya que en él, más que en los restantes profetas, resuena el eco de la gran esperanza que confortara al pueblo elegido durante los difíciles y trascendentales siglos de su historia. Durante el adviento se proclaman las páginas más significativas del libro de Isaías, que constituyen un anuncio de esperanza perenne para los hombres de todos los tiempos.

Juan Bautista es el último de los profetas, resumiendo en su persona y en su palabra toda la historia anterior en el momento en que ésta alcanza su cumplimiento. Encarna perfectamente el espíritu del adviento. Él es el signo de la intervención de Dios en su pueblo; como precursor del Mesías tiene la misión de preparar los caminos del Señor (cf Is 40,3), de anunciar a Israel el "conocimiento de la salvación" (cf Lc 1,77-78) y, sobre todo, de señalar a Cristo ya presente en medio de su pueblo (cf Jn 1,29-34).

El adviento, finalmente, es el tiempo litúrgico en el que (a diferencia de los restantes, en los que por desgracia está ausente) se pone felizmente de relieve la relación y cooperación de María en el misterio de la redención. Ello brota como *desde dentro* de la celebración misma y no por superposición ni por añadidura devocional. Con todo, no sería acertado llamar al adviento el mejor *mes mariano,* ya que este tiempo litúrgico es por esencia celebración del misterio de la venida del Señor, misterio al que está especialmente vinculada la cooperación de María.

La solemnidad de la *Inmaculada Concepción,* celebrada al comienzo del adviento (8 diciembre), no es un paréntesis o una ruptura de la unidad de este tiempo litúrgico, sino parte del misterio. María inmaculada es el prototipo de la humanidad redimida, el fruto más espléndido de la venida redentora de Cristo. Ella, como canta el prefacio de la solemnidad, quiso Dios que "fuese... comienzo e imagen de la iglesia, esposa de Cristo llena de juventud y de limpia hermosura".

III. Teología del adviento

El adviento encierra un rico contenido teológico; considera, efectivamente, todo el misterio desde la entrada del Señor en la historia hasta su final. Los diferentes aspectos del misterio se remiten unos a otros y se fusionan en una admirable unidad.

El adviento evoca ante todo la *dimensión histórico-sacramental* de la salvación [/ *Historia de la salvación*]. El Dios del adviento es el Dios de la historia, el Dios que vino en plenitud para salvar al hombre en Jesús de Nazaret, en quien se revela el rostro del Padre (cf Jn 14,9). La dimensión histórica

de la revelación recuerda la concretez de la plena salvación del hombre, de todo el hombre, de todos los hombres y, por tanto, la relación intrínseca entre / evangelización y / promoción humana.

El adviento es el tiempo litúrgico en el que se evidencia con fuerza la *dimensión escatológica* [/ *Escatología*] del misterio cristiano. Dios nos ha destinado a la salvación (cf 1 Tes 5,9), si bien se trata de una herencia que se revelará sólo al final de los tiempos (cf 1 Pe 1,5). La historia es el lugar donde se actúan las promesas de Dios y está orientada hacia el *día del Señor* (cf 1 Cor 1,8; 5,5). Cristo vino en nuestra carne, se manifestó y reveló resucitado después de la muerte a los apóstoles y a los testigos escogidos por Dios (cf He 10,40-42) y aparecerá gloriosamente al final de los tiempos (He 1,11). Durante su peregrinación terrena, la iglesia vive incesantemente la tensión del *ya sí* de la salvación plenamente cumplida en Cristo y el *todavía no* de su actuación en nosotros y de su total manifestación con el retorno glorioso del Señor como juez y como salvador.

El adviento, finalmente, revelándonos las verdaderas, profundas y misteriosas dimensiones de la venida de Dios, nos recuerda al mismo tiempo el *compromiso misionero* de la iglesia y de todo cristiano por el advenimiento del reino de Dios. La misión de la iglesia de anunciar el evangelio a todas las gentes se funda esencialmente en el misterio de la venida de Cristo, enviado por el Padre, y en la venida del Espíritu Santo, enviado del Padre y del (o *por el)* Hijo.

IV. Espiritualidad del adviento

Con la liturgia del adviento, la comunidad cristiana está llamada a vivir determinadas actitudes esenciales a la expresión evangélica de la vida: *la vigilante y gozosa espera, la esperanza, la conversión.*

La actitud de espera caracteriza a la iglesia y al cristiano, ya que el Dios de la revelación es el Dios de la promesa, que en Cristo ha mostrado su absoluta fidelidad al hombre (cf 2 Cor 1,20). Durante el adviento la iglesia no se pone al lado de los hebreos que esperaban al Mesías prometido, sino que vive la espera de Israel en niveles de realidad y de definitiva manifestación de esta realidad, que es Cristo. Ahora vemos "como en un espejo", pero llegará el día en que "veremos cara a cara" (1 Cor 13,12). La iglesia vive esta espera en actitud vigilante y gozosa. Por eso clama: "Maranatha: Ven, Señor Jesús" (Ap 22,17.20).

El adviento celebra, pues, al "Dios de la esperanza" (Rom 15,13) y vive la gozosa esperanza (cf Rom 8,24-25). El cántico que desde el primer domingo caracteriza al adviento es el del salmo 24: "A ti, Señor, levanto mi alma; Dios mío, en ti confío: no quede yo defraudado, que no triunfen de mí mis enemigos; pues los que esperan en ti no quedan defraudados".

Entrando en la historia, Dios interpela al hombre. La venida de Dios en Cristo exige conversión continua; la novedad del evangelio es una luz que reclama un pronto y decidido despertar del sueño (cf Rom 13,11-14). El tiempo de adviento, sobre todo a través de la predicación del Bautista, es una llamada a la conversión en orden a preparar los caminos del Señor y acoger al Señor que viene. El adviento, enseña a vivir esa actitud de los *pobres de Yavé,* de los mansos, los humildes, los disponibles, a quie-

nes Jesús proclamó bienaventurados (cf Mt 5,3-12).

V. Pastoral del adviento

Sabiendo que, en nuestra sociedad industrial y consumista, este período coincide con el lanzamiento comercial de la *campaña navideña,* la pastoral del adviento debe por ello comprometerse a transmitir los valores y actitudes que mejor expresan la visión escatológica y trascendente de la vida. El adviento, con su mensaje de espera y esperanza en la venida del Señor, debe mover a las comunidades cristianas y a los fieles a afirmarse como signo alternativo de una sociedad en la que las áreas de la desesperación parecen más extensas que las del hambre y del subdesarrollo. La auténtica toma de conciencia de la dimensión escatológico-trascendente de la vida cristiana no debe mermar, sino incrementar, el compromiso de redimir la historia y de preparar, mediante el servicio a los hombres sobre la tierra, algo así como la materia para el reino de los cielos. En efecto, Cristo con el poder de su Espíritu actúa en el corazón de los hombres no sólo para despertar el anhelo del mundo futuro, sino también para inspirar, purificar y robustecer el compromiso, a fin de hacer más humana la vida terrena (cf *GS* 38). Si la pastoral se deja guiar e iluminar por estas profundas y estimulantes perspectivas teológicas, encontrará en la liturgia del tiempo de adviento un medio y una oportunidad para crear cristianos y comunidades que sepan ser alma del mundo.

[*/ Año litúrgico; / Tiempo y liturgia*].

A. Bergamini

BIBLIOGRAFÍA: AA.VV., *Tiempo de Adviento,* en Asambleas del Señor 2, Marova, Madrid 1965; AA.VV., *Adviento,* Dossiers del CPL 2, Barcelona 1978; Barth K., *Adviento,* Ed. Estudio, Madrid 1970; Farnes P., *Las lecturas bíblicas en Adviento,* en "Oración de las Horas" 12 (1983) 325-331; Ferro Calvo M., *La celebración de la venida del Señor en el oficio hispánico,* Instituto S. de Pastoral, Madrid 1972; González R., *El Adviento en Galicia,* en "Phase" 113 (1979) 377-385; Maertens Th., *Pastoral litúrgica de Adviento y Cuaresma,* Marova, Madrid 1965; Nocent A., *Contemplar su gloria: Adviento, Navidad, Epifanía,* Estela, Barcelona 1963; *Celebrar a Jesucristo,* 1. *Introducción. Adviento,* Sal Terrae, Santander 1979; Raquez O., *Preparación para la fiesta de Navidad en la Liturgia Bizantina,* en Asambleas del Señor 8, Marova, Madrid 1965, 7-20; Roche A., *Adviento, Navidad, Epifanía. Esperanza y vigilancia,* en "Phase" 48 (1968) 543-554; Ruiz de la Peña J.L., *Tiempo de Adviento, tiempo de esperanza,* en "Phase" 136 (1983), 291-298; Tena P., *Pastoral de Adviento, Navidad y Epifanía,* Estela, Barcelona 1964; *El leccionario ferial de Adviento,* en "Phase" 113 (1979), 387-395.

AMBROSIANA, LITURGIA

SUMARIO: I. Entre "ayer" y "hoy": frente a unos datos: 1. La Italia litúrgica "ayer": *a)* En la antigüedad (orígenes del cristianismo-ss. IX-X), *b)* Desde los ss. X-XI hasta el concilio de Trento, *c)* Desde Trento hasta la reforma litúrgica actual; 2. La liturgia ambrosiana: *a)* Sus orígenes, *b)* Ambiente en que se formó, *c)* Diversas estratificaciones de su redacción, *d)* Sus reformas y revisiones - II. Actual liturgia ambrosiana: 1. Breve cronohistoria de una reforma en marcha: *a)* Conciencia de la autonomía litúrgica ambrosiana, oscurecida por indecisiones de distinta naturaleza, *b)* "Conservar y renovar" sobre la base de una bien entendida creatividad; 2. Año litúrgico y Calendario ambrosianos: *a)* El ciclo "de tempore", *b)* El "santoral"; 3. El Nuevo Misal Ambrosiano: *a)* Visión global, *b)* Estructura de la celebración eucarística, *c)* El Leccionario Ambrosiano; 4. Reforma de otros libros litúrgicos ambrosianos: *a)* El Ritual Ambrosiano, *b)* El Pontifical Ambrosiano, *c)* El Breviario Ambrosiano, *d)* ¿Otros libros litúrgicos? - III. Conclusión: 1. Liturgia ambrosiana: concretización de la única tradición litúrgica

perenne: *a)* Ley del aumento del depósito eucológico, *b)* Ley de la autodeterminación litúrgica, *c)* Ley de las diversidades expresivo-litúrgicas como contraprueba de la veracidad de la viva tradición ambrosiana; 2. La teología litúrgica ambrosiana con miras a una espiritualidad ambrosiana: *a)* El punto de apoyo de la tradición, *b)* El punto de apoyo de la experiencia, *c)* El punto de apoyo de la comunión con otras iglesias locales.

Con el principio solemnemente ratificado en la introducción de la constitución litúrgica *Sacrosanctum concilium,* el Vat. II ha acentuado su estima por todos los ritos existentes en la iglesia. Se afirma, efectivamente, allí: "... el sacrosanto concilio, *ateniéndose fielmente a la tradición,* declara que la santa madre iglesia atribuye *igual derecho y honor* a todos los ritos *legítimamente* reconocidos y quiere que en el futuro *se conserven* y fomenten por todos los medios" *(SC* 4)[1]. Así es como una vez más en el transcurso de la historia quedaba oficialmente la liturgia ambrosiana a salvo de todo atropello[2]. En efecto, conservar y fomentar una liturgia antigua como la ambrosiana significa ratificar el principio de que toda iglesia local[3] goza de un derecho nato *(jus fontale* o *jus nativum)* a expresarse en sus formas connaturales en lo tocante a realidades litúrgicas[4]. Lo cual equivale a decir que toda liturgia legítima, aun la solamente celebrada por una iglesia local, es siempre un culto ofrecido al Padre por todo el cuerpo de Cristo *(Christus totus:* cabeza y miembros)[5] en virtud de un único Espíritu Santo[6].

Dentro de este contexto de legitimación de una liturgia perenne, como cabalmente lo es la ambrosiana, que goza de derechos y es merecedora de todo aprecio y debe conservarse y fomentarse[7], a lo largo de nuestro estudio, y después de una ojeada histórica a la Italia *litúrgica* en su ayer y, más específicamente, a la liturgia ambrosiana del pasado, iremos analizando la liturgia ambrosiana de hoy y su reforma, todavía en vías de realización.

I. Entre el "ayer" y el "hoy": frente a unos datos

Bien ponderados ciertos hechos del pasado, del *ayer* litúrgico de la iglesia viviente en territorio italiano, llega *hoy* uno a sentirse estimulado a infundir en las formas y fórmulas litúrgico-expresivas un espíritu más genuino y auténtico. Desde tales hechos como fondo, se llegará a comprender mejor la supervivencia de la liturgia ambrosiana y su reforma actual.

1. La Italia litúrgica de "ayer". a) *En la antigüedad (orígenes del cristianismo-ss. IX-X).* En lo referente a formulación de ritos litúrgicos, la época paleocristiana se caracteriza por un doble fenómeno: el de la *creatividad, espontaneidad y libertad* de expresiones cultuales, acompañado por el de una gradual adecuación *lingüística y ritual* a formas y fórmulas estables. Destacan, pues, dos períodos idealmente distintos, pero de hecho compenetrados entre sí[8]. El *primero* (ss. I-III/IV) es de improvisación eucológica y de una variada proliferación de ritos. Aunque con idéntico origen todos ellos en su tronco cristiano-judío, debido a la aculturación con nuevos pueblos que se incorporan al cristianismo, tales ritos terminaron configurándose según el genio del lugar[9]. De igual manera, con el paso del arameo al griego, copto y siríaco, así como del griego al latín, la creatividad eucológica da progresivamente paso, a través de

múltiples factores, al período de compilación y estabilidad de las fórmulas escritas. El *segundo* período (ss. III-IV/VI-VII) es de actividad creadora de eucología, *ya* dentro del genio greco-oriental y latino-romano[10], *ya* en consonancia con el ministerio pastoral de las grandes figuras y padres orientales: Basilio, Juan Crisóstomo, etc., y occidentales: León, Gelasio, Gregorio (liturgia romana), Ambrosio (liturgia ambrosiana), Leandro de Sevilla (liturgia hispano-visigótica), Pedro Crisólogo (liturgia ravenense), Cromacio (liturgia aquileyense), etc., *ya* merced a la comunicación con las principales sedes episcopales metropolitanas (Jerusalén, Antioquía, Alejandría, Constantinopla, Roma, Milán, Sevilla, Lyon, etc.): desde dichas sedes metropolitanas se irradiaba la acción misionera mediante una evangelización capilar de las *aldeas*. No pocas veces gozaban tales sedes de especial relevancia, hasta el punto de alcanzar en ciertos momentos un papel marcadamente importante en cuestiones político-civiles (Roma: *caput mundi;* Constantinopla: *segunda Roma;* Milán: sede irregular y circunstancial del emperador; Rávena: centro del exarcado; etc.). Otras veces, la mezcla de pueblos bárbaros, así como las sucesivas vicisitudes *ya* políticas, *ya* relativas a una ortodoxa o heterodoxa profesión de la fe (piénsese en el arrianismo), intensificaban la unión de los diversos grupos de fieles en torno al obispo, que, con su *presbyterium,* venía a convertirse en centro de cohesión y punto seguro de referencia. Este papel vendría después, con la propagación de las formas monásticas, desempeñado por el abad de los grandes monasterios (en Occidente, los benedictinos).

Nada, pues, tiene de extraño que, en un contexto de factores como éste, el área geográfica de Italia atestigüe un típico florecimiento de *las tradiciones litúrgicas más diversas*[11].

Además de la liturgia *romana*[12], cuyo influjo se dejó sentir sobre todo en el centro y en las islas, podrían mencionarse otras más.

En la *Italia meridional* hay constancia de una liturgia *campana*[13], que tendría como cabeza a Paulino de *Nola* († 431), autor de un *Liber sacramentorum*[14]. Dicha liturgia se caracterizaba, entre otras cosas, por un sistema de lecturas propias[15]. Sigue incluso hoy siendo objeto de investigación, sobre todo por parte de Klaus Gamber[16]. Están igualmente comprobados específicos usos litúrgicos para *Capua*[17], por el famoso *Codex Fuldensis* de los evangelios[18], y en especial para *Benevento*[19]. Como es lógico, no fue ajeno a ciertas características propias de las liturgias aludidas el centro benedictino de *Montecassino,* si bien su influjo iba a hacerse sentir después con mayor fuerza[20]. Pero tales liturgias experimentaron también la influencia del próximo Oriente bizantino. Y es indiscutible, finalmente, cómo *Nápoles*[21], sin aludir a otros centros[22], atestigua tal florecimiento de usos litúrgicos locales, que no podrían fundirse ni confundirse con los claramente distintos usos romanos. Son asimismo notoriamente importantes los rollos pascuales en uso en la Italia meridional, con sus típicas peculiaridades[23].

En la *Italia septentrional*[23bis], además de la liturgia ambrosiana, de la que vamos a hablar por extenso y cuyo influjo se dejó sentir en casi todo el ámbito septentrional italiano *(regio romana decima),* deben señalarse: la liturgia *aquileyense,* con Rufino, que nació y vivió en Aquilea (345-410) y nos ha dejado la fórmula del *credo* bau-

tismal[24]; con Fortunaciano († después del 360), que compuso un índice de perícopas *titulis ordinatis*[24bis]; con el obispo Valeriano, que escribe a Ambrosio: "Alexandrinae ecclesiae semper ordinem dispositionemque tenuimus" *(PL* 16,949), y con la obra pastoral y litúrgica de Cromacio de Aquilea[25]: también esta liturgia es objeto de frecuentes estudios[26], ignorándose todavía los tesoros que encierra; la liturgia *ravenense,* con el testimonio de un libro litúrgico antiguo —el *Rotulus* de Rávena[27]— y la obra de Pedro llamado Crisólogo (ca. 425-ca. 451)[28] y de Maximiano (546-557), con su *Liber sacramentorum*[29]. Pero existen también en esta época otros centros impulsores de la transmisión de la fe a través de sus típicos usos litúrgicos. Pueden evocarse *Verona* —con Zenón (362-372 ó 382)[30]—, ciudad que llegará a ser conocida por su *scriptorium* de libros litúrgicos[31]; *Vercelli,* con Eusebio († 371)[32]; *Turín,* con Máximo († ca. 423)[33]; *Pavía,* con Ennodio (514-521)[34]. Del análisis interno de los escritos de estos padres puede deducirse la existencia de usos litúrgicos típicos, propios de las iglesias dirigidas por ellos.

Con la necesidad de conducir a la fe católica a las diversas agrupaciones de poblados arrianos *y con* la urgencia de restablecer usos y costumbres cristianos, en el Valle paduano se experimentará la influencia del centro monástico de *Bobbio,* con Misal[35] y Ritual[36] propios, notablemente contaminados por la liturgia galicana (de ahí la liturgia *galicano-bobbiense*[37]). Columbano (543-615) y sus monjes procedían de Irlanda, donde era usual el rito céltico, y habían pasado por Luxeuil, en Francia, y por San Gallo, en Suiza, llevando consigo a Bobbio usos litúrgicos ultraalpinos. Igualmente y por obra de los monjes se extenderían más allá de los Alpes usos y textos litúrgicos ambrosianos que tales monjes habían encontrado ya vigentes en los puntos geográficos de sus actividades[38]. Se hacen, pues, sentir no poco los influjos litúrgicos monásticos, sobre todo los monástico-benedictinos[39].

Entre todas estas liturgias itálicas, la única hoy superviviente, junto con la romana, es la ambrosiana.

b) *Desde los ss. X-XI hasta el concilio de Trento.* A partir de los ss. VII-VIII, las antiguas *memorias* litúrgicas que logren sobrevivir se fundirán con las aportaciones culturales de los nuevos pueblos establecidos principalmente en el sur y centro de Italia, así como de otros pueblos más, instalados en la parte meridional y en las islas: piénsese en los normandos y en las colonias de griegos y de albaneses, así como en la difusión del monaquismo oriental por obra, sobre todo, de los basilianos (Nilo [† 1005] y seguidores). Por factores de diversa índole, no siempre, por tanto, ni sólo religiosos, y debido a la serie de personalidades, con el consiguiente flujo de acontecimientos políticos, durante este período aparece el mapa litúrgico italiano mucho más diversificado que en la denominada época antigua.

En la *Italia meridional* y en *Sicilia* puede comprobarse la presencia de la *liturgia bizantino-itálica,* que aún perdura hoy [/ *Orientales, Liturgias,* V, 9]. Existen usos litúrgicos locales, fruto de resabios litúrgico-redaccionales y de fusiones con peculiaridades afines a la liturgia romana, pero siempre distintas de la liturgia usual en Roma, que permiten hablar de usos litúrgicos *panormitanos*[40]; como hay, además, centros menores[41], con la

producción de libros litúrgicos, objeto todavía hoy de estudio, que atestiguan ritos particulares. Durante este período es cuando quedan codificados usos anteriormente aludidos[42].

En la *Italia septentrional,* mientras se mantiene, por una parte, la tradición ambrosiana, la influencia, por otra, de la liturgia romana, potenciada también con las directrices impuestas por Carlomagno, provoca la desaparición de las liturgias *ravenense,* con la modificación de situaciones geográficas y políticas[43], y *aquileyense,* con la sumisión de Paulino de Aquilea († 802)[44] a las normas carolingias. Pero hay también algunos centros donde, con usos, tradiciones y peculiaridades, se consolidan los denominados ritos o liturgias medievales. Recordemos aquí la *tradición valdostana*[45], los *focos* litúrgicos de *Ivrea*[46] y *Novara*[47], así como la *liturgia eusebiana,* que sigue manteniendo su centro en *Vercelli* y sus contornos[48]. En esta época es cuando los diversos *scriptoria* dan origen a los usos litúrgicos caracterizados por la fusión de los ritos y oraciones más dispares, cuyo origen obedece a contactos culturales o se debe al lugar de origen o de formación de los obispos, a los influjos monásticos (muchos obispos procedían de monasterios). Señalamos algunos de sus centros: *Verona,* que mantiene la tradición anterior y el poder[49]; *Trento,* que bajo distintas influencias ultraalpinas es, como Verona, núcleo de intercambios culturales y cultuales[50]; centros potenciados por la presencia de abadías como *Nonantola*[51] y *Pomposa*[52], que son a su vez, con otros centros monásticos, focos y lugares de irradiación de típicas tradiciones litúrgicas[53]. Y nada decimos de otros centros menores[54].

Es también ésta la época de las liturgias particulares de órdenes monásticas y mendicantes. Recuérdese a los *silvestrinos, cistercienses, certosinos* y *premostratenses,* que contaban con usos litúrgicos, calendarios, salterios, disposiciones de perícopas bíblicas, ritos, etc., especiales[55]. No se pueden, de igual modo, olvidar los usos litúrgicos de los *dominicos,* ni posteriormente los de los *servitas,* como tampoco la obra de difusión, y anteriormente de amalgama, de los mismos usos romanos, bajo la guía de los *franciscanos*[56].

La diversidad de ritos en una misma ciudad o diócesis es un hecho reconocido incluso por el IV concilio de Letrán (1215), que con su can. 9 no pretende eliminar por entero tal diversidad, sino sólo mantener la unidad de la fe y de la disciplina bajo un único obispo. Este debe proveer y contar con personal competente para la celebración de los sacramentos según los diferentes ritos[57]. La necesidad pastoral obligará a traducir partes de los libros litúrgicos a una lengua asequible al pueblo[58]. Ante el abandono, por parte de la gente, de la liturgia oficial celebrada en latín (ya incomprensible), el impulso devocional dará origen a las formas denominadas de *sustitución* de la liturgia y al auge de las devociones populares[59].

Debido a la imprenta, con la que también los libros litúrgicos aumentaron su difusión, así como a las cambiantes condiciones culturales y a las disposiciones de la cuarta sesión del concilio de Trento, que, para salvaguardar el *depositum fidei*[60], intentó abolir todos los ritos litúrgicos que no se remontasen a una determinada época, van a ir progresivamente desapareciendo las distintas tradiciones litúrgicas locales itálicas[61]; la tradición ambrosiana va a ser una excepción.

c) *Desde Trento hasta la reforma litúrgica actual.* Se ha solido hablar de la existencia de un fixismo litúrgico postridentino; pero ello no responde enteramente a la verdad. Se puede hablar de fixismo, pero sólo en un sentido determinado. En efecto, hasta fines del siglo pasado e incluso hasta la promulgación del CDC (1917), aquí y allí, por toda Italia, estaban vigentes, por ejemplo, rituales específicos para la administración de los sacramentos y sacramentales[62], así como abundantes apéndices a los Misales con sus misas propias para las distintas diócesis. El mismo *Missale Romanum* de Pío V incluso casi un siglo después de haberse promulgado no se usaba todavía en parroquias del Apenino central. Además, en algunas partes el josefinismo trataba también de hacer sentir su influencia en materia litúrgica. Las contraintervenciones de la iglesia se justificarán, pues, por tales hechos, que deben sin embargo ser bien estudiados. En todo caso, Italia contará durante este período con eminentes especialistas en liturgia[63]. Alguna resistencia se puso, en el siglo pasado y a principios del actual, por parte del Dicasterio de la Curia romana competente *in re liturgica,* a la única liturgia distinta de la romana, es decir, a la ambrosiana. Ello no fue ningún mal, ya que obligó a los estudiosos de la liturgia ambrosiana (entre ellos figuraba también mons. Aquiles Ratti, futuro Pío XI) a emprender una escrupulosa revisión de los libros litúrgicos, en especial del Breviario y Misal ambrosianos, cuyas ediciones típicas[64] han estado en uso hasta la actual reforma posconciliar.

[/ *Liturgias locales antiguas*].

2. La liturgia ambrosiana. Hemos utilizado hasta ahora indistintamente los términos: rito, ritos, liturgia, tradiciones litúrgicas, sin haber dado previamente ninguna clarificación terminológica, que también nosotros —siguiendo una afirmación de C. Vogel— creemos oportuna[65]. Para evitar confusiones, se ha de tener presente que *rito ambrosiano* encierra un sentido más amplio que *liturgia ambrosiana. Rito ambrosiano* es expresión peculiar de la vida de la iglesia ambrosiana y comprende el conjunto de normas y usos cultuales, jurídicos y administrativos propios de las iglesias locales que consideraban como cabeza a la iglesia metropolitana de Milán. Se distinguirían aquí diversas etapas, a lo largo de las cuales llega a formarse el rito ambrosiano y a gozar de típicas autonomías jurídico-eclesiales dentro del Occidente cristiano. Una de esas etapas va estrechamente vinculada a la existencia y actividad de escuelas eucológicas que crearon o tomaron de otras fuentes los formularios de oraciones y el conjunto de ceremonias para la liturgia local. Por *liturgia ambrosiana* entendemos, pues, dentro de este contexto, todo ese específico depósito eucológico y el estilo de celebración de los actos litúrgicos en las iglesias locales que giraban en torno a la iglesia metropolitana de Milán. Con el correr de los siglos y por motivos (políticos, religiosos, creación de nuevas diócesis, antagonismos, etc.) que no vamos ahora a analizar, el *territorio* de la liturgia ambrosiana vino a reducirse a la archidiócesis casi entera de Milán, con alguna que otra localidad de otras diócesis[66].

a) *Sus orígenes.* Según testimonio del *Liber Notitiae Sanctorum Mediolani,* escrito entre 1304 y 1311, que utilizó fuentes antiguas, sabemos que el obispo milanés

Simpliciano († 401) llegará a completar el cargo *ubi sanctus Ambrosius non impleverat,* y que otro obispo también milanés, Eusebio (449-ca. 452), llegó a componer *multos cantus ecclesiae* siguiendo las huellas de san Ambrosio (374-397)[67]. El biógrafo Paulino atestigua que con Ambrosio se introdujeron por primera vez en la iglesia de Milán *antiphonae, hymni ac vigiliae*[68]. En efecto, Ambrosio utilizó el canto litúrgico popular alterno[69] y compuso otros textos litúrgicos[70], entre los que (tal vez) figura una *laus cerei*[71]. Se denomina, pues, *liturgia ambrosiana* no sólo la realmente utilizada por san Ambrosio, sino también la que figura bajo su nombre. Por lo demás, ha existido siempre la convicción de que en la iglesia milanesa Ambrosio era el *primus, id est maximus, metropolitanam regens cathedram*[72]. Así es como la expresión pronunciada por Ambrosio en un sermón sobre la herencia recibida de sus predecesores Dionisio (349 apte.-360 apte.), Eustorgio († ca. 349), y Mirocles († ca. 316): *Atque omnium retro fidelium episcoporum*[73], sin duda se le puede después aplicar a él mismo: la iglesia de Milán posee la herencia de Ambrosio[74]. Por tanto, después de él, todo lo concerniente a la iglesia de Milán no puede menos de ser ambrosiano, por más que la aplicación del adjetivo *ambrosiana* a la iglesia milanesa corresponda únicamente a una carta del papa Juan VIII en el año 881[75] (si bien ya Gregorio Magno [590-604] se había dirigido a los eclesiásticos milaneses con la expresión *sancto Ambrosio deservientibus clericis*[76]).

Por encima de estas afirmaciones queda, sin embargo, abierta todavía una cuestión: *cómo* y *cuándo* tuvo origen la liturgia ambrosiana y *cuáles* son las *raíces* de su depósito eucológico en su primitiva formulación. Sin entrar en detalles, mencionemos las *opiniones* sobre el particular. Pueden reducirse a las siguientes. La liturgia ambrosiana es de *origen oriental:* opinión sostenida, por ejemplo, por Duchesne[77] y por Léjay[78], y que está avalada por estudios de Cattaneo[79] y otros más recientes de Alzati[80]; puede encontrar un apoyo posterior en el hecho de los frecuentes contactos entre Milán y Oriente, ya directamente (intercambios comerciales, presencia de gentes greco-orientales en Milán, cuestiones políticas relacionadas con la división del imperio romano, etc.), ya indirectamente mediante relaciones de Milán con Rávena y Aquilea[81], ciudades que a su vez (sobre todo Rávena) formaron anillos de comunicación con Oriente. Otros, los más, sostienen que la liturgia ambrosiana tiene *origen romano:* Probst, Ceriani, Magistretti, Cagin, Magani, Cabrol, Battifol, Jungmann, etc.[82] Se basan ellos, entre otras razones, en la afirmación de san Ambrosio: *In omnibus cupio sequi ecclesiam romanam, sed tamen et nos hominis sensum habemus*[83]. Permítasenos observar que no podría aducirse tal afirmación para establecer irrefutablemente la romanidad de la liturgia ambrosiana: las pruebas aducidas por la opinión contraria —cantos, antífonas, sistemas de elección y de disposición de las perícopas bíblicas, fórmulas de profesión de fe *(credo)* en la celebración eucarística, etc.— son datos reales que emparentan la liturgia ambrosiana con Oriente más que con Roma.

Pero hay algo que sigue siendo cierto: 1) La liturgia ambrosiana posee tal unidad específica que aparece como una realidad consistente en sí misma: sistemas de lecturas bíblicas[84], eucología[85], to-

nalidad de temáticas teológico-litúrgicas típicas[86], estructura del año litúrgico[87], del santoral[88], de la heortología[89], paralelos a la correlativa formación de sus libros litúrgicos[90] y de sus ceremonias propias, la caracterizan como liturgia especial dentro del Occidente cristiano. 2) Vale también para la liturgia ambrosiana lo apuntado anteriormente [/ I, 1, *a*] acerca de la unidad originaria de todas las liturgias antiguas, que derivan de un único y primitivo tronco judeo-cristiano. Se debiera aquí tener en cuenta que el primer obispo de Milán, Anatalón, ejerció allí su ministerio entre finales del s. II y comienzos del III. Durante aquella época, ¿se celebraba en Milán la liturgia en lengua griega o ya en la latina? E igualmente, ¿estaba constituido en Milán el primer núcleo de cristianos por orientales o no? 3) Es indudable que la liturgia ambrosiana no puede catalogarse entre las liturgias galicanas, contra lo que se lee en algunos libros y no sólo de siglos pasados.

b) *Ambiente en que se formó.* Las peculiaridades de la liturgia ambrosiana habrán igualmente de buscarse dentro del cauce teológico de su formación, que tendrá lugar bajo un influjo de factores internos y externos[91]. Recordemos solamente los principales: 1) La honda matriz de la liturgia ambrosiana es el antiarrianismo; en su origen e instauración (ss. IV-V), en su desarrollo (ss. VI-VII) y en su consolidación (ss. VIII-IX) hubo de luchar siempre contra el arrianismo: el puro (ss. IV-V), el bárbaro —longobárdico— (ss. VI-VII) y sus epígonos (ss. VIII-IX); lo cual dejó impreso en ella un fuerte "cristocentrismo" que se reforzará durante el cisma de Acacio (484-519), frente al cual los obispos milaneses se muestran incondicionalmente solidarizados con el pontífice romano. Después de la denominada cuestión de los Tres Capítulos, que a través de enmarañadas implicaciones teológicas y políticas llevó a una serie de obispos, desde Vital (552-556) hasta Lorenzo (573-592), a adherirse al cisma[92], los obispos católicos de Milán, fieles a la ortodoxia —después de su regreso del exilio voluntario de Génova (571-649), al que se habían acogido para evitar las matanzas de los longobardos—, progresivamente (desde el 670 se había extinguido todo espíritu separatista) van recuperando las posiciones de una catolicidad de la fe más genuina que nunca[93]. Todo ello influyó en la elaboración de fórmulas y formularios de la liturgia ambrosiana, que contienen ricas consideraciones en torno a la persona de Cristo: encarnación del Verbo, nacimiento virginal, humanidad-divinidad de Cristo; y, consiguientemente, veneración de la siempre Virgen y Madre de Dios, María. 2) Los frecuentes contactos *entre* Milán (merced a su centralidad, fue ya desde la antigüedad lugar de intercambios culturales y comerciales) *y* otros centros culturales explicarían *ya* los híbridos orígenes de la liturgia ambrosiana, *ya* sus diversas estratificaciones y contaminaciones, *ya* las múltiples coloraciones teológico-litúrgicas y litúrgico-espirituales que en ella se pueden descubrir. Lo cual, sin embargo, no significa eclecticismo; es más bien testimonio de polifacéticas riquezas presentes ya en la liturgia ambrosiana antigua y transmitidas de generación en generación hasta hoy. Los investigadores han descubierto huellas influyentes, contaminantes, enriquecedoras, así como intercambios con *Oriente,* a través de dos específicos centros culturales, anteriormente apunta-

dos (Rávena y Aquilea); con *Africa* occidental (Cartago, Tagaste, etcétera[94]) y oriental (Alejandría)[95]; con *España* y posteriormente con el territorio transalpino, a través de monjes iro-celtas, o de la denominada reforma carolingia; con *Roma,* de la que depende la progresiva romanización de la liturgia ambrosiana[96].

c) *Diversas estratificaciones de su redacción.* Si después de Ambrosio todo lo concerniente a la iglesia de Milán no puede sino ser ambrosiano, se explica el esfuerzo de los estudiosos por señalar en las fuentes *manuscritas* de aquella liturgia —cuyos testimonios llegados hasta nosotros se remontan casi por entero al s. IX y siguientes— todo lo que es redaccionalmente observable en la época de Ambrosio, para distinguirlo de cuanto pertenece a la época de la codificación definitiva durante el renacimiento longobárdico o a la época de la recodificación ampliada durante la reforma carolingia.

Teniendo en cuenta la corriente teológica y el ambiente de la formación de la liturgia ambrosiana, se comprenden mejor sus tres grandes y comprobadas estratificaciones redaccionales. Se descubre en ellas el progresivo enriquecimiento del primitivo núcleo *ambrosiano.* La primera redacción se remonta al s. (IV) V: ha sido identificada por Paredi y algún otro[97]. La segunda redacción, como base de los estudios de Heiming y de Triacca[98], tiene su apogeo en el s. VII. La tercera redacción es la carolingia (ss. IX-X), que, según los estudios de Borella, Cattaneo y otros[99], atestigua una progresiva romanización, obligada, pero también una más sólida *cristalización* de la liturgia ambrosiana. Desde un punto de vista formal se pueden, pues, distinguir en la liturgia ambrosiana una pura y neta liturgia, atestiguada por la primera redacción y en parte por la segunda, y otra contaminada (por influencias romanas, monásticas, etc.) atestiguada especialmente por la tercera redacción.

Más aún: la pluralidad expresivo-interpretativa que entre los ss. (IV) V-IX (X) llega a crearse en el seno de la liturgia ambrosiana nos dice que —aun vivificándose y revistiéndose de distintas expresiones litúrgicas o *contaminándose* con las más próximas con el paso de una a otra generación o con la serie de culturas heterogéneas (itálico-romanas, bárbaro-longobardas, *carolingia)*— la única tradición litúrgica ambrosiana salva lo que perennemente se remite a su *temperies* originaria. La cual debe recogerse y reflejarse no tanto en el ceremonial o en las diferencias celebrativas por relación a otras tradiciones, cuanto en las distintas temáticas sobre el misterio de Cristo, centro de salvación del cosmos y del hombre, y en la incisividad de su contenido, que a la densidad conceptual, unitariedad y plenitud teológica une un estilo que puede parecer redundante por relación a la *concinnitas* de la liturgia romana, pero que mantiene la concisión expresiva propia del Occidente litúrgico[100].

d) *Sus reformas y revisiones.* Todo lo dicho es una constatación de algo que merece subrayarse: la supervivencia y el periódico retorno a la cresta de la ola de la liturgia ambrosiana, la única, entre las distintas liturgias occidentales antiguas (africana, galicana, visigótico-hispánica, etc.) —salvo la por desgracia sólo esporádica supervivencia de la *mozárabe*[101]—, "que ha podido salvarse hasta hoy como liturgia particular de toda una iglesia local y ha seguido en todo

momento con vida propia. Esta constante presencia y fiel transmisión a través de los siglos no deja de ser un hecho del todo singular". La reflexión es del profesor Alzati, quien, constatando la serie de las condiciones socio-políticas que afectaron al área de la difusión de la liturgia ambrosiana a través del tiempo, sigue diciendo: "... han sido realmente muchos siglos: hemos tenido godos, bizantinos, longobardos, francos, el imperio medieval y, posteriormente, en la edad moderna, las sucesivas dominaciones extranjeras: franceses, españoles, los Habsburgo de Austria, la revolución y Napoleón, nuevamente los Habsburgo y después el Estado piamontés; las instituciones civiles desaparecieron con el tiempo, las mismas instituciones eclesiásticas fueron experimentando notables transformaciones, mientras que la liturgia ambrosiana, únicamente ella, se ha conservado y mantenido. Un fenómeno que no puede menos de hacer pensar"[102]. Y, en el caso presente, pensar en serio, sabiendo que la liturgia ambrosiana sobrevive en virtud de su misma vitalidad, por la que se adapta al genio de los pueblos que la celebran y de los que, a su vez, sabe asimilar lo que es asimilable. Por eso el tema que afrontamos en este párrafo quiere ser, más que una expresión de hechos históricos[103], una reflexión global sobre el paso de la unidad originaria (¿con Roma y/o con el Oriente o con el primitivo tronco judeo-cristiano?) a aquella pluralidad expresivo-interpretativa, que desde antiguo considera la liturgia ambrosiana como un *unicum* [*↑supra, a*] en el conjunto de las liturgias occidentales en general y de las liturgias itálicas [*↑supra,* I, 1] más en particular.

Es cierto que los cambios, influencias y contaminaciones con otros centros cultuales y culturales que puedan encontrarse en la estratificación redaccional [*↑supra, c*] se deben confrontar con otro fenómeno no litúrgico, típico también de la liturgia ambrosiana hasta la reforma posterior al concilio de Trento; es decir, con el fenómeno de la multiplicidad sincrónica, en el ámbito de la misma liturgia ambrosiana, de otros formularios para la celebración eucarística de una misma fiesta litúrgica[104] o para la celebración de un mismo sacramento[105]. A nuestro juicio, la reforma carolingia, al influir en la liturgia ambrosiana, la vivifica, por una parte, obligándole a tomar conciencia refleja de su propia peculiaridad, y acelera, por otra, en ella el paso desde la pluralidad expresivo-interpretativa hasta la uniformidad ritual. En efecto, la renovación de los manuscritos[106], la sistematización ceremonial codificada en los ss. X-XII y siguientes[107], el método de selección y copia de otros fragmentos eucológicos extra-ambrosianos, la *sutura* de formularios litúrgicos, etc., no son sino determinantes propios de las diversas revisiones o reformas de la liturgia ambrosiana.

Entre las reformas antiguas podemos catalogar la correspondiente a la segunda estratificación redaccional (s. VII); no tenemos pruebas, a no ser las del análisis interno de los textos litúrgicos (cuya codificación, repetimos, se remonta al s. IX y siguientes) —y sin recurrir al hecho discutido y discutible aducido por la crónica milanense de Landolfo Seniore, a saber: que en tiempos del arzobispo Constancio (593-600) el papa Gregorio Magno se había interesado por el rito ambrosiano[108]— y las de otros datos: el testimonio del *Versus de mediolana civitate* (siendo arzobispo Juan el Bueno [641-669], que

pone fin al exilio de los obispos milaneses en Génova), según el cual la ciudad, desde el punto de vista litúrgico, era *pollens ordo leccionum, cantilene, organum, modolata psalmorumque conlaudantur*[109]; la cultura del arzobispo Mansueto (676-685); la producción de Benito (685-721); la *Expositio officium matutinale,* atribuida a Teodoro II (732-746)[110]. A tal producción litúrgica seguiría la acción igualmente litúrgica de Pedro I (784-803), señalando a Arnón, obispo de Salisburgo[111], como ejemplo digno de imitación en una carta de Alcuino, el artífice de la reforma litúrgica carolingia[112]: Pedro de Milán sería autor (?) de una *Expositio missae ambrosianae;* el *Liber de Baptismo* de Odelberto (805-812)[113]; etc. Tales datos atestiguan un tipo de reforma litúrgica ambrosiana anterior a la *reforma carolingia* propiamente tal y continuada por esta última. Por otra parte, el dualismo que incluso se había creado en la vida eclesiástica ambrosiana (alto clero y parte de la población en Génova, otros en Milán; presencia en Milán y territorios limítrofes de heterodoxos arrianos y cismáticos al lado de ortodoxos católicos) y la penetración en el valle del Po de monjes iro-célticos con diferentes usos litúrgicos[114], no sólo no llevaron a la escisión o a la descomposición de la liturgia ambrosiana, sino que incrementaron su uso y radicalizaron la ininterrumpida continuidad de sus tradiciones. Entre otras cosas, es del s. IX el más antiguo evangeliario ambrosiano, conocido como Capitular de Busto Arsizio[115].

En correlación con la tercera redacción tenemos la denominada reforma carolingia, promocionada desde fuera y debida a factores extraños a la liturgia ambrosiana. Su resultado fue la consolidada supervivencia y continuidad de la misma, que entonces experimenta notables influencias romanas, tanto en el calendario como en los formularios para la celebración eucarística[116]. Pero se experimentan igualmente las influencias de usos monástico-benedictinos: tenemos testimonios de códices litúrgicos ambrosiano-monásticos[117]. Una cosa es cierta: la reforma carolingia, que podría considerarse como un fraude legal en la liturgia ambrosiana, creó en los ambrosianos una conciencia tan refleja sobre el tesoro de que eran depositarios, que el resto del medievo y el renacimiento atestiguan reformas, revisiones, restauraciones, innovaciones de notoria importancia.

Baste recordar la floración de los sacramentos y misales ambrosianos. El único verdadero sacramentario (libro litúrgico para la celebración de la misa carente de fragmentos escriturísticos, para los que se recurría a los leccionarios, evangeliarios, etc.) ambrosiano está escrito por el arzobispo Ariberto (1018-1045)[118]. Poseemos después el misal-sacramentario de Bérgamo[119], los de Biasca[120], de san Simpliciano en Milán[121], de Lodrino, de Bedero, de Armio, de Venegono, de Vercelli, etc.[122]. Destaca, además, a principios del s. XII el paciente trabajo de Beroldo, el *superintendente y custodio de las luces* de la iglesia metropolitana, que codificó el *Ordo et ceremoniae ecclesiae ambrosianae mediolanensis*[123]. Poseemos igualmente el *Ordo missarum;* la descripción de cómo se desarrollaba la liturgia de las horas canónicas; de cómo se celebraban las vigilias de las grandes festividades; cuáles fueron las fiestas menores; el calendario, los usos para los diferentes tiempos litúrgicos, etc. Tenemos después los manuscritos relativos a la liturgia de las horas y a la

celebración de los otros sacramentos (además de la eucaristía): el conjunto total viene testimoniado en el *"Liber manualis" secundum institutionem ambrosianae ecclesiae,* usado en la canonjía del Valle Travaglia (Varese), y en el *Pontificale in usum ecclesiae mediolanensis*[124]. Es éste el período del reflorecimiento de la liturgia ambrosiana, que se debe a los esfuerzos de los *liturgistas* de la época. Piénsese en la labor del ya mencionado Beroldo: puede, a primera vista, parecer una simple codificación de lo que durante su tiempo era usual en el reducido ámbito de la iglesia metropolitana donde él prestaba sus servicios[124 bis]; pero a partir de él (hasta la reforma hoy en marcha) habrá que aludir ya siempre a la *cristalización* o *formalización* beroldiana. Tampoco puede silenciarse el *Liber celebrationis missae ambrosianae,* escrito alrededor de 1220 por Juan Bartolomeo de Guercis de Melegnano, rector de la iglesia de San Víctor de Puerta Romana[125], así como la composición de formularios de misas, oficios e himnos por obra de Ulrico Scaccabarozzi († 1293), preboste de San Nazario de Brolio[126]. Como no se pueden tampoco ignorar la *reformatio et instauratio missae ambrosianae* realizada por el arzobispo Francisco de Parma (1296-1308)[127] o la *constitutio archiepiscopalis edita circa reformationem officii* del arzobispo Francisco II Piccolpasso (1435-1443)[128].

Con la aparición de la imprenta, las revisiones de la liturgia ambrosiana se miden por las distintas ediciones de sus libros. Comenzando por los incunables del Misal (1475 y 1482) y del Breviario (1475), con el card. Esteban Nardini (1461-1484), y terminando por las últimas ediciones *iuxta typicam* de los libros litúrgicos latinos, con el card. Alfredo Ildefonso Schuster (1929-1954), se realizaron siempre retoques, aportaciones o defoliaciones, revisiones o verdaderas reformas[129]. Las más importantes son las que tuvieron lugar después del concilio de Trento por obra de san Carlos Borromeo (1560-1584), quien, para renovar la liturgia ambrosiana, fundó la *Congregación de Ritos.* A él se deben la edición reformada del Breviario Ambrosiano de 1582 y la preparación de la del Misal y Ritual[130]. La reforma postridentina será ultimada por el card. Federico Borromeo (1595-1631). Con el card. José Pozzobonelli (1744-1783) se elaborará una edición del Misal —editado a continuación del denominado *Missale Ambrosianum Duplex*[131], vigilado por Ratti-Magistretti sobre el trabajo de Ceriani— que servirá para la preparación de la edición típica de 1902, con el card. Andrés Ferrari (1894-1921). Es en la época del card. Ferrari cuando, por obra de los encargados del *Duplex* y de otros, la *Milán litúrgica* toma críticamente conciencia de sí misma e injerta la propia liturgia en el cauce vivo del movimiento litúrgico[132]. Con el cardenal Schuster, rodeado por un equipo de estudiosos y de especialistas en historia de la liturgia, en canto ambrosiano y en pastoral litúrgica, nos encontramos con el florecimiento de la última fase de la liturgia ambrosiana en lengua latina[133].

Después de la simplificación de las rúbricas y la adaptación del horario de las celebraciones de la semana santa o *Authentica* con el card. Juan Bautista Montini (1954-1963), en conformidad y sintonía con las reformas paralelas de la liturgia romana[134], se cierra un capítulo glorioso de la liturgia ambrosiana, la cual está hoy viviendo la hora de su reforma posconciliar.

II. Actual liturgia ambrosiana

Una vez que el Vat. II, por razones pastorales, fruto éstas a su vez del movimiento litúrgico, ratificó los principios de la reforma, también para la liturgia ambrosiana transcurrió más de un lustro durante el cual su primera preocupación fue preparar la traducción oficial de los libros litúrgicos: se podía ya utilizar la lengua italiana, abandonando la latina. Este abandono del latín asestó, sin duda, un golpe de gracia a la tradición del canto fijo o canto litúrgico ambrosiano[135], que incluso había experimentado un renacimiento con el card. Ferrari[136] y posteriormente con el card. Schuster mediante la edición revisada de los cantorales[137] y el relanzamiento del Pontificio Instituto ambrosiano de música sagrada[138]. El entusiasmo, incluso, por el arte sacro había visto en 1921 el nacimiento de la Escuela superior de arte cristiano *Beato Angélico*[138bis]. Durante el período que estamos analizando, tan beneméritas instituciones marcaron una especie de compás de espera y de reajuste.

Siguiendo las huellas de todo cuanto se ha venido haciendo con la liturgia romana, también la ambrosiana tuvo su traducción *ad interim* de los libros litúrgicos más comunes. Después de la traducción oficiosa recogida en los llamados *misalitos* para uso del pueblo[139], en 1966 vio la luz, primero en fascículos (de formato grande) y después en bloque (de formato pequeño), la edición bilingüe del Misal Ambrosiano[140]. Se editaron también, en ediciones bilingües, los libros litúrgicos para la celebración del bautismo y del matrimonio[141] y para los funerales[142]. Era tan sólo el primer paso hacia la propia y verdadera reforma, de la que todavía no puede hacerse historia, sino sólo un ensayo de cronohistoria, lo cual nos va a permitir explicitar algunas peculiaridades de la actual liturgia ambrosiana. Advertimos, sin embargo, desde el principio que las peculiaridades celebrativo-rituales de la liturgia ambrosiana del pasado[143] se han uniformado ya casi de forma total con las de la liturgia romana.

1. Breve cronohistoria de una reforma en marcha. Para tejer sintéticamente la cronohistoria de la reforma de la liturgia ambrosiana actual, bastaría repasar las intervenciones oficiales del cardenal G. Colombo hechas públicas entre el 28 de febrero de 1967 (discurso en la segunda sesión plenaria del Sínodo XLVI[144], en el que se preparaba oficialmente la reforma litúrgica ambrosiana) y el jueves santo, 15 de abril de 1976 (durante la misa crismal[145] el arzobispo entregaba a los sacerdotes y fieles el nuevo Misal Ambrosiano hasta entonces elaborado[146]). Rebasa los objetivos de una voz de diccionario entrar en detalles, por más que no dejaría de ser útil y hasta necesario conocerlos para comprender el espíritu de la reforma de la liturgia ambrosiana: remitimos a una muy lograda síntesis[147] y a las monografías, citas, indicaciones de etapas, dificultades y logros de la reforma, puntualmente recogidos por la revista *Amb*[148], y especialmente a los artículos de Inos Biffi, que son no pocos. Aquí importa destacar *dos* ejes en torno a los cuales gira la reforma en marcha[149].

a) *Conciencia de la autonomía litúrgica ambrosiana, oscurecida por indecisiones de diversa índole.* El primer dato efectivo que resalta en la crónica de hechos en torno a la reforma de la liturgia ambrosia-

na es el agudo sentido de responsabilidad, en un careo entre la historia y la iglesia, por evitar toda eventual supresión de la liturgia ambrosiana; sentido de responsabilidad que se consolida con la progresiva toma de conciencia refleja de que la autonomía de la santa iglesia ambrosiana en materia litúrgica no es *ni* una extravagante improvisación de hoy, *ni* una obstinada reivindicación de carácter "arqueológico", *ni* la expresión de una autonomía excéntrica o autocéfala con relación al mundo litúrgico occidental o latino-romano, *sino* un acontecimiento eclesial de primera importancia. En efecto, la supervivencia de una liturgia particular es un hecho eclesial que lleva consigo *una voluntad conservadora* y, al mismo tiempo, un espíritu *renovador*. Estas dos intenciones unidas entre sí son un *proprium* de la iglesia puesta en el mundo para transmitir el *depositum fidei* desarrollándolo y profundizándolo, adaptándolo incesantemente a los hombres a quienes está destinado, según el genio, carácter y condiciones culturales de un pueblo particular[150]. Esta toma de conciencia por parte de los ambrosianistas ha crecido y madurado tanto, que ha llegado a superar un doble frente de objeciones teóricas y prácticas aparecidas en revistas y semanarios durante el decenio 1965-1975 y que no han desaparecido aún hoy del todo.

Las *objeciones teóricas*, de diversa índole y con distinto origen (en ocasiones, suscitadas por personas ideológica y sobre todo espiritualmente distanciadas de la archidiócesis milanesa), se pueden sintetizar así: La reforma conciliar no pretende crear una nueva liturgia, ni romana ni ambrosiana; la liturgia ambrosiana hoy no tiene razón de ser, ya que la mentalidad y espiritualidad ambrosianas no deben ser distintas de las de otras diócesis italianas, ni exigir, por tanto, una expresión litúrgica particular; la liturgia ambrosiana es una visión arcaica que queda superada, un obstáculo a la participación litúrgica de una población hoy sumamente heterogénea.

Se intenta reforzar las objeciones teóricas con otras *objeciones práctico-operativas*, que pueden resumirse así: En el mundo litúrgico occidental hay una cierta tendencia que está postulando uniformidad; dificultades económicas para contar con libros litúrgicos propios y con sus respectivos subsidios catequético-pastoral-litúrgicos; búsqueda de fáciles acomodaciones uniformantes de la liturgia ambrosiana con la romana; en la época actual, caracterizada por incesantes inmigraciones, una liturgia particular distinta choca con su insuficiencia pastoral; la civilización industrial, que con el turismo funde y confunde las masas de fieles, tiene otras exigencias; la presencia de los religiosos que siguen la liturgia romana dentro de la archidiócesis ambrosiana; las *islas* de Monza y Treviglio, que, aun dentro del ámbito ambrosiano, usan la liturgia romana; etc. Todo esto hacía pensar en la abolición de la liturgia ambrosiana. Son los años de incertidumbre, como los definía en 1976 el card. Colombo[151], quien había, sin embargo, demostrado su firme e irrevocable propósito de mantener la liturgia ambrosiana y reformarla, desde 1967, al afirmar que el rito ambrosiano es "una riqueza de nuestra tradición que a ningún precio consentiremos perder". Con lo que daba una *regla de oro* para orientar dicha reforma: "Conservar y vivificar con conciencia amorosa y llena de celo todos los valores connaturales del rito ambrosiano",

con un *compromiso táctico:* "Ninguna diferencia inútil con respecto al rito romano en el leccionario, en el diálogo litúrgico, en los ritos y en el canto que no esté rigurosamente exigida por la índole misma del rito ambrosiano"[152]. Se trata sustancialmente de salvar el depósito eucológico. En efecto, la eucología, la *palabra litúrgica* sigue siendo hoy el elemento y el medio transmisor de contenidos que caracteriza y determina lo *specificum* de la liturgia ambrosiana[153].

b) *"Conservar y renovar" sobre la base de una bien entendida creatividad.* La actual liturgia ambrosiana, aun conformándose no poco con la liturgia romana, salva la propia identidad al responder a un instinto de conservación dentro de la renovación. La auténtica renovación gira sobre una bien entendida creatividad eucológica, dentro de una fidelidad al *depositum fidei* y a las necesidades de los fieles[154]. *"Conservar* y *renovar* el rito ambrosiano": lo escribía el cardenal Colombo en carta al clero y pueblo ambrosianos el 21 de noviembre de 1970[155], que nosotros definimos como *carta magna* de la nueva liturgia ambrosiana. En ella se refleja el pensamiento del maestro de ceremonias ambrosiano ya anteriormente y en distintas ocasiones ilustrado por el mismo cardenal Colombo[156] y sobre el que había de volver después[157], incluso en la introducción al *Nuevo Misal Ambrosiano (NMA)*[158]. En tales intervenciones aparecen ya una constatación, unos sólidos principios y una "voluntad férrea" dispuesta a pasar de la teoría a la práctica.

Una *constatación:* las razones y motivaciones aducidas desde no pocas partes para la supresión de la liturgia ambrosiana, contrastadas con las que abogan por su conservación y su incremento, parecen débiles y frágiles. Poco consistente, en especial, es la objeción de la movilidad de los fieles y de las diferencias que éstos encuentran en la celebración eucarística. En la misma liturgia romana, tal celebración tiene igualmente lugar con matices y tonos tan distintos que (por ejemplo, en los años 70) —es una reflexión personal— la diferencia entre Turín, Bolonia y Nápoles era mayor que entre Roma y Milán.

Unos *sólidos principios:* la liturgia ambrosiana encierra valores tan notables, que bastan para justificar su existencia en la iglesia de hoy: debiendo conservarse y hasta incrementarse, debe igualmente renovarse, sin por eso falsear su identidad; su supervivencia será conveniente para un sano pluralismo litúrgico, cuyo promotor ha sido el Vat. II, así como por motivaciones de un justo sentido de libertad expresivo-litúrgica y por razones ecuménicas; conformarse a la liturgia romana, con la que convive, pero sin uniformarse con ella; la uniformidad sería un absurdo empobrecimiento, por lo que es menester una renovación sin nivelaciones; dentro de este esfuerzo resaltará todo lo que en la liturgia ambrosiana es esencial, auténtico y duradero, frente a lo que aparece, por el contrario, como secundario y caduco; en una palabra: es necesaria una clara inteligencia, una bien entendida creatividad.

Una *"voluntad férrea"* para pasar del campo teórico al práctico. Se creó un comité para la reforma litúrgica[159]; pero tuvo una vida muy corta y pasó "como un meteoro por el cielo de la iglesia milanesa"[160]. En efecto, el mismo card. Colombo afirmará que "el carro no avanzaba ya; ¿qué podía hacerse razonablemente sino apearse y recorrer solo

algún trecho del camino, como una particular experiencia explorativa?"[161] La *experiencia* explorativa se concretó en determinados *experimentos*. En efecto, se prepararon el *Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus iuxta ritum ambrosianum*[162], el *Missale Ambrosianum ab hebdomada I quadragesimae usque ad octavam paschae*[163], con su respectivo leccionario[164]; y así, el competente Dicasterio romano aprobó inmediatamente, con procedimiento especial[165], cual conviene a una liturgia legítima y oficial como la ambrosiana, todas las partes del *NMA*, primera etapa de la reforma actual. Como era lógico, paralelamente tiene lugar la revisión del Calendario Ambrosiano[166]. Los años 1970-1976 fueron años de un asiduo trabajo[167], durante los cuales se logró pasar *del dilema* "conservar o abolir" *a una simbiosis* entre "conservar pero renovando" y "renovar pero conservando". Desde 1976 hasta hoy la archidiócesis milanesa viene editando los libros litúrgicos ambrosianos renovados a tenor de las disposiciones conciliares.

2. AÑO LITÚRGICO Y CALENDARIO AMBROSIANOS. La relación entre uno y otro es mutua. En efecto, realizada la revisión del antiguo calendario, después de un período de fatigosa y no siempre unívoca gestación (recuérdese, por ejemplo, la cuestión del adviento, que de seis domingos-semanas pasó a cuatro[168] y después, felizmente, de nuevo a seis[169]) y después de varios proyectos, siguiendo la línea del Calendario Romano, se confeccionó un nuevo Calendario Ambrosiano, adoptado entre 1970 y 1973[170]. A través de múltiples vicisitudes, estudiadas por Dell'Oro[171], tales proyectos desembocaron fundamentalmente en el Calendario adoptado en 1974[172]: definitivamente ratificado en 1976, y en previsión de la edición del *NMA*, fue el primer paso de la reforma definitiva de la liturgia ambrosiana[173]. En el *NMA* se encuentran las *Normas generales para la ordenación del año litúrgico y del Calendario*[174]. Sobre sus peculiaridades con respecto al calendario anterior a la reforma, remitimos al estudio de Borella sobre el año litúrgico ambrosiano[175] y al de Marcora sobre el santoral ambrosiano[176]. Para describir ahora las características del actual Calendario y, por tanto, la estructura del año litúrgico ambrosiano en relación con la liturgia romana, nos servimos de la síntesis de Dell'Oro[177] y sobre todo de las aludidas *Normas generales para la ordenación del año litúrgico y del Calendario*.

a) El *ciclo "de tempore"* se estructura sobre el Calendario litúrgico romano de uso en Italia: la epifanía se celebra en el domingo coincidente entre el 2 y el 8 de enero; la ascensión, en el domingo VII de pascua; la solemnidad del Cuerpo y Sangre de Cristo, en el domingo que sigue a la fiesta de la Santísima Trinidad. Pero el ciclo litúrgico ambrosiano tiene las siguientes peculiaridades:

El *tiempo de adviento* comienza con las primeras vísperas del domingo inmediatamente siguiente al 12 de noviembre y termina antes de las primeras vísperas de navidad. Los domingos se llaman I, II, III, IV, V de adviento. El VI domingo celebra la "solemnidad de la maternidad divina de la Virgen María", que en la edición oficial del Misal Ambrosiano en lengua latina se denominaba *Dominica VI adventus. Beatae Dei Genetricis semperque Virginis Mariae Sollemnitas*[177 bis]. Los días feriados 17-24 de

diciembre, denominados *prenatalicios* y que en parte sustituyen a los feriados anteriores *de exceptato*[178], están orientados hacia una más directa preparación para el nacimiento del Señor.

El *tiempo de navidad* comienza con las primeras vísperas del nacimiento y termina con el domingo siguiente a la epifanía, es decir, el domingo que tiene lugar después del 6 de enero. La misa de la vigilia de navidad se celebra *inter vesperas* en las iglesias coaligadas y, laudablemente, también en las demás iglesias. Vale lo dicho también para la misa de la vigilia de la epifanía. El IV domingo de enero se celebra la festividad de la sagrada familia de Jesús, María y José. Desaparece la fiesta de la cristoforia, introducida por el card. Federico Borromeo en 1625. Hay, pues, aquí uniformidad con la liturgia romana, ya por la tonalidad, ya por la denominación de los otros domingos, como los subsiguientes a la epifanía, que son domingos *per annum*. El 1 de enero se denomina *in octava Nativitatis*.

El *tiempo de cuaresma* se extiende desde las primeras vísperas del primer domingo de cuaresma *(no* desde el miércoles de ceniza, que no existe en la liturgia ambrosiana), llamado también VI domingo antes de pascua[179], hasta la misa entre vísperas *in Cena Domini,* con la que se abre el triduo pascual. La cuaresma ambrosiana actual conserva las siguientes características: 1) se impone la ceniza el lunes después del primer domingo de cuaresma o, por razones pastorales, en ese mismo primer domingo cuaresmal; pero no en la misa vespertina anticipada; 2) en los viernes de cuaresma, según una antigua y constante tradición ambrosiana, no se celebra la liturgia eucarística, a no ser que coincida en alguno de ellos la solemnidad de san José o la de la Anunciación del Señor: los viernes cuaresmales son alitúrgicos, como el sábado santo romano; 3) los domingos de este tiempo se denominan también: primer domingo de cuaresma; de la samaritana, de Abrahán, del ciego, de Lázaro. El VI domingo, después del sabado *in traditione symboli,* con el que se abre la *semana santa* o *"authentica",* se denomina domingo de ramos o de los olivos.

Comparando dichas denominaciones con sus correlativas romanas, pueden apreciarse algunos matices o tonalidades, pero que no diferencian demasiado la actual liturgia ambrosiana de la romana.

El *triduo pascual* de la pasión y resurrección del Señor comienza con la misa vespertina *in Cena Domini,* tiene su centro en la vigilia pascual y termina con las vísperas del domingo de resurrección. El viernes santo en la pasión del Señor, y según la oportunidad también el sábado santo hasta la vigilia pascual, se celebra el ayuno pascual. En la tarde del viernes santo se celebra la pasión del Señor[180].

El *tiempo de pascua* no presenta diferencia ninguna con la actual liturgia romana. Desaparecieron así las *letanías menores* del anterior año litúrgico ambrosiano. Sin embargo, en la semana pascual se ofrecen dos formularios de misa: uno para la octava y otro "para los bautizados".

El *tiempo per annum* computa los domingos-semanas como la actual liturgia romana. Las particularidades son: 1) son más de cuatro días el período entre el lunes subsiguiente al domingo después del 6 de enero y el comienzo de la cuaresma (faltando a la cuaresma ambrosiana el miércoles de ceniza y los tres días siguientes); 2) es inferior a dos semanas el período entre el lunes

después de pentecostés y el comienzo del tiempo de adviento (al ser seis los domingos-semanas del adviento ambrosiano); 3) consiguientemente, la solemnidad de nuestro Señor Jesucristo Rey del universo (último domingo *per annum)* se celebra con una anticipación de dos domingos con respecto a la liturgia romana; 4) el domingo III de octubre se celebra la dedicación de la iglesia catedral[181]. Con lo que han desaparecido, entre los domingos después de pentecostés, el ciclo de domingos después de la degollación de san Juan Bautista y los domingos de octubre, los cuales a la inversa hubieran podido servir, con el domingo de la dedicación (que permanece) y los siguientes a la dedicación (suprimidos), como un ciclo que potenciase la eclesiología litúrgica.

Las *letanías mayores o rogativas* siguen todavía en vigor; sus modalidades celebrativas son competencia de los pastores de almas, con el consentimiento de la autoridad competente, y según la adaptación a las situaciones locales y a las necesidades de los fieles[182].

Entre las *ferias,* son privilegiadas las prenatalicias *de exceptato,* el sábado *in traditione symboli,* las de la semana *authentica* o semana santa. Las ferias de cuaresma solamente ceden a la solemnidad de san José y a la de la Anunciación del Señor[183].

Tanto en las solemnidades del Señor durante el tiempo *per annum* como en las solemnidades o fiestas de la Virgen María hay conformidad con la liturgia romana. Pero la divina maternidad de la Virgen María se celebra en el VI domingo de adviento, y la fiesta de la natividad de la bienaventurada Virgen María (8 de septiembre) goza de un especial relieve, por ser María en su nacimiento (la *"Madonnina")* titular de la iglesia metropolitana (la catedral de Milán); el 12 de septiembre se conmemora (ha desaparecido en el Calendario Romano) el nombre de la bienaventurada Virgen María.

b) *El "santoral".* Sin detenernos a analizar su génesis y sus particularidades, no iríamos descaminados al afirmar que el nuevo santoral ambrosiano adopta fundamentalmente los principios básicos de la reforma del Calendario litúrgico romano, cuyo esquema igualmente reproduce, con lo que se realiza por ambas reformas la ley de la simplificación, después de haberse llegado a un punto de saturación heortológica. El Calendario Ambrosiano ha integrado, al mismo tiempo, santos de la iglesia universal, profesando así, con el ciclo santoral, la catolicidad de la santidad de la iglesia.

Secundando la *ley de la simplificación,* la liturgia ambrosiana ha reducido, por ejemplo, las múltiples conmemoraciones de santos arzobispos milaneses, que anteriormente se hacían para cada uno. Hoy, salvo los más importantes: san Ambrosio (7 diciembre), san Carlos Borromeo (4 noviembre) —solemnidades—, san Eustorgio I (18 septiembre), san Galdino (18 abril) y san Dionisio (25 mayo) —memorias—, los demás se conmemoran en la fiesta de san Anatalón y de todos los santos obispos milaneses (25 septiembre).

Pero secundando igualmente la *especificidad de la liturgia ambrosiana y sus tradiciones,* se reponen fiestas o memorias de santos (o beatos) locales o que nacieron en su ámbito regional y que *ab immemorabili* han venido siendo venerados en Milán, tanto más por aparecer insertos en el canon, como los santos Protasio y Gervasio (19 junio), Nabor y Félix (12 julio),

Nazario y Celso (28 julio) y san Víctor (8 mayo). Hubiéramos preferido que se hallaran presentes en el calendario ambrosiano todos los santos y santas mencionados en el canon. Entre los santos o beatos nacidos en la región recordamos, por ejemplo, a san Gerardo de Monza (6 junio), san Arialdo (27 junio), el beato Contardo Ferrini (16 octubre), las beatas Catalina y Juliana del S. Monte de Varese (27 abril), san Antonio María Zaccaría (memoria obligatoria, 5 julio). Recordamos también a santos que trabajaron, influyeron o fueron objeto de devoción en la archidiócesis milanesa: las santas Bartolomea Capitanio y Vicenta Gerosa (18 mayo), san José Benito Cottolengo (30 abril), san Omobono (13 octubre), santa Francisca Cabrini (13 octubre), y que no son mencionados en el calendario romano italiano[183 bis].

Están presentes además las memorias de santos *venerados de manera especial* en Milán: san Babil y los tres niños mártires (23 enero), san Pedro de Verona, que sufrió el martirio en la vía Comacina (Seveso) (6 abril), santa Marcelina (17 julio) y san Sátiro (17 septiembre) (hermanos de san Ambrosio), san Alejandro mártir (26 agosto), san Mauricio y compañeros mártires (22 septiembre), san Roque (16 agosto); de santos *que se relacionaron especialmente con Milán:* Eusebio de Vercelli (2 agosto) y Honorato de Vercelli (29 octubre); Abundio y Félix, obispos de Como (31 agosto); Zenón de Verona (12 abril); Virgilio, obispo, y Sisinio y Alejandro, mártires de Trento (29 mayo); Siro, primer obispo de Pavía (9 diciembre); o que *"emigraron" de Milán:* Anselmo de Lucca (8 octubre).

Para mantener *el carácter aheortológico de la cuaresma,* la liturgia ambrosiana traslada a otras fechas las memorias de santos que la liturgia romana celebra dentro de la misma cuaresma. A excepción de las solemnidades de san José y de la Anunciación, san Cirilo de Jerusalén se traslada del 18 de marzo al 9 de octubre; san Casimiro, del 4 de marzo al 10 de octubre; las santas Perpetua y Felicidad, del 7 de marzo al 7 de febrero; san Juan de Dios, del 8 de marzo al 28 de octubre. Para salvar la *prioridad de las ferias "de exceptato"* sobre el santoral,. san Juan de Kety se traslada del 23 de diciembre al 16 de diciembre, y san Pedro Canisio, del 21 de dic. al 15 de diciembre.

Por razones circunstanciales o para dar prioridad a celebraciones de santos propios dentro de la tradición litúrgica ambrosiana, tienen igualmente lugar otros traslados: san Roberto Belarmino, del 17 de septiembre (san Sátiro, hermano de san Ambrosio) al 20 de ese mismo mes; santa Eduviges, del 16 de octubre (beato Contardo Ferrini) al 12 de este mismo mes; santa Margarita María Alacoque, del 16 de octubre al 13 de dicho mes.

La actual liturgia ambrosiana conoce —como la liturgia romana— las solemnidades, fiestas, memorias obligatorias y memorias libres para la celebración del santoral. Sin embargo, siguiendo también aquí una antigua tradición ambrosiana, en lugar de la *lectio* profética (la primera de las lecturas de la misa), se hace la *lectio* hagiográfica[184], es decir, se lee la *passio* o la *depositio* del santo[185] contenidas en los *leccionarios* o *pasionarios,* cuya existencia viene atestiguada por varios manuscritos[186]. Ello tiene hoy lugar para santa Catalina y los santos Benito, Francisco de Asís, Carlos Borromeo, Ambrosio, así como para

el Leccionario Ambrosiano, del que hablaremos después[187] [/ 3, *c*].

Concluyendo: el Calendario Ambrosiano recoge la memoria de treinta santos propios, más dos fiestas de beatos y la memoria del nombre de María Virgen. Por otra parte, se han elevado a memoria obligatoria los santos Sebastián, Jerónimo Emiliani, Antonio Zaccaría y Eusebio de Vercelli; a fiesta, los santos Bernabé, Protasio y Gervasio, el martirio de san Juan Bautista; a solemnidades, los santos Carlos Borromeo y Ambrosio. Por razones varias, se han trasladado dieciocho memorias a fecha distinta de la del Calendario Romano.

3. EL NUEVO MISAL AMBROSIANO. Brevemente analizada ya su génesis [/ *supra,* 1], digamos ante todo que, como la del *MR,* la presentación del *NMA* no es enteramente clásica; es decir, no lleva las lecturas bíblicas, con su respectivo salmo responsorial, ni el canto del evangelio —para los que se deberá acudir al Leccionario—, sino sólo la parte eucológica y los cánticos de entrada (introito romano), para después del evangelio, en la fracción del pan y en la comunión.

a) *Visión global.* Globalmente considerado, en las subdivisiones se diferencia el *NMA* del anterior por la nueva estructuración del año litúrgico. Como queda dicho, no existen ya los domingos después de pentecostés, después de la degollación de san Juan Bautista, de octubre, después de la dedicación; uniformándose con el *MR,* lleva en primer lugar el propio del tiempo (desde adviento a pentecostés) y a continuación los domingos *per annum.* Dividido en dos volúmenes[188], dado su tamaño, *en el primero* se recogen los formularios para el tiempo de adviento y navidad; los formularios del tiempo *per annum* de los domignos I-IX, con la solemnidad del Señor en dicho tiempo *per annum,* a saber: la sagrada familia de Jesús, María y José, en el IV domingo de enero[189]; los formularios del tiempo cuaresmal hasta el sábado *in traditione symboli;* sigue el propio de santos, desde el 11 de noviembre (san Martín) hasta el 25 de marzo (la Anunciación); viene a continuación el rito de la misa con el pueblo, enriquecido con *seis* plegarias eucarísticas, las bendiciones solemnes y el rito de la misa sin pueblo; siguen los formularios de las misas comunes, de las misas rituales, de las misas y oraciones por varias necesidades (por la santa iglesia; por la sociedad civil; en diversas circunstancias de la vida social; por algunas necesidades), de las misas votivas, de las misas de difuntos; un apéndice y los índices. El *segundo volumen* contiene el propio del tiempo: semana santa (o *authentica),* triduo pascual, tiempo pascual y tiempo *per annum* desde la V hasta la XXXII semana *per annum;* las demás solemnidades del Señor en tiempo *per annum,* entre ellas la de la Santísima Trinidad (domingo después de pentecostés) y la dedicación de la iglesia catedral (III domingo de octubre); sigue el restante propio de los santos, desde san José hasta san Martín (11 de noviembre); se repiten después los demás elementos anteriormente mencionados: rito de la misa con el pueblo, etc.

Con su promulgación (11 de abril de 1976) quedaban suprimidas las anteriores ediciones típicas del *Missale Ambrosianum*[190], incluida la bilingüe en vigor desde 1966[191]; a su vez, y para comodidad de los fieles, se prepararon ediciones manuales o de bolsillo, que contienen

también las lecturas de la palabra de Dios[192]. Por último, vio la luz la prometida edición típica latina del mismo *NMA*[192bis], que constituye una preciosa base para futuras traducciones italianas, así como para el estudio de la eucología ambrosiana a nivel internacional.

Son importantes los *Principios y Normas para el uso del Misal Ambrosiano* que encabezan dicho *NMA*[193] y que, juntamente con él, fueron objeto de un convenio[194]. Con relación al *MR*, al que el *NMA* se ha acercado notablemente, además de las ya anotadas, son particularidades propias los formularios de misas por varias necesidades, que la liturgia ambrosiana desarrolla con un método *sui generis:* se cuentan sesenta y nueve formularios, de los que dieciocho son de nueva composición y no aparecen en el *MR* (por ejemplo, por la libertad de la iglesia, por la educación cristiana, por la profesión de fe de los adolescentes, por la tercera edad, por las reuniones espirituales, para promover la justicia, por la libertad civil, etc.). Asimismo, en los formularios para las misas de difuntos, y en cuanto a su perfil estructural, el *NMA* se asemeja al *MR;* hay, sin embargo, notables diferencias en lo tocante a los prefacios, a algunas oraciones propias y a otras comunes con el *MR*, pero con adaptaciones.

Lo verdaderamente específico del *NMA* es, como queda dicho [*I* II, 1, *a*], la eucología, es decir, el conjunto de fórmulas y formularios típicos. Con palabras del card. Colombo, se puede afirmar que el *NMA* "se presenta como una realidad radicalmente autónoma y original. No hay nostalgia alguna por formas arcaicas de misales inmutables; no hay preocupaciones maniáticas de continuas y caprichosas nuevas experiencias. La eficacia de la liturgia depende, más que de la teatralidad de los signos, de la profundización vital en la unión con Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo..."[195]

b) *Estructura de la celebración eucarística.* Si bien la forma ritual-celebrativa del *Ordinarium Missae* ambrosiano es muy similar al *Ordo Missae* romano, conviene señalar las diferencias que, con la introducción de las últimas innovaciones en la edición típica del *NMA*, caracterizan la estructura de la celebración eucarística en la liturgia ambrosiana. Pueden cotejarse con las propias de la anterior edición típica del Misal Ambrosiano. Se le señalan al celebrante en una cartulina suelta e inserta en el primer volumen del *NMA*. Interesa ahora subrayar *dos grupos de características:* las de la eucología y las de carácter ritual.

Las características eucológicas: nos hemos referido a ellas en otro lugar[196] y son objeto de estudios detallados por parte de I. Biffi, el artífice del *NMA*[197]. Tales características son funcionales en el marco de la reforma actual, si bien el problema de la redacción literaria de la eucología ambrosiana plantea, en el campo de su estudio, algunos interrogantes y ha creado, en el campo de la pastoral, algunas dificultades frente a su dicción áulica. Con todo, debe tenerse presente que el lenguaje litúrgico se ha caracterizado siempre por su nivel más elevado que el del lenguaje ordinario del pueblo y se ha visto obligado siempre, por los contenidos que transmite y propaga, a utilizar una terminología propia. Desde un punto de vista cuantitativo, la eucología ambrosiana se ha incrementado: se cuentan en conjunto más de dos mil quinientas fórmulas eucológicas, un millar más que las actuales fórmulas euco-

lógicas romanas. *Todo formulario de misa posee, en efecto:* una oración más que la liturgia romana (la oración *conclusiva de la liturgia de la Palabra),* dos cantos más *(después del evangelio* y *en la fracción del pan);* por lo demás, hay casi siempre un prefacio propio. En conjunto, un formulario eucológico ambrosiano para la celebración eucarística de hoy comprende: el canto *de entrada* (la antigua *ingressa;* el *introito* romano); la oración *al comienzo de la asamblea litúrgica* (la antigua *oratio super populum;* la *collecta* romana); el canto *después del evangelio* (la antigua *antiphona post evangelium,* desconocida en la liturgia romana); la oración *conclusiva de la liturgia de la Palabra* (la antigua *oratio super sindonem,* desconocida en la liturgia romana); la oración *sobre los dones* (la antigua *oratio super oblata;* la romana *sobre las ofrendas);* el *prefacio* (casi siempre propio: se mantiene así una característica ambrosiana); el canto *al partir el pan* (el antiguo *confractorium,* desconocido en la liturgia romana); el canto *de la comunión* (el antiguo *transitorium,* equivalente, en la liturgia romana, a la *antífona de comunión);* la oración *después de la comunión* (la antigua *oratio post communionem;* la *postcommunio* romana). Desgraciadamente desapareció, como en la liturgia romana, el canto del ofertorio. Además, con relación a la anterior liturgia ambrosiana, cayó el *psalmellus* (canto entre la primera y segunda lectura, cuando no eran tres) y el *cantus* entre las lecturas o la lectura y el evangelio. En cambio, se han recuperado el *salmo responsorial* y el *canto al evangelio* (como en la liturgia romana).

Las peculiaridades de las cuatro oraciones de la actual liturgia eucarística ambrosiana pueden sintetizarse así. La oración *al comienzo de la asamblea litúrgica* pone de relieve el papel que desempeñan los fieles en la celebración; va precedida por la invitación *Oremos,* como en la liturgia romana, hasta ahora desconocida para los ambrosianos. La oración *conclusiva de la liturgia de la Palabra* sigue a la plegaria de los fieles cuando ésta tiene lugar, pero no se deberá trasladar nunca; tiene un papel distinto con respecto a la antigua *oratio super sindonem,* si bien ocupa su puesto: sirve, efectivamente, para cerrar la interpelación que la palabra de Dios suscita en la comunidad de los fieles, introduciéndolos gradualmente en el corazón de la eucaristía. La *oración sobre los dones,* cuya función es acentuar la *separación* de los dones presentados en el altar, respecto a su uso ordinario, para destinarlos al servicio divino y al culto de Dios, tiene las mismas características que su paralela oración romana. Dígase otro tanto del *prefacio* y de la *oración después de la comunión.*

Finalmente, la eucología sinásico-eucarística de la actual liturgia ambrosiana se ha *enriquecido* —frente al canon ambrosiano (con dípticos de los santos propios, con la narración de la última cena, típica y única del Occidente litúrgico, y con la doxología final especial)— con tres nuevas plegarias eucarísticas (II, III y IV) de la reforma litúrgica romana y con otras dos plegarias eucarísticas tomadas de la antigua liturgia ambrosiana con algún retoque y arreglo complementario. La *V plegaria eucarística,* al centrarse en la temática eucarística y sacerdotal, *debe* utilizarse en la misa vespertina *en la Cena del Señor* y *puede* usarse también en las misas que tengan como tema el misterio de la eucaristía, en las ordenaciones sacerdota-

les, en los aniversarios de ordenaciones y en las reuniones sacerdotales. La *VI plegaria eucarística debe* usarse en la vigilia pascual; se *puede* usar también en las misas *por los bautizados* y en las misas rituales de la iniciación cristiana. El *NMA* contiene igualmente las *bendiciones solemnes* al término de la eucaristía.

En conclusión: nos hallamos ante una notable riqueza y una creatividad eucológica que hacen resaltar contenidos y sensibilidades pastorales específicas, aun después de habernos acercado también en esto a la liturgia romana.

Las características de tipo ritual: algunas son fruto de simplificaciones y de agilización celebrativa, a tenor de los principios establecidos por la *SC* y por la codificación litúrgica latina posconciliar; *otras* son innovaciones peculiares de la liturgia ambrosiana, que conserva del pasado y adecua al presente características propiamente suyas; *otras incluso* constituyen reposiciones especiales en la celebración eucarística.

Recordemos en primer lugar, brevemente, estas últimas. La *plegaria de los fieles* (o plegaria universal), de uso constante en los domingos cuaresmales de la antigua liturgia ambrosiana (con fórmulas diversas para los domingos I, III y V y para los domingos II y IV), puede, según convenga, ir introducida por el diácono con la invitación *Pongámonos de rodillas* y concluirse con el *Levantémonos para la plegaria del sacerdote,* a lo que responde el pueblo: *Nos levantamos a ti, Señor,* siguiendo a continuación la oración *conclusiva de la liturgia de la Palabra.* El *rito de la paz* (la antigua liturgia ambrosiana recogía, al ofertorio, la invitación del diácono: *Pacem habete,* con la respuesta: *Ad te, Domine;* y, después del embolismo del *Pater noster,* otra segunda invitación del diácono: *Offerte vobis pacem,* con la respuesta: *Deo gratias),* después de haberlo situado, como en el actual *Ordo Missae* romano, antes de la comunión, se ha restablecido antes del ofertorio con la invitación *La paz sea con vosotros,* o bien *Según el precepto del Señor, antes de presentar nuestros dones en el altar intercambiémonos un signo de paz;* pero a tenor de la legislación litúrgica ambrosiana se permite todavía hoy un doble intercambio de paz como en el pasado. Existen *fórmulas propias* de la liturgia ambrosiana, como: *La paz y la comunión de nuestro Señor Jesucristo sean siempre con vosotros;* las tradicionales fórmulas ambrosianas para la presentación del pan y del vino (opcionales con las tomadas del actual *Ordo Missae* romano); la fórmula para la infusión del agua en el vino: *Del costado abierto de Cristo salió sangre y agua.* En cambio, *no existe* el *Agnus Dei.*

Señalemos ahora las *simplificaciones* con respecto a la liturgia romana. El *beso del evangeliario* no va acompañado por la fórmula *La palabra del evangelio borre nuestros pecados.* El celebrante no dice nada al *lavarse las manos,* gesto opcional —que debe cumplirse si fuera necesario— y que de su anterior colocación *infra actionem,* antes de la narración de la santa cena, se ha situado antes de la oración sobre los dones, como en el *Ordo Missae* romano. De igual manera, después de la *fracción del pan,* que tiene lugar al concluirse la doxología final de la plegaria eucarística, el celebrante completa el rito con la *immixtio* sin decir nada, terminando o recitando el *canto en la fracción del pan.* La *purificación*

del cáliz se realiza igualmente sin decir nada.

Se acentúan, por fin, intencionadamente *algunas antiguas peculiaridades* de la liturgia eucarística ambrosiana, si bien con adaptaciones y retoques. Las señalamos siguiendo el esquema de la celebración. Los *tres "Kyrie eleison"*, que anteriormente se encontraban al final del *Gloria in excelsis*, se recitan hoy conjuntamente por el sacerdote y los fieles en la tercera fórmula del acto penitencial y en las que la sustituyen. Las lecturas de la palabra de Dios van precedidas por un diálogo entre lector o diácono *y* celebrante principal, con fórmulas que comprenden el *Bendígame, Padre* y las bendiciones específicas[198]. Las lecturas bíblicas en los domingos y solemnidades, así como en las fiestas, son tres. En esto la reforma romana ha seguido a la antiquísima liturgia ambrosiana. El celebrante bendice a cada uno de los fieles al presentar éstos en el altar los dones, diciendo: *Que el Señor te bendiga a ti y estos tus dones.* La profesión de fe o *credo* —por encontrarse dentro del *NMA* donde se encuentra en el *MR*, últimamente, como consecuencia de estudios hechos[199] y de la intervención del maestro de ceremonias ambrosiano— se ha situado de nuevo, como en la antigua liturgia ambrosiana, después del ofertorio. Al diálogo de despedida *(El Señor esté con vosotros; Y con tu espíritu)* añade el pueblo un triple *Kyrie eleison;* se imparte después la bendición y, finalmente, a la invitación *Vayamos en paz* responde la asamblea: *En nombre de Cristo.*

Es característica constante en la ordenación del resto de la misa, aunque desigualmente acentuada, la continuidad (tanto en la simplificación como en la imitación de la liturgia romana) con la antigua liturgia ambrosiana. Hasta el mismo hecho de presentar el Misal en dos volúmenes —muy esmerados desde el punto de vista gráfico (piénsese también en las estupendas miniaturas que lo enriquecen)— es con toda probabilidad un retorno a la tradición de los antiguos misales (o sacramentarios) ambrosianos; en efecto, "los más antiguos misales conocidos de la liturgia ambrosiana o milanesa se dividen en *hiemales* (que contienen las misas desde adviento a pascua), *estivales* (que contienen las misas desde pascua hasta adviento) y de *todo el año*"[200].

c) *El Leccionario Ambrosiano (LA).* Recibe esta denominación un libro litúrgico para la celebración de la eucaristía en la liturgia ambrosiana editado *ad experimentum*[201] por orden del card. Colombo en 1976. Después de algunas *introducciones,* que comprenden una *presentación,* una *introducción* y la *tabla anual de las principales celebraciones del año litúrgico*[202], siguen generalmente tres lecturas, y muchas veces con posibilidad de elección (forma larga o breve; incluso otras perícopas) para cada día del tiempo de adviento, de navidad, de cuaresma, de la semana santa, del triduo pascual y de la octava de pascua, para las fiestas y solemnidades del Señor en el tiempo *per annum,* para el propio de santos (según el Calendario Ambrosiano), para las misas *por varias necesidades* (especialmente para las propias del *NMA)* y las lecturas hagiográficas de las que ya hemos hablado anteriormente [/ II, 2, *b*]. Para las demás fiestas litúrgicas, la liturgia ambrosiana ha adoptado hasta hoy el Leccionario Romano. Aun sin dejar de ser creativo, el *LA* imita los sistemas A, B, C, adoptados por la liturgia romana para los domingos.

Las características más salientes del *LA* son las del ciclo litúrgico en sí mismo y las de sus contenidos. La liturgia ambrosiana no ha tenido nunca un leccionario como el actual, si bien la palabra se ha utilizado por Leclercq[203] para designar la recolección de las primeras lecturas usadas en la antigua liturgia ambrosiana. Tal vez existieron los *capitularia lectionum,* por lo que sólo impropiamente se puede hablar de leccionario. Habría sido editado por Cagin[204], y también Paredi alude a él al presentar la edición del *sacramentarium Bergomense*[205]. Se sabe, en cambio, que un conjunto de *lectiones,* coleccionadas aparte, era el contenido en un manuscrito del fondo: *Libros del maestro de ceremonias*[206], hoy perdido. Lo editó afortunadamente Cagin[207]. Es segura la existencia de otros manuscritos, en espera de ser editados[208]. En todo caso, el antiguo leccionario ambrosiano solamente habría contenido las primeras lecturas. Para las segundas lecturas se ha hablado de *epistolario*[209] *(capitulare epistolarum)* ambrosiano. Parece que circuló en el ámbito ambrosiano un célebre *capitulare epistolarum*[210]. Es cierto que no todos los manuscritos referentes al tema se han editado hasta ahora. Valga como ejemplo el *ms. A 28 inf.* de la Biblioteca Ambrosiana[211], que contiene al final también veinte epístolas para las principales festividades ambrosianas, además de cuatro lecturas hagiográficas. En cambio, es segura la existencia del *evangeliario* o *capitulare evangeliorum* ambrosiano[212].

El actual *LA* camina por una pista paralela a la del Leccionario Romano y contiene tanto lecturas como cantos interleccionales, que han sido romanizados; en efecto, el *psalmellus* se ha convertido en salmo responsorial y el *cantus* se ha transformado en canto al evangelio. Es la aplicación del principio formulado por el maestro de ceremonias ambrosiano card. Colombo: "Queremos con amor intenso seguir en todo a la iglesia romana, sin renunciar por eso a nuestra justa autonomía"[213]. Se ha salvado lo específicamente ambrosiano mediante la conservación de las *tres* lecturas: uso éste que la liturgia romana posconciliar ha hecho suyo, de conformidad con el espíritu de los decretos conciliares, que inculcan una mayor utilización de la palabra de Dios en la liturgia, aunque no para todas las fiestas ni para las misas por varias necesidades, como, por el contrario, lo hace la actual liturgia ambrosiana[214]. El *LA* conserva, además, para los tiempos fuertes, perícopas o sistemas de lecturas propios con esquemas bastante próximos a algunas tradiciones orientales[215].

Los artífices de este leccionario[216], conocedores de la palabra de Dios, han sabido salvar también los filones más vitales de una metodología catequético-pastoral implícita en un determinado uso de la palabra de Dios, que, sin ser instrumentalizada por tal metodología, evidenciaba la peculiaridad educadora de la palabra de Dios que llega hasta nosotros, para retornar a Dios rica de frutos producidos en los fieles. Sólo queda ya desear que el *LA* pase de la fase *ad experimentum* a la aprobación definitiva, después de haberse completado en la armonización de las perícopas bíblicas con esquemas que sintonizan con toda la tradición litúrgica ambrosiana.

4. REFORMA DE OTROS LIBROS LITÚRGICOS AMBROSIANOS. A medida que los libros litúrgicos romanos iban editándose en versión italiana oficial y definitiva, iba también

adaptándolos el clero ambrosiano: parecía así que tanto el ritual como el breviario ambrosianos estaban destinados a desaparecer. Bien es verdad que algunos sacerdotes ambrosianos usaban, como era su deber, ya la traducción *ad interim* del anterior ritual para la celebración del bautismo y del matrimonio [*/ supra,* nota 141], ya el *Ordo Exsequiarum,* aunque bilingüe y provisional, para la celebración de los funerales [*/ supra,* nota 142]; pero fueron pocos los sacerdotes que continuaron rezando el breviario en lengua latina con el *Breviarium Ambrosianum.* Si, además, se deseaba celebrar la liturgia de las horas con el pueblo, como lo aconsejaba el Vat. II y era costumbre en la archidiócesis de Milán (las vísperas en los domingos y en las solemnidades de precepto y completas en la octava del *Corpus Domini),* había entonces que recurrir a las versiones italianas de la *Liturgia Horarum* romana. Urgía, pues, una vez emprendida la vía de la reforma litúrgica ambrosiana, poner también a punto los demás libros litúrgicos.

a) *El Ritual Ambrosiano.* La última edición típica latina del ritual ambrosiano se remonta a 1906[217]; siguieron después reimpresiones y reediciones. En las posteriores a la promulgación de CDC (1917) se incorporaron las modificaciones exigidas por la nueva legislación codificada *in re liturgica sacramentaria.* Por utilidad práctica, se procuraron varias ediciones de *excerpta* del ritual ambrosiano, incluso las bilingües anteriormente aludidas. Con la reforma en marcha, y dentro de la fecha en que escribimos, podemos afirmar que *fervet opus* para el *Ritual para la celebración del bautismo*[218], en el que esperamos quede a salvo todo aquello que es propio de la antigua tradición ambrosina[219] y ambrosiana. Lo cual sería, en realidad, pastoral y catequéticamente útil también para los fieles de hoy. Es sabido igualmente que se está preparando el *Ritual relativo al culto eucarístico fuera de la misa*[220] con particularidades ambrosianas: desde las relativas al color rojo de las vestiduras litúrgicas[221] para el culto eucarístico hasta las más importantes relativas a la eucología y los cantos. Por lo que respecta a la eucaristía, es importante el decreto del arzobispo Carlos M. Martini, fechado el primer domingo de adviento de 1981 (15 noviembre), sobre *"Ministros extraordinarios de la comunión y responsabilidad de los presbíteros acerca del ministerio eucarístico",* que contiene características del todo específicas, como es también importante el *"Rito de la institución de los ministros extraordinarios de la comunión"*[221 bis]. No se tiene noticia acerca del *Rito para la celebración del matrimonio,* para el cual se deberá utilizar, a tenor de la legislación litúrgica, la traducción de 1965 [*/ supra,* nota 141]. Lo cual valdría igualmente para el bautismo. Mientras tanto, y por desgracia, se están utilizando los rituales romanos en lengua italiana también para el *Rito de la penitencia* y para el de la *Unción de los enfermos,* por más que, en especial para este último, la antigua liturgia ambrosiana poseyese en un mismo período de tiempo diferentes rituales[222] teológicamente ricos y, desde el punto de vista celebrativo, específicos. Pero la reforma en marcha llegará sin duda progresivamente a editar todos los *Ordines* para la celebración ambrosiana de los sacramentos y sacramentales.

De estos últimos se ha publicado el *Nuevo Rito de las Exequias*[223], que anula todas las ediciones an-

teriores, incluso la bilingüe de 1965[224], y obliga a abandonar la edición romana italiana que en algunas parroquias ambrosianas venía indebidamente utilizándose. El nuevo rito, promulgado por decreto del card. Colombo con fecha de 19 de junio de 1977, entró en vigor para todas las parroquias y comunidades de rito ambrosiano desde el 2 de noviembre de ese mismo año. Este rito, que por comodidad se había ya editado en un *excerptum* aparte del ritual ambrosiano de 1687[225] y que continúa la tradición de las *agenda defunctorum* (o *mortuorum)* ambrosianas[226], se ha redactado siguiendo los principios de renovación con fidelidad a la tradición ambrosiana, potenciando la índole pascual de la liturgia funeraria y la dimensión eclesial-comunitaria del paulino "llorar con el que llora", mas como fieles que viven en la esperanza. La estructura se moldea según el correspondiente rito romano posconciliar, salvando, sin embargo, su ambrosianidad[227]. Comprende la velada de oración en la casa del difunto y la verdadera y propia celebración de las exequias. Considera ésta el traslado a la casa, la procesión a la iglesia, la pausa en la iglesia, la procesión y conducción al cementerio[228]. Los elementos presentes en esta estructura y pertenecientes ya a la eucología con oraciones nuevas, ya a los cantos[229], se ajustan a la inspiración ambrosina[230], a la tradición ambrosiana y a la igualdad pastoral con una viveza creativa y con sensibilidad para las diversas situaciones. Y así, nos encontramos con oraciones de sufragio y de consuelo para los religiosos y religiosas, para el padre y/o la madre que dejaron hijos de tierna edad, para el joven esposo, para un fiel muerto de repente, en su juventud, en su vejez, o después de larga enfermedad. Como es lógico, se tienen en cuenta las exequias para un obispo, presbítero y diácono, así como para los niños (bautizados o no, pero hijos de cristianos). Por lo demás, este nuevo rito presenta cuatro esquemas distintos para las celebraciones de sufragio, combinadas con moniciones, preces, responsorios, lecturas de la palabra de Dios, plegarias de los fieles, letanías de santos, salmodias (es decir, una serie de antífonas de índole bíblica —cual versículos de salmos— o de libre composición[231]). Ha sido acogido por la archidiócesis milanesa y está utilizándose con gran eficacia pastoral[232].

Al final de la reforma litúrgica ambrosiana en lo tocante a los sacramentos y sacramentales de competencia ministerial no episcopal, se podría llegar a la composición de un volumen que, según la antigua denominación ambrosiana[233], podría llamarse *Manual* o, como prefiere Biffi, *Manual del pastor de almas*[234].

b) *El Pontifical Ambrosiano.* Como afirma Borella, debemos lamentar la falta de un Pontifical Ambrosiano. Y, sin embargo, ha debido existir este libro litúrgico, ya que en ningún Misal, ni aun en el destinado para uso del arzobispo Ariberto[235], se encuentran formularios para las sagradas órdenes[236]. Sobre lo concerniente a la antigüedad ambrosiana, Magistretti ha editado un *Pontificale* del s. IX *in usum ecclesiae mediolanensis* (*/ supra,* nota 107). Se encuentra allí un *Ordo ad ecclesiam dedicandam,* un *Ordo de sacris ordinibus benedicendis,* una *Ordinatio ad abbatem faciendum vel abbatissam,* una *Consecratio sacrae virginis, quae in epiphania vel in secunda feria paschae aut in apostolorum*

natali celebratur, con otras muchas oraciones y bendiciones. El mismo Gamber da la ficha de Pontificales Ambrosianos[237], y en la *Bibliotheca Italiae Liturgica* aparece programada la edición de un *Pontificale ad usum ecclesiae mediolanensis* citada por tres manuscristos[238].

Es opinión común que estos denominados *Pontificales Ambrosianos* no tenían una fisonomía típica de la tradición milanesa. Unos estudios detallados, serios y minuciosos harían caer, sin duda, muchas afirmaciones de este género. Es cierto —y aceptamos aquí plenamente la opinión de Biffi— que, conociendo los propios documentos, elaborando una estructura propia y ofreciendo nuevos textos según los principios por los que se rige la actual reforma litúrgica ambrosiana ya parcialmente realizada, la santa iglesia milanesa es capaz de crear un *Pontifical Ambrosiano.* No debe resultar extraño que una liturgia particular, que dispone de libros litúrgicos propios, pueda contar entre éstos con un Pontifical propio[239].

Desde el punto de vista jurídico-litúrgico —ateniéndonos a las constituciones apostólicas de Pablo VI que inauguran cuatro *Ordines* romanos reformados a tenor del Vat. II, y como base de un estudio comparado de las cuestiones o partes finales de las mismas— se debiera concluir que en el futuro y deseable Pontifical Ambrosiano tendremos que conformarnos, para la administración de la confirmación, con la liturgia romana. Aun entonces, sin embargo, le quedaría igualmente a la liturgia ambrosiana un amplio espacio para la creatividad de todas las demás partes del Pontifical.

c) *El Breviario Ambrosiano.* La más genuina tradición ambrosiana conoce códices *(Psalterium-Cantica* y *Officia totius anni),* editados en parte por Magistretti[240], que atestiguan un ordenamiento propio de la salmodia[241] y una selección particular de perícopas bíblicas. De los códices se pasó a las ediciones impresas con diversas revisiones y arreglos, cuya historia nos ha trazado Cattaneo[242] y sintetizado Borella[243]. La liturgia ambrosiana había llegado hasta el Vat. II con un breviario rico en peculiaridades y fuente de una genuina espiritualidad. El vendaval posconciliar, los titubeos al emprender la reforma del breviario y la manía de lo nuevo llevaron a una parte del clero ambrosiano a usar la liturgia romana de las horas. Sin embargo, y mientras tanto, circulaban ya subsidios ambrosianos para el *vesperal del domingo*[244] y más aún *Laudes y Vísperas* editado por el arzobispado[245]. Posteriormente, en 1971, los hermanos Fernando y Lorenzo Longoni fueron comisionados por la autoridad diocesana para emprender la reforma del breviario. En 1973, bajo la dirección de la Acción católica milanesa, ve la luz *Assieme a Cristo nella chiesa in preghiera*[246]. La reforma, entre tanto, había centrado su interés en la cuaresma y en el período de pascua-pentecostés. Se estaba intentando seguir un *iter* establecido de antemano; mas, por motivos que los historiadores analizarán, no se pudo seguir. Se siguió, sin embargo, trabajando, y en 1975 circulaba en la archidiócesis milanesa un libro *pro-manuscripto* con el título *Da quaresima a pentecoste. Documentazioni su una proposta per la liturgia delle hore secondo il rito ambrosiano.* Siguieron después dos volúmenes: *Lodiamo il Signore,* I, *Preghiere per il tempo di quaresima;* II, *Preghiere per il tempo di pasqua.* Eran los primeros ensayos

concretos de reforma del Breviario Ambrosiano.

Después de diez años (1971-1981) de trabajo febril, y no sólo para el Breviario[247], se pudo llegar a la *Institutio* general que regula la estructura y cada una de las partes de la liturgia ambrosiana de las horas, aprobada por el competente Dicasterio romano el 11 de junio de 1981[248]. Y el 8 de septiembre de 1981 promulgaba el arzobispo Martini la *Diurna laus*[249] para uso de las parroquias y comunidades ambrosianas, encareciendo dicho uso precisamente por ser un libro litúrgico ambrosiano[250]. Se preparaba así la abolición de la anomalía de usar el Breviario romano con el Misal y Calendario ambrosianos.

No sin contrastes y dificultades, pero con una conciencia cada vez más clara y con una voluntad cada vez más operativa, dentro de 1983 —año en que se celebra en Milán el Congreso eucarístico nacional— se intentó publicar todo el nuevo Breviario Ambrosiano en cinco volúmenes. Dos metas se han alcanzado hasta ahora: la aprobación de su estructura general[251]; la aprobación y publicación de un "texto litúrgico de nuestra iglesia —escribe el arzobispo Martini—, la cual, antes incluso que en los sacerdotes y religiosos, ha pensado en las comunidades cristianas y en cada uno de los fieles y ha preparado un libro que contiene, parcialmente pero de forma definitiva, nuestra oración oficial *diurna*"[252]. El título de este libro *(Diurna laus)* y, sobre todo, el contenido (los laudes, la hora intermedia, las vísperas y las completas de las cuatro semanas de la nueva liturgia ambrosiana de las horas) prosiguen en parte la tradición del *Diurnum Ambrosianum*[253]. Este último no contenía ni los laudes ni un repertorio de himnos para los tiempos fuertes ni de oraciones para los diversos tiempos y las diversas categorías de santos, a diferencia de la actual *Diurna laus* o *Salterio popular* (como lo llama el maestro de ceremonias ambrosiano), que contiene incluso los oficios de la santa Cruz, de la eucaristía, de la bienaventurada Virgen María y de difuntos. El arzobispo Martini desea que la prudencia de los pastores de almas pueda proponer tales oficios en forma votiva en los días que litúrgicamente los permitan.

Tracemos las características de la *Diurna laus* con las palabras del decreto de su promulgación[254]: "Queremos recordar algunos elementos característicos de nuestra *Liturgia Horarum* presentes ya en la *Diurna laus:* las invocaciones a Cristo, Hijo de Dios, Señor de la humanidad y de la historia, con que se concluyen los laudes; el rito de la luz o *lucernario*[255], que abre la oración vespertina; las conmemoraciones bautismales[256], que en la tarde despiertan en nosotros el recuerdo de nuestro origen y dignidad de hijos de Dios, renacidos en la fuente sagrada, y, por tanto, el compromiso de manifestarlas en nuestra vida evangélica. Queremos, finalmente, exhortar y recomendar estas oraciones, tan densas y variadas, según el estilo de nuestro rito".

Es indiscutible la ambrosianidad de esta primera parte de la *reforma* del breviario, aun habiéndosenos de una u otra manera uniformado con la liturgia romana de las horas: la disposición del salterio en cuatro semanas, además de otras particularidades que no vamos ahora a analizar, atestiguan que ha tenido lugar una simplificación del antiguo salterio ambrosiano; la eucología es en ocasiones de nuevo cuño y en ocasiones reproduce la anterior. Sin embargo, no todo es acertado o no todo está histórica-

mente comprobado (como la cuestión de las antífonas *ad crucem).*

d) *¿Otros libros litúrgicos?* De tener en cuenta los manuscritos litúrgicos y los libros impresos en uso durante los siglos anteriores, la liturgia ambrosiana debería preparar la reforma de otros libros litúrgicos. Los mediolanenses, en su práctica, utilizaron himnarios, salterios, antifonarios, procesionarios para el *Triduum litaniarum* y para las *Rogationes*[257], como lo atestigua la floración de manuscritos litúrgicos (ss. IX-X) hasta la invención de la imprenta[258]. También los libros impresos contarán, junto a otras cosas, con antifonarios, salterios, matutinarios y de nuevo el *Liber litaniarum*[259]. Tal vez, cuando se haya preparado el ritual (o, mejor, el Manual ambrosiano), se puedan procurar los *excerpta* para comodidad de los celebrantes y de los fieles. Se pasará así del verdadero y propio libro litúrgico al que podrá llegar a ser auxiliar litúrgico-pastoral para una verdadera y plena participación en la liturgia. Sin incluir entre los libros litúrgicos el famoso y benemérito *Parroquiano ambrosiano*[260], recordemos que cada vez se está sintiendo más la necesidad de subsidios litúrgicos ambrosianos.

Así como la liturgia romana conoce un *Ordo Cantus Missae,* un *Kyriale,* un *Graduale simplex* y tiene en proyecto otros libros litúrgicos para el canto, de igual manera necesita también la liturgia ambrosiana, dentro siempre del surco de su tradición renovada, otros *libros litúrgicos para el canto ambrosiano.*

III. Conclusión

La liturgia ambrosiana es una *concretización de la fe vivida* por la "santa iglesia milanesa" dentro de la tradición cristiana, más aún, dentro de la *comunión con* la iglesia una, santa, católica y apostólica, que a su vez se visibiliza y se concreta en las iglesias locales. La presencia y supervivencia de esta liturgia particular significa vitalidad local y vida con unas tonalidades específicas del único *depositum fidei.* Se trata de una *típica aplicación y realización* de la *lex orandi-lex credendi.* La liturgia ambrosiana presta, pues, un *valioso servicio* al futuro litúrgico de la iglesia universal al recordar a las distintas iglesias locales todo lo que el Vat. II ha ratificado solemnemente acerca de la conservación e incremento de las diversas tradiciones litúrgicas. Desde un *punto de vista ecuménico* con relación a las hermanas iglesias orientales —entre las cuales se ha aireado a veces el fantasma de la fagotización de sus tradiciones litúrgicas por parte de Occidente en el momento en que se realice la deseada comunión completa con la Sede de Pedro—, el hecho de que en Occidente mismo y en una archidiócesis tan próxima a Roma no se haya realizado tal fenómeno coopera a descubrir la presencia del Espíritu Santo en la reforma litúrgica posconciliar[261]. Además, la supervivencia y el incremento que la liturgia ambrosiana está hoy adquiriendo con la reforma posconciliar se están igualmente convirtiendo en *estímulo de salvación y potenciación* de una sensibilidad *pastoral-catequético-litúrgica* que desde hace siglos caracteriza la actividad del clero y de los seglares ambrosianos (cofradías ayer, grupos de animación eclesial hoy; catequistas, institutos e instituciones, etc.).

1. LITURGIA AMBROSIANA: CONCRETIZACIÓN DE LA ÚNICA PERENNE TRADICIÓN LITÚRGICA. La liturgia

ambrosiana, en su conjunto, convalida una serie de *leyes* propias de la tradición litúrgica perenne, la cual, mediante formas especiales, se encarna en tradiciones particulares.

a) *Ley del aumento del depósito eucológico.* Por sus contactos con otros centros eucológicos, así como por las reformas y revisiones a las que se ha visto sometida por factores internos o externos, la liturgia ambrosiana ha venido purificándose de elementos ya superados, pero enriqueciéndose al mismo tiempo con nuevos formularios litúrgicos. Mas existe también el *reverso* de esta ley: tal vez el incremento ha sido sólo cuantitativo (y no cualitativo); tal vez se ha degradado la calidad ambrosiana en un como allanamiento hacia una uniformación (especialmente) con la liturgia romana en el campo de la heortología (fiestas del Señor, de la Virgen María, conmemoraciones de santos), de los formularios eucológicos y de las perícopas escriturísticas.

b) *Ley de la autodeterminación litúrgica,* propia de las diversas encarnaciones del *depositum liturgicum ambrosianum* en las culturas sucesivas dentro del área geográfica donde estaba en vigor tal depósito. Reflexionando sobre los hechos, se llega a tomar conciencia de que cada parte *culturalmente homogénea* de la iglesia universal goza de un derecho de autodeterminación en materia de expresividad litúrgica, de acuerdo siempre con la competente autoridad de la Sede Apostólica, mediante la cual se realiza la comunión con todas las demás iglesias locales y se salva el *depositum fidei.* El inciso *culturalmente homogénea,* así como la acepción que se atribuya al término *cultura,* puede dar lugar a un equívoco. En el contexto ambrosiano, la cultura abraza lo que podemos llamar la *ambrosianidad,* de la que nuevamente se está tomando una conciencia refleja[262] y en la que se están vitalmente insertando las supervivientes memorias de la ambrosianidad tanto de la liturgia como del rito. Ahora bien, si es cierto que la Trinidad no necesita de las fórmulas cristalizadas de una determinada cultura y que la objetividad del culto no aumenta ni disminuye con una mayor o menor belleza, elegancia o adaptación de las fórmulas expresivo-litúrgicas, también es cierto que los fieles tienen necesidad de todo eso. La santa iglesia ambrosiana *ha tenido* siempre esta ley y la ha concretado en ese crear y recrear, fundir y refundir, reformar y revisar la propia liturgia, si bien no siempre lograra obedecer a los principios de una sana ambrosianidad litúrgica. De ella, sin embargo, y en última instancia, el responsable es el *archiepiscopus mediolanensis,* maestro de ceremonias de la liturgia ambrosiana[263].

c) *Ley de las diversidades expresivo-litúrgicas como contraprueba de la veracidad de la viva tradición ambrosiana.* El hecho de que las fórmulas expresivas de la liturgia ambrosiana, aun dentro de sus *diversidades,* jamás hayan desaparecido, antes bien hayan seguido vivas, es ya una prueba de su ortodoxia. El sarmiento separado de la vid muere: en el centro de la liturgia está la *acción* de Cristo, única siempre en todas las liturgias legítimas y existentes en el seno de la iglesia universal. *Polifacetismo de manifestaciones locales* significa *unidad en la multiplicidad.* Lo cual, como un paradigma propio del cristianismo, se ha realizado y es realizable en el caso de la liturgia ambrosiana. Mas la ley de que

hablamos tiene también su *reverso:* la multiplicidad de las expresiones litúrgicas, confrontadas entre sí, urge la revisión de las mismas con miras a su clarificación o agilización. En esta dirección se han movido algunas revisiones o reformas a las que se ha sometido la liturgia ambrosiana en el transcurso de los siglos. Ya hemos recordado y dado a entender cómo se tiende hoy a desarrollos amplificativos y a limitaciones simplificadoras, signos de una vitalidad con que crece y se robustece la liturgia ambrosiana.

2. LA TEOLOGÍA LITÚRGICA AMBROSIANA, CON MIRAS A UNA ESPIRITUALIDAD AMBROSIANA. Globalmente, el conjunto eucológico, ceremonial, estructural de la liturgia ambrosiana aparece como una liturgia viva girando en torno a unos ejes que son a su vez fuente de vida.

a) *El punto de apoyo de la tradición.* Los textos litúrgicos ambrosianos, como los de toda liturgia digna de este nombre, se inspiran ante todo en la sagrada escritura, ya que la liturgia es el lugar privilegiado para la actuación eclesial de la palabra de Dios [*/ Biblia y liturgia*]. Se inspiran igualmente en el pensamiento de los padres y en una tradición sellada por la autoridad y santidad de tantos obispos milaneses, con Ambrosio a la cabeza de todos ellos. La eucología ambrosiana de ayer y de hoy bien puede definirse como una *eucología bíblico-patrística:* por el filtro del pensamiento patrístico, la palabra de Dios pasa a nuevos cauces. Esta *vis traditionis ecclesiae ambrosianae* hace de la "iglesia ambrosiana no una simple circunscripción administrativa, sino una verdadera y propia iglesia particular, cuya dignidad, prerrogativas y peculiaridad fundamenta"[264].

b) *El punto de apoyo de la experiencia.* Comprender la teología litúrgica ambrosiana en el ámbito de la experiencia significa que los verdaderos motivos de la supervivencia de la liturgia ambrosiana (sean éstos conocidos o desconocidos, reflexivamente perceptibles o emotivamente vividos) se han de buscar en la voluntad de transmitir, salvándolos, algunos filones en los que se encarnara el *depositum fidei;* que las motivaciones de ciertos fermentos metodológico-catequéticos y temático-pastorales han de buscarse en el deseo de inmunizar al pueblo cristiano contra errores bien concretos que circulan en el ambiente que rodea a la liturgia ambrosiana [*/ supra,* I, 2, *b*]. Vale ello tanto para hoy como para ayer. De esta manera, la liturgia ambrosiana descubre las raíces más profundas de su existencia en los mismos frutos que ha producido en hombres vivos y en fieles practicantes.

c) *El punto de apoyo de la comunión con otras iglesias locales.* En la parte histórica *no* hemos tratado de las "emigraciones" de clero milanés a España (s. VI) o a Palestina (s. VII), o de tantos obispos que, también últimamente, ha dado la iglesia de Milán a otras iglesias; ni hemos hablado del movimiento misionero (por ejemplo, en el siglo pasado, el clero enviado por Milán a las misiones de Oriente —del que nacerá el PIME—; y hoy, la misión ambrosiana en Zambia, Africa); ni hemos podido hablar de instituciones (como los oblatos de Rho) que han recorrido y beneficiado a las diócesis (no sólo) más próximas.

Al concluir, queremos recordar aquí que, si ha recibido influencias de otras liturgias (romana, galicana, hispano-visigótica, céltica,

bizantina, copto-alejandrina), la liturgia ambrosiana ha ejercido también sus influjos (en la romana y en su reciente reforma, en la hispano-visigótica, en la galicana, etcétera); incluso, estudios más particulares (y todavía en curso) están demostrando lo particularmente fecundo, comunicativo y sintonizante que ha sido su influjo en otras iglesias locales. Hecho éste que evidencia cómo la vida de la iglesia, siendo una, se encarna y se diversifica en las distintas iglesias locales. Y así es como, a través de cambios cultuales (y de otra índole), fomentan dichas iglesias la verdadera *comunión.* Es más que natural que la misma fe lleve a orar de la misma manera. Sin embargo, aunque las fórmulas expresivo-litúrgicas sean diversas —y es deseable que lo sean—, la *comunión radical* entre las iglesias es elemento de unificación que lleva a confesar, profesar y celebrar esa misma y única fe.

Bien es verdad que a veces se ha confundido la *comunión* con la *conformación* a unos mismos usos y maneras expresivas[265]. Pero no es vano recordar que en la *conformación* está siempre presente la *imitación,* la cual puede constituir un primer estadio de comunión y, desde el punto de vista litúrgico-expresivo, el primer estadio de la creatividad; no, la imitación no está nunca en oposición con la encarnación histórica del perenne *depositum fidei:* imitando se transmite fielmente.

En la escuela de la historia de la liturgia ambrosiana —es decir, tanto desde los flujos, influjos y reflujos de la misma en otras liturgias como desde la comunión entre la iglesia ambrosiana y las demás iglesias— se debe, pues, afirmar que cambios recíprocos y comunión habrán de reflejar la paritariedad en la veracidad. Con otras palabras: es necesaria o esencial la convergencia en la verdad. La misma actual reforma litúrgica ambrosiana ha respetado tal enunciado al utilizar una metodología equidistante *tanto* de una acrítica asimilación a o de la liturgia romana (o de otras), *como* de la mezquina y estéril conservación, que más se parecería a un museo arqueológico que a la expresión orante de una liturgia viva.

De la vitalidad de la liturgia ambrosiana, atestiguada por la comunión de la iglesia milanesa (que celebra y vive su propia liturgia) con las demás iglesias, brotará la necesidad misma de potenciar cada vez más eficazmente la espiritualidad ambrosiana. *Espiritualidad ambrosiana* significa compenetración cualitativa entre liturgia *e* instituciones de la archidiócesis de Milán. De igual manera, la espiritualidad ambrosiana exige sinergia y sintonía con las demás iglesias locales, no sólo con las geográficamente limítrofes, sino también con todas aquellas con las que está católicamente en comunión.

Se comprende, en este contexto, por qué aun hoy algunas parroquias no pertenecientes ya a la archidiócesis milanesa utilizan la liturgia ambrosiana: lo cual no significa conservación de un residuo histórico (arqueologismo litúrgico), sino más bien una sana y abierta perspectiva de *comunión eclesial.* En efecto, la universalidad de la iglesia local y la perennidad de la liturgia caminan a la par. Por una parte, la iglesia local trasciende las dimensiones espaciales para alcanzar la universalidad de los lugares *(catolicidad* en sentido etimológico y real): así, y en última instancia, sería justificable una eventual reextensión de la liturgia ambrosiana más allá de sus límites

actuales, es decir, a lugares donde ya en el pasado se usaba y de los que, por causas ajenas a ella, fuera expulsada. Por otra parte, la liturgia ambrosiana, como manifestación de una iglesia local, trasciende igualmente los límites del tiempo para alcanzar así en el tiempo mismo la perennidad propia del sacerdocio de Cristo, único y sumo mediador *(unicidad* del culto), perennidad que se actualiza en la concreta existencia de la liturgia ambrosiana, que, por eso, goza de la indefectible promesa de Cristo a su iglesia, que viene realizándose y concretándose en las liturgias locales no sólo existentes actualmente *(in esse)*, sino incluso en su devenir *(in fieri)*.

NOTAS: [1] Los cursivas son nuestras — [2] Tentativas de supresión se verificaron, por ejemplo, con la reforma litúrgica carolingia (cf P. Borella, *Il rito ambrosiano*, Morcelliana, Brescia 1964, 121-129, especialmente 121ss; E. Cattaneo, *Il Breviario Ambrosiano. Note storiche ed illustrative*, Milán 1943, 44-46) y en tiempos del posconcilio de Trento (cf M. Magistretti, *Cenni sul rito ambrosiano*, Milán 1895, 54-63; E. Cattaneo, *o.c.*, 75-102 — [3] Cf A.M. Triacca, *Chiesa locale e liturgia. Linee metodologiche mutuate dalla cristologia*, en *RL* 59 (1972) 108-121 — [4] Téngase presente el principio enunciado por B. Neunheuser, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Ed. Liturgiche, Roma 1977, 14: "Cada época tiene el derecho de expresarse en sus formas pertinentes... No obstante, tenemos el derecho y el deber de juzgar si una forma corresponde realmente a las exigencias de su tiempo y a la norma suprema de lo esencial del culto cristiano" — [5] Cf A.M. Triacca, *"Ecclesia mater omnium viventium". Liturgie ambrosienne et ecclésiologie universelle*, en *L'église dans la liturgie* (por A.M. Triacca-A. Pistoia), Roma 1980, 295-323; VV.AA., *Liturgie de l'église particulière et liturgie de l'église universelle*, Roma 1976 — [6] Cf VV.AA., *Le Saint-Esprit dans la liturgie*, Roma 1977 — [7] Síntesis de lo que el card. Juan Colombo escribe *A tutto il clero e il popolo ambrosiano*, como premisa al *Messale Ambrosiano secondo il rito della santa chiesa di Milano, riformato a norma dei decreti del Vat. II*, Milán 1976, V-VII. Véase también la carta pastoral del 21 noviembre 1970, *Custodire e rinnovare il rito ambrosiano*, en *Rivista Diocesana Milanese* 58 (1970) 736-740 — [8] Cf A.M. Triacca, *"Improvvisazione" o "fissismo eucologico? Asterisco ad un periodico episodio di pastorale liturgica*, en *Sal* 32 (1970) 149-164; L. Bouyer, *L'improvisation liturgique dans l'église ancienne*, en *MD* 111 (1972) 11-29 — [9] Cf A. Baumstark, *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, Chevetogne-París 1953[3], 17-58; H.A.J. Wegman, *Geschichte der Liturgie im Westen und Osten*, Ratisbona 1979, 15-46 — [10] Cf B. Neunheuser, *Storia della liturgia...* (nota 4), 15-70 — [11] Cf E. Cattaneo, *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche*, Ed. Liturgiche, Roma 1978, 63-143 — [12] La mejor síntesis histórica es la obra clásica de M. Righetti, *Manuale di storia liturgica* I, *Introduzione generale;* II, *L'anno liturgico nella storia, nella messa, nell'ufficio;* III, *La messa;* IV, *I sacramenti, I sacramentali*, Milán, entre 1944 y 1969, tres ediciones — [13] Cf *Documenta liturgiae Campaniae et Calabriae*, en K. Gamber, *Codices Liturgici Latini Antiquiores*, Friburgo Su. 1968[2], 106-110. Nos referiremos con frecuencia a este repertorio con la sigla *CLLA* — [14] Cf Gennadius, *De viris illustribus* 49: *PL* 58, 1087; V. Raffa, *S. Paulinus Nolanus auctor sacramentarii Gelasiani primigenii?*, en *EL* 76 (1962) 345-348; K. Gamber, *Das Messbuch des hl. Paulinus von Nola*, en *HD* 20 (1966) 17-25. Paulino de Nola se había formado en la Galia meridional, donde estaban en vigor liturgias distintas de la romana, y fue amigo de Nicetas de Remesiana († 420) — [15] Cf K. Gamber, *Die Kampanische Lektionsordnung*, en *SE* 13 (1962) 326-352 — [16] Cf K. Gamber, *Das Basler Fragment. Eine weitere Studie zum altkampanischen Sakramentar und zu dessen Präfationen*, en *RevB* 81 (1971) 14-29; *Das Kampanische Messbuch als Vorlaufer des Gelasianums*, en *SE* 12 (1961) 6-111 — [17] Cf R. Dubois, *Victor Capuanus*, en *TL* 50 (1966) 411-417, donde el lector encuentra la edición del *Capitulare lectionum* en vigor en la primera mitad del s. VI en Capua; J. Chapmann, *The Capuan Mass-Books of Northumbria*, en *Notes on the Early History of the Vulgate Gospels*, Oxford 1908, 144-161; G. Morin, *Lectiones ex epistolis paulinis excerptae quae in ecclesia capuana saec. VI legebantur*, en *Anecdota Maredsolana* 1893, apénd. V, 436-444 — [18] Escrito entre 541 y 546, bajo la dirección de Víctor, obispo de Capua — [19] Cf S. Reble (por) *Missale Beneventanum von Canosa*, Ratisbona 1972; *Il lezionario di S. Sofia in Benevento*, en *Miscellanea Giovanni Mercati* 6, Ciudad del Vaticano 1946, 282-291; K. Gamber, *Fragmente eines Missale Beneventanum als Palimpsestblätter des Cod. Ottob. lat. 576*, en *RevB* 84 (1974) 367-372; S. Rehle,

Missale Beneventanum (codex VI 33 des Erzbischöflichen Archivs von Benevent), en *SE* 21 (1972-73) 323-405; G. Cavallo, *La genesi dei rotoli liturgici beneventani alba luce del fenomeno storico-librario in Occidente e Oriente,* en *Miscellanea in memoria di G. Cencetti,* Turín 1973, 213-229; además véase *CLLA* 238-254, y más de cerca: R.J. Hesbert, *L'Antiphonale missarum de l'ancien rite bénéventain,* en *EL* 52 (1938) 22ss; 53 (1939) 138ss; *Les dimanches de carême dans les manuscripts romano-bénéventains,* en *EL* 48 (1934) 198-222 — [20] Cf K. Gamber-S. Rehle (por), *Manuale Casinense (Cod. Ottob. lat. 145),* Ratisbona 1977; A. Dold, *Umfangreiche Reste zweier Plenarmissalien des 11. und 12. Jh. aus Montecassino,* en *EL* 53 (1939) 11-167 — [21] Cf D. Mallardo, *La pasqua e la settimana maggiore a Napoli dal sec. V al sec. XIV,* en *EL* 66 (1952) 3-36; asimismo G. Morin, *La liturgie de Naples au temps de st. Grégoire,* en *RevB* 8 (1891) 481-493; 529-537; D. Balboni, *Uso napoletano del cero pasquale nel sec. VIII,* en *Asp* 8 (1961) 3-6 — [22] Los testimonios de estos otros centros se remontan a algunos siglos más tarde de la época que aquí consideramos. No obstante, según el análisis interno de las fórmulas y de los formularios, se puede afirmar que el material es de los ss. IX-X. Cf, por ejemplo, G. Battelli, *L'orazionale di Trani,* en *Benedictina* 19 (1972) 271-287; A. Dold, *Die Zürcher und Peterlinger Messbuchfragmente aus der Zeit der Jahrtausendwende in Bari-Schriftyp mit eigenständiliger Liturgie,* Beuron 1934, con contactos con el ámbito beneventano y testimonios de usos anteriores a su codificación [23] Véase *CLLA* 254-258 *(Rotuli paschales beneventani)* y bibl. en el mismo lugar para los centros de *Bari, Troia, Gaeta, S. Vincenzo al Volturno, Benevento, Montecassino,* etc. (recordemos que siempre es necesario distinguir la codificación codicológica, de los ss. X-XI, de su contenido, de dos siglos antes); y más genéricamente M. Achery, *The "Exsultet" Rolle of South Italy,* Princeton 1936 — [23bis] Cf G. Morin, *Un système inédit de lectures liturgiques en usage au VII-VIII siècle dans une église inconnue de Haute-Italie,* en *RevB* 20 (1903) 375-386; K. Gamber, *I più antichi libri liturgici dell'alta Italia. Descrizione dei manoscritti e frammenti del 550-570,* en *Rivista di storia della chiesa in Italia* 15 (1961) 71-81 — [24] Cf. L. Quarino, *Il battesimo nel rito aquileiese,* Udine 1967 [24bis] Cf s. Jerónimo, *De viris illustribus* 97. De Fortunaciano véanse los *Commentari in evangelia, CCL* 9, 365ss; G. Morin, *L'année liturgique à Aquilée antérioriment à l'époque d'après le Codex Evangeliorum Rhedigeranus,* en *RevB* 19 (1902) 1-12; K. Gamber, *Die älteste abendländische Evangelien-Perikopenliste vermutlich von Bischof Fortunatianus von Aquileia,* en *MTZ* 12 (1962) 181-201 — [21] Véase la reciente edición de las obras: J. Lemarié (por), *Chromace d'Aquilée. Sermons I-II, SC* 154, 164, París 1969, 1971; R. Etaix-J. Lemarié (por), *Chromatii Aquileiensis opera, CCL* 9A, Suplem. 9A, 1974, 1977 — [26] Cf G. Trettel, *Mysterium et sacramentum in s. Cromazio,* Trieste 1979, con amplia bibl.; D. Corgnali, *Il mistero pasquale in Cromazio d'Aquileia,* Udine 1979; G. Trettel, *Tipologia figurale in s. Cromazio vescovo di Aquileia,* en *Memorie storiche forogiuliesi* 59 (1979) 25-79; las *Settimane di studi aquileiesi,* que llegaron a la 12 en 1981, decimosexto centenario del concilio de Aquilea (381), promovido por s. Ambrosio; también E. Goi, *Catalogo dei codici liturgici aquileiesi ancora esistenti,* Udine 1966-67; *Mostra di codici liturgici aquileiesi,* Udine 1968; P.M. Ernetti, *La musica aquileiese,* Udine 1967-68; P. Paschini-G. Vale, *Antichi usi liturgici nella chiesa di Aquileia dalla domenica delle palme alla domenica di pasqua,* Padua 1907; K. Gamber, *Zur ältesten Liturgie Aquilejas,* en *Ostkirchlichen Studien* 11 (1962) 52-56; L. Quarino, *Il battesimo...* (nota 24). Por su influjo sobre *Como* véase S. Cella, *Il rito patriarchino di Como,* en VV.AA., *Ricerche storiche sulla chiesa ambrosiana* 1, Milán 1970, 44-74 — [27] Cf S. Benz (por), *Der Rotulus von Ravenna, LQF* 45, 1967; A. Olivar, *Abermals der Rotulus von Ravenna,* en *ALW* 11 (1969) 40-58; también *CLLA* 311-318 — [28] Cf la bibl. en la obra de F. Sottocornola, *L'anno liturgico nei sermoni di Pietro Crisologo. Ricerca storico-critica sulla liturgia di Ravenna antica,* Cesena 1973, 13-20. Además, véanse también: K. Gamber, *Der Ordo Romanus IV, ein Dokument der ravennatischen Liturgie des 8. Jh,* en *Romische Quartalschrift* 66 (1974) 154-170; *Eine altravennatische Epistel-Liste aus der Zeit des hl. Petrus Chrysologus,* en *LJ* 8 (1958) 73-96; E. Caronti, *Frammenti di anafora ravennate del sec. IV,* en *RL* 9 (1922) 114-118; *Liturgia ravennate del IV-V sec.,* en *Rivista Diocesana di Ravenna e Cervia* 13 (1922) 27-32; F. Cabrol, *Autour de la liturgie de Ravenne,* en *RevB* 22 (1905) 485-493; 23 (1906) 489-520; *Aquilée (Liturgie),* en *DACL* 1, 2 (1907) col. 2683-2691; A. Baumstark, *Liturgia romana e liturgia dell'esarcato. Il rito in seguito patriarchino,* Roma 1902 [29] Descrito por A. Agnellus, *Liber pontificalis ecclesiae ravennatis* 2,6, *MGH Script, rerum long.* 332: *PL* 106, 610; cf. A. Chavasse, *L'oeuvre littéraire de Maximien de Ravenne,* en *EL* 74 (1960) 115-120 [30] Su cristocentrismo nos sirve para comprender el *humus* teológico del norte de Italia: M.F. Stepinach, *The Christology of Zeno of Verona,* Washington 1948; R. Rosini, *Il primato di Cristo secondo s. Zeno di Verona,* en *Studia Patristica,* Berlín 1963, 3-36; *CLLA* 89-90 — [31] En la biblioteca capitular de Verona se conserva el manuscrito del *sacramentarium Veronense* (editado por L.C. Mohlberg), llamado impropiamente *sacramen-*

tario Leoniano. Para la liturgia particular que se desarrollará más tarde en Verona véase G.G. Meersseman-E. Adda-J. Deshusses, *L'orazionale dell'arcidiacono Pacifico e il carpsum del cantore Stefano. Studi e testi sulla liturgia del duomo di Verona dal IX all'XI sec.*, Friburgo Sv. 1974 — [32] La denominación de *rito eusebiano* se referirá al santo obispo Eusebio para indicar el conjunto de usos locales que se desarrollarán en el eficiente "scriptorium liturgicum" de Vercelli, atestiguados por los manuscritos de los ss. XI-XIV — [33] Los matices y las modalidades litúrgicas propios de Máximo de Turín han sido puestos de relieve por M. Pellegrino y I. Biffi. La amplia bibl. puede cotejarse en A. Di Bernardino (por), *Patrologia* 3, Marietti, Turín 1978, 543-544; y también en G. Rossetto, *La testimonianza liturgica di Massimo I, vescovo di Torino*, en *Ricerche storiche sulla chiesa ambrosiana* 1, Milán 1970, 158-203 — [34] Autor, entre otras cosas, de dos *Benedictiones cerei.* Las fórmulas de bendición del cirio pascual tienen particularidades propias — [35] Cf E.A. Lowe (por), *The Bobbio Missal. A Gallican Mass-Book* (Henry Bradshaw Society 58), Londres 1920. La reedición en la misma col. es inminente — [36] El importante *Rituale di Bobbio* (Roma, Bibl. Apost. Vat., Cod. Vat. lat. 5768) se publicará próximamente en la "Bibliotheca Italiae Liturgicae". Cf *RL* 63 (1978) 430-431 — [37] Cf *CLLA* 167-170, 179-180 — [38] Estos intercambios mutuos son todavía objeto de estudio, pero tal estudio depende de la publicación de muchos manuscritos, de los cuales, aparte de su existencia, se sabe bien poco. Véase M. Ferrari, *Centri di trasmissione: Monza, Pavia, Milano, Bobbio*, en VV.AA., *La cultura antica nell'Occidente latino dal VII all'XI sec.*, Espoleto 1975, 303-356 — [39] Una síntesis histórica más que apreciable de la actividad de los monjes benedictinos es la de M. Mourre, *Histoire vivante des moines des Pères du Désert à Cluny*, París 1965 — [40] Cf T. Terrizzi (por), *Missale antiquum s. panormitanae ecclesiae, RED* 13, 1970; B. Rocco, *La sequenza pasquale nella tradizione manoscrita palermitana*, en *Ho theòlogos* 1975, 8-15; *Il tabulario della cappella palatina di Palermo e il Martirologio di epoca ruggeriana, ib*, 1977, 131-144; A.M. Triacca, *Una liturgia sicula? In occasione dell'edizione del "Missale antiquum s. panormitanae ecclesiae"*, en *Sal* 35 (1974) 313-320 — [41] Véase un elenco de los códices litúrgicos que gravitan en torno a los redactados en *Perugia:* G. Battelli, *Gli antichi codici di S. Pietro di Perugia*, en *Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria* 64 (1967) 242-266; U. Cameli, *Usi liturgici anconetani*, en *Studia Picena* 10 (1934) 213-227 — [42] Véanse algunas referencias cit. en las notas 20, 21, 22, 23 — [43] Cf A. Jacob, *Une lettre de Charles le Chauve ai clergé de Ravenne*, en *RHE* 68 (1972) 409-422 — [44] Cf C.G. Mor, *La cultura aquileiese nei secc. IX-XII*, en VV.AA., *Storia della cultura veneta dalle origini al Trecento*, Venecia 1976, 287-311; M. Huglo, *Liturgia e musica sacra aquileiese, ib*, 312-325 — [45] Véanse las aportaciones en la colección, que ya cuenta con varios volúmenes, dirigida por L. Colliard, *Recherches sur l'ancienne liturgie d'Aoste et les usages religieux et populaires valdôtains*, Aosta 1969ss; y *Monumenta liturgica ecclesiae augustanae*, que comprende hasta hoy: R. Amiet, *Repertorium liturgicum augustanum. Les témoins de la liturgie du diocèse d'Aoste*, 2 vols., Aosta 1974; *Pontificale augustanum*, Aosta 1975; R. Amiet-L. Colliard (por), *L'Ordinaire de la cathedrale d'Aoste*, Aosta 1978 — [46] Los está estudiando especialmente F. dell'Oro, *Le "benedictiones episcopales" del codice Warmondiano*, en *ALW* 12 (1970) 148-254; M.A. Mazzoli Casagrande, *I codici Warmondiani e la cultura a Ivrea fra IX e XI sec.*, en *Ricerche Medioevali* 6-9 (1971-74) 89-139; B. Baroffio-F. Dell'Oro (por), *L'Ordo Missae del vescovo Warmondo d'Ivrea*, en *Studi Medioevali* 16 (1975) 795-823 — [47] Cf B. Baroffio-E. Dahnk Baroffio, *Due sconosciuti Passionari-Lezionari novaresi*, en *Novarien* 5 (1973) 137-139; F. Dell'Oro, *Il Benedizionale di Novara, ib*, 6 (1974) 53-138; E. Dahnk Baroffio, *I codici liturgici dall'archivio storico diocesano di Novara, ib*, 7 (1975-76) 75-92; 8 (1977) 174-191; A. Cislaghi, *L'iniziazione cristiana nelle diocesi di Novara dal V al XIV sec., ib*, 3-116; G. Colombo, *I ss. Gaudenzio, Agabio, Lorenzo nel sacramentario del sec. XI-XII, cod. 35 (LIV) della biblioteca capitolare di S. Maria in Novara. Problematica ed avviamento allo studio delle fonti liturgico-agiografiche fino al sec. XV, ib*, 6 (1974) 9-51; E. Cau, *Scrittura e cultura a Novara (secc. VIII-X)*, en *Ricerche medioevali* 6-9 (1971-74) 1-87 — [48] Cf G. Ferraris, *Le chiese "stazionali" delle rogazioni minori a Vercelli dal sec. X al sec. XIV*, Vercelli 1976; L. Colliard-G. Ferraris, *L'Ordinaire de la "missa eusebiana" d'après la description de Robert Sala*, en L. Colliard (por), *Recherches sur l'ancienne liturgie d'Aoste* 1, Aosta 1969, 51-64 — [49] Véase nota 31 y también: S. Rehle, *Lectionarium plenarium veronense*, en *SE* 22 (1974-75) 321-376; F. Dell'Oro, *Studi e testi sulla liturgia del duomo di Verona dal IX all'XI sec.*, en *RL* 62 (1975) 382-403, el cual puntualiza el trabajo de G.E. Meersseman-E. Adda-J. Deshusses (cit. precisamente en la nota 31) y abre otros campos de investigación para lo específicamente litúrgico del área veronesa — [50] Cf F. Unterkirchen, *Il sacramentario Adalpretiano*, Trento 1966, y recensión de A.M. Triacca, en *EL* 81 (1967) 446-449. Otros documentos litúrgicos de la época anterior y de la baja edad media verán la luz en los *Monumenta liturgica ecclesiae tridentinae;* cf también I. Rogger, *Vita, morte e miracoli del b. Adelpreto (1156-1172), nella narrazione dell'agiografo Bartolomeo da Trento*, en *Studi trentini di scienze storiche* 56 (1977) 331-384 — [51] G. Battelli, *Il più antico*

calendario di Nonantola, en *Atti e memorie della deputazione di storia patria per le antiche provincie modenesi s. IX,* 5 (1953) 290-313; L. Brou, *Le sacramentaire de Nonantola,* en *EL* 64 (1950) 274-282; G.M. Beyssac, *Bréviaire de Nonantola. Problèmes d'un texte énigmatique,* en *EL* 72 (1958) 47-48; *"Libellus precum" di Nonantola,* de próxima edición: cf *RL* 65 (1978) 430 — [52] Cf D. Balboni, *Frammenti di un "Missale plenarium" del sec. XI di origine pomposiana,* en *Analecta pomposiana* 3 (1967) 1-6; A. Samaritani, *La schola ferrarese di s. Agnese del 1292 e le litanie di Pomposa del sec. XV,* en *Ravennatensia* 3, Cesena 1972, 537-558 — [53] Véase, por ejemplo, E. Zana (por), *Il sacramentario Benedettino-Bresciano del sec. XI,* Brescia 1971; B. Bishoff, *Das Güterverzeichnis des Kloster ss. Faustino e Giovita in Brescia aus dem Jahre 964,* en *Italia medioevale e umanistica* 15 (1972) 53-61; V. Gatti, *Abbazia benedettina di S. Pietro al Monte Pedale sopra Civate,* Milán 1980; y C. Marcora, *Il Messale di Civate,* Civate 1958; el *Messale monastico della Novalesa,* de próxima edición: cf *RL* 65 (1978) 430 — [54] Se pueden recordar: *Acqui:* Commissione liturgica diocesana (por), *Il vescovo s. Maggiorino nell'antica chiesa di Acqui. Memorie e note storiche,* Acqui 1975, con testimonios de documentos litúrgicos; *Biella:* L. Eizenhöfer, *Missale Bugellense (codex Lowe): ein Votiv-Vollmissale des XIV-XV Jahrhunderts aus Biella in Überitalien,* en *Traditio* 17 (1961) 341-425; A.S. Bessone, *Due riti della liturgia eusebiana superstiti a Biella,* Biella 1973; *Casale Monferrato:* cf *EL* 77 (1963) 19-38; 78 (1964) 20-42; *Cremona,* con la obra litúrgica de su obispo Sicardo († 1215); *Monza,* con la biblioteca capitular y sus libros litúrgicos: cf A. Dold-K. Gamber (por), *Das Sakramentar von Monza,* Beuron 1957; *Padova,* con su *sacramentario gregoriano di Padova,* editado antes en parte por K. Mohlberg y cuya edición íntegra está próxima: cf *RL* 65 (1978) 430 — [55] Cf A. King, *Liturgies of the Religious Orders,* Londres 1955; P. Lefevre, *La Liturgie de Prémontré,* Lovaina 1957; P. Tirot, *Un "Ordo Missae" monastique. Cluny, Cîteaux, La Chartreuse,* Roma 1981; en general es útil el último fascículo de *RL* de cada año (a partir de 1970), en el cual encuentra el lector, además de otras cosas, la indicación de los trabajos referentes a los usos litúrgicos de órdenes monásticas y mendicantes. — [56] S.J.P. van Dijk-J. Hazelden Walker, *The Origins of the Modern Roman Liturgy. The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the Thirteenth Century,* Londres 1958 — [57] Cf *COD* 239 (conc. Lat. IV, can. 9: *De diversis ritibus in eadem fide)* — [58] Cf G. Landotti, *Le traduzioni del Messale in lingua italiana anteriori al movimento liturgico moderno,* Roma 1975 — [59] Cf E. Cattaneo, *Il culto cristiano in Occidente...* (nota 11), 243-359; B. Neunheuser, *Storia della liturgia...* (nota 4), 85-107 — [60] Cf M. Midali, *La tradizione liturgica alla quarta sessione del concilio di Trento,* en *EL* 87 (1973) 501-525; E. Cattaneo, *o.c.,* 360-378; B. Neunheuser, *o.c.,* 109-115 — [61] También para la tradición litúrgica aquileyense, que sobrevivió a las disposiciones tridentinas, fue decretada la extinción en 1596, con ocasión de un sínodo celebrado en Aquilea — [62] Véase, por ejemplo, E. Mazza, *Il "Rituale reggiano" post-tridentino,* en *In memoria di Leone Tondelli,* Reggio Emilia 1980, 301-317; R. Carletti, *Riti matrimoniali intorno al Tridentino,* en *RL* 55 (1968) 382-402; *Liber administrandorum sacramentorum secundum ritum ecclesiae placentinae,* Brescia 1574; *Rituale sacramentorum ad usum ecclesiae placentinae,* Brescia 1608. Como es obvio, estos últimos eran anteriores a la promulgación (1614) del *Rituale Romanum* reformado según los dictámenes del concilio de Trento — [63] Cf E. Cattaneo, *o.c.,* 416-515. Mención particular merecen los estudios efectuados sobre Muratori (L. Brandolini, *La pastorale dell'eucaristia di Ludovico A. Muratori,* Roma 1969), sobre Bona (E. Panitti, *La scienza liturgica nella controriforma post-tridentina e contributo di Giovanni Bona al suo processo di autonomia,* Roma 1976), sobre Tomasi (I. Scicolone, *Il b. Giuseppe Tomasi cardinale e gli inizi della scienza liturgica,* Palermo 1980; *Il cardinale Giuseppe Tomasi di Lampedusa e gli inizi della scienza liturgica* [Analecta Liturgica, 5], Roma 1981), sobre Odescalchi (I. Mazzola, *Pastorale liturgica del beato Innocenzo XI,* Rovigo 1972), sobre Rosmini (A. Pistoia, *La "parte del popolo" nella liturgia nel pensiero di Antonio Rosmini,* Roma 1973; A. Quacquarelli, *La lezione liturgica di Antonio Rosmini,* Milán 1970; y también A. Pistoia en *EL* 87 [1973] 163-174) — [64] Cf A.M. Triacca, *Libri liturgici ambrosiani,* en *Anamnesis* 2, *La liturgia. Panorama storico generale,* Marietti, Turín 1978, 201-217, sobre todo 212 y 214 — [65] Cf C. Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen-âge,* Espoleto 1966, 101, nota 1. Por otra parte, "rito bizantino" es un concepto más amplio que "liturgia bizantina": ésta es parte o manifestación de aquél — [66] Aún en 1971, según los testimonios aparecidos en *Diocesi di Milano 1971,* 611, las parroquias que usaban la liturgia ambrosiana, si bien formando parte de otras diócesis, eran noventa y tres: precisamente cincuenta y cinco en la diócesis de Lugano, treinta y una en la diócesis de Bérgamo y siete en la diócesis de Novara — [67] M. Magistretti-U. Monneret de Villard (por), *Liber Notitiae Sanctorum Mediolani,* Milán 1917, col. 37 y col. 120 — [68] *Vita Sancti Ambrosii a Paulino... conscripta* 13: *PL* 14,31. Cf G. Lazzati, *Gli inni di s. Ambrogio,* en *Sant'Ambrogio nel XVI centenario della nascita,* Milán 1940, 307-340; L. Migliavacca, *Gli inni ambrosiani,* Milán 1979 — [69] Cf s. Agustín, *Confessiones* 9,7,15 — [70] Cf Strabone, *Rer. eccl.* 22 y 25. Para los estudios sobre la obra litúrgica de s. Ambrosio, cf. VV.AA., *Cento anni di bibl.*

ambrosiana (1874-1974), Milán 1981, en las voces "Rito ambrosiano", "Liturgia ambrosiana", "Sacramenti (battesimo ecc.)" — [71] Cf s. Agustín, *De Civitate Dei* 25,22. Véase A. Paredi, *La liturgia di s. Ambrosio*, en *Sant'Ambrogio nel XVI centenario...*, 69-157 — [72] Landolfo, *Historia mediolanensis* I, 1: *MGH, Scriptores* VIII, 37 (30-31) — [73] S. Ambrosio, *Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis* 18: *PL* 16, 1055 — [74] Cf C. Alzati, *La chiesa milanese e la sua "ambrosianità"*, en L. Prosdocimi-C. Alzati, *La chiesa ambrosiana. Profili di storia istituzionale e liturgica*, Milán 1980, 31-51, sobre todo 31-33 — [75] *Registrum Johannis VIII papae: MGH, Epistolae Karolini Aevi* V, n. 269, 237 — [76] *Gregorii I papae registrum epistolorum: MGH, Epistolae II*, 266. Tomamos ambas citas de C. Alzati, *l.c.* — [77] Cf L. Duchesne, *Origines du culte chrétien. Etude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, París 1925, 89-123 — [78] Cf P. Léjay, *Ambrosien (Rite)*, en *DACL* 1 (1907) 1379ss — [79] Cf E. Cattaneo, *Storia e particolarità del rito ambrosiano* en *Storia di Milano* 3, Milán 1954, 761-837, especialmente 764; *Rito ambrosiano e liturgia orientale*, en Borella-Cattaneo-Villa, *Questioni e bibl. ambrosiane*, Milán 1950, 19-42; *I canti della frazione e comunione nella liturgia ambrosiana*, en *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg* 2, Roma 1949, 147-174; *La "intinctio" nella liturgia ambrosiana*, en *EL* 54 (1960) 182-205 — [80] Al menos para la cuestión de la colocación del "credo" en la estructura de la misa: cf C. Alzati, *La proclamazione del simbolo niceno-costantinopolitano nella celebrazione eucaristica e la tradizione liturgica ambrosiana*, en *Amb* 54 (1978) 27-48 — [81] Cf E. Cattaneo, *Santi milanesi ad Aquileia e santi aquileiesi a Milano*, en *Aquileia e Milano*, Udine 1973, 235-248; J. Lemarié, *La liturgie d'Aquilée et de Milan au temps de Chromace et st. Ambroise, ib*, 249-270. Lemarié ha estudiado también las relaciones entre la liturgia de Aquilea y de Rávena — [82] Cf la síntesis que sobre esta cuestión hace P. Borella, *Il rito ambrosiano*, Brescia 1964, 39-42 — [83] S. Ambrosio, *De sacramentis* III, 5. Acerca de la obra litúrgica de Ambrosio, cf P. Borella, *o.c.*, 49-64, y bibl. en *CLLA* 85-88; E. Cattaneo, *La religione a Milano nell'età di s. Ambrogio*, Milán 1974 — [84] Se pueden deducir del análisis interno de las obras de Ambrosio. Cf J. Schmitz, *Gottesdienst im altchrislichen Mailand. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über Initiation und Messfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius*, Colonia 1975, especialmente 167 y 317-352; véase también K. Gamber, *Leimabdrücke eines mailändischen Lektionar aus dem 5.-7. Jh.*, en *Scriptorium* 15 (1961) 117-121; P. Borella, *Il capitolare ed evangeliario ambrosiano di S. Giovanni Battista in Busto Arsizio*, en *Amb* 10 (1934) 210-232; A. Paredi, *L'evangeliario di Busto Arsizio*, en *Miscellanea liturgica in onore di S. E. il cardinale Giacomo Lercaro* 2, Roma 1967, 207-249; S. Beissel, *Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters*, Friburgo/Br. 1906, 91-95; O. Heiming, *Le epistole del lunedì, martedì, mercoledì e giovedì di quaresima a Milano*, en *Amb* 6 (1930) 25-27; P. Borella, *Il rito ambrosiano*, Brescia 1964, 31-34 — [85] Véase, por ejemplo, A. Paredi, *I prefazi ambrosiani. Contributo alla storia della liturgia latina*, Milano 1937; A.M. Triacca, *I prefazi ambrosiani del ciclo "de tempore" secondo il "Sacramentarium Bergomense". Avviamento ad uno studio critico teologico*, Roma 1970, con bibl. especialmente sobre la eucología, 28-48 — [86] Cf, por ejemplo, A.M. Triacca, *o.c.*, 49-77; *Riflessioni teologiche su alcuni prefazi del "Sacramentarium Bergomense"*, en *Sal* 33 (1971) 455-498; *La "methexis" dans l'ancienne liturgie ambrosienne*, en VV.AA., *L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée*, Roma 1977, 269-305 — [87] Cf P. Borella, *o.c.*, 325-450 — [88] Cf C. Marcora, *Il santorale ambrosiano. Ricerche sulla formazione dagli inizi al sec. IX*, Milán 1953 — [89] Es importante el conjunto de las fiestas marianas. Cf E. Cattaneo, *Maria ss. nella storia della spiritualità milanese*, Milán 1955 — [90] Cf *o.c.*, en la nota 64 — [91] Nos inspiramos en dos trabajos nuestros, en los cuales el lector podrá encontrar también la bibl. relativa a cada aserción: A.M. Triacca, *Per una migliore ambientazione delle fonti liturgiche ambrosiane sinassico-eucaristiche. Note metodologiche in Fons vivus. Miscellanea liturgica in memoria di don Eusebio Maria Vismara*, Zurich 1971, 165-220; *Liturgie ambrosienne: amalgame heterogène ou "specificum" influent? Flux, reflux, influences*, en VV.AA., *Liturgie de l'église particulière et liturgie de l'église universelle*, Roma 1976, 289-327 — [92] Cf E. Stein, *Chronologie des métropolitains schismatiques de Milan et d'Aquilée-Grado*, en *Revue d'Histoire Ecclésiastique Suisse* 39 (1945) 126-136. Los obispos milaneses cismáticos serían: Vital (552-556), Aussano (556-559), Honorato (559-571), Fronto (571-573), Lorenzo II (573-592) — [93] Cf A.I. Schuster, *Lo scisma dei Tre Capitoli ed il rito patriarchino a Monza*, en *ScC* 71 (1943) 81-94 — [94] Cf A.M. Triacca, *Per una migliore ambientazione...* (cit. en la nota 91), nota 101 — [95] La antífona mariana "Sub tuum praesidium" llega a Occidente desde Alejandría, vía Milán. Asimismo, la oración "Emitte, quaesumus, Domine, Spiritum sanctum Paraclitum...", para la bendición del aceite, entra con determinadas variantes en la liturgia romana proveniente de Alejandría, de Egipto, vía Milán. Es interesante la nota de A.I. Schuster, *Un terribile santo milanese*, en *Rivista Diocesana Milanese* 43 (1954) 173-174; se trata de s. Crescencio, monje de Egipto — [96] En nuestro ensayo *Per una migliore...* (nota 91) reproducimos también las alusiones a los influjos de la zona bretona, iroescocesa y, por ende, de los monasterios benedictinos del

tiempo — [97] Cf A. Paredi, *I'prefazi ambrosiani*... (nota 85); A. Bernareggi, *I primi inizi del rito ambrosiano*, en *Amb* 1 (1925) 69-71; P. Borella, *Il "Canon Missae" ambrosiano*, en *Amb* 30 (1954) 225-257; C. Coebergh, *Tre antiche anafore della liturgia di Milano*, en *Amb* 29 (1953) 219-232; H. Frank, *Die Feier der Feste "Natalis Salvatoris" und "Epiphania" in Mailand zur Zeit des Bischofs Ambrosius*, en *JLW* 12 (1932) 145-155; Id., *Das mailändische Kirchenjahr in den Werken des hl. Ambrosius*, en *Pastor Bonus* 50 (1941) 11-16, y J. Schmitz, *Gottesdienst im altchristlichen Mailand*... (nota 84) — [98] Cf O. Heiming, *Aliturgische Fastenferien in Mailand*, en *ALW* 2 (1952) 44-46; *Il lavoro di Maria Laach intorno al Breviario Ambrosiano*, en VV.AA., *Problemi di liturgia ambrosiana. Atti del Congresso liturgico ambrosiano*, Milán 1949, 48-58; *Le epistole del lunedì*... (nota 84); A.M. Triacca, *I prefazi ambrosiani*... (nota 85) 78ss — [99] Cf P. Borella, *Influssi carolingi e monastici sul Messale Ambrosiano*, en *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg* 1, Roma 1948, 73-115; *Il rito ambrosiano*, 93-102; *Catechismi liturgici carolingi a Milano*, en *Studi in memoria di mons. Cesare Dotta*, Milán 1956, 59-68; E. Cattaneo, *Storia e particolarità del rito ambrosiano*, en *Storia di Milano* 3, Milán 1954, 786-798; F. Brovelli, *La "Expositio missae canonicae". Edizione critica e studio liturgico-teologico*, en *Ricerche storiche sulla chiesa ambrosiana* 8, Milán 1979, 5-151 — [100] A su vez, la liturgia ambrosiana influye en la romana especialmente en iglesias particulares. Cf J.B. Pelt, *Etudes sur la cathédrale de Metz. La liturgie I (V-VII siècle)*, Metz 1937, 32; L.C. Mohlberg, *Milano e Metz nella redazione del sacramentario di Drogone*, en *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 16 (1940) 151-155. Lo mismo se puede decir de los mss. München, Staatsbibliothek Clm. 3908 *(CLLA* 1522) y Clm 14809 *(CLLA* 506); A. Paredi, *Testi milanesi nel sacramentario leoniano*, en *Studi in memoria di mons. Angelo Mercati*, Milán 1956, 327-339 — [101] Tentativas para hacerla reflorecer han muerto (o las han hecho morir) apenas nacer. La liturgia mozárabe existe aún para la celebración eucarística en la Santa Primada de Toledo y (algunas veces) en la catedral vieja de Salamanca. Se conocen, empero, recientes concesiones (para el Valle de los Caídos) y solicitudes (por ejemplo, para la diócesis de Córdoba) al objeto de hacerla renacer — [102] C. Alzati, *Liturgia ambrosiana. Alcune riflessioni*, en L. Prosdocimi-C. Alzati, *La chiesa ambrosiana*... (nota 74), 56-57. La aportación completa (55-65), también en *ScC* 105 (1977) 173-182 — [103] Que se puede encontrar en otras partes, también en A.M. Triacca, *La liturgia ambrosiana*, en VV.AA., *Anàmnesis* 2 (1978) 88-110 (las pp. 107, último punto y aparte, a 100, primer punto y aparte, no son del autor) — [104] Cf el fenómeno redaccional de la "duplicatio euchologica" existente en las fuentes litúrgicas ambrosianas: A.M. Triacca, *I prefazi ambrosiani*... (nota 85), 57-72 — [105] Para la unción de los enfermos, por ejemplo, véase A.M. Triacca, *"Impositio manuum super infirmum". L'unzione degli ammalati nell'antica liturgia ambrosiana*, en *Eulogia. Miscellanea liturgica in onore di P. Burkhard Neunheuser*, Roma 1979, 509-590, especialmente 550-565 — [106] Para una bibl. sobre los manuscristos véase A.M. Triacca, *Libri liturgici ambrosiani*... (nota 64), 202-203. La renovación y el incremento numérico de los manuscritos litúrgicos ambrosianos son debidos también a la consunción de los manuscritos anteriores (a causa de la humedad del valle del Po) y al eficientismo congénito de esas poblaciones — [107] Cf M. Magistretti (por) *Beroldus sive ecclesiae ambrosianae mediolanensis Kalendarium et Ordines saec. XII*, Milán 1894; (por) *Pontificale in usum ecclesiae mediolanensis necnon Ordines ambrosiani ex codicibus saec. IX-XV*, Milán 1897; Id. (por), *Manuale ambrosianum ex codice saec. XI olim in usum canonicae Vallis Travaliae Pars Prima*, Milán 1905 (Psalterium-Cantica); *Pars altera*, Milán 1904 (Officia totius anni). Para el *Beroldus*, véase M. Ferrari, *Valutazione paleografica del codice ambrosiano di Beroldo*, en VV.AA., *Il Duomo cuore e simbolo di Milano*, Milán 1977, 302-307 — [108] Cf E. Cattaneo, *Il Breviario Ambrosiano. Note storiche ed illustrative*, Milán 1943, 39-40 — [109] A. Colombo, *Il versum de mediolana civitate dell'anonimo Liutprando e l'importanza della Metropoli lombarda nell'alto medioevo*, en *Miscellanea di studi lombardi in onore di Ettore Verga*, Milán 1931, 69-104 — [110] Véase A.M. Triacca, *Per una migliore ambientazione*... (nota 91), 207-210 y 217-220 — [111] Poseemos un *Sacramentarium Arnonis. Die Fragmente des Salzburger Exemplars* (por S. Rehle-K. Gambert), Ratisbona 1970 — [112] *Ep* 186: *MGH, Epistolae Karolini Aevi* 313. Cf también J. Deshusses, *Les anciens sacramentaires de Tours*, en *RevB* 89 (1979) 293-294 — [113] Cf P. Borella, *Influssi carolingi*... (nota 99), 60-62 — [114] Cf B. Bischoff, *Il monachesimo irlandese nei suoi rapporti col continente*, en *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Espoleto 1957, 121-138 — [115] Cf nota 84 — [116] Cf nota 99 — [117] Cf A. Palestra, *S. Galdino, le pievi, i monasteri*, en *Quaderni di Amb*, Supl. al n. 4, 43 (1967) 59-96; O. Heiming, *Ein "fusionniertes"* (sic!) *Gregorianum und ein Ambrosiano-Benedictinum*, en *EL* 64 (1950) 238-273; el Misal de Civate, cit. en la nota 53; *la topografía monástica* en el área ambrosiana con relativas publicaciones litúrgicas, en A.M. Triacca, *Per una migliore ambientazione*... (nota 91), 200-202; P. Borella, *Influssi carolingi*... (nota 99), 110-115

(códigos ambrosiano-monásticos) — [118] A. Paredi (por), *Il sacramentario di Ariberto*, en *Miscellanea Adriano Bernareggi*, Bérgamo 1958, 329-488 — [119] A. Paredi (por), *Sacramentarium Bergomense*, Bérgamo 1962 — [120] O. Heiming (por), *Corpus Ambrosianum-Liturgicum* II, *Das ambrosianische Sakramentar von Biasca* I, *Text*, Münster 1969 — [121] J. Frei (por), *Corpus Ambrosiano-Liturgicum* III, *Das ambrosianische Sakramentar D 3-3 aus dem mailändischen Metropolitankapitel*, Münster 1974 — [122] Cf *CLLA* 516-522 — [123] Cit. en la nota 107 — [124] Ambas cit. en la nota 107 — [124bis] Véase G. Forzati Golia, *Le raccolte di Beroldo*, en VV.AA., *Il Duomo...* (nota 107), 308-387 — [125] En G. Dozio, *Cerimoniale Ambrosiano* I, *Esposizione delle cerimonie della messa privata*, Milán 1853, 91-111 — [126] Cf E. Cattaneo, *Il Breviario Ambrosiano...* (nota 108), 51 — [127] Editada por M. Magistrettti, en *Beroldus* (nota 107), 183-185 — [128] Cf E. Cattaneo, *o.c.*, 54-57 — [129] Hemos reproducido los incunables y las ediciones principales impresas de los libros litúrgicos ambrosianos en nuestro trabajo *Libri liturgici ambrosiani* (nota 64), 211-217 — [130] Cf P. Borella, *Il rito ambrosiano*, Morcelliana, Brescia 1964, 133-134 — [131] *Missale Ambrosianum Duplex (proprium de tempore) editi. Puteobonellianae et Typicae (1751-1902) cum critico commentario continuo ex manuscriptis schedis Ant. M. Ceriani adiderunt*, A. Ratti-M. Magistretti, Milán 1913 — [132] Véase E. Moneta Caglio, *Movimento liturgico ambrosiano*, en O. Rousseau, *Storia del movimento liturgico*, Edizioni Paoline, 1960, 371-378; A. Bernareggi, *Il movimento liturgico ambrosiano*, en *Amb* 1 (1925) 6-9, 42-45 — [133] El mismo cardenal Schuster escribió mucho sobre la liturgia ambrosiana: cf *Amb*, *Rivista diocesana milanese*, el diario *Italia* y especialmente A.I. Schuster, *Il libro della preghiera antica*, 4 vols., Milán 1943-44; 2.ª ed., 2 vols., Roma s.d. — [134] Cf P. Borella, *Il rito ambrosiano* (nota 130), 135-137; y la colección de intervenciones "in re liturgica": card. J.B. Montini, Arzobispo de Milán-Su Santidad Pablo VI, *Pastorale liturgica*, Roma 1963 — [135] Cf A. Andreoni, *Breve metodo teorico e pratico di canto fermo ambrosiano ad uso dei seminari milanesi*, Milán 1929³ — [136] Cf *Antiphonarii ambrosiani* I, *Pars jemalis;* II, *Pars aestiva;* III, *Proprium et commune sanctorum*, Milán 1898; y también *Antiphonarium ambrosianum*, editado en *Paléographie Musicale* V, Solesmes 1896 (introducción histórico-litúrgica con edición en fototipia); VI, Solesmes 1900 (transcripción en notación gregoriana); *Ordo ad funera aliaque officia mortuis praestanda*, Milán 1898. Véase E. Cattaneo, *Note storiche sul canto ambrosiano*, Milán 1950; Huglo-Agustoni-Cardine-Moneta Caglio, *Fonti e paleografia del canto ambrosiano*, Milán 1956 — [137] Véase, por ejemplo: *Antiphonale missarum iuxta ritum sanctae ecclesiae mediolanensis*, Roma 1935; *Liber vesperalis iuxta ritum sanctae ecclesiae mediolanensis*, Roma 1939; *Praeconium paschale ambrosianum ad codicum fidem restitutum iussu E.D. Alafridi Hildephonsi card. Schuster*, Roma 1933; *Ordo et missa pro defunctis cum exsequiarum ordine iuxta ritum sanctae ecclesiae mediolanensis*, Roma 1951²; etc. Es interesante la tesis doctoral de B. Baroffio, *Die Offertorien der ambrosianischen Kirche. Vorstudie zur Kritischen Ausgabe der mailändischen Gesänge*, Colonia 1964 — [138] Fundado en Milán el 12 de marzo de 1931 por el card. A.I. Schuster; cf E. Cattaneo, *o.c.*, 37-40 — [138bis] Con la revista *Arte cristiana*, que sigue publicándose actualmente. Véase la "relación hecha por el fundador mons. José Polvara el día 7 de junio de 1946", con el título, *XXV di fondazione della scuola superiore d'arte cristiana B. Angelico*, en *Arte Cristiana* nn. 5-6 (369), 33 (1946) 25-34 — [139] Ya existían antes de este siglo. Véanse, por ejemplo, los dos volúmenes del *Messale festivo ambrosiano volgarizzato per aiutare i fedeli ad assistere alla s. messa*, Milán 1829. En este siglo recordamos tres: por las religiosas de Nuestra Señora del Cenáculo los dos volúmenes: *Messale ambrosiano*, Milán 1924, con diversas ediciones; los fascículos, a cargo de la Opera della Regalità: *La santa messa per il popolo, Rito ambrosiano*, reunidos después en dos volúmenes; y el clásico misalito ambrosiano por el fundador de la revista *Amb*, mons. C. Dotta, *Messale ambrosiano*, Milán 1949 — [140] *Missale Ambrosianum latinum et italicum eminentissimi... Joannis... card. Colombo archiepiscopi... iussu editum, auctoritate S. Sedis* "ad experimentum" *adprobatum*, Milán 1966. Paralelo a la edición oficial, la Opera diocesana per la preservazione e diffusione della fede publicó fascículos del *Messale festivo per i fedeli. Rito ambrosiano*, Milán 1965ss — [141] *Baptismi et matrimonii Ordo ritu ambrosiano latinus et italicus eminentissimi... Joannis... card. Colombo archiepiscopi... iussu editus, a consilio ad exsequendam constitutionem de Sacra liturgia* "ad experimentum" *adprobatus*, Milán 1965 — [142] Tras el Vat. II, el primer libro de la reforma litúrgica ambrosiana fue un *Ordo Exsequiarum*, Milán 1965, bilingüe, *ad interim*. Cf E. Moneta Caglio, *Il nuovo "Exsequiarum Ordo" secondo il rito ambrosiano*, en *Amb* 41 (1965) 250-265 — [143] Para éstos véanse: el clásico trabajo de G. Borgonovo, *Nuovo manuale di liturgia ambrosiana, ossia regole e cerimonie dei sacramenti, del sacrificio e dei sacramentali raccolte ed ordinate in testo unico col direttorio per le feste dell'anno ecclesiastico ambrosiano*, Varese 1937²; V. Ma-

raschi, *Le particolarità del rito ambrosiano,* Milán 1938; E.T. Moneta Caglio, *Intendere la messa. Dogma, storia, spiritualità nella liturgia ambrosiana della messa,* Milán 1939; Ufficio Catechistico Diocesano (por), *Brevi nozioni di sacra liturgia,* Milán 1944 — [144] Cf *Rivista Diocesana Milanese* 55 (1967) 310-311. De ahora en adelante: *RDM* — [145] Cf *RDM* 67 (1967) 410-411. La lista completa de las intervenciones del card. Colombo para la reforma litúrgica, por I. Biffi, en *Amb* 52 (1976) 353-354 — [146] *Messale Ambrosiano secondo il rito della santa chiesa di Milano. Riformato a norma dei decreti del Vat. II. Promulgato dal signor cardinale Giovanni Colombo, arcivescovo di Milano,* 2 vols., Milán 1976. De ahora en adelante: *NMA* — [147] F. Dell'Oro, *Il nuovo Messale della chiesa ambrosiana,* en *RL* 64 (1977) 524-623, especialmente 524-560 — [148] Para los diversos avatares sufridos por *Amb,* cf bibl. al final de la voz — [149] Lo tratamos en una conferencia celebrada el 29 junio 1977 en S. Sergio, de París: cf A.M. Triacca, *L'euchologie ambrosienne dans la structure du nouveau Missel de la "sancta ecclesia mediolanensis"* en VV.AA., *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques,* Roma 1978, 301-328, especialmente 303-309 — [150] Compartimos plenamente la opinión de E. Galbiati, expresada en *Amb* 52 (1976) 475-476, mientras nos distanciamos de la de Santiago Biffi, expresada asimismo en *Amb* 52 (1976) 79. Por otra parte Inos Biffi, haciendo propia la opinión del card. G. Colombo en *La riforma del rito ambrosiano nel pensiero e nelle direttive dell'arcivescovo card. Giovanni Colombo (Amb* 52 [1976] 345), ratifica lo que nosotros afirmamos — [151] *La comunione sacerdotale* (homilía en la misa crismal, 15 abril 1976), en *RDM* 67 (1976) 410 — [152] Nuestra síntesis interpretativa del *Discorso alla seconda sessione plenaria del Sinodo XLVI* (28 febrero 1967), en *RDM* 55 (1967) 310-311 — [153] Cf P. Alfonso, *L'eucologia romana antica (lineamenti stilistici e storici),* Subiaco 1931, 7: "La eucología es la parte sustancial, la parte incluso materialmente preponderante de la liturgia" — [154] Cf A.M. Triacca, *Creatività eucologica: motivazioni per una sua giustificazione teorica e linee pratiche metodologiche,* en *EL* 89 (1975) 100-118 — [155] Cf *RDM* 58 (1970) 736-740, y *Amb* 47 (1971) 75-79 — [156] Cf nota 152; *Notiziario per il Clero Ambrosiano* II, 2 mayo 1970, 4-5; *Amb* 46 (1970) 271-276: conferencia pronunciada en el "Ambrosianeum"; *RDM* 58 (1970) 652 — [157] Cf *RDM* 59 (1971) 225-226; 60 (1972) 183-184; 60 (1972) 75 etc. — [158] *NMA* I, V-VII — [159] Cf F. Dell'Oro, *Il nuovo Messale...* (nota 147), 542-547 — [160] Las afirmaciones son de Inos Biffi, *La riforma...* (nota 150), 343 — [161] En *Risposta all'interpellanza del Consiglio presbiterale* (16 noviembre 1971), en *RDM* 60 (1972) 183-184 — [162] *Not* 6 (1970) 128; *Not* 8 (1972) 212, y *RDM* 60 (1972) 139; texto italiano editado por el Centro ambrosiano di documentazione e studi religiosi, Milán 1972 — [163] *Not* 8 (1972) 115; *RDM* 60 (1972), 87; texto italiano editado por el Centro ambrosiano..., Milán 1972 — [164] *Not* 8 (1972) 115; *RDM* 60 (1972) 31-32; E. Galbiati, *Il nuovo Lezionario Ambrosiano del tempo quaresimale e pasquale,* en *Amb* 48 (1972) 32-39; edición italiana del Centro ambrosiano, Milán 1972 — [165] Cf F. Dell'Oro, *o.c.,* 564, nota 151 — [166] Cf *Ib,* 550-560 — [167] La expresión es del card. G. Colombo en *RDM* 67 (1976) 410 — [168] Cf *Progetto per il Calendario liturgico ambrosiano: documenti,* en *Amb* 48 (1972) 200-206, especialmente 202 — [169] Cf I. Biffi, *Avvento ambrosiano: escatologia e speranza della chiesa,* en *Amb* 52 (1976) 355-372 — [170] Cf B. Borgonovo-G. Terraneo, *Il Calendario Liturgico Ambrosiano,* en *Amb* 48 (1972) 412-416. Véase también, para las primeras tentativas, *Amb* 48 (1972) 200-206, 417-422 — [171] Cf F. Dell'Oro, *Il nuovo Messale...* (nota 147), 550-560 — [172] Cf B. Borgonovo-G. Terraneo, *Presentazione del Calendario Liturgico Ambrosiano,* en *Amb* 49 (1973) 454-458 — [173] Cf Ufficio per il culto divino, *Il Calendario Liturgico Ambrosiano per l'anno 1976,* en *Amb* 51 (1975) 419-421 — [174] *NMA* I, XLVII-LXVIII — [175] P. Borella, *Il rito Ambrosiano* 325-440 — [176] C. Marcora, *Il santorale ambrosiano. Ricerche sulla formazione dagli inizi al sec. IX,* Milán 1953 — [177] F. Dell'Oro, *o.c.,* 554-555 — [177bis] Cf A.M. Triacca, *Una solennità anche per la Verginità di Maria? La "Dominica VI Adventus" del nuovo "Missale Ambrosianum",* en *Miscellanea in onore di D.G. Söll* (Benediktbeuern 1983), 000-000 — [178] Las *Norme generali...* n. 14a *(NMA* I, XLVIII) las denominan todavía así — [179] *Norme generali...* n. 26 *(NMA* I, XLIX). La denominación es importante para la teología litúrgica, porque potencia la cuaresma de cara a la pascua, cuyo misterio es central en la liturgia y en la vida cristiana — [180] *Ib,* nn. 17-18 *(NMA* I, XLVIII) — [181] Cf VV.AA., *Il Duomo, cuore e simbolo di Milano. IV Centenario della dedicazione (1577-1977),* Milán 1977, especialmente el tratado de Cattaneo (7-14) y de Dell'Oro (268-301) — [182] Cf *Norme generali...* n. 45, y también 44, 46 *(NMA* I, L) — [183] *Ib,* n. 14 *(NMA* I, XLVIII) — [183bis] En la edición latina del *NMA* (cf *infra,* nota 192 bis) se encuentran asimismo las memorias facultativas de los bb. Luis Guanella (24 octubre) y Luis Orione (26 octubre) — [184] Según lo que escribe J.A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* I, Turín 1961², 219, este uso era propio también de la liturgia galicana — [185] Cf P. Borella, *Il rito ambrosiano* 155; *La messa ambrosiana,* en M. Righetti,

Manuale di storia liturgica III, *La messa,* Milán 1966[3], 638-639; V. Raffa, *Lectiones agiographicae in liturgia occidentali,* en *EL* 73 (1959) 25-30 — [186] Cf Borella-Cattaneo-Villa, *Questioni e bibl. ambrosiane* 87-88; *CLLA* 595, con bibl. — [187] Cf *Lezionario Ambrosiano edito per ordine del sig. cardinale Giovanni Colombo, arcivescovo di Milano* ("ad experimentum"), Milán 1976, 781-794. En p. 793, última línea, en lugar de Teodorico debe leerse Teodosio — [188] Cf nota 146 — [189] El lector sabrá perdonarnos si en las notas no seguimos citando la bibl., salvo casos de extrema necesidad: cada parte del *NMA* ha sido y sigue siendo objeto de estudio, especialmente por parte de Bizzarri, que proporciona las fuentes en *Ambrosius* (próxima publicación, en un fascículo aparte, por I. Biffi para la editorial Marietti: *Missalis Ambrosiani fontes),* y de I. Biffi, que, sobre todo en *Amb,* sigue estudiando sus temáticas teológico-litúrgicas — [190] La última edición latina fue publicada bajo el card. A.I. Schuster, *Missale Ambrosianum iuxta ritum sanctae ecclesiae mediolanensis. Editio quinta post typicam,* Milán 1954, que respecto a la primera edición típica de 1902 se había enriquecido con formularios y conmemoraciones de santos, por ejemplo en el 31 enero san Juan Bosco — [191] Cf *supra,* nota 140 — [192]Se trata del *Messale ambrosiano festivo. Introduzioni e commenti* de Inos Biffi, Marietti-Jaca Book, Turín-Milán 1976[1], 1980[2], y *Messale ambrosiano feriale. Introduzioni e commenti liturgici* de Inos Biffi, Marietti-Jaca Book, Turín-Milán 1977. De próxima publicación el diario, resultante de la fusión de los dos anteriores — [192bis] *Missale Ambrosianum iuxta ritum sanctae ecclesiae mediolanensis ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Joannis Colombo sanctae romanae ecclesiae presbyteri cardinalis archiepiscopi mediolanensis promulgatum,* Mediolani 1981; cf I. Biffi, en *Not* 187, 18 (1982) 113-118 — [193] *NMA* I, XIII-XLVI — [194] Cf VV.AA., *Il nuovo Messale ambrosiano. Atti della "3 giorni" 28-29-30 sett. 1976,* Milán 1977 — [195] *RDM* 67 (1976) 903 — [196] Cf A.M. Triacca, *L'euchologie ambrosienne dans la structure de nouveau Missel de la "sancta ecclesia mediolanensis",* en VV.AA., *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques,* Roma 1978, 301-328 — [197] Cf nota 189. Es sabido que el artífice del *NMA* es Inos Biffi. El ilustre estudioso, junto con mons. Santiago (Iacobus) Biffi, continúa la preparación de los nuevos libros litúrgicos ambrosianos, todos los cuales llevan al final el apotegma: *"Ubi fides ibi libertas";* los cursivos son nuestros y pretenden poner de relieve la firma camuflada en los mismos de modo anagramático: *Bi(f)fi I*(nos) *I*(acobus) — [198] Cf *NMA* I, 327-328 — [199] Cf C. Alzati, *La proclamazione del simbolo niceno-costantinopolitano nella celebrazione eucaristica e la tradizione liturgica ambrosiana,* en *Amb* 54 (1978) 27-48 — [200] A. Paredi, en la *Introduzione al Sacramentarium Bergomense* (nota 119), XII y nota 6. Para la lista de los libros más conocidos, hiemales y estivos, ambrosianos, véase A.M. Triacca, *Libri liturgici ambrosiani* (nota 64), 206 — [201] Cf *Lezionario Ambrosiano...* (nota 187). De ahora en adelante: *LA* — [202] Cf *LA* V-XIX — [203] Cf H. Leclercq, *Lectionnaire (lectionnaires ambrosiens),* en *DACL* 8, 2271 — [204] Cf P. Cagin (por), *Codex Sacramentorum Bergomensis. Accedunt tres indiculi sive Capitularia Lectionum, Epistolarum et Evangeliorum antiqua,* Solesmes 1900, 187-192 — [205] Cf A. Paredi, *Sacramentarium Bergomense* (nota 119), 28-37 — [206] Cf *CLLA* 548 — [207] Cf P. Cagin, *o.c.,* 193-207 — [208] Cf *CLLA* 540 y el libro de K. Gamber cit. en la nota 84 — [209] Cf G. Godu, *Epîtres (le système ambrosien),* en *DACL* 5, 281-297. Nótese que en las col. 390-397 se reproduce la citada edición del *Lezionario* por Cagin — [210] Contenido en el códice Reginense lat. 9 de la Biblioteca Vaticana, editado por A. Dold, Beuron 1944 — [211] Cf *CLLA* 543 — [212] Cf nota 84 — [213] Cf Decreto de promulgación del *NMA* I, VI — [214] De esta última la liturgia romana se ha servido también para su eucología, especialmente en el tiempo pascual: cf A. Dumas, *Les sources du nouveau Missel Romain,* en *Not* 7 (1971) 37-42, 74-77, 94-95, 134-136, 276-280, 409-410 — [215] Véase también D. Causero, *L'ordinamento delle letture evangeliche nelle chiese non ambrosiane dell'Italia settentrionale* (tesi policopiata Pont. Inst. Lit. s. Anselmo), Roma 1973 — [216] Cf E. Galbiati, *Il nuovo Lezionario Ambrosiano del tempo quaresimale e pasquale,* en *Amb* 48 (1972) 32-39, donde el lector encuentra los primeros datos para una constitución de todo el *LA* — [217] Cf *Rituale Sacramentorum ad usum s. mediolanensis ecclesiae editio typica,* Milán 1906 — [218] Cf I. Biffi, *La riforma liturgica ambrosiana. Traguardi e attese,* en *Amb* 56 (1980) 68-69 — [219] Puede servir la aportación dada por G.P. Francesconi, *Storia e simbolo. "Mysterium in figura": la simbolica storico-sacramentale nel linguaggio e nella teologia di Ambrogio da Milano,* Brescia 1981, especialmente pp. 271-332 — [220] Cf I. Biffi, *o.c.,* en la nota 218, 70 — [221] A propósito del color litúrgico de las casullas o planetas, en los domingos *per annum* después de pentecostés la liturgia ambrosiana usa el color rojo — [221bis] Cf *Sussidi di pastorale liturgica a cura dell'Ufficio per i sacramenti e il culto divino* 1, Milán 1981, *Decreto* (7-12), *Commento* (13-23) y *Rito* (24-27) — [222] Cf A.M. Triacca, *a.c.,* en la nota 105 — [223] *Rito delle Esequie, secondo la liturgia della santa chiesa di Milano, promulgato dal signor Cardinale Giovanni Colombo,*

arcivescovo di Milano, Milán 1977 — [224] Cf nota 142 — [225] Cf A.M. Triacca, *Libri liturgici ambrosiani* (nota 64), 216 — [226] *Ib*, 211, y especialmente P. Borella, *Il rituale dei funerali nella tradizione ambrosiana*, en *Amb* 53 (1977) 514-526 — [227] Para la verificación de esta afirmación es útil consultar P. Bizzarri, *Fonti del nuovo Rito delle Esequie ambrosiano*, ib, 458-468 — [228] Para una descripción pastoral véase I. Biffi, *Il nuovo rito esequiale della liturgia ambrosiana: struttura, componenti e contenuti*, ib, 429-457 — [229] Cf L. Migliavacca, *I canti per il Rito delle Esequie*, ib, 527-531 — [230] Cf I. Biffi, *Sant'Ambrogio: fonte d'ispirazione della nuova eucologia ambrosiana per i defunti*, ib, 502-513 — [231] Cf A. Lentini, *I nuovi "sallenzi" ritmici latini della liturgia ambrosiana per i defunti*, ib, 486-501 — [232] Véanse las aportaciones contenidas en *Amb* 55 (1979) 5-104, que son las relaciones y comunicaciones de la "Due giorni di studio" celebrada en 1978 por iniciativa del Ufficio liturgico ambrosiano sobre la pastoral de los difuntos — [233] Cf M. Magistretti, *Manuale ambrosianum*... (nota 107) — [234] Cf I. Biffi, *La riforma liturgica ambrosiana. Traguardi e attese*, en *Amb* 56 (1980) 70 — [235] Es el único sacramentario ambrosiano puro. Cf nota 118 — [236] Cf P. Borella, *Il rito ambrosiano*, 28 — [237] Cf *CLLA* 570-575, que deberán puntualizarse — [238] Cf *RL* 75 (1978) 431 — [239] Cf I Biffi, *La riforma liturgica*... (nota 234) 71-72 — [240] Cf M. Magistretti, *Manuale ambrosianum*... (nota 107) I, 3-178; II, 1-462 — [241] *Ib*, I, 40-73 — [242] Cf E. Cattaneo, *Il Breviario Ambrosiano. Note storiche ed illustrative*, Milán 1943 — [243] Cf P. Borella, *Il Breviario Ambrosiano*, en M. Riguetti, *Manuale di storia liturgica* II, *L'anno liturgico*, Milán 1969[3], 838-879, y también P. Borella, *Il rito ambrosiano* 225-272 — [244] Por la Giac de Milán en 1965 — [245] Milán 1967. Usando este subsidio —se ha dicho— se satisfacía la "obligación" canónica de la celebración de la liturgia de las horas. Por tanto, gozaba de carácter oficial en cuanto a la versión — [246] También a propósito de este subsidio se dijo que, usándolo, se celebraba oficialmente la oración de las horas — [247] Cf E. Cattaneo, *Il nuovo Breviario*, en *Amb* 47 (1971) 28-40; E. Moneta Caglio, *Il Breviario Ambrosiano (note sui lavori)*, en *Amb* 51 (1975) 57-61 — [248] Cf I. Biffi, *Imminente la pubblicazione della "Diurna laus" ambrosiana*, en *Amb* 57 (1981) 296-297 [249] *Diurna Laus. Salterio a uso della comunità di rito ambrosiano*, Centro ambrosiano di documentazione e di studi religiosi, Marietti, Casale Monferrato 1981 — [250] Cf Carlo M. Martini, *In principio la Parola. Lettera al clero e ai fedeli sul tema: "La parola di Dio nella liturgia e nella vita" per l'anno pastorale 1981-1982*, Milán 1981, 89-92 — [251] De *Not*, 184, 17 (1981) 539, se deduce que han sido confirmados los *Princìpi e Norme* para el Breviario Ambrosiano (11 junio 1981); el Ordinario y el Salterio (20 agosto 1981) y el Oficio de difuntos (20 junio 1981) — [252] Carlo Maria Martini, *In principio la Parola* (nota 250), 89 [253] En efecto, tras la *editio typica* de 1902, bajo el card. Ferrari vio la luz el *Diurnum Ambrosianum ad norman Breviarii impressi iussu eminentissimi domini Andreae Caroli tit. s. Anastasiae presb. cardinalis Ferrari archiepiscopi*, Milán 1907, que contiene sólo las horas menores, las vísperas y completas para todos los días del año litúrgico, ciclo temporal y ciclo santoral — [254] *Diurna laus* VI — [255] Cf I. Biffi, *Commento alla Diurna laus ambrosiana: i lucernari*, en *Amb* 57 (1981) 318-343 [256] Cf I. Biffi, *Commento... Le commemorazioni battesimali dei vesperi*, en *Amb* 57 (1981) 398-444. El mismo autor ha prometido hacer un comentario particularizado de cada una de las partes del Breviario Ambrosiano — [257] Para una bibl. sobre el particular, véase A.M. Triacca, *Libri liturgici ambrosiani* (nota 64), especialmente 206-211 — [258] Uno de los últimos manuscristos ambrosianos en G. Tibiletti, *Antifonario. Processionale delle litanie triduane (manoscritto del 1492)*, en *EL* 87 (1973) 145-162 [259] Cf A.M. Triacca (nota 64), especialmente 213-216. En no pocas parroquias he comprobado que antes del Vat. II se usaba la edición *Litaniae majores et triduanae solemnes ritu ambrosiano...*, Mediolani 1846, preparada bajo los auspicios del card. Carlo Gaetano Gaisruck (1816-46) — [260] *Il (nuovo) Parrocchiano ambrosiano. Manuale completo di preci e di canti*, Libreria editrice arcivescovile Giovanni Daverio, Milán (varias fechas) — [261] Véase en *RDM* 61 (1973) 738, la afirmación del card. Colombo: "Roma nos mira y alienta. Nos miran asimismo muchas comunidades ortodoxas, frenadas en su acercamiento a Roma por el temor de perder sus peculiares tradiciones litúrgicas; la supervivencia y la fecundidad de nuestro rito podría ser para ellos motivo de confianza". Véase también *ib*, 73 [262] Cf C. Alzati, *La chiesa milanese e la sua "ambrosianità"*, e *Liturgia ambrosiana. Alcune riflessioni*, en L. Prosdocimi-C. Alzati, *La chiesa ambrosiana. Profili di storia istituzionale e liturgica*, Milán 1980, respectivamente 29-51, 53-65 — [263] Pocos tienen conciencia de este hecho. Además, la curia arzobispal milanesa tiene un dicasterio litúrgico propio: la *Congregazione del Rito Ambrosiano* (cf *RDM* 60 [1972] 183), la cual no es asimilable ni equiparable a los órganos litúrgicos diocesanos [*/ Organismos litúrgicos*] que a norma de las disposiciones de la *SC* deberían instituirse en cada diócesis [264] C. Alzati, *Liturgia ambrosiana*... (nota 262), 60 — [265] Merece la pena reproducir aquí la respuesta de Pablo VI a la pregunta del card. G. Colombo: "Padre santo, ¿qué debemos pensar

de nuestro rito ambrosiano, tan querido antes por usted y que aún sigue siéndolo, en esta época de renovación litúrgica?" Hela aquí: "Renovación, no nivelación. El rito ambrosiano puede y debe continuar. Sígase esta norma: adecuarse sin uniformarse. El uniformismo sería un empobrecimiento de la iglesia, contrario a la letra y al espíritu del concilio. Amad y haced amar, comprended y haced comprender, vivid y haced vivir lo que el rito ambrosiano contiene de verdaderamente característico, capaz de iluminar ciertos aspectos de la verdad divina y de alimentar una fértil espiritualidad. La vitalidad del rito ambrosiano ha sido una gran ayuda en el pasado y seguirá siéndolo en el futuro no sólo para la diócesis de Milán, sino para la iglesia universal": en *Notiziario per il clero ambrosiano* II, 3 (2 mayo 1970) 4-5.

A. M. Triacca

BIBLIOGRAFÍA: Borella P.-Cattaneo E.-Villa L., *Questioni e bibliografie ambrosiane* (Archivio ambrosiano, 2), Curia arzobispal, Milán 1950; Borella P., *Il rito ambrosiano,* Morcelliana, Brescia 1964; *Il Breviario ambrosiano,* en M. Righetti, *Manuale di storia liturgica II, L'anno liturgico,* Ancora, Milán 1969³, 838-879; *La messa ambrosiana,* en M. Righetti, *Manuale di storia liturgica* III, *La messa,* Ancora, Milán 1966³, 615-676; *I sacramenti nella liturgia ambrosiana,* en M. Righetti, *Manuale di storia liturgica* IV, *I sacramenti-I sacramentali,* Ancora, Milán 1959², 555-620; Brovelli F., *La "Expositio missae canonicae". Edizione critica e studio liturgico-teologico,* en *Ricerche storiche sulla chiesa ambrosiana* 8, Curia arzobispal, Milán 1979, 5-151; Cattaneo E., *Il Breviario ambrosiano. Note storiche ed illustrative,* Milán 1943; *Maria ss. nella storia della spiritualità milanese* (Archivio ambrosiano, 8), Milán 1955; *Note storiche sul canto ambrosiano* (Archivio ambrosiano, 3), Milán 1950; Huglo-Agustoni-Cardine-Moneta Caglio, *Fonti e paleografia del canto ambrosiano* (Archivio ambrosiano, 7), Milán 1956; Marcora C., *Il santorale ambrosiano. Ricerche sulla formazione dagli inizi al sec. IX* (Archivio ambrosiano, 5), Milán 1953; Prosdocimi L.-Alzati C., *La chiesa ambrosiana. Profili di storia istituzionale e liturgica,* NED, Milán 1980, 69-85; Triacca A.M., *Libri liturgici ambrosiani,* en *Anamnesis* 2, *La liturgia. Panorama storico generale,* Marietti, Turín 1978, 201-217.—REVISTAS: *Rivista Diocesana Milanese* (= *RDM),* 1910 ss. Pero sobre todo *Ambrosius,* 1925 ss. Nacida como "Bolletino liturgico ambrosiano", en 1960 se convierte en "Rivista liturgico-pastorale": posteriormente, en 1970, pasa a ser *Rivista pastorale ambrosiana.*

ANIMACION

SUMARIO: I. Situación litúrgico-celebrativa actual - II. Naturaleza, necesidad, fundamento de la animación litúrgica: 1. Significado del término "animación" y su naturaleza; 2. Fundamento: *a)* La liturgia es acción, *b)* La liturgia es acción simbólica, *c)* La liturgia es acción comunitaria - III. El servicio de la animación: sujetos, características, modalidades: 1. Lección de la historia; 2. Diversos niveles de responsabilidad en la animación litúrgica: *a)* Antes de la celebración, *b)* Durante la celebración, *c)* Rol de quien preside; 3. El "grupo" de animación y su preparación; 4. Disposiciones y actitudes necesarias en todo animador litúrgico.

I. Situación litúrgico-celebrativa actual

El problema de la animación litúrgica se ha venido planteando con insistencia en la pastoral de hoy, como consecuencia de la publicación de los nuevos / libros litúrgicos, con el compromiso de participación que ellos encierran y reclaman. Sorprendentemente, la animación, por más que esté estrechamente relacionada con la naturaleza misma de la liturgia —como veremos—, no entra en absoluto en su definición. En los manuales y rituales oficiales no se habla de ella, al menos directamente; sin embargo, está claro que el éxito de las / celebraciones depende en gran parte de cómo se animen, de la misma manera que el interés de los fieles y la calidad de su / participación no dejan de estar fuertemente condicionados por una buena animación.

Los antiguos libros litúrgicos, publicados después del concilio tridentino, por razones obvias de carácter teológico y pastoral no se ocupaban, en el minucioso conjunto de rúbricas que encabezaban los diversos ritos o se intercalaban en el cuerpo de los mismos, ni de la presencia ni de la participación de

los fieles, que asistían generalmente como *espectadores mudos y extraños,* y mucho menos se ocupaban de los presupuestos culturales y de las implicaciones antropológicas de la acción ritual. Ello se debía a que la preocupación fundamental del legislador era inculcar a los ministros, y especialmente al sacerdote celebrante, una acción litúrgica digna, atenta y devota. La misma *celebración* significaba, prácticamente, leer los textos oficiales y cumplir con escrupulosa exactitud y, por consiguiente, con rigurosa uniformidad los ritos prescritos y establecidos con todo detalle por las rúbricas.

En cambio, los nuevos libros litúrgicos, publicados a tenor de los decretos del Vat. II, constituyen, aun desde este particular punto de vista, *una verdadera revolución. En* primer lugar, por el hecho de que centran su atención en la / asamblea litúrgica, que es a la vez la protagonista y la destinataria de la acción sagrada[1]. En efecto, sus *Introducciones,* así como las indicaciones que van apareciendo a lo largo de la celebración, ofrecen sugerencias y normas sobre la reunión de los fieles, sobre las actitudes externas o internas que éstos debían adoptar en cada caso, sobre los / gestos y movimientos que todos debían realizar, sobre la forma en que tenían que leerse los diversos textos, etc.[2] En segundo lugar, destacan y revalorizan el rol de los diversos ministros[3], sobre todo el de quien preside, sugiriendo en ocasiones una praxis más persuasiva bajo el aspecto humano y pastoral (por ejemplo, cuando se habla de la acogida a los padres en el bautismo de los niños o a los esposos en la celebración del matrimonio; de la atención que se ha de tener para con quienes no son o son escasamente creyentes y que, sin embargo, intervienen en una celebración sacramental), o estableciendo los criterios que han de seguirse en las opciones que tengan que hacerse, de suerte que los diversos elementos que integran el acto ritual estén en mayor consonancia con la naturaleza y las capacidades de las distintas asambleas, en orden a una participación plena, consciente y activa de los fieles[4].

Así es como una atenta e inteligente utilización de las nuevas formas cultuales, por parte de cuantos han tratado de descubrir y vivir su espíritu genuino, está haciendo brotar un cambio gradual de *régimen:* del denominado régimen ritualista se está pasando a otro más atento a la experiencia religiosa. Es decir, van cambiando los puntos de referencia de una auténtica *celebración y el criterio valorativo* de su éxito o, mejor, de su eficacia pedagógico-pastoral. Más que el elemento espectacular, o la uniformidad rígida de la acción ritual, o la simple realización oficial de las palabras o los gestos, lo que se busca es la implicación personal de los distintos miembros de la asamblea, así como el valor efectivo de los signos rituales.

La misma sensibilidad de los participantes en la acción litúrgica se va afinando cada vez más en relación con toda esta problemática. Los fieles, en número creciente, saben ya distinguir una celebración que sea una pura ejecución ritual de otra que esté bien animada y que les implique personalmente; lógicamente, eligen ésta y no aquélla, participando con interés en una, mientras que se aburren en la otra, hasta el punto de terminar abandonándola. Sin embargo, no pocos celebrantes mantienen aún la antigua mentalidad ritualista con que

se les educó; por ello, se tiene la impresión, confirmada por rigurosas encuestas[5], de que se desconocen o, por lo menos, no se ha prestado atención a las indicaciones dadas para facilitar y hacer más viva la participación de los fieles, así como el compromiso ministerial de servicio y animación de la asamblea.

Así, en muchas de nuestras liturgias quien preside es todavía el *factotum;* suelen faltar los necesarios colaboradores en la celebración o no están técnicamente a la altura de su tarea; no existen para nada roles no formalizados, sencillos pero indispensables, como, por ejemplo, el de personas que acojan y acomoden a los participantes. A su vez, en muchas asambleas falta el toque unificador de la *dirección,* que no es ya el del ceremoniero —el garante de la fidelidad a las rúbricas, el que sugiere a los ministros lo que han de hacer—, sino el unificador de quien preside y que es fruto de una sabia concordancia de todos en torno al acontecimiento y al misterio que se está celebrando, con las modalidades concretas de su realización.

Así pues, animar una celebración se ha convertido en una tarea difícil y compleja. Está estrechamente ligada a otras múltiples cuestiones que hoy se le plantean a la pastoral litúrgica: una participación "plena, consciente y activa" de los fieles *(SC* 14); el servicio que los distintos ministros están llamados a desempeñar; el significado y el alcance de la celebración litúrgica, así como la verdad y la ejecución de las palabras-gestos que convierten en ritual el acto.

Se trata, con todo, de una tarea indispensable para conseguir una liturgia viva realizada por hombres vivos.

II. Naturaleza, necesidad y fundamento de la acción litúrgica

1. SIGNIFICADO DEL TÉRMINO "ANIMACIÓN" Y SU NATURALEZA. En nuestras lenguas usuales, son múltiples los significados del verbo *animar,* que significa dar alma, dar expresión, dar movimiento, dar vitalidad, comunicar aliento vital tanto a acciones que se realizan como a personas que se encuentran en determinadas situaciones[6]. Dentro de la liturgia, esta vida y vitalidad son ante todo las de la asamblea congregada para celebrar el culto en espíritu y en verdad del NT. Pequeña o grande, homogénea (compuesta, por ejemplo, de muchachos [*/ Niños*] o de */* jóvenes) o diferenciada, regular o circunstancial, toda asamblea tiene un alma que es menester descubrir, hacer aflorar y vibrar, unificar en sus actitudes y movimientos. No se trata tanto de *dar* un alma a la asamblea cuanto de posibilitar que su ya latente e inconsciente vitalidad se exprese efectivamente, valorando todas sus virtualidades y recursos. Lo cual será posible en la medida en que algunos —precisamente los *animadores*— se pongan al frente de los demás y se presten a ser su guía y sus servidores, de suerte que todos entren en acción y movimiento.

La celebración, además, es un conjunto ritual formado por palabras-gestos. También éstos tienen un alma, es decir, un significado que habrá que descubrir y poner de relieve; adquieren, pues, una connotación e importancia específicas dentro del dinamismo del acto ritual. También bajo este aspecto está confiada su animación a cuantos pronuncian las palabras o realizan los gestos y están al servicio de la asamblea.

2. FUNDAMENTO. Según se desprende de la descripción que nos da de la liturgia la constitución *SC* 7, y sobre todo de una reflexión sobre el significado etimológico del término *leitourghia,* tres son las realidades que integran su tratamiento: el ser la liturgia una *acción;* una acción dotada, además, de peculiares características y modalidades (acción *simbólico-ritual);* una acción, en fin, que implica *al pueblo,* es decir, a la asamblea litúrgica ya como destinataria (acción *para el* pueblo), ya como protagonista (acción *del* pueblo), según que se ponga de relieve en ella el sujeto invisible, mas siempre realmente presente y operante (Cristo resucitado), o el visible (la asamblea). Tanto si se considera la liturgia en cuanto acción como si se subraya su connatural dimensión popular, advertimos que la animación es su elemento cualificante y que, como tal, debe entrar en su misma definición. La necesidad de la animación litúrgica se apoya, pues, en un triple fundamento.

1. Ante todo, en el hecho de que *la liturgia es acción.* En efecto, como / historia de la salvación en acto en el hoy de la iglesia, la liturgia no es simple conocimiento o una idea, sino un *drama;* implica un *movimiento,* es decir, posee un dinamismo regido y guiado por unas leyes intrínsecas, que reflejan en el acto ritual, especialmente en el sacramental, la pedagogía aplicada por Dios en la historia para invitar y admitir a los hombres a la comunión con él, a fin de hacer de todos los hombres, alrededor de Cristo Señor, una comunidad de hermanos.

La celebración, pues, no es un simple conjunto de palabras-gestos yuxtapuestos o unidos de forma extrínseca y artificial, ni una sucesión insípida de elementos distintos, sino un gran movimiento que se desarrolla, se extiende, culmina y se concluye, igual que la historia salvífica de la alianza entre Dios y el pueblo, de la que es realización en el tiempo. Los elementos que la integran y se van sucediendo se organizan, pues, y se concatenan para constituir el gran ritmo, animado por un hálito y vitalidad interiores.

Esta concatenación se realiza en torno a tres ejes, que son otras tantas dimensiones o, mejor, fases sucesivas de la acción litúrgico-sacramental. Se captan ya en la celebración de la primera alianza entre Dios y los salvados establecida al pie del monte Sinaí (cf Ex 24,4ss); reaparecen cada vez que el pueblo la renueva, en circunstancias cruciales de su historia; se definen de modo más completo y preciso en la celebración de la nueva y eterna alianza sellada por Cristo con su sangre, con su sacrificio pascual. Dichos ejes son:

• La *convocación de los creyentes en torno al Resucitado.* Congregarse, en la fe, para celebrar el culto del Señor es un acto rico de significados y de compromiso. Distintos o separados, los cristianos están invitados a reconocerse unidos por una misma fe en un mismo Espíritu. Su reunión, además, está destinada a manifestar y proclamar, como acto profético, la palabra de Pablo: "Así, muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, y miembros todos los unos de los otros" (Rom 12,5).

Los ritos introductorios de la misa, como los de toda celebración litúrgica y sacramental (la acogida de los participantes, el canto, el saludo del celebrante con la oración siguiente, el eventual acto penitencial), son todos ellos elementos destinados a fomentar y expresar

esta unanimidad y, por consiguiente, a introducir dinámicamente la celebración[7]. Los animadores deben tener en cuenta todo esto, valorando adecuadamente, según las circunstancias, uno u otro elemento y sobre todo armonizándolos entre sí, con lo que vendrá toda la celebración a beneficiarse de tal preparación; de lo contrario, adolecerá de pesadez y del hastío de una marcha lenta y penosa.

• El *diálogo salvífico en torno a la palabra de Dios*[8]. Después del *amén* de la oración, la asamblea se sienta. No es una pausa o interrupción, sino un acto preparatorio de la liturgia de la palabra. "En efecto, en la liturgia Dios habla a su pueblo; Cristo sigue anunciando el evangelio. Y el pueblo responde a Dios con el canto y la oración" (*SC* 33).

La liturgia de la Palabra está organizada de tal modo que la asamblea tome conciencia de ser el pueblo de la alianza (progresión del AT al NT), llamado a acoger la palabra como palabra de Dios y a darle hoy su respuesta (salmo, aclamaciones, profesión de fe, oración universal). En este largo diálogo la / homilía constituye el momento fuerte de la actualización e interiorización del mensaje; la / profesión de fe, el de la respuesta de adhesión y obediencia; y la oración universal, el de la invocación y de la súplica.

A diferencia de los ritos introductorios, el tiempo de la palabra es tiempo de escucha, meditación y contemplación. Propicia la respuesta de la asamblea, que deberá ser de gozo, de adhesión, de oración. Tan importante es la palabra de Dios en la celebración litúrgica [/ *biblia y liturgia,* celebraciones de la palabra], que constituye una de sus principales articulaciones. Después del Vat. II, no hay acto litúrgico que no la tenga en cuenta o no la recomiende. Lo cual significa, desde el punto de vista de la animación, que, además de una buena presentación que actualice la palabra de Dios, se deberá hacer de ella uno de los elementos centrales de la celebración. Así que, a partir de la didascalía que viene prevista al comienzo de la misa, será conveniente evocar la palabra del día, pues es precisamente esa palabra la que indica el aspecto del misterio de la salvación que hoy se celebra. Las intenciones de la oración universal deberán igualmente tenerla en cuenta; la misma plegaria eucarística podría vitalizarse y actualizarse con una alusión a la palabra de Dios en forma de monición. Dígase lo propio para la introducción al Padrenuestro.

No obstante, se procurará evitar siempre el verbalismo, sin multiplicar las ideas ni prolongar demasiado este momento, a fin de no alterar las justas proporciones entre las distintas partes de la celebración.

• El tercer eje de la celebración está constituido por los *signos con que se sella la alianza.* Para comprender su sentido y su valor conviene meditar el episodio de los discípulos de Emaús (cf Lc 24,13ss). En su camino se encuentran con un desconocido; dialogan con él y entre sí, girando el diálogo en torno a la palabra de Dios, a cuya luz llegan a comprender su propia implicación en la alianza con Dios, cerrada en Cristo muerto y resucitado. Pero su *camino* desemboca en la fracción del pan. Desde la fe, reconocen en este signo al Cristo resucitado, se llenan de gozo y se convierten en sus testigos y anunciadores.

Sellar la alianza con Dios me-

diante los signos es un aspecto específico e importante de nuestras celebraciones; éstas no son una puesta de ideas en común, sino una inserción real, aunque sacramental, en el misterio de Cristo.

En la celebración de la eucaristía el signo con que se sanciona la alianza es la sangre de Cristo hecho presente en el gesto ritual de un banquete fraterno. La iglesia renueva en él la cena del Señor y actualiza su sacrificio pascual, en el que Jesús, tomando el pan y dando gracias, lo partió y lo distribuyó... (cf Mt 26,2ss; Mc 14,22ss; Lc 22,15ss; 1 Cor 11,23ss). "De ahí que la iglesia haya ordenado toda la celebración de la liturgia eucarística según estas mismas partes, que responden a las palabras y gestos de Cristo. En efecto: en la preparación de las ofrendas se llevan al altar el pan y el vino con el agua; es decir, los mismos elementos que Cristo tomó en sus manos. En la plegaria eucarística se dan gracias a Dios por toda la obra de la salvación y las ofrendas se convierten en el cuerpo y la sangre de Cristo. Por la fracción de un solo pan se manifiesta la unidad de los fieles, y por la comunión los mismos fieles reciben el cuerpo y la sangre del Señor"[9].

Hay en esta articulación de partes un movimiento que es necesario descubrir e iluminar, con un respeto total al significado y valor de cada una.

Los ritos de presentación de los dones constituyen un momento preliminar, casi de paso y, en todo caso, funcional: se recogen las ofrendas y se preparan los dones[10]; por consiguiente, no debe prolongarse indebidamente este momento. La celebración se convierte luego en *acción de gracias* con la plegaria eucarística, que posee por sí sola un gran ritmo, una gran resonancia interior que, desde el diálogo inicial hasta el *amén* final, conduce a la asamblea presidida por el sacerdote a dar gracias, a hacer memoria y, por tanto, a actualizar el sacrificio pascual de Cristo, ofreciéndolo al Padre en el Espíritu e invocando su poder para la salvación de todo el mundo[11]. La plegaria eucarística, que es función propia y exclusiva del sacerdote, constituye a la vez el centro y núcleo de toda la celebración. Para que ella sea verdaderamente tal, es menester un esfuerzo especial para actualizarla. Se logrará plenamente cuando aparezca no como un gran texto en medio del cual se hace algo, sino como una gran acción en la que se expresa un texto. Hay varios elementos que le permitirán desempeñar su propio rol en el gran movimiento de la eucaristía: la belleza de los objetos, la simplicidad y la decoración sobria del altar, los gestos sencillos pero expresivos y una pronunciación perfecta (articulación impecable, voz alta, tono grave con un ligero lirismo, pero sin énfasis), ritmo sosegado con sus adecuadas respiraciones; conocimiento perfecto de las aclamaciones por parte de la asamblea, a fin de iniciarlas con decisión y sin titubeos.

La plegaria eucarística se concluye con los ritos de la comunión, por la que la eucaristía continúa siendo para nosotros, según la voluntad del Señor, banquete pascual o cena del Señor[12]. La densidad de este momento es fruto de lo que se ha celebrado y del carácter sereno, atrayente y recogido de los ritos de la comunión.

La conclusión, breve y gozosa —que comprende los avisos, la monición conclusiva y la despedida—, en lugar de ser una terminación, pide su desarrollo en la vida[13]. Como acción ritual concreta, la

celebración tiene su término; sin embargo, se convierte en algo auténtico cuando lleva a los participantes a abrirse al diálogo mutuo y al / compromiso de vida.

Cada parte de la celebración, pues, debe realizarse de tal modo que se constituya en apoyo dinámico para el momento subsiguiente, a fin de lograrse que la acción global progrese y se desarrolle toda ella sobre la base de los distintos ritmos y acentos que posee. Podemos aclararlo con una analogía: un *drama* no es una simple serie de secuencias o de cuadros, sino un conjunto organizado y concatenado y con un determinado ritmo; así es también la celebración litúrgica. La misma / catequesis deberá tenerlo en cuenta. En nuestra época, en la que el influjo de los medios de comunicación social [/ *mass media*] es tan importante, urge más que nunca la coherencia armónica de movimiento en nuestras celebraciones.

2. La necesidad de la animación se basa, en segundo lugar, en el hecho de ser la celebración *litúrgica* una acción *simbólica* [/ *Signo/símbolo*]. En efecto, se trata de una acción ritual que se traduce en actitudes, gestos y palabras; es un conjunto de signos a través de los cuales el Dios invisible se manifiesta y comunica su vida por medio de Cristo en el Espíritu y continúa así realizando su proyecto de amor para implantar o reavivar la nueva y eterna alianza. "En efecto, de acuerdo con el plan de Dios, según el cual la humanidad y la bondad del Salvador se han hecho visibles al hombre, Dios quiere salvarnos y restaurar su alianza con nosotros por medio de signos visibles"[14]. Optando por la *vía sacramental,* Dios se acomoda al hombre, espíritu encarnado, quien a través de los signos puede dar una respuesta de fe a Dios, encontrándolo así y realizando con los hermanos una comunidad, un pueblo que lo reconozca en la verdad y le sirva fielmente.

Todo cuanto entra en juego en la celebración (la historia de la salvación, la fe, la comunión) está constituido por realidades invisibles que necesitan de signos para expresarse. Tales signos (palabras, gestos, cosas estructuradas concretamente en unos / ritos), aunque están tomados del contexto humano y vinculados a una determinada cultura, no significan algo útil y menos aún utilitarista: por encima de su visibilidad, remiten al Totalmente Otro, es decir, a realidades invisibles y trascendentes; son éstas las que les confieren su sentido pleno y total. Es, pues, en la palabra de Dios y en su referencia a la historia de la antigua y de la nueva alianza donde encuentran su significado y valor[15].

Todo esto nos ayuda a comprender y a valorar la importancia de los signos en la experiencia humana y cristiana. Los ritos tienen un gran relieve en la vida de cada día; no sólo le permiten al hombre expresarse y comunicar sus más profundos sentimientos; ayudan también a un grupo humano a reconocerse y a dar un sentido a su existencia. Los cristianos somos conscientes del peso que adquieren los ritos en nuestra experiencia religiosa; en efecto, a través de ellos podemos entrar en relación con Dios y reconocernos miembros de una comunidad. Hay más aún. "La actividad ritual —escribe J. Gelineau— no pone la mira en efectos puramente mundanos (de este mundo), sino en el advenimiento del reino. Así, en la liturgia no se come sólo para alimentar el propio cuerpo, no se canta sólo para hacer / música, no se habla sólo para enseñar y aprender, no se ora sólo para equilibrar

el propio psiquismo. La liturgia es una actividad de tipo parabólico (que nos echa a un lado) o metafórico (que nos lleva a otra parte), alegórico (que habla de otra cosa) y simbólico (que une y junta)"[16].

Todo símbolo es ambivalente: oculta y revela —comunicándolo— el *misterio* de que es signo. La revelación-comunicación del acontecimiento divino está ligada a la palabra de Dios y, por ello, a la fe y a la acción misteriosa del Espíritu; pero está confiada también a las mediaciones de la actuación humana de quien pone o acoge el signo. Son tan determinantes estas mediaciones, que pueden facilitar o comprometer dicha revelación-comunicación, haciéndola más difícil, cuando no imposible.

Hay todavía algo que subrayar: no puede confinarse el simbolismo en el marco del conocimiento. La liturgia, como cualquier otra actividad simbólica, no es únicamente noética, sino también pragmática: manifiesta y opera. Crea, pues, significados, pero también sentimientos, y por eso invita al hombre a tomar una postura. El orden del obrar es más importante que el del conocimiento, sobre todo en referencia a la fe.

Estas breves advertencias sobre la naturaleza simbólica de la liturgia tienen claras repercusiones y consecuencias en el plano de la animación litúrgica.

• "Puesto que la celebración eucarística, como toda la liturgia, se realiza por signos sensibles, con los que la fe se alimenta, se robustece y se expresa, se debe poner todo el esmero posible para que sean seleccionadas y ordenadas aquellas formas y elementos propuestos por la iglesia que, según las circunstancias de personas y lugares, favorezcan más directamente la activa y plena participación de los fieles"[17]. Aflora aquí, al programar y realizar la celebración, el problema de las selecciones, que han de hacerse no según los gustos de quien la anima, sino de manera que respondan al bien espiritual de la asamblea y con la aportación de todos los interesados directamente en ello.

• Todo responsable o animador litúrgico debe tener constantemente presente la naturaleza, el significado y la trascendencia de la acción ritual, sobre todo para el descubrimiento de los apoyos simbólicos de toda celebración, para una comprensión plena y *sinfónica* de la palabra de Dios y, finalmente, para evitar el dar a los ritos litúrgicos un sentido exclusivamente moralístico o ideológico: error éste en el que se suele caer, aunque sea con intenciones pastorales y catequéticas.

• Se habla con frecuencia de símbolos como si fuesen únicamente *cosas:* el pan, el agua, la luz... ¿Cómo evitar este modo unilateral de expresarse que se basa en el hecho de que el símbolo contiene siempre una realidad significante? Préstese la debida atención: el símbolo, más que una cosa, es siempre una acción humana, una acción de vida. No es, pues, cambiando la cosa (por ejemplo, sustituyendo el cirio pascual por una fuente de energía eléctrica) como resultará más fácil el paso del signo al misterio y, por tanto, a la vital inserción en él. No existen objetos en sí mismos simbólicos. Solamente pueden llegar a ser simbólicamente activos o en un determinado contexto cultural en el que un grupo concreto los considera tales, o en una situación particular en la que adquieren un sentido para el creyente. Nadie, pues, debe arrogarse el derecho a manejar los ritos a su gusto, ni a crear otros nuevos. La

/ reforma litúrgica ha provisto ya a su simplificación, a la eliminación de algunos ritos que ya no responden hoy a la naturaleza más íntima de la misma liturgia o que son inoportunos, así como a un enriquecimiento de otros o a su revitalización, pues "deben resplandecer con una noble sencillez; deben ser breves y claros, evitando las repeticiones inútiles; adaptados a la capacidad de los fieles, y, en general, no deben tener necesidad de muchas explicaciones" *(SC* 34). Aun siendo precisa una catequesis —o, mejor, una mistagogia—, los signos lo son siempre del Totalmente Otro. Si sólo se pretendiese mantener en la liturgia palabras y gestos con un significado bien conocido, explícito y adquirido, toda función ritual se reduciría a cero. Los símbolos encierran siempre para los fieles un sentido que han de descubrir, un riesgo que han de aceptar, una promesa que han de mantener, una alianza que continuamente han de restablecer. Sería, pues, ilusorio creer que pudiera explicarse enteramente *su* significado; porque no son sólo palabras, sino una fuente inagotable de significados siempre nuevos y siempre posibles. Esta es su riqueza, como gran posibilidad que se ofrece a la fe de los creyentes en la celebración litúrgica. Ciertas celebraciones en las que prevalece como soberana la palabra del hombre son víctimas de ese espíritu ilusorio. Por consiguiente, quien trate de dar alma a los ritos, no debe pretender crear un efecto significativo preciso, determinado en principio por un símbolo concreto. Si por casualidad no se obtiene la animación deseada, ello no es necesariamente culpa del rito; puede depender de otros factores personales, ambientales o del / grupo que celebra la acción litúrgica.

• Aun siendo cierto todo lo dicho, pesa sobre quien se hace animador una gran exigencia: preocuparse siempre de la verdad en todo lo que se dice o se hace y en las cosas mismas que se utilizan en la celebración. A la verdad va también vinculada la belleza, que no es sino el esplendor mismo de la verdad y que está, a su vez, en estrecha conexión con la gloria de Dios, de la que los signos litúrgicos deben ser un reflejo y una epifanía. Aparece también aquí la estrecha relación existente entre / arte y liturgia: arte no sólo en los elementos materiales que componen el acto litúrgico, sino también en el decir mismo y en el hacer. Quien dirige las funciones rituales y quien, en general, es responsable de la acción sagrada no puede dejar de tenerlo en cuenta. Tampoco esta exigencia es de fácil actuación, dadas la educación ritualista y las estructuras rituales del pasado, que habían llevado a no pocos celebrantes a "actuar como si...", incluso sin ser conscientes de ello: se hablaba y (casi) nadie escuchaba; se leía en alta voz, mas pocos entendían; se exhortaba, pero nadie se entusiasmaba; hasta se presidía de espaldas.

El remedio ha sido restituir lo más posible verdad y belleza a palabras, gestos y cosas. La ley de la *verdad de las cosas* es una de las que han guiado la reforma posconciliar: pensemos, por ejemplo, en las nuevas disposiciones relativas al pan eucarístico para que aparezca como verdadera comida [18], en la posibilidad de la inmersión en la celebración del / bautismo [19], en los diversos gestos de toda celebración (saludos y diálogos, aclamaciones, movimientos procesionales, rito de la paz...) [20], en los distintos elementos del edificio [21] [/ *Arquitectura*], en los *vasos* y *ornamentos* para la

acción litúrgica[22] [/ *Objetos litúrgicos/vestiduras*], etc.

Pero lo que hace verdadera, viva y bella a la liturgia no son tanto las estructuras y los elementos que la constituyen, sino sobre todo el estilo, la manera de comportarse, el aliento interior que el celebrante consigue despertar en nosotros [/ *Estilos celebrativos*]. Es el problema de la / creatividad *interior,* la más sencilla pero muchas veces la más difícil de conseguir, porque exige un corazón inflamado por la caridad y vivificado por la fe. Tan verdad es esto, que con un mismo e idéntico *programa ritual* se puede llegar a resultados bien diferentes. En efecto, dicho programa es comparable a una partitura musical, la cual exige ser *interpretada* por el director y por los miembros de la orquesta; sólo entonces pueden obtenerse los resultados apetecidos.

El rito, pues, no funciona automáticamente. Si así fuese, estaríamos cayendo en la magia; pero es que el animador no es un mago. El rito pide ser personalizado, y ello supone la sensibilidad-capacidad para captar con fe su mensaje y adaptarlo a la asamblea.

3. La animación litúrgica, finalmente, se funda en un tercer hecho: la liturgia es *acción comunitaria,* que exige, como tal, la participación de todo el hombre y de toda la asamblea. "Las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la iglesia, que es *sacramento de unidad,* es decir, pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección de los obipos" *(SC* 26). Implican, pues, a todo el cuerpo eclesial y exigen la participación plena de cada uno. Por consiguiente, deben reflejar el rostro armónico y total de la comunidad y manifestar la diversidad de miembros y funciones de todo el pueblo de Dios. Dentro de esta perspectiva se captan plenamente la naturaleza, las características, las finalidades y hasta los *límites* de la / participación en la celebración, que todo animador no sólo debe realizar, sino también promover, mantener y orientar en una dirección adecuada, etc.

• La participación que la renovación litúrgica desea e inculca no debe ser sólo activa; debe ser también consciente, interior y plena *(SC* 14). El objetivo del animador no puede limitarse sólo a que los fieles actúen, es decir, cumplan los gestos y movimientos o pronuncien las palabras. Ello constituiría una simple forma de activismo religioso. Por el contrario, lo que el animador deberá buscar es que cuanto se dice o se hace dentro de la liturgia se cumpla conscientemente (de ahí la necesidad de la mistagogia), con convicción interior y con recta disposición de espíritu, de suerte que los fieles "pongan su alma en consonancia con su voz y colaboren con la gracia divina, para no recibirla en vano" *(SC* 11); tendrá que tratar de promover una participación ferviente de fe, de esperanza y de caridad, es decir, que lleve a los participantes a profesar la propia fe con los signos litúrgicos, así como a descubrir en ellos las motivaciones de la propia esperanza y a actuar a través de los mismos las exigencias de la caridad y del servicio a los hermanos. En una palabra, el animador ha de ayudar a los fieles a insertarse en el misterio de Cristo que celebra la liturgia, a participar en su obediencia sacrificial, a vivir el / sacerdocio del que participan mediante los / sacramentos de la / iniciación cristiana.

La inserción del fiel en el misterio que se celebra debe ser total. Se

lo exigen la naturaleza de la liturgia —que es acción— y hasta la naturaleza misma del hombre, que es espíritu encarnado. "La experiencia litúrgica... afecta de manera singular a todo el hombre"[23], es decir, implica a todas sus facultades, a su corporeidad y, por tanto, a sus actitudes interiores y exteriores. De ahí los grandes deberes de los animadores: valorizar la aportación que puede ofrecer el cuerpo al momento cultual, no como *gimnasia* gratuita e impuesta desde fuera, sino como signo destinado a expresar y favorecer los sentimientos de gozo, de gratitud, de adoración, de compunción y de escucha; manifestar visiblemente la salvación global (alma y cuerpo) que se le ha dado al hombre en Cristo Jesús; y, finalmente, fomentar el sentido de la comunión y de la unidad de la asamblea[24].

Otra de las atenciones de los animadores ha de ser la promoción y valorización del /silencio en la celebración; silencio que favorece la escucha y la contemplación y que, por consiguiente, ha de considerarse y vivirse como parte integrante de la acción y no como simple momento de espera y de paso entre un rito y otro[25].

• La dimensión comunitaria y la estructura jerárquica de la acción litúrgica no pueden reafirmarse como un dato puramente teológico: deben hacerse concretas y visibles en el plano celebrativo. Ante todo, es necesario que toda la celebración se desarrolle en su contexto natural, es decir, el de la asamblea litúrgica; teniendo presente que, cuando a la celebración le falta dicho contexto, queda privada no de un elemento accesorio, sino de un *signo* fundamental, dentro del cual adquieren su pleno sentido los demás signos. He aquí por qué la constitución litúrgica recuerda que "siempre que los ritos... admitan una celebración comunitaria, con asistencia y participación activa de los fieles, se inculque que hay que preferirla... a una celebración individual" *(SC* 27) [/ *Concelebración*]. No obstante los pasos que se han dado, queda todavía mucho camino por andar en esta dirección.

Siendo la celebración un acto de la iglesia, comunidad ministerial en su conjunto, se impone en ella una adecuada distribución de las tareas y funciones previstas para su realización. Problema éste de no fácil solución, entre otras razones porque son aún muchos los sacerdotes con una larga costumbre de hacer de *factotum* en la liturgia. Entre los servicios previstos hay que recordar el de la acogida, que resulta indispensable especialmente en algunas ocasiones y en determinadas situaciones; el de la lectura-proclamación de la palabra de Dios y del canto; el de la recogida de ofrendas; y, finalmente, el de la distribución —aun en forma extraordinaria— de la comunión. Se trata de servicios o ministerios alentados por la misma legislación litúrgica actual. Baste pensar cuán significativa novedad representa el capítulo "Ministerios y servicios" que se encuentra en las *Introducciones* de los nuevos libros litúrgicos.

Quien tiene en la comunidad, particularmente en la celebración, la función principal de la animación, es decir, el presbítero, deberá esmerarse en descubrir los carismas de los miembros de la asamblea, ayudándoles a expresarse, movido por una doble preocupación: que los servicios litúrgicos no sean funciones puramente rituales, sino *índices* de un servicio a los hermanos, que se extiende incluso al antes y al después de la función; que se salve siempre la distinción de los

diversos cometidos sin indebidas ingerencias o peligrosas confusiones (cf *SC* 28); y, finalmente, que se garantice a los ministros una adecuada formación bíblico-litúrgica, espiritual y técnica.

• Queda un último punto que subrayar. La participación de los fieles y su afectiva co-implicación en la acción litúrgica pueden verse condicionadas, cuando no comprometidas, por una serie de diversos factores. Convendrá tenerlos en cuenta para eliminarlos o al menos neutralizarlos, en la medida de lo posible. Podría tratarse de factores inmediatos y locales; por ejemplo, una disposición poco favorable de la asamblea en relación con el lugar de la celebración, inadecuado para estar y actuar juntos; o un deficiente dispositivo acústico; o un ritmo excesivamente lento o, por el contrario, muy acelerado del rito; un horario intempestivo, etc. Podría tratarse incluso de factores más hondos, ya de carácter personal, ya de índole cultural, cuyas causas es más difícil descubrir y, por tanto, eliminar.

Se deberá, por consiguiente, recortar el maximalismo ingenuo de quien apunta a una participación a toda costa, sin preocuparse demasiado de lo que puede significar concretamente para los presentes. La animación deberá respetar más y mejor el juego de las libertades personales, sin apoyarse sólo en la experiencia afectiva y comunional o en la atmósfera de entusiasmo, para no convertir el rito en un medio de presión, aunque sea religioso. Deberá tenerse en cuenta también la cultura de las diversas asambleas, es decir, el conjunto de valores y modalidades expresivas propios de todo grupo de personas. La liturgia, afirma el decreto *Ad gentes* 19, es la celebración de la fe de un pueblo; para que sea auténtica, es necesario que se desarrolle *conforme al carácter del pueblo,* pues de lo contrario se reduce fácilmente a formalismo. De ahí el deber de la / adaptación, si bien dentro de unos límites determinados y con ciertas condiciones, reconocida por los documentos conciliares y por los mismos libros litúrgicos.

III. El servicio de la animación: sujetos, características, modalidades

La animación es un auténtico ministerio litúrgico. Pues quien se hace animador se pone al servicio de la asamblea para ayudarla a hacerse responsable de su oración y a entrar en el movimiento de la celebración. Lo cual exige no sólo un carisma del Espíritu, sino también unas capacidades específicas, incluso técnicas.

1. LECCIÓN DE LA HISTORIA. El rol del animador puede parecer nuevo, algo así como una necesidad surgida de las instancias que ha venido imponiendo a la / pastoral litúrgica la renovación reciente [/ *Reforma litúrgica*]. Sin embargo, tiene sus raíces remotas en la historia y en la praxis de la liturgia. Ya la conocida *Apología* del mártir Justino († ca. 165) atribuye a quien preside una auténtica tarea de animación, cuando habla de la exhortación que él dirige a los presentes después de la lectura de los escritos proféticos y de las memorias de los apóstoles, o bien cuando afirma que él da gracias "como mejor se le inspire"[26].

Como se desprende de algunos escritos patrísticos, confirmados por una antigua tradición litúrgica que han mantenido sobre todo las iglesias orientales, al diácono

—como privilegiado intermediario que es entre la acción ritual y la asamblea— se le confía un verdadero servicio de animación. En la *Didascalia apostolorum* (primera mitad del s. III) se registra la preocupación por el buen orden y por la "buena disposición" de los fieles. De todo ello son responsables, juntamente con el obispo, dos diáconos: uno aparece ocupado en velar por el perfecto desarrollo de la celebración, con el fin de que, en la atenta escucha de la palabra de Dios y en la prosecución celebrativa con el debido fervor, nadie se distraiga por culpa de alguien "que charla, se duerme, se ríe o hace cualquier ademán"; el otro, por su parte, presta su servicio a la entrada, acogiendo a cuantos llegan e indicándoles sus puestos respectivos [27].

La institución más tardía de las *órdenes menores* (ostiariado, acolitado, lectorado) nace de análogas preocupaciones [28].

2. DIVERSOS NIVELES DE RESPONSABILIDAD EN LA ANIMACIÓN LITÚRGICA. Desde el ángulo de la pastoral litúrgica actual conviene distinguir diversos grados y formas de asumir responsabilidades, habida cuenta no sólo de los distintos niveles de participación, sino también de la estructura y del dinamismo de la celebración.

a) *Antes de la celebración.* Antes de pensar en las responsabilidades que asignar en la celebración, es necesario prever y realizar todo aquello que la prepara o la hace posible: la preparación del ambiente y la disposición de los distintos elementos; la indicación de los subsidios; el orden de las intervenciones y de los cantos; la cordial acogida de los participantes, con atención particular a los turistas [29], a los ancianos y a los niños. Se trata de adoptar actitudes y ofrecer sugerencias útiles o necesarias, a fin de que los participantes se sientan cómodos, se encuentren en óptimas condiciones para la celebración y puedan, por tanto, vivirla fructuosamente.

b) *Durante la celebración.* Se procurará distribuir los roles previstos durante la acción litúrgica, teniendo en cuenta no sólo su movimiento y sus diversas partes, sino también las posibilidades-capacidades tanto de la asamblea como de los que están a su servicio. Unos, pues, harán de animadores para facilitar la convocación-comunión; otros proclamarán la palabra y ayudarán a los fieles a acogerla con fe y a prestarle su respuesta gozosa y orante (lectores, salmistas, cantores); otros, finalmente, colaborarán para que los signos de Cristo sellen fructíferamente la alianza entre Dios y el pueblo (presidente de la asamblea, diáconos, acólitos, etc.). Se presuponen, por tanto, varios tipos de animadores, que intervendrán complementariamente en momentos diferentes: el lector ofrecerá la palabra de Dios al corazón y espíritu de cada uno; el cantor velará por la unanimidad de las voces y las dirigirá; el organista despertará el gozo y el recogimiento, etc. [*↑ Asamblea,* III, 2, *c-d*]. Cada uno habrá de buscar, como cumplimiento de su servicio, la manera de hacer avanzar la celebración, garantizando su ritmo, sus acentos, sus necesarias pausas o intervalos, el equilibrio entre la duración de sus distintas partes, etc.

c) *Rol de quien preside.* A quien preside la celebración le corresponde un puesto y un cometido particulares y específicos. Es tal vez el papel más importante y decisivo. Ante todo, porque hace

sensible en medio del pueblo congregado la presencia de Cristo, cabeza del cuerpo o de la iglesia, y, en segundo lugar, porque está llamado a coordinar a todos los demás animadores y a desempeñar el ministerio de la síntesis. No es el *amo* de la celebración, sino el primer servidor del pueblo. En cuanto tal, tiene un cometido múltiple y articulado, que exige un verdadero *arte:* vela por el buen funcionamiento de los ritos, está atento al dinamismo del conjunto (a diferencia de los otros animadores, que deben preocuparse más bien de cada parte o de determinados aspectos); se esmera en acercar los textos y los ritos a las personas congregadas para la celebración; está atento a que todo animador dé lo mejor de sí mismo en su servicio; y, finalmente, hace un poco de todo para fomentar la unidad y comunión entre todos los miembros de la asamblea. Estos cometidos exigen una *técnica,* que es fruto de empeño y ejercicio, y que exige competencia, buen sentido pastoral y una preparación seria.

3. EL "GRUPO" DE ANIMACIÓN Y SU PREPARACIÓN. Una animación seria y eficaz exige un trabajo concertado y de colaboración que no puede quedar a la iniciativa de cada animador. De ahí la importancia de un grupo de animadores, organizado y funcional, en toda comunidad. Para su formación no hay receta. Deberá brotar de las necesidades y posibilidades de cada lugar. La iniciativa podrá partir del sacerdote, de religiosas o de seglares. Todos estos componentes del pueblo de Dios deberían normalmente participar en la tarea. Lo que cuenta es que se muestren todos y cada uno dispuestos a trabajar en equipo, comprometiéndose, en particular, a reflexionar sobre la celebración para hacerse intermediarios de las realizaciones de los fieles, para transmitirles el eco de la vida y las preocupaciones de la gente, así como para garantizar un perfecto desarrollo de la misma celebración.

Todo esto requiere una seria preparación. Fundamentalmente, una preparación remota, la cual implica una sensibilidad habitual frente a la historia y la vida, para saber hacer de ellas una lectura desde la fe e introducirlas en la celebración, así como una atención a las distintas mentalidades y culturas y a los miembros —especialmente ocasionales— de la asamblea; pero lo que exige sobre todo es una profundización, fruto de un estudio incesante del *sistema ritual,* es decir, de la liturgia, de su naturaleza, de sus leyes, de sus dimensiones, de su carga teológica, pastoral y espiritual, y hasta del mismo *sistema antropológico* implicado en el rito. A ello pueden contribuir notablemente las ciencias humanas [*/ Antropología; / Psicología; / Sociología*]. Se necesita también una preparación próxima, relativa al peculiar servicio de animación que se está llamado a prestar aquí y ahora, al significado que tiene, a las características, ámbitos, límites, etc.

Las modalidades concretas para garantizar la adquisición de tales competencias pueden ser múltiples. Garantizada siempre la indispensable gradualidad, la / formación puede recibirse mediante cursos sistemáticos, sesiones, fines de semana y subsidios adecuados.

4. DISPOSICIONES Y ACTITUDES NECESARIAS EN TODO ANIMADOR LITÚRGICO. El ejercicio del ministerio de la animación exige, en quienes se ponen al servicio de la asamblea, algunas disposiciones comunes a todos ellos, las cuales representan otras tantas condicio-

nes para el éxito en el desempeño del propio rol. En primer lugar, es indispensable que los animadores se sitúen ante la asamblea, con el servicio que le prestan, en una actitud justa. Han de conocer ante todo su cultura, sus problemas, sus esperanzas y sus posibles tensiones, así como sus dimensiones numéricas y sus posibilidades concretas de expresión, para no exigir más de lo que los fieles pueden dar, para no ejercer ningún género de violencia moral y, por tanto, para tenerlos en cuenta a todos y no sólo a algunos con los que se simpatice más; y, sobre todo, para no separar el acontecimiento salvífico, que se conmemora en la celebración, de su real presencialidad en la historia y en la vida de una comunidad concreta de creyentes.

Dentro de esta perspectiva aparecen también otras exigencias. Ante todo, no se deberá hacer acepción ninguna de personas en la asamblea litúrgica (cf *SC* 32). No se trata de disimular eventuales diferencias, sino de reconocerlos a todos como iguales ante Dios. Siendo esto válido para los particulares, lo es igualmente para las minorías de índole social, cultural y hasta lingüística. Existe también el deber de respetar al máximo los caminos de fe individuales. Todos los que forman la asamblea están llamados a la santidad, a la plena confesión de la fe, al banquete del reino. Pero todos están en camino: hay quienes buscan a Dios con sinceridad; quienes, aunque bautizados, son escasamente creyentes; quienes, finalmente, tratan de vivir comprometidamente su comunión con Dios y con los hermanos. En nuestro tiempo, con su pluralismo no sólo en la cultura, sino también en la adhesión a la fe y, por tanto, en la práctica religiosa, los animadores deberán estar atentos al estilo que han de adoptar y a la dosificación de las formas en la acción ritual, para no reclamar de todos un comportamiento uniforme y, sobre todo, para no exigir idéntica intensidad en unas mismas opciones o actitudes. También esto es signo de respeto.

Los animadores, además, deben tener clara conciencia, tanto en el plano teórico como en el práctico, de sus propios límites personales, así como de los inherentes a la tarea que desempeñan; jamás tengan, pues, la pretensión de sustituir a los demás y mucho menos a la asamblea. Así, por ejemplo, un cantor canta para facilitar y apoyar el canto de todos y no para ahogarlo con su voz o para humillarlo.

Cada animador, finalmente, deberá estar dotado de imaginación y fantasía para comunicar viveza y variedad a la celebración, para evitar un cierto mecanicismo que genere fácilmente rutina y tedio, así como para no repetir en una asamblea lo que se ha visto hacer en otra, tal vez muy distinta en su composición y naturaleza. Estará siempre atento a su adhesión personal a todo lo que dice y realiza, para ayudar a todos a hacer lo mismo, consciente de su papel mediador, que lo mantendrá alejado de un doble peligro: el de atraer más la atención sobre su persona y sus técnicas expresivas que sobre Aquel de quien es signo y sobre el acontecimiento de que es instrumento; y el de realizar gestos raros, impersonales, neutros y absolutamente nada incisivos.

Con estas condiciones, la acción litúrgica se convertirá en una verdadera profesión de fe actuante[30] y en una rica experiencia de comunión con Dios y con los hermanos.

[*/ Asamblea; / Creatividad,* VII; */ Formación litúrgica de los futuros presbíteros,* IV].

NOTAS: [1] Es sintomática la diversidad con que principia el rito de la misa en el Misal de s. Pío V y en el de Pablo VI. El *ritus servandus in celebratione missae* del primero comienza con las palabras: "Sacerdos celebraturus Missam...", mientras que el *ordo missae* del segundo se abre con la expresión: "En la misa o cena del Señor..." — [2] Cf Misal Romano, *Ordenación general del Misal Romano* (= *OGMR*) 12, 15-16, 18, 20-21, 23, etc. — [3] *Ib*, 58ss. — [4] *Ib*, 3, 5, 313ss. — [5] Cf *Messe a Torino. Un rilevamento delle celebrazioni eucaristiche festive*, por C.L.D., LDC, Turín 1974, 123ss. — [6] *Dizionario Garzanti della lingua italiana*, Milán 1976[14], 96 — [7] *OGMR* 24 — [8] *Ib*, 33ss. — [9] *Ib*, 48 — [10] *Ib*, 49 — [11] *Ib*, 54-55 — [12] *Ib*, 56 — [13] *Ib*, 57 — [14] *Ritual de la penitencia* — [15] CEI, *Rinnovamento della catechesi*, Edizioni Pastorali Italiane, Roma 1970, n. 115 — [16] J. Gelineau, *Liturgia para mañana*, Sal Terrae, Santander 1977, 120 — [17] *OGMR* 5 — [18] *Ib*, 283 — [19] *Ritual del bautismo de niños* 37 — [20] *OGMR* 14-15, 22, 49, 56b — [21] *Ib*, 253ss. — [22] *Ib*, 287ss. — [23] CEI, *o.c.*, 32 — [24] *OGMR* 20 — [25] *Ib*, 23 — [26] I, 67, trad. de I. Giordani, Città Nuova, Roma 1926, 124 — [27] II, 59, 1-2, por F. X. Funk, vol. I, Paderborn 1905, 170; vol. II, 57, 6-11, 162-166 — [28] B. Fischer, *Esquisse historique sur les ordres mineurs* en *MD* 61 (1960) 58-69 — [29] S.C. de los Ritos, Inst. *Eucharisticum mysterium*, del 25-5-1967, n. 19, *EDIL* I (1963-73) 331 — [30] CEI, *o.c.*, 117.

L. Brandolini

BIBLIOGRAFÍA: Borobio D., *Ministerios laicales. Manual del cristiano comprometido*, Madrid 1984; *Participación y ministerios litúrgicos*, en "Phase" 144 (1984) 511-528; Filthaut Th., *La formación litúrgica*, Herder, Barcelona 1963; Gelineau J., *Liturgia para mañana*. Ensayo sobre la evolución de las asambleas cristianas, Sal Terrae, Santander 1977; Laurentin A., *Liturgia en construcción. Los gestos del celebrante*, Marova, Madrid 1967; López Martín J., *Para participar mejor enla liturgia*, en "Imágenes de la Fe", PPC, Madrid 1985; Maldonado, *Cómo animar y revisar las eucaristías dominicales*, PPC, Madrid 1980; Margallo F., *Para presidir la eucaristía*. Encuentro de Dios y el hombre, PPC, Madrid 1975; Martín Pintado V., *Liturgia y talante celebrativo*, en "Phase" 107 (1978) 443-458; Tena P., *Las asambleas litúrgicas y su presidente*, en "Concilium" 72 (1972) 185-197; Thurian M., *La liturgie vivante*, en "Notitiae" 8 (1972) 160; Vergote A., *Gestos y acciones simbólicas en la liturgia*, en "Concilium" 62 (1971) 198-211.

ANTROPOLOGIA CULTURAL

SUMARIO: I. Precisiones terminológicas y problemas de método - II. La antropología socio-cultural. Adelantos recientes: 1. La antropología cultural americana; 2. La antropología social británica - III. Psicoanálisis: 1. La comprensión freudiana de "cultura"; 2. El concepto de "personalidad básica" en Kardiner - IV. La lingüística y el estructuralismo: 1. La lingüística; 2. El estructuralismo - V. Visión global de la antropología a partir de lo "simbólico" - VI. Antropología y ritual: 1. Los ritos de crisis; 2. Los ritos de tránsito; 3. Los ritos cíclicos - VII. Antropología y liturgia: 1. Una tesis sumaria; 2. Los ritos de crisis; 3. Los ritos de tránsito; 4. Los ritos cíclicos.

I. Precisiones terminológicas y problemas de método

Hablar hoy de *antropología* sin más especificaciones, sin una referencia precisa a una ciencia particular del hombre, nos llevaría a caer en equívocos, que no permitirían ya ningún resultado ni una verdadera posibilidad de comprender los problemas. En efecto, si genéricamente *antropología* significa *estudio del hombre*, hoy este estudio se ha refractado y fragmentado en tantas ciencias humanas especializadas, que éstas sólo conservan la palabra *hombre* como punto de referencia, siendo tales su método y visión del objeto, que transforman radicalmente las investigaciones y diversifican igualmente de manera decisiva los resultados que obtienen.

Pero, entre todas las ciencias humanas que en las últimas décadas han adquirido cada vez mayor consistencia, emancipándose de la tutela filosófico-metafísica y revelando un carácter marcadamente diferencial en la medida en que no parten ya de la concepción de una naturaleza humana abstracta y deducible de principios filosóficos, hay una que parece estar en condiciones de integrar en su seno las contribuciones de otras ciencias

particulares y que desde ahora se atribuye ya como por derecho la ambiciosa denominación de *antropología "tout court"*. Se trata de la denominada *antropología sociocultural,* o simplemente *antropología,* que nace originariamente del estudio de las costumbres y del comportamiento de los pueblos primitivos, denominándose también *etnología* en el ámbito europeo, y que hoy se está ampliando incluyendo la matriz biológica del hombre con las aportaciones de la etología y de la sociobiología, incorporando el análisis de los mecanismos del aprendizaje y de la comunicación, la exploración psicoanalítica del inconsciente, además de que naturalmente evidencia los aspectos culturales y sociales, que serían como las dos grandes coordenadas de cuya intersección se obtiene el resultado *hombre.*

Es precisamente en esta vertiente de la antropología socio-cultural donde ahora queremos situarnos para interrogarnos sobre el hombre en relación con su ritualidad y, más específicamente, en relación con la liturgia cristiana, no porque consideremos dicha ciencia como paradigmática para la comprensión del hombre —si es que poseyese un proyecto unitario de comprensión del hombre—, sino porque, presentándose como estudio de las costumbres y, en general, del *ethos* de los pueblos, goza de una concreción que no poseen otras ciencias humanas, situándose además en línea con el comportamiento ritual, que aparece ante todo como una acción o un conjunto de acciones de carácter simbólico que —al menos en un primer análisis— no es separable del contexto socio-cultural en que se manifiesta.

Pero este punto de partida y esta acotación previa no pueden impedirnos poner en evidencia algunos problemas metodológicos preliminares, que pueden también poner al descubierto los límites y las dificultades de la antropología sociocultural, no sólo en su constitución metodológica, sino también en su pretensión de llegar a una nueva visión del hombre, partiendo de bases distintas de las clásicas.

Lo primero que ha de resaltarse en todo estudio referente al hombre es que, mientras que, por una parte, existe una y otra vez la exigencia de identificar y definir *quién es el hombre,* por otra, es cada vez más difícil su identificabilidad. Nunca ha sabido el hombre tanto sobre sí mismo como hoy; pero nunca tampoco como hoy se ha llegado a sentir tan inseguro. Diríase que se ha quebrado la imagen de "este proyecto total de la naturaleza" (Gehlen) y que ahora se están buscando sus fragmentos para recomponerla. El problema más llamativo que refleja este dato real pertenece a las ciencias humanas, que se han desarrollado mostrando un desinterés por el hombre, convirtiéndose en ciencias que proceden con criterios que no permiten distinguir lo específicamente humano. Tal situación ha venido creándose como consecuencia de un alejamiento cada vez mayor entre las ciencias humanas y el humanismo clásico; alejamiento que llevó a renunciar a toda síntesis global y a la vez a modelar tales ciencias del hombre siguiendo el estatuto epistemológico propio de las ciencias exactas y naturales. El resultado global de este procedimiento fue la cristalización de dos orientaciones opuestas, de las que todavía se está resintiendo la cultura contemporánea: por una parte, el naturalismo, con su trasfondo biológico y con su acento estructuralista y funcionalista; por otra, una vez más el humanismo dejado a la filosofía, con su

comprensión más amplia del término *cultura,* con su realce de la subjetividad, de los problemas hermenéuticos y, en última instancia, de la subjetividad trascendental como punta de diamante para construir toda antropología y, en particular, una antropología filosófica. Y hoy no solamente no se está en condiciones de eliminar la diferencia metodológica de análisis que mantiene todavía la distinción diltheyana entre *Naturwissenschaften* (ciencias naturales) y *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu), sino que, a niveles más hondos, dicha diferencia metodológica se ha convertido en una irreductible divergencia de contenidos. Por lo demás, es significativo observar que esta disputa metodológica no afecta solamente de una manera genérica a la relación entre ciencias humanas y naturales, sino que aparece también en el seno mismo de la antropología socio-cultural, que refleja tal vez más que ninguna otra ciencia la dificultad de conciliar los polos —considerados casi siempre contrapuestos— entre hombre y naturaleza. Bastaría recordar la diferencia en el método de investigación aplicado por el antropólogo americano Boas y el concepto de cultura propuesto por su discípulo Kroeber, frente a la orientación naturalista de los antropólogos ingleses como Malinowski y Radcliffe-Brown, de quienes trataremos más detenidamente [*/ infra,* II, 1 y 2].

Mientras la superación de estas perspectivas *totales* o su conciliación aparece como una tarea urgente y, no obstante, lejana todavía en cuanto a su realización, es menester advertir que las ciencias humanas, al especializarse en sus objetivos y en sus métodos, han contribuido y siguen contribuyendo decisivamente al conocimiento del hombre. Y en este su trabajo es también necesario reconocer que hay una cierta *muerte del hombre* que forma parte del estatuto propio de la investigación científica. En efecto, el objeto de estas ciencias particulares no puede ni comprenderse ni profundizarse sino renunciando a las intuiciones globales. En este sentido, también la antropología sociocultural ha venido especializándose cada vez más, aunque sin dejar de acoger los resultados de otras ciencias, y sólo cuando ha cedido a generalizaciones y a teorías globales ha solido encontrarse con dificultades en su mismo campo. Pensemos en las grandes teorías de la antropología evolucionista, en el difusionismo, en la escuela de los ciclos naturales de Viena y en el funcionalismo a ultranza de algunas orientaciones contemporáneas.

Pero es menester contemplar también el reverso de la medalla. El problema de la recomposición de una imagen global del hombre no puede prorrogarse indefinidamente. Cada ciencia particular, si no quiere caer en la *esquizofrenia,* necesita presentar su interpretación global de lo *humanum.* En este sentido la psicología y la sociología parecen haber ya superado los estrechos límites de su ámbito particular, integrándose en unos horizontes más amplios. Y la misma antropología socio-cultural —buscando cada vez más la colaboración de la psicología y de la sociología, de la lingüística y del psicoanálisis, de la etología y de la sociobiología— no se limita ciertamente a cumplir una simple tarea de *collage* de sus adquisiciones; intenta llegar a una lectura contextual e interdisciplinar de la realidad del hombre.

Pero en este renovado esfuerzo de síntesis no podrá menos de presentarse una vez más el dilema: naturalismo o humanismo, habida

cuenta, por el momento, de la imposibilidad de una conciliación a corto plazo de las dos perspectivas fundamentales. El problema no es de fácil solución: debería al menos plantearse con mayor flexibilidad. Contemplando, más en particular, la matriz biológica del hombre, es esencial mirar hacia lo *orgánico* y lo *natural,* al margen de la perspectiva técnico-científica según la cual la naturaleza no es más que lo disponible y manipulable, y —lo que es más importante— será necesario ver a *qué ciencia* se deberá confiar la tarea de la síntesis y de la visión global del hombre. Pero hablar ya de *síntesis,* de visión global o de *totalidad,* ¿no significa encaminarse hacia un tipo de reflexión que no puede orientarse metodológicamente hacia un *puro* modelo natural? Dentro de este contexto vuelve a aparecer la validez de la perspectiva filosófica, que no podrá ya ser de carácter puramente deductivo, sino todo lo más descriptivo-fenomenológico; que deberá partir de la experiencia vivida como totalidad significante del mismo hombre y cuya tarea será integrar de manera más consciente la investigación de las ciencias humanas y de las ciencias naturales.

II. La antropología socio-cultural. Adelantos recientes

Con la breve síntesis que aquí ofrecemos de las corrientes principales y más recientes de la antropología socio-cultural, lo que queremos es llegar a algunos resultados válidos en orden a la comprensión de la actividad ritual; más que la preocupación de ser exhaustivos, nos mueve el deseo de encontrar los hondos motivos inspiradores de la acción humana, de la acción ritual y religiosa.

Sin embargo, antes de emprender este trabajo creemos importante insistir en el objeto y el sentido de la investigación antropológica globalmente considerada. Para ello nos servimos de las palabras introductorias del libro *El hombre y la cultura,* de R. Benedict (Barcelona 1971, 13-14): "La señal distintiva de la antropología entre las ciencias sociales está en que ella incluye para un estudio más serio a sociedades que no son la nuestra. Para sus propósitos, cualquier regulación social del matrimonio y la reproducción es tan significativa como la nuestra, aunque ella sea de los Mar Dyaks y no tenga relación histórica alguna con la de nuestra civilización. Para el antropólogo, nuestras costumbres y las de una tribu de Nueva Guinea son dos posibles esquemas sociales respecto de un problema común; y en cuanto permanece antropólogo se ve precisado a evitar toda inclinación de la balanza en favor de uno a expensas del otro. A él le interesa la conducta humana no tal como está modelada por una tradición, la nuestra, sino tal como ha sido modelada por cualquier otra tradición. Está interesado en la gran gama de las costumbres tal como se encuentra en culturas varias. Y su objeto es atender el modo en que esas culturas cambian y se diferencian; las diversas formas a través de las cuales se expresan, y la manera en que las costumbres de los pueblos accionan en las vidas de los individuos que los componen". En toda investigación antropológica, pues, preliminarmente se trata de *disponibilidad intelectual,* para la que no existen ya distinciones entre nosotros y los *primitivos;* una disponibilidad que permitirá trascender el

etnocentrismo de la civilización blanca que nos ha impedido y hasta protegido frente a la necesidad de tomar en serio las civilizaciones de otros pueblos, sin caer por eso en las igualmente insignificantes "utopías románticas que se dirigen hacia los primitivos más simples... [y que] son a menudo, en el estudio etnológico, tanto un obstáculo como una ayuda" *(o.c.,* 31).

Pero ¿cuál es la configuración que ha adoptado hoy tal ciencia y cuáles son las perspectivas de investigación más significativas? Presentaremos brevemente las dos grandes corrientes de la antropología contemporánea, a saber: la antropología cultural americana y la antropología social británica.

1. LA ANTROPOLOGÍA CULTURAL AMERICANA. Constituye ésta un campo de investigaciones metodológicamente muy concretas sobre las que es menester detenernos un poco. El iniciador moderno de esta escuela es indudablemente Boas (comienzos de 1900), quien dio un nuevo y prometedor impulso a la antropología sacándola del contexto evolucionista que tan fuertemente la había condicionado. Según su discípulo Kroeber, Boas fue "el gran desmantelador de ilusiones intelectuales", no sólo por demoler incansablemente los diversos esquemas evolucionistas, sino también por impugnar todas las demás teorías generalizadoras como, por ejemplo, el determinismo difusionista del *Kulturkreis* (círculo cultural), promovido por Graebner y el padre Schmidt y consistente en considerar fundamentales algunos conjuntos de elementos culturales que, originándose en diversos puntos de la tierra, se habrían difundido luego por los distintos continentes. Sintética pero eficazmente observa aún A. L. Kroeber: "La antropología que él encontró era como un campo de juego y un terreno para torneos de opiniones contrastantes; la antropología que dejó era ya una ciencia pluralista, pero crítica" *(La natura della cultura,* Bolonia 1974, 255-256). Si se hubiera de esencializar la aportación de Boas al nuevo desarrollo de la antropología, habría ante todo que referirse a sus precauciones metodológicas, que al rechazo de las generalizaciones sumaban la voluntad incansable de recoger datos de culturas y lenguas desconocidas, procedentes sobre todo del ámbito indo-americano; proyectado todo ello sobre el trasfondo diltheyano de la distinción entre ciencias naturales y ciencias humanas con su carácter *idiográfico* y no *nomotético* reconocido para estas últimas. Pero lo que, tal vez, particularmente le deben sus discípulos es el nuevo concepto de *cultura,* entendido no ya a lo Tylor como un conjunto de elementos particulares, sino más bien como una totalidad que en la interrelación de sus elementos se caracteriza posteriormente como algo específico y nuevo. Y fue exactamente el concepto de *cultura* el eje en torno al cual iban a girar los nuevos estudios antropológicos y el centro catalizador sobre el que científicos americanos de renombre, como Wissler, Lowie, Kroeber, Benedict y Sapir, fundamentarían sus investigaciones.

Fue Kroeber quien particularmente ahondó en el concepto de *cultura,* hasta contemplarla como una realidad autónoma que no podía estudiarse sino a través de criterios culturales. El ensayo *Lo superorgánico,* de 1917, presenta un carácter programático, apareciendo esencialmente como una proclamación de independencia antirreduccionista contra el predominio de la explicación biológica de los fenó-

menos culturales. Juega el autor un buen partido al sostener que las estructuras de la cultura jamás se transmiten por herencia, como sucede en los instintos dentro del mundo animal. Un perro criado entre gatos ladrará como todos los perros y no aprenderá a mayar —afirma Kroeber—, mientras que un francés educado en China hablará corrientemente el chino y no sabrá nada de francés. La esfera de lo superorgánico es la esfera de la cultura y de la civilización, que se sitúa en un nivel superior respecto al biológico, al psíquico y al individual, constituyendo una realidad que se estudia en sí misma y por sí misma. La misma sorprendente aparición, en algunas épocas de la historia, de numerosos genios y la contemporaneidad de los descubrimientos y hallazgos humanos las *explica Kroeber subrayando cómo* tales genios y tales descubrimientos no son directamente un producto de hombres individuales ni de fortuitos momentos creativos, sino que *son el producto global de un sistema cultural.* Ciertamente, y tras los primeros entusiasmos ante este nuevo planteamiento antropológico, se percata el autor también de los peligros de una reificación de la cultura misma, de un cierto determinismo cultural que venía a gravitar sobre la teoría, de una cierta estaticidad e inmovilidad de tal visión al no considerar los procesos de inculturación y de nueva creación de cultura, viendo incluso el peligro que llevaba consigo un concepto tan autónomo de cultura frente a la relación dinámica y cambiante entre personalidad y cultura, que tan bien había visto ya el maestro Boas. Sin embargo, entre las críticas que se le hicieron a Kroeber, y que en parte él mismo reconoció más tarde como oportunas, ninguna llega a invalidar el sentido originario de la distinción de niveles propuesta en el campo antropológico, si se tiene presente la intención subyacente y por él mismo reconocida como fundamental: "... la tendencia a abstraer o extraer —como se prefiera decir— deliberadamente y de forma progresiva la cultura, no sólo de las necesidades y de la psicología de los seres humanos, sino también de la sociedad y de los individuos, tratando de mantener constantes tales aspectos, tiene como fin unas mejores posibilidades de control y un resaltar más claramente la interrelación entre formas y hechos puramente culturales" *(La natura della cultura,* 257).

En esta misma línea del valor de la cultura —pero con más clara orientación hacia las propiedades estructurales de una cultura respecto a otra— se mueve el trabajo de R. Benedict, al que queremos aludir brevemente. El valor de su investigación estriba metodológicamente en el punto donde pretende superar el acercamiento histórico atomizante que, como método, terminaba casi inevitablemente perdiendo de vista los significados más amplios (cf Boas). Por lo que Benedict hace confluir los valores, los fines y los proyectos de una cultura en algo así como una opción fundamental de una misma cultura que viene de este modo a caracterizar su propio modelo. Siguiendo este esquema en *El hombre y la cultura* —libro que logró un verdadero éxito en América—, Benedict presenta tres culturas diferentes: la cultura de los indios pueblos, la de los indios de las llanuras y la de los dobu, poniendo de relieve que no son diferencias geográficas o genéticas las que originan comportamientos tan diversificados que han podido calificarse el uno de dionisíaco y el otro de apolíneo, sino más bien *la selec-*

ción realizada por cada cultura particular: en efecto, "toda sociedad humana, en todas partes, ha hecho tal selección en sus instituciones culturales. Desde el punto de vista de otra, cada una de ellas ignora los segmentos fundamentales y desarrolla los carentes de importancia. Una cultura apenas reconoce valores monetarios. Otra los considera básicos en todos los campos de conducta" *(o.c.,* 36). El acercamiento relativo a los modelos ciertamente es muy interesante, ya que está orientado a reconocer un estilo y unos valores que se habían dejado en gran parte para los humanistas, con graves deficiencias por parte de la antropología; sin embargo, el trabajo de Benedict puede despertar, y no sin un cierto fundamento, la sospecha de que se quiera proponer un relativismo cultural poco menos que absoluto, que olvidaría, según parece, injustificadamente dentro de la misma antropología la relación entre individuo y modelo cultural, entre personalidad normal y personalidad anómala y, en general, los problemas de la difícil compatibilidad de una cultura.

No nos es posible aludir aquí a las concretas indagaciones realizadas por los grandes antropólogos americanos y que afectan a centenares de poblaciones indo-americanas, sobre todo a las culturas indias del oeste de los Estados Unidos.

2. La antropología social británica. La segunda gran corriente de la antropología contemporánea nació bajo la égida de dos nombres ilustres: Malinowski y Radcliffe-Brown.

Malinowski, que desarrolló sus indagaciones en Australia y sobre todo en las islas Trobriand durante los años de la primera guerra mundial, mostró rápidamente su alejamiento del concepto de cultura de la antropología americana, en cuanto que, para él, las instituciones sociales u organizaciones institucionales no dejan de estar íntimamente vinculadas con la cultura. El relieve dado a lo social, ciertamente como una consecuencia más del conocimiento de los trabajos de Durkheim, sigue siendo la base firme del edificio malinowskiano, hasta el punto de que él mismo afirma que la ciencia del comportamiento humano comienza con la organización social y que el gran signo de la cultura, tal como se la vive, se la experimenta y se la observa científicamente, es el fenómeno del reagrupamiento social. Con Malinowski, la antropología social se orientará ya hacia el estudio de los sistemas de parentesco, de las prácticas religiosas y mágicas, de las actividades económicas y al estudio del derecho, más que al estudio de la cultura misma en su conjunto.

Pero el nuevo planteamiento social de la indagación antropológica no es el único elemento característico de los estudios de Malinowski. En efecto, este antropólogo de origen polaco dio también un fuerte acento *naturalístico-biológico* al concepto de cultura, al considerarla como la *respuesta organizada de la sociedad a unas necesidades fundamentales o naturales.* "Podemos definir la expresión *naturaleza humana* como el hecho de que todos los hombres deben comer, respirar, dormir, procrear y eliminar sustancias superfluas de su organismo, dondequiera que vivan y cualquiera sea el tipo de civilización a que pertenezcan" (B. Malinowski, *Una teoría científica de la cultura,* Barcelona 1981, 82). Así, por ejemplo, escribe todavía Malinowski: "La necesidad de alimento

y el deseo de que no deje de ser abundante han llevado al hombre a las actividades económicas de recolección, caza, pesca; actividades que él envuelve en emociones múltiples e intensas". Y prosigue poco después subrayando eficazmente este *interés selectivo del hombre* en orden a la satisfacción de sus necesidades primarias: "Los que han vivido en la jungla en medio de los salvajes, y han tomado parte en expediciones de depredación o caza, o han navegado con ellos por las lagunas, o han pasado noches enteras a la luz de la luna en los arenales marinos, acechando los bancos de peces o la aparición de la tortuga, saben hasta qué punto el interés del primitivo es selectivo y afinado y cuán celosamente sigue las indicaciones, pistas y costumbres de su presa, mientras que resulta indiferente a cualquier otro estímulo" (B. Malinowski, *Magia, ciencia, religión,* Barcelona 1982[2], 49). El determinismo biológico impone, pues, a la naturaleza humana ciertas consecuencias inquebrantables que deben entrar en toda cultura primitiva o perfeccionada, simple o compleja, y la antropología deberá hacer causa común con la ciencia de la naturaleza *(Una teoría científica...,* o.c.). En este contexto, el autor ha querido incluso ofrecer un catálogo de exigencias biológicas y de respuestas culturales: a la necesidad del metabolismo correspondería el abastecimiento, a la reproducción el parentesco, a la protección del cuerpo la defensa, etc., distinguiendo después entre necesidades fundamentales y necesidades derivadas y posteriormente entre imperativos culturales *(cultural imperatives)* e imperativos integrativos *(integrative imperatives),* entre los que inserta el "conocimiento", la "magia", el "arte" y la "religión".

Es difícil no coincidir con Parsons cuando afirma que este cuadro de necesidades se explica por el olvido del carácter multidimensional y multifuncional de las respuestas culturales. Y no menos oportuna parece la observación de Altan, según la cual se tiene la impresión de que "aquí Malinowski se ha encontrado frente a manifestaciones culturales que no encontraban lugar en su esquema y de alguna manera ha querido hacerlas entrar en él" (C. T. Altan, *Manuale di antropología culturale,* Milán 1979, 142).

Además de la importancia que Malinowski otorga a las instituciones sociales y a la teoría de las necesidades, hay en su trabajo de indagación y de sistematización antropológica una segunda dimensión preponderante: se trata de su *funcionalismo.* ¿Qué sentido dar al término *funcionalismo* en Malinowski? Encontraríamos en él la mayor parte de sentidos aplicados al concepto de *función,* a saber, el matemático, el biológico y el sociológico. En cuanto a este último sentido, en particular, nuestro autor parece depender más estrechamente de Durkheim. Fundamentalmente se entiende la función como el papel que ejerce un fenómeno cultural sobre otro o sobre otros análogos y, en última instancia, sobre el conjunto de la cultura. Por ello, a pesar de que para el autor de los *Argonautas* "la función no es más que la satisfacción de una necesidad", sería demasiada restricción concebir el significado de *función* solamente en clave biológica. En efecto, la cultura aparece como la prolongación de la naturaleza, y en el paso inevitable desde la naturaleza hasta la cultura no se pueden infravalorar los fines sociológicos del funcionamiento de la cultura.

Mucho se ha escrito sobre Malinowski compartiendo sus teorías, pero tal vez mucho más criticándole sus principales tesis. Alguien ha escrito que fue un *etnógrafo provincial* (Lowie), y algún otro, tal vez con más razón, ha escrito que Malinowski es para los antropólogos un poco como el *padre totémico* del que habla Freud en *Totem y tabú,* un padre a quien sus descendientes devoran y admiran a un mismo tiempo (Lombard).

El segundo gran antropólogo inglés es A. R. Radcliffe-Brown, quien, a pesar de su oposición personal a Malinowski, no deja de tener muchos puntos en común con este último: por ejemplo, el categórico rechazo de las teorías anteriores del evolucionismo y el difusionismo, y la coincidencia de ambos en un modelo de investigación empírica y social de carácter antihistórico, considerando él también el método histórico como no científico. En Radcliffe-Brown aparece igualmente el concepto fundamental de *función* con tanta frecuencia como en Malinowski; sin embargo, será precisamente ese concepto el que vaya diferenciando cada vez más el trabajo de ambos antropólogos. En particular, Radcliffe-Brown rechaza la relación estrecha del concepto de función con la teoría de las necesidades, basándose en una concepción distinta del papel de las ciencias naturales en la investigación sociológica. A diferencia del "naturalismo" de Malinowski, orientado siempre en una determinada dirección según la cual la función está ligada al sustrato fisiológico y a las necesidades del hombre, para Radcliffe-Brown "el concepto de función aplicado a las sociedades humanas se basa en una *analogía* entre vida social y vida orgánica" *(Estructura y función en la sociedad primitiva,* Barcelona 1974², 203), por lo que se trata solamente de un modelo metodológico que no interesa directamente al objeto de su investigación, al estar éste constituido fundamentalmente por la realidad social en cuanto tal. En rigor, podemos decir que es el concepto de *función social* el que posteriormente diferenciará el trabajo de los dos antropólogos ingleses. Mientras Malinowski se centra más en las instituciones sociales, Radcliffe-Brown se orienta más claramente hacia el análisis de los efectos sociales de determinadas instituciones, demostrando una mayor dependencia de Durkheim. Se observa también esta diversa perspectiva, por ejemplo, en la interpretación que uno y otro dan de la religión. En efecto, mientras para Malinowski la religión se explica también por motivos psicológicos, como pueden serlo el deseo de supervivencia o el miedo a la muerte, etc., para Radcliffe-Brown la explicación es siempre y rigurosamente de carácter social y funcional, dando como presupuesto que la religión —como toda otra institución social— "es una parte importante, e incluso esencial, del complejo sistema social por el que los seres humanos son capaces de vivir juntos en una organización ordenada de las relaciones humanas" *(o.c.,* 176). Pero, más radicalmente todavía, lo que caracteriza el pensamiento de Radcliffe-Brown es el concepto de *estructura,* que, unido naturalmente al de *función,* convierte al estudioso de los andamaneses en el precursor del estructuralismo. Es, ciertamente, difícil definir el concepto de estructura y distinguirlo adecuadamente del de *función, sistema, organismo,* y lo es todavía más difícil en Radcliffe-Brown, en quien encuentra el término su primera configuración. Para comprenderlo se habrá de tener en

cuenta que toda sociedad aparece como un *todo integrado* con miras a su continuidad y que dentro de ella se da una compleja trama de relaciones sociales realmente existentes que tienden a mantener en equilibrio funcional a la sociedad misma (cf *o.c.*, 215-232). Desde este punto de vista, algún autor ha querido ver como distintos dos períodos fundamentales del antropólogo inglés, marcados, respectivamente, por un acercamiento más funcional en un principio, y decididamente estructural-funcional más tarde, de los años treinta en adelante, en los que se manifiesta al mismo tiempo una oposición cada vez mayor a la cultura, enjuiciada como un concepto poco útil a la antropología.

Ciertamente, desde el punto de vista metodológico —que es el que, en definitiva, más nos preocupa—, y dejando a un lado las afirmaciones medio irónicas de Leach —para quien el estructural-funcionalismo de Radcliffe-Brown se reduciría a una clasificación y una tipología de mariposas o pudiera considerarse un trabajo de distinción entre relojes de pulsera y relojes pendulares (E. Leach, *Nuove vie dell'antropologia,* Milano 1973, 15ss)—, queda pendiente en el autor inglés un problema fundamental que afecta al sentido profundo de la reconocida analogía entre biología y antropología social. Aun describiendo "la antropología social como la parte teórica de la ciencia natural de la sociedad humana y como la indagación de los fenómenos sociales con métodos sustancialmente análogos a los utilizados en las ciencias físicas y biológicas" *(o.c.,* 24). Radcliffe-Brown jamás ha ahondado en qué medida son aplicables a la antropología los métodos biológicos, limitándose de vez en cuando a postular tal analogía con la ayuda de algún concepto común, como el de *función* o el de *organismo.*

Las líneas fundamentales que hemos trazado tan sólo han querido hacer ver las orientaciones principales de la antropología, con la perspectiva *culturológica* americana, por una parte, y con la perspectiva naturalístico-funcional-sociológica inglesa, por otra, estableciendo así los presupuestos para comprender la relación hombre-cultura, hombre-naturaleza, hombre-sociedad. Los progresos actuales de una y otra orientación (la americana y la inglesa) serán reemprendidos por autores como Turner, Geertz, Bellach, en América, y por antropólogos actuales como Evans-Pritchard, Firth, etc., en Inglaterra. Nos referiremos a ellos después bajo un punto de vista más teórico [*cf infra,* V).

III. Psicoanálisis

El discurso psicoanalítico de Freud y de los neofreudianos empalma con el de la antropología socio-cultural no sólo por ese golpe de genio e imaginación de Freud que caracteriza su libro *Totem y tabú* (1912) —donde se declara a los antropólogos lo que ellos no habían llegado a comprender, a saber: el significado del *totem* en relación con el origen de la cultura, de la religión y de la moral—, sino también, más genéricamente, porque la antropología ha experimentado en realidad un constante apremio para reflexionar sobre el individuo y sobre las pulsiones instintivas por parte del psicoanálisis. Pero, dentro del gran desarrollo del psicoanálisis, aquí solamente quiero señalar, a nivel todavía institucional, dos temas relativos a la antro-

pología en su conjunto, a saber: la comprensión freudiana de *cultura* y el concepto de *personalidad básica* profundizado por el neofreudiano Kardiner.

1. LA COMPRENSIÓN FREUDIANA DE "CULTURA". Por lo que respecta al concepto de cultura en Freud, está contenido en la tesis de carácter genético según la cual "los comienzos de la religión, de la moral, de la sociedad y del arte se encuentran en el complejo de Edipo". Y así como el complejo de Edipo nace con miras a la represión de los impulsos instintivos del niño, así la cultura, que se basaría en un parricidio originario —imagen alargada e histórica del complejo de Edipo—, estaría integrada por un conjunto de normas represivas de los instintos. En última instancia, la cultura equivale a represión con todos los mecanismos posibles de conversión de la energía instintiva: proyección, traslación, remoción, compensación, sublimación.

Si es verdad que la postura de Freud sobre el concepto de cultura es rígida y totalmente negativa, no lo es de igual manera para algunos neofreudianos como Erikson y Fromm, capaces de acoger también los aspectos positivos y creativos de la cultura, basándose en un ensanche del proceso de sublimación y sobre todo viendo como interactiva la relación individuo-sociedad.

2. EL CONCEPTO DE "PERSONALIDAD BÁSICA" EN KARDINER. Precisamente en una nueva relación entre momento individual y momento social de la cultura es donde se inscribe el concepto de *personalidad básica* de Kardiner, capaz de cierto modo de llenar un vacío de Freud, quien jamás había considerado dinámica y operativamente tal relación. Entendiendo por *personalidad básica* esa nueva realidad de la persona que nace como conjunto de acciones de adaptación al ambiente socio-cultural, así como de modelamiento operativo del ambiente con miras a la defensa de la ansiedad provocada por la sociedad, no sólo se llega a modificar la rigidez de la postura freudiana, sino que se comienza asimismo a profundizar más sistemáticamente y en concreto la relación entre psicología e indagación socio-antropológica. Una prueba, por ejemplo, de esta nueva interacción que debe alentar la investigación antropológica es el concepto de institución, definida por Kardiner como "un determinado modo de pensar y de comportarse que puede comunicarse, que goza de aprobación general y cuya infracción o desvío crea una perturbación en el individuo y en el grupo".

Sin embargo, y más allá de estas dos ideas aquí expresadas (a saber: el concepto de cultura de Freud —que, en expresión de Kroeber, es reducible "al antiguo recurso de las hipótesis en pirámide, al que se acudiría con menos frecuencia si las teorías hubieran de pagarse como las acciones bursátiles" [A. L. Kroeber, *La natura della cultura,* o.c., 565]— y la concepción de la personalidad básica, que unifica lo individual y lo social), el psicoanálisis tiene vinculaciones subterráneas más profundas con la antropología socio-cultural en la medida en que ha convertido en tema lo simbólico, lo onírico y lo mitológico. Dejando pendiente por el momento la interpretación irracional e inconsciente atribuida a la dimensión simbólica, es importante subrayar que existe un hilo continuo y antropológicamente de gran relevancia entre los mitos de las religiones, las leyendas populares, los sueños, los arquetipos junguianos, el surrealismo con-

temporáneo y lo imaginario, en general, en la historia de los pueblos. Diríase que el psicoanálisis ha contribuido a desviar el centro de interés de la antropología socio-cultural por los elementos de la cultura, entendidos en sentido material y empírico, hacia las grandes y, con frecuencia, inconscientes dimensiones simbólicas, como nuevo campo de indagación en el que la ciencia de las religiones —entendida como análisis de los mitos y ritos de los pueblos— tiene nuevas y decisivas sugerencias que hacer al antropólogo.

IV. La lingüística y el estructuralismo

1. La lingüística. Como ciencia autónoma que ha ido constituyéndose en estas últimas décadas a través de procesos cada vez más necesitados de formalización del lenguaje, la lingüística está fuertemente anclada en la antropología socio-cultural, no solamente porque, por ejemplo, Boas y Sapir fueron antropólogos y lingüistas a la vez, sino sobre todo porque los últimos adelantos de la lingüística y en particular de la socio-lingüística se han proyectado siempre sobre el fondo global de la investigación antropológica. Por otra parte, tampoco será inútil recordar que precisamente el antropólogo Boas, con su meticulosa descripción de las lenguas indo-americanas, inspiró el trabajo lingüístico de Sapir, quien desarrolla ya por los años veinte un cuadro de las funciones del lenguaje (cognoscitiva, emotiva, estética, volitiva, pragmática), distinguiendo adecuadamente entre forma lingüística y función lingüística y viendo en el fonema una especie de *pattern* sonoro psicológico; ello, tal vez, independientemente de De Saussure.

Mas el nudo teorético más importante que la lingüística y la antropología deben desatar, aunando sus esfuerzos y sus campos de investigación, es ciertamente el que atañe a la *acción del lenguaje sobre los hechos sociales* y, a la inversa, la *acción de los factores sociales sobre los hechos lingüísticos.* El primer planteamiento del problema se remonta a las famosas tesis de Von Humboldt, para quien toda lengua contiene en sí misma o en su estructura interna un análisis del mundo que le es específico, de suerte que aprendiendo una lengua se llega a adquirir una particular visión del mundo, del que la lengua viene a ser su más auténtico filtro. Lingüistas hay actualmente que han reanudado la teoría humboldtiana, en particular Whorf, con su estudio de las lenguas indo-americanas, y Benveniste. Este último, con relación al ámbito griego, pone de relieve cómo las categorías lógicas y, en general, el pensamiento de los griegos se funde y se genera en las categorías gramaticales de la lengua griega. En cambio, el segundo planteamiento del problema está más próximo a la perspectiva durkheimiana y se ordena a descubrir las causas sociales de los hechos lingüísticos hasta determinar qué variables sociales provocan transformaciones lingüísticas.

2. El estructuralismo (nos referimos aquí casi exclusivamente a C. Lévi-Strauss en cuanto antropólogo y lingüista) podría considerarse como un caso particular de *isomorfismo* entre lenguaje y sociedad, por el hecho de converger enteramente ambos en una fuente más profunda: la naturaleza y el inconsciente *natural.* Diríamos que en el estructuralismo la lucha sin fronteras entre naturaleza y cultura se resuelve a favor de la primera,

aunque no sin serias repercusiones sobre toda la vida del hombre y su destino. Lévi-Strauss, que se ha dedicado sobre todo al análisis de una cantidad imponente de mitos entre las primitivas poblaciones de Sudamérica, considera la cultura como un complejo sistema de comunicación, mientras que el mito no sería sino una forma de tal comunicación. Se trata justamente de cómo en el estudio de la cultura se puede aplicar el método formal consistente únicamente en comparar y diferenciar situaciones, lo cual vale también para el mito. Para descubrir lo que un mito está comunicando, se deben dividir los elementos en grupos contrarios con sus soluciones, contenidas en la fórmula *situación, complicación, resolución, adición* o *golpe de escena,* en la que el último término da lugar a una nueva situación, susceptible también ésta de complicación y, si necesario fuere, de resolución, seguida de una nueva adición. Dividiendo, catalogando y reduciendo así las situaciones a unidades más simples, se lograría la *estructura* de todos los mitos como igualmente se explicaría por qué se repiten los mitos. Para evidenciar tal estructura escribe Lévi-Strauss: "La función de la repetición es hacer evidente la estructura del mito...; un mito muestra una estructura de *hojas* que llega hasta la superficie... a través del proceso de repetición. Sin embargo, las *hojas* no son idénticas. Y por ser objetivo del mito el proporcionar un modelo lógico capaz de superar una contradicción (imposible de conseguir si, cuando tiene lugar, es real la contradicción), se creará un número teóricamente infinito de *hojas* ligeramente diferentes unas de otras. Así es como el mito crece en espiral hasta que el impulso intelectual que lo ha creado llegue a agotarse" *(Antropologia strutturale,* Milán 1966, c. XI: "Lo studio strutturale del mito").

Podemos, dentro de este contexto, destacar sólo un hecho, a saber: que el estructuralismo de Lévi-Strauss recae al menos parcialmente en la contradicción metodológica denunciada al principio de este estudio [*1 supra,* I], donde hacíamos observar cómo una perspectiva parcial, limitada y especializada no parece que pueda arrogarse la pretensión de proporcionarnos una lectura global y totalizante de su objeto de estudio. El estructuralismo, exasperación metodológicamente significativa del ámbito formal de estudio de los símbolos de comunicación del hombre, resulta, pues, desmedido al pretender convertirse en método exhaustivo de comprensión y reducción de la realidad del hombre, fijándole prematuramente su fin, en cuanto que le quita su esencia, su sentido y lo mira como se mira "à la limite de la mer un visage de sable" (Foucault), es decir, como realidad natural que se disuelve en lo natural mismo.

V. Visión global de la antropología a partir de lo "simbólico"

No creo absolutamente injustificado el problema que se plantea R. Firth al preguntarse si la antropología social moderna no se está alejando de la realidad empírica. El hecho es que hoy nos interesamos cada vez más por "estructura profunda y no por contenidos, por modelos y no por comportamientos, por símbolos y no por costumbres". Incluso, según el autor, una de las causas de esta nueva orientación se debe a "un reto al positivismo, que, por una postura crítica

relativamente neutra o por otro específico interés, coloca en primer plano la autonomía y hasta la prioridad de lo no-empírico. En todo este horizonte —según Firth— el lenguaje del simbolismo y la investigación en torno a la naturaleza del simbolismo han adquirido una categoría de primer orden" *(I simboli e le mode,* Bari 1977, 149).

Las observaciones de Firth no dejan de ser importantes; pero sería necesario analizar con más profundidad las causas que han llevado a varias corrientes antropológicas a cerrarse en embudo dentro de la dimensión simbólica, así como a determinar qué se entiende en antropología cuando se habla de *dimensión simbólica.* Y, en efecto, si a la formación de la dimensión simbólica como ámbito privilegiado de la investigación antropológica han cooperado autores como Durkheim, Freud, Malinowski y Sapir, ello ha tenido lugar sobre bases profundamente distintas, cuya unificación se ha realizado mediante una reducción y elisión recíproca de contenidos, hasta el punto de que la convergencia aparece más como un hecho formal que como una perspectiva fecunda. Esto se comprenderá inmediatamente si se observa que Durkheim sólo se interesó por el símbolo para demostrar que "la vida social en todos sus aspectos y en todos sus momentos de la historia es posible merced a un extenso simbolismo" y con este fin trató de relacionar estrechamente el símbolo —visto fundamentalmente en el emblema totémico australiano— con el sentimiento religioso y con la sociedad; que Freud, por su parte, se sirve del símbolo para iluminar los factores inconscientes e instintivos que intervienen en los procesos mentales; que Malinowski, aunque más interesado por los problemas de las formas simbólicas y de sus transformaciones, ve lo simbólico como aquello que permite transformar la pulsión fisiológica en valor cultural, mediante el cual es posible la satisfacción indirecta y referida de una necesidad; que, finalmente, Sapir estudió la importancia del problema del referente, del significado con respecto al símbolo, basándose en una lógica inconsciente o intuitiva de los sistemas fonéticos y dejando entrever de forma nueva la amplitud de la problemática que gravita en torno a lo *simbólico.*

Así es como la diversificación de las perspectivas llevó al *oscurecimiento de la comprensión simbólica* y a una visión genérica, cuyo único elemento fundamental permanente parece haber sido el de la relación existente entre cultura y sistema de símbolos. En este contexto, C. Lévi-Strauss afirmaba lógicamente que "toda cultura puede considerarse como un conjunto de sistemas simbólicos en el que ocupan un primer plano el lenguaje, las normas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión", mientras Firth, casi dentro de la misma perspectiva, habla del símbolo como de una "manera de habérselas con la realidad en función de comodidad y de simplificación, así como de dar espacio al desarrollo de la imaginación y de facilitar la interacción y la cooperación social" *(o.c.,* 77).

Se ha de reconocer, sin embargo, que esta definición global de lo simbólico como realidad inmanente a la cultura ha logrado al menos mantener una especificación con respecto a lo social —y por tanto fundamentalmente en la línea durkheimiana—, por lo que, "dentro de la antropología social, el interés teórico central en el estudio de los símbolos sigue siendo el análisis de su papel en las relaciones de poder"

(Cohen). En este sentido, Nadel, en particular, ha estudiado los símbolos como instrumentos "diacríticos" dentro de la cultura para establecer la postura diferencial de cada uno de ellos en el grupo y los respectivos papeles sociales que caracterizan a un grupo respecto a otro" (cf S. N. Nadel, *Lineamenti di antropologia sociale,* Bari 1974). Sin embargo, además de esta constante y peculiar tendencia de la antropología contemporánea, leída sobre el espejo de lo simbólico, a insistir en el carácter social de los símbolos, siguen manteniéndose las divergencias fundamentales acerca de la interpretación y el valor del símbolo en cuanto tal. A la corriente *naturalista* (E. O. Wilson, Leroi-Gouran, etc.), para la que el símbolo, como el signo, no es más que un duplicado verbal de un hecho o de una situación, se contrapone la corriente *simbolista* (con Jung, Eliade, Durand, Ricoeur, entre otros), que, partiendo también y de un modo especial del extenso horizonte de los mitos y los símbolos religiosos, sostiene que los símbolos son en sí mismos portadores de valores últimos que dan sentido a toda la realidad humana. En un estadio intermedio pueden, a su vez, situarse otras dos orientaciones contemporáneas y fundamentales, a saber: el *estructuralismo* y el *funcionalismo.* Del primero (con autores como Lévi-Strauss, de quien ya hemos hablado, y Leach y, en un campo más filosófico, Lacan, Foucault, Derrida, etc.) podemos afirmar que se acerca a la corriente naturalista al contemplar el símbolo desde la categoría de la *diferencia,* la cual es sin duda portadora de sentido, pero sólo de un sentido relativo a otro. "El sentido —escribe Lévi-Strauss— no es nunca un fenómeno originario: es siempre reductible. Con otras palabras, frente a todo sentido hay un no sentido" *(Réponses à quelques questions,* en *Esprit* 1963, 322). Por su parte, el *funcionalismo,* en el que hoy se concentra la mayor parte de los estudios antropológicos y que comprende nombres como Turner, Geertz, Douglas, Firth, Shils, a los que se unen sociólogos como Bellah, Berger, Luckmann y Luhmann, puede ser considerado *simbolista a medias.* Ateniéndose a la lección de Durkheim, reconoce que el movimiento de trascendencia inscrito en lo social encuentra su dinámica en lo simbólico, sin lo cual la sociedad no llegaría a crearse ideales ni conjuntos orgánicos de sentido; sin embargo, aun reconociendo esta función altamente significativa del símbolo, el funcionalismo continúa fundamentalmente siendo escéptico sobre la capacidad simbólica en cuanto tal y como portadora de valores absolutos.

Pero el funcionalismo antropológico aparece grandemente diferenciado, por lo que sería pecar de reduccionismo el identificarlo solamente con esta apertura-clausura frente al símbolo. Y como, por otra parte, el funcionalismo nos parece la corriente que hoy mejor representa a la antropología e incluso al movimiento ideológico que en nombre de sus mismas categorías de pensamiento parece más dispuesto a estudiar el *ritual* como una acción simbólica de suma importancia en el seno de la sociedad, queremos fijar la atención en esta última orientación, tratando finalmente de llegar a consideraciones más ajustadas acerca del ritual y la liturgia en el contexto antropológico contemporáneo.

VI. Antropología y ritual

Que, fijando su objetivo en lo simbólico como campo privilegiado

de investigación, se ponga la antropología contemporánea a examinar particularmente el ritual como "sistema de pensamiento y acción" (Beattie), es un hecho comprobable a través de los múltiples estudios sobre los rituales más dispares presentados por la antropología socio-cultural y es, sobre todo, algo muy en consonancia con la importancia social que han dado a los ritos Durkheim y Radcliffe-Brown. Este último autor, más en particular, afirma que, "para intentar comprender una religión, hemos de concentrar primero nuestra atención en los ritos más que en las creencias" y que "los ritos tienen una función social específica siempre y cuando tengan para su efecto que regular, mantener y transmitir de una generación a otra los sentimientos de los que depende la constitución de la sociedad" *(Estructura y función en la sociedad primitiva,* Barcelona 1974, 167 y 177). Tal atención a los ritos encierra ya una dimensión simbólica, si bien, en palabras de Geertz, ésta paralizó durante muchos años la investigación antropológica y aparece hoy contrabalanceada por una simbología más profunda, operante ya en la definición misma del ritual dada, por ejemplo, por V. Turner cuando escribe: "Con la palabra *ritual* quiero significar un comportamiento formal y determinado en circunstancias no consignadas a la *routine* tecnológica y que dice relación a creencias en realidades y poderes místicos". Y después de esta definición, añade el autor que el símbolo es la unidad más pequeña del ritual, que contiene, no obstante, las propiedades específicas del ritual mismo *(La selva de los símbolos,* Madrid 1980, 21). También la definición de J. Cazeneuve, revalorizada en la medida en que se acepta estudiar en profundidad los símbolos y los ritos, aparece más abierta a lo simbólico. Para este autor el rito "es un acto que se repite y cuya eficacia es, al menos en parte, de carácter extraempírico" *(Les rites et la condition humaine,* París 1958, 4).

La lucha incesantemente abierta entre dimensión funcional y social y dimensión intencional-simbólica pudiera tal vez suavizarse mediante la recíproca complementariedad intuida por M. Spiro cuando escribe que el funcionalismo sin simbolismo es ciego y que el simbolismo sin funcionalismo es cojo *(Symbolism and Functionalism in the Anthropological Study of Religion,* en L. Honko, *Science of Religion. Studies in Methodology,* La Haya-París-New York 1979, 323, 329).

Ante las dificultades de acercamiento a las perspectivas de la antropología socio-cultural en torno al estudio del ritual, y frente a la imposibilidad de un análisis comparativo, por breve que hubiera de ser, entre los diversos autores, queremos simplemente entresacar algunos temas más importantes y hasta esenciales, *reduciéndolos a esquema dentro de una particular clase de ritos,* según las clasificaciones acostumbradas en antropología.

Existe, sin embargo, un problema preliminar que no podemos eludir: el problema de cómo debe caracterizarse el rito. Un comportamiento repetido y formalizado, del que tan frecuentemente se habla en etología, ¿es ya en sí un *rito?* Las ceremonias en concreto, entendidas como un comportamiento controlado del cuerpo en un determinado contexto social (Douglas), ¿constituyen un ámbito de ritualidad? Hemos dicho que la mayor parte de los antropólogos tiende a especificar el rito por las *connotaciones*

más comprometedoras, hablando de rito allí donde se da un comportamiento *relevante,* de "elevado contenido simbólico y tradicional", en el que estén presentes "elementos místicos" (Gluckman).

Al ser ésta la comprensión del ritual más consolidada en antropología, consiguientemente también la clasificación de los diversos ritos tiene su estatuto, según el siguiente esquema hoy ya en boga: *ritos de tránsito (Les rites de passage,* de Van Gennep, 1909), reexaminados hoy en su estructura particularmente por Turner; *ritos cíclicos o estacionales,* ligados al ritmo del tiempo, de las estaciones, del año; y *ritos de crisis,* que se realizan en circunstancias especiales en orden a conjurar un peligro o para afrontar cualquier situación anómala y de difícil control.

1. Los ritos de crisis. Para poder ir captando progresivamenten el valor de los ritos, dentro de esta clasificación, tal vez es más sencillo partir de los *ritos de crisis,* que vamos a analizar en relación con el tema dominante de la *eficacia instrumental,* tema que aparece más inmediatamente correlacionado con la *función* de esta clase de ritos y que está fundamentalmente reconocido por la mayoría de los antropólogos a partir de Malinowski. Dentro de la sociedad pueden darse siempre situaciones *incontrolables* ante las cuales el hombre aparece del todo incompetente. Por ejemplo, el drama de una enfermedad, de un incendio que se propaga por la población, de una sequía pertinaz, nos sitúan ante crisis individuales y sociales que los ritos tratan de resolver o de aliviar, señalando la causa del fenómeno, revelando la culpabilidad de la persona o buscando de la forma que sea una contraacción. Basándose en su *eficacia instrumental,* más directa que la de otros, se han contemplado estos ritos con frecuencia sobre un fondo mágico en la historia de la antropología; pero ya Malinowski había reconocido que no es posible distinguir adecuadamente cuándo se trata de magia, de religión o de medios técnicos, aun dentro de un estadio todavía rudimentario. Es famoso el ejemplo del mismo Malinowski relativo a la pesca en las islas Trobriand. La diferencia entre la *pesca en un lago,* para la que puede el hombre contar plenamente con sus conocimientos y su destreza, y la *pesca en mar abierto,* llena de peligros e incertidumbres, constituye una diferencia radical de actitudes en cada una de esas situaciones particulares. Solamente en el segundo caso o cuando hay peligro, cuando existen riesgos e incertidumbres en cuanto al resultado, recurren los habitantes de aquellas islas al ritual. La eficacia instrumental en este caso es evidente, si bien tal comportamiento ritual de carácter extraempírico no puede definirse simplemente como mágico.

Pero los ritos de crisis tendrían además una *eficacia instrumental* secundaria —si así se puede hablar—, puesta también ahora de relieve por Malinowski con su afirmación de que los ritos "reducen la ansiedad" . No parece, sin embargo, que la mayoría de los antropólogos comulgue con dicha tesis. Nadel define tal tesis como basada en una "teología del optimismo", mientras Geertz afirma que, en su transcurso, "la religión probablemente ha conseguido turbar y angustiar más a los hombres que comunicarles o infundirles confianza". Más importante, en cambio, sería contemplar desde otro punto de vista qué implica el hecho de que los *ritos permitan*

cualquier comportamiento activo incluso allí donde no es posible un control técnico completo de la situación. En tal caso, e independientemente del hecho de que los ritos no inmunizan contra el miedo, la angustia o el dolor, sí podrían considerarse como una reacción contra el *horror vacui* del agente. En este contexto, sin embargo, estaríamos abocados a otra perspectiva: no a la de su eficacia instrumental, sino a la de búsqueda de sentido, y, por tanto, nos orientaríamos hacia un contexto más simbólico. Volveremos sobre el tema al referirnos a otros rituales.

Es preciso que destaquemos un aspecto positivo que parece descubrirse en los ritos de crisis: se trata de la *actitud simpatética en los enfrentamientos con la naturaleza.* El hombre primitivo —sin pretender repetir la parte más espuria del discurso de L. Lévi-Bruhl— vive en una "categoría afectiva" en los enfrentamientos con la naturaleza, por la que, al modo oriental, se siente más unido al cosmos, viviendo en una dimensión cultural *participacionista,* que, prescindiendo de todo juicio de valor, hoy más que nunca garantizado por una cierta moda ecológico-religiosa, parece ser más integral que la visión del hombre tecnológico. Es importante observar cómo la fe en la eficacia instrumental del rito comporta además un positivo respeto hacia las fuentes originarias de la naturaleza y una contraindicación de no poco valor frente a la actual reducción de la naturaleza a un conglomerado de objetos que hubieran de ponerse cada vez más bajo control riguroso.

2. Los ritos de tránsito. Constituyen, tal vez, el campo por el que más se han interesado los antropólogos sociales desde hace algo más de medio siglo, después de la aparición de *Les rites de passage,* de Van Gennep, en 1909. Se trata de ritos relacionados con el *nacimiento,* la *iniciación,* el *matrimonio* y la *muerte* y que se presentan como una gran hermenéutica de la existencia fragmentada en sus momentos principales. Pueden añadirse a estas etapas fundamentales otras etapas de tránsito o paso de estado, de cambio en el papel social, de nuevas adaptaciones a un tipo de vida: por ejemplo, el primer día de escuela, el primer amor, una separación, etc.

El carácter individual de estos ritos, por el hecho de afectar a la vida personal en sus períodos o estadios, demuestra ser para la investigación antropológica más aparente que real. En realidad, ya la misma toma de conciencia, por parte del individuo, de su nuevo *ser* es una obligación social: es imposible separar, sobre todo entre los pueblos primitivos, una maduración personal y un particular *status* social con particulares deberes y derechos. Con autores como Richards, Wilson, Firth y muy en especial Turner, podemos hablar de ritos de tránsito de una dominante basada en la *eficacia social y simbólica,* teniendo cabalmente presente que el gran esquema de interpretación simbólica de la existencia se encuentra fundamentalmente relacionado con el orden social. Sin embargo, no son tanto las afirmaciones que, desde Durkheim en adelante, van repitiendo distintos antropólogos —según las cuales los ritos de tránsito simbolizan los valores y las creencias del grupo, expresan, refuerzan y promueven las normas tribales reafirmando la cohesión social— las que nos obligan a sostener esta fuerte dimensión socio-simbólica, cuanto las nuevas investigaciones de Turner

sobre el *proceso ritual,* por las que se demuestra al mismo tiempo la dependencia de los ritos de tránsito respecto a la estructura social, así como su capacidad de dar lugar a una simbólica que trasciende lo social y desemboca en otra dimensión. Según Turner, que sólo en proporción limitadísima repite temáticas de Van Gennep, el paradigma procesual ritual tiene tres fases: *desestructuración,* por la que se pasa de una situación *estructural* a otra *liminal,* en cuanto que se sitúa fuera de la zona de rigurosa estructura; *la fase de liminalidad,* que ejerce una cierta pureza simbólica: saliendo de la estructura formal, el individuo adquiere un carácter *universalista* y entra en una *communitas* que se constituye mediante la forma de las relaciones yo-tú-nosotros. La tercera fase se debe a la *reestructuración* y se basa en la recuperación de modelos específicamente estructurales.

Ahora bien, si se nos permite una simple observación, que creemos está en línea con la intención última de Turner, mediante el proceso de liminalidad no parece sino que la eficacia social de los ritos de tránsito quedaría superada por la *eficacia simbólica* del rito mismo. El peso de la argumentación recae por entero sobre el concepto de *umbral* y sobre el estadio de liminalidad o marginalidad —ejemplificados por estadios de humildad, despojo, obediencia total, de suspensión de todos los derechos y deberes, de separación y abandono, etc.—, en los que la comunidad, al celebrar el rito, "descubre que la estructura social es todo un montaje, una mentira, noble o indigna, una construcción social artificiosa de la realidad. La verdadera realidad es la antiestructura. Es necesario volver la mirada al simbolismo de nuestros signos: el *no* pronunciado en el umbral de tránsito se revela como afirmación religiosa" (Turner). Creo que una inserción como ésta de lo simbólico más originario en la dimensión social reconocida en los ritos de tránsito es una concesión importante por parte de la antropología y un no menos serio intento por comprender la experiencia religiosa aun dentro de la estructura socio-cultural en la que se sitúa el rito mismo.

Pero la *eficacia simbólica* de los ritos de tránsito debiera contemplarse también —según indicaciones de los antropólogos— desde la relación constante e inversa que tiene lugar entre *vida* y *muerte* y *muerte* y *vida.* En este sentido, las tres fases susodichas del rito de tránsito se verían como una *muerte* simbólica, un período de exclusión ritual y, finalmente, un *renacimiento.* Esta simbolicidad la ha puesto bien en evidencia Van der Leeuw en clave religiosa, mientras los antropólogos, también en el caso presente, tratan de debilitar la simbolicidad religiosa, que aparece aquí en conexión con el problema de la salvación, mediante el recurso a una función particular que desempeñarían estos ritos de tránsito: la de orientar hacia el *lado serio de la vida.* E. Shils escribe, en este sentido: "Mientras el organismo biológico del hombre continúe sometido a las distintas fases de crecimiento que hoy lo contradistinguen, habrá también tránsitos de una etapa a otra y cada etapa sucesiva reclamará siempre una forma de celebración como contraseñal de su seriedad... Habrá siempre aquí necesidad del ritual, ya que nunca sería menor la necesidad de establecer un contacto con el estrato serio de la existencia humana" ("Riti e crisi", en *La religione oggi,* bajo la dirección de D. R. Cutler, Milán 1972). Este "lado serio de la vida" se apro-

xima no poco a la "perspectiva total" (Turner) y a "aquello que nos atañe incondicionalmente" (Tillich); si bien es difícil determinar hasta qué punto están de acuerdo los antropólogos con la perspectiva religiosa y la normativa del teólogo, a quien indirectamente aluden.

3. Los ritos cíclicos. Finalmente, se habrán de tener en cuenta los ritos cíclicos, que desempeñan una función importante en todas las religiones, sean éstas primitivas o históricas. Se trata de los ritos que señalan puntos importantes, de comienzo o fin de las estaciones, que regulan el tiempo social, que determinan los tiempos de la fiesta, etc. Son particularmente importantes en las religiones los ritos del año nuevo. Son famosos los doce días babilónicos durante los cuales era repuesto en el trono el dios Marduck, así como los *Saturnalia* romanos. Como el día con sus veinticuatro horas es la unidad básica del ciclo fisiológico, con el que frecuentemente va asociado un rito *doméstico,* de igual manera se dan tiempos más largos que vienen medidos por la fiesta, por el rito, por la celebración comunitaria. El intervalo entre dos fiestas sucesivas de la misma índole forma un período, generalmente con su denominación propia; por ejemplo, *semana, año.* "Sin estas fiestas —escribe E. Leach— no existirían tales períodos y hasta desaparecería de la vida social toda forma de orden. Hablamos de medir el tiempo como si el tiempo fuese una cosa concreta colocada ahí para ser medida; pero, creando los intervalos en la vida social, en realidad *estamos creando el tiempo" (Nuove vie dell'antropologia,* Milán 1973, 210).

Una vez más, no obstante esta costumbre sociológica, descubierta también en los ritos cíclicos de la misma manera que en los demás rituales, creo que tales ritos pueden incluirse dentro de un tipo particular de *eficacia simbólica* en la medida en que, tal vez más que los mismos ritos de tránsito, hablan en nombre de una *búsqueda de orden,* de una *búsqueda de sentido:* tienden a convertirse en *ordenadores de la experiencia.* En este orden de ideas se mueven, por ejemplo, Douglas, concretamente, ve el ritual desde muy distintas perspectivas. Douglas concretamente ve el ritual como la posibilidad de los hombres desintegrados (el caso de los irlandeses que viven en Inglaterra) de recuperar su identidad de valores e ideales. Se trata aquí, en el fondo, todavía, de una integración de carácter social, que se da, sin embargo, la mano con la recuperación de una experiencia global y consolidante. Más específica es en este contexto la aportación de Eliade, quien descubre en la repetición de los ritos cíclicos, estacionales, etc., la voluntad de trascender la fragmentariedad de la historia y del tiempo mediante una reinserción en el tiempo originario, donde se da una consolidación ontológica total. El rito repite el mito de los orígenes, salvando así el tiempo y el sentido del tiempo, que de otra suerte quedaría a merced de un proceso de desintegración frente al cual ni el hombre ni la comunidad podrían resistir. Aunque en un contexto menos religioso e intencional que el de Eliade, también Geertz habla en nombre de un deseo de orden y sentido, intrínsecos a los ritos cíclicos, subrayando cómo se busca en ellos una comprensión global y reconfortante de la realidad. "En el rito... se funden los dos mundos: el vivido y el imaginado, ya que resultan ser un mundo único, con lo que se crea así una transformación peculiar del

sentido..." ("La religione como sistema culturale", en *La religione oggi,* 44). Es igualmente importante observar cómo a este sentido global, a este *monismo* de sentido va también ligado, por necesidad, un nuevo estímulo para el compromiso, para el *engagement* religioso. Geertz escribe una vez más: "Con el salto ritual en el retículo del significado establecido por las concepciones religiosas y, a ritual concluido, con el retorno al mundo del sentido común, el hombre *se transforma...* Y en la medida en que se transforma, transmuta al mismo tiempo el mundo de lo ordinario o cotidiano, del sentido común, ya que en adelante será considerado como forma parcial de una realidad más amplia que lo modifica y a la vez lo completa" *(ib,* 57).

Resumiendo, yo diría que las connotaciones internas y externas acerca de los ritos cíclicos particularmente iluminadas por los antropólogos son éstas: la repetición, la aspiración a trascender el tiempo, la necesidad de sentirse insertos en una vivencia cósmica positiva, la necesidad de encontrar un principio ordenador de toda la experiencia (individual, social, cósmica), a las que seguiría como corolario un comportamiento adecuado y comprometido.

VII. Antropología y liturgia

Después de haber recorrido fatigosamente las distintas concepciones concernientes a la relación hombre-naturaleza, hombre-cultura, hombre-sociedad y de haber contemplado en las diversas orientaciones la dificultad de separar los problemas que se plantean en torno al hombre, la apertura contemporánea a lo simbólico nos ha llevado a hacer converger todos los temas en el *comportamiento simbólico* y, por tanto, en el *ritual,* no ciertamente como punto de solución de tales problemas, sino como polo condensador de las distintas dimensiones y problemáticas abiertas.

El problema que ahora, casi tocando la meta, se nos plantea es también de difícil solución. Se trata de cómo realizar el paso desde el ritual hasta la comprensión específica de la liturgia cristiana, en su característica de acción de Dios y de la iglesia. ¿Qué implica esta sustitución del ritual por la liturgia? ¿Significa que ahora es necesario, partiendo de la perspectiva teológica, comprender de nuevo la antropología socio-cultural? Creo que, habiendo seguido hasta aquí las instancias y los ecos de la antropología, lo importante será continuar en este terreno y, limitándose a contemplar la liturgia como el *ritual cristiano,* buscar la manera de centrar toda la atención *en el hombre y en la comunidad* que celebran la liturgia para crear estímulos, dar sugerencias y ayudar a la liturgia a comprenderse desde abajo. Dentro de esta línea metodológica, sin embargo, señalaré dos limitaciones recíprocas que habrán de aplicarse, de modo que se respeten los dos campos distintos de indagación: por una parte, y desde la teología, se deberá aceptar el ver la liturgia como el "ritual de la iglesia cristiana", sin más especificaciones; en ella, efectivamente, pueden encontrarse los clásicos ritos de tránsito, de crisis y del tiempo cíclico; la antropología, a su vez, deberá estar dispuesta a poner entre paréntesis el *presupuesto empírico* (Firth) y a no considerar los ritos ni sus significados previamente incluidos ya todos ellos en el mismo orden de experiencia, es decir, inscritos exhaustivamente en la dimensión socio-cultural.

Puestas estas premisas, lo importante será observar ante todo que la *celebración litúrgica* —si valen para ella las observaciones hechas acerca del ritual— *no es nunca un hecho teológicamente puro,* por lo que, partiendo *del hombre que celebra la liturgia,* deberán tenerse en cuenta los elementos biológico-ecológicos, las necesidades individuales y sociales, las situaciones históricas, los contextos culturales omnicomprensivos e ideológicos que más o menos veladamente se encontrarán en la liturgia misma o que, aun admitiendo la pureza del dato litúrgico, proyectará instintivamente el hombre mismo sobre la liturgia, encontrando en ella lo que en ella trata de buscar.

Mas con esta proposición se nos está urgiendo a dar cabida en toda su fuerza a esas temáticas de la antropología socio-cultural que hemos expuesto brevemente y sobre las que no es posible volver con detalle en orden a la liturgia cristiana, por lo que iré en busca de una tesis sumaria de todo el campo antropológico, para hacer después alguna breve observación sobre los diversos ritos que encontramos también en la liturgia cristiana.

1. UNA TESIS SUMARIA. La tesis que creo un deber valorar es que en la liturgia cristiana lo que el creyente y la comunidad buscan ante todo es la propia identidad, siguiendo un mecanismo de necesidad-respuesta, límite-superación del límite, desconfianza en lo real cotidiano-victoria o recuperación de lo imaginado, búsqueda de sentido-donación de sentido. Lo cual no significa dar razón a la tesis funcionalista y social, como no significa tampoco que para el cristiano, en la celebración litúrgica, el misterio de Cristo y de la iglesia revista una expresión totalmente secundaria y subordinada. Significa solamente reconocer que el hombre no puede olvidarse de sí mismo ni de su ámbito vital ni siquiera cuando se propone hablar *con* Dios participando en el culto de la iglesia. Significa que la dimensión simbólica, trascendente, intencional del rito cristiano pasa por la dimensión funcional y social de la *celebración* del rito.

Hecha esta advertencia general y teniendo en cuenta que la antropología tiende a valorarse más por las estructuras profundas y estables del hombre y menos por los cambiantes datos de la sociología del momento, quiero, desde el punto de vista de la liturgia cristiana, insistir en algunos temas concernientes a los ritos en la triple clasificación establecida por las investigaciones antropológicas.

2. LOS RITOS DE CRISIS. Tendríamos ante todo los ritos de crisis del orden natural, hoy claramente en declive en la praxis del mundo occidental cristiano, como consecuencia de los progresos científicos y técnicos. Pueden, sin embargo, conservar todavía sus huellas en relación, por ejemplo, con una enfermedad incurable, como consecuencia de una catástrofe, ante lo inminente de un peligro grave, frente a una amenaza de guerra; pero pueden también existir tales huellas en casos que dan lugar a *ritos de crisis* en contextos menos dramáticos; por ejemplo, la incertidumbre por el éxito de un examen, de un concurso, el temor a que la cosecha no sea buena, etc. Los ritos que acompañan a tales situaciones no dejan, sin embargo, de ser sumamente variados, y pueden ir desde el encendido de una lamparilla ante la imagen de la Virgen o de un santo, la peregrinación a Lourdes o a cualquier otro lugar sagrado,

hasta la celebración de la eucaristía con el fin de obtener una gracia importante e improrrogable.

La /secularización de los años precedentes había condenado tales prácticas religiosas y tales ritos, no viendo en ellos más que magia, superstición y, en general, una instrumentalización de lo /sagrado. Sociólogos y hasta teólogos se aliaron para combatir estas formas rituales, mientras los antropólogos mantuvieron una actitud más cauta, en realidad no por motivos rigurosamente religiosos, sino por motivos funcionales y simbólicos. Dejando aparte la tesis malinowskiana, según la cual tales ritos serían solamente fruto del temor, realmente se ve que el resultado y la eficacia instrumental a la que tienden está rodeada por un conjunto de sentimientos que ayudan, por una parte, a *esperar* y a actuar *esperando,* mientras consolidan, por otra parte, positivamente el credo cristiano. Ya Radcliffe-Brown hablaba del "sentido de dependencia" presente en estos ritos; cristianamente se hablará del sentimiento de creaturidad del hombre y de la paternidad de Dios. El casi imperceptible pero muy hondo contraste que casualmente distingue a los antropólogos de los teólogos está en que a los primeros no les importa que se dé ahí más o menos una instrumentalización de la fe, sino que el hombre y la sociedad tengan un cuadro de referencia confortadora, lo cual aparece inmediatamente como más útil. Mas —nos preguntamos— el teólogo y el pastor de almas que se obstinan en defender la pureza de la fe —si tomamos conciencia del principio anteriormente expuesto de que el creyente y la comunidad buscan ante todo su identidad—, ¿no corren el peligro de arrojar con el agua también fuera al niño? Ciertamente, las situaciones están muy diversificadas en razón incluso de la mayor o menor importancia que, en los distintos estamentos sociales o en las distintas sociedades, se les otorga a la ciencia y a la técnica, las verdaderas competidoras frente a estos rituales, basados también, en el fondo, en una relación simpatética entre la naturaleza y el hombre, según lo ya anteriormente anotado. Pero, en nuestra sociedad, ¿no corre, a su vez, la misma ciencia el peligro de llegar a convertirse en el nuevo ritual al cual se nos confía, creando formas absurdas de relación hombre-naturaleza, microcosmos-macrocosmos? Es muy deseable que nos arriesguemos a encontrar un mayor equilibrio y que la ciencia, con su capacidad de disponer de la naturaleza, no se sitúe simplemente en antagonismo con las más profundas exigencias de armonía y solidaridad que el hombre busca desde siempre dentro de su mundo. También para la liturgia cristiana debe existir aquí un capítulo nuevo sobre tal perspectiva.

3. Los ritos de tránsito. Tal vez son los que presentan una configuración más exacta y una fisonomía más nítida, aun dentro del cristianismo. También dentro de la religión cristiana la vida está sujeta a un ritmo marcado por algunas etapas particularmente importantes: el *bautismo,* la *primera comunión,* la *confirmación,* el *matrimonio,* el *funeral.* ¿Qué significado atribuir hoy en día, desde el punto de vista antropológico, a tales ritos cristianos? La función estructurante de carácter cultural y social de estos ritos cristianos es más que evidente y está sobre todo confirmada por esos mismos cristianos que apenas creen en el ritual y en la liturgia de la iglesia y, sin

embargo, encomian tales ritos e incluso participan en ellos en unión con sus familiares, amigos o conocidos. Es, naturalmente, el marco externo el que mayormente les atrae y les agrada, mientras pasan a un segundo orden el contenido de la liturgia, los sentidos religiosos y cristianos expresados en las palabras, en los gestos y en las exhortaciones. Pero podría ser suficiente tal relevancia sociológica para poner en claro que también en nuestra cultura, como en las sociedades primitivas, el problema de la pertenencia social está todavía muy vivo y arraigado y forma parte de la comprensión e interpretación de la existencia misma. El *cristiano medio* se diría que está más solicitado —por ejemplo, en el rito del matrimonio— por la nueva situación social dentro de la cual se mueve y ofrece un indefinido sentimiento de la "seriedad de la vida" (Shils), que por el sacramento en sí mismo y por sus significados estrictamente teológicos.

Todo ello viene a confirmarnos cómo también en el cristianismo es menester partir de modalidades globales del sentir religioso para llegar después a la especificación cristiana. En esta perspectiva el antropólogo puede aparecer y es en definitiva un conservador, al considerar tantas modificaciones sociológicas o expresiones nuevas de la sociedad contemporánea como otras tantas *variantes* de un mismo tema. Lo que el antropólogo mantiene como prioritario en los mismos ritos de tránsito de la liturgia es una *búsqueda de sentido* (dimensión más simbólica) y de *con-senso* (dimensión más social), sin correr el peligro de separar o distinguir adecuadamente las dos líneas de búsqueda, como hemos apuntado al hablar de Turner, Firth y Douglas. El problema de la liturgia cristiana será el de ver cómo se puede llegar a injertar los específicos temas cristianos dentro de esta estructura.

Debería, igualmente, repensarse la visión de Turner sobre la *antiestructura* o la *marginalidad,* en orden a la creación de un período de preparación intensa para estos ritos de tránsito, que sea como un desprendimiento total de la vida anterior y un período de catecumenado, en el más hondo sentido de la palabra, que ofrezca la posibilidad de comprender la diferencia entre la dimensión social y cultural y la dimensión religioso-cristiana. Con lo que también el tema simbólico de muerte-vida y vida-muerte se vería con más profundidad y encontraría un particular campo de aplicación en la liturgia cristiana, en la que, por ejemplo, el compromiso consiguiente al ritual se contemplaría radicalmente ligado al cambio de *status,* más que valorado por una serie de recomendaciones y exhortaciones aisladas o desvinculadas del ritual mismo.

4. Los ritos cíclicos. Finalmente, existen en el cristianismo las festividades del año litúrgico, que vienen a marcar el tiempo, las estaciones, los distintos períodos del año. El *domingo* es verdaderamente el día en que se basa todo el ritmo del tiempo cristiano-litúrgico, mientras que, si se quisiese profundizar en la ordenación del tiempo que transcurre entre las grandes festividades cristianas, no dejaría de hallarse un extensísimo material de indagación: la *navidad* coincide con los días del solsticio invernal, mientras la *pascua* señala el comienzo de la primavera; una y otra festividad van precedidas por un concreto período (adviento y cuaresma) de preparación, que claramente presenta un sentido ordenador del

tiempo y de la experiencia cristiana del tiempo mismo. Habría aquí, sin embargo, un problema preliminar que esclarecer, a saber: si la liturgia cristiana puede considerarse a partir de la repetición cíclica o si ello no está en contradicción con el tiempo *bíblico,* que comenzó con la creación y se cerrará con la *parusía* y con el acontecimiento irrepetible de la resurrección de Cristo, considerada como principio y fin de la historia de la salvación. Lo único que puede observarse aquí es que estos grandes temas teológicos no han sido obstáculo a una concepción *repetitiva* de los acontecimientos cristianos fundamentales ni a la articulación anual de la liturgia. En el fondo, aun tratándose de una repetición *sui generis,* no modificaría la perspectiva del antropólogo.

En cambio, sí es un problema de más difícil solución, que hasta se comprueba por un dato sociológico, la *transformación* o *sustitución* que han experimentado los ritos litúrgicos cristianos periódicos, como consecuencia de una sociedad de consumo para la cual no son ya los ritos cristianos los que miden el tiempo, sino más bien los ritos *profanos.* Para el domingo lo son el teatro, el cine, el partido de tenis, la discoteca, la marcha no competitiva, etc.; para la navidad son los regalos, las vacaciones organizadas, los viajes, etc., y así por el estilo para toda otra fiesta o solemnidad religiosa. Ahora bien, la pregunta del antropólogo frente a la crisis del ritual religioso y cristiano está en el deseo de acertar si la armonía con el tiempo, la búsqueda de un sentido para la propia existencia individual y social, el "deseo de ser íntegros" (Sölle), que parecen ser características esenciales de los ritos cíclicos, pueden encontrarse también en estos denominados rituales de la sociedad industrial de Occidente. A este nivel, el antropólogo, más reflexivo y menos extrovertido que el sociólogo, no está dispuesto a reconocer en esta transformación una situación irreversible y destinada a consolidarse en lo venidero, fundamentalmente porque ve en estos nuevos rituales *una falta de alma,* como la falta de una simbolicidad profunda capaz de suplantar a la religiosa. A este propósito escribe Shils: "La difusión de la cultura, de la instrucción y de la ciencia, así como el más elevado nivel de bienestar material, jamás lograrán desarraigar la necesidad religiosa, a no ser que sean los mismos que presiden las religiones quienes pierdan la fe y confianza en sí por falta de confianza de los hombres más cultos en las grandes metáforas de la tradición" *(Sul rituale...,* 267). Creo que se trata de una advertencia de suma importancia, dirigida particularmente a los pastores de almas. Yo diría, para concluir, que el hombre y la sociedad, en la búsqueda de identidad, directa o indirectamente reclamarán una simbolicidad cada vez más elevada y que, por otra parte, en la respuesta no existe simbolicidad más alta que la religiosa y cristiana.

Pero dicha elevación debe valorarse también a partir de la *eficacia;* y aquí es donde el problema corre el peligro de bloquearse una y otra vez. El antropólogo pudiera preguntar al liturgista y al pastor de almas hasta qué punto se actúa en orden a la eficacia de los grandes símbolos cristianos y hasta qué punto para este delicadísimo trabajo se tiene el valor y hasta la osadía de recurrir no sólo a la teología, sino también a las estructuras fundamentales antropológicas, a fin de no caer en poder de una moda demasiado improvisada y encontrarse después más aislados que antes al expresar la riqueza y el

patrimonio inmenso que la tradición les ha confiado.

A. N. Terrin

BIBLIOGRAFÍA:

1. *Antropología cultural y religiosa*

AA.VV., *Encuentro de culturas y expresión religiosa,* en "Concilium" 122 (1977) 133-258; Alvarez A., *Las religiones mistéricas,* Revista de Occidente, Madrid 1964; Boas F., *Cuestiones fundamentales de antropología cultural,* Buenos Aires 1964; Blázquez J.M., *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas,* Cristiandad, Madrid 1977; Caro Baroja J., *Ritos y mitos equívocos,* Istmo, Madrid 1974; *Los pueblos de España,* Istmo, Madrid 1976; Christian W.A., *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español,* Tecnos, Madrid 1978; De Vaal A., *Introducción a la antropología religiosa,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1975; Eliade M., *Tratado de historia de las religiones,* 2 vols., Cristiandad, Madrid 1973; *Iniciaciones místicas,* Madrid 1975; *Historia de las creencias y de las ideas religiosas,* 4 vols., Cristiandad, Madrid 1978-1984; Frazer J., *La rama dorada. Magia y religión,* FCE, México 1969; Gómez Tabanera J.M. (ed.), *El folklore español,* Instituto Español de Antropología Aplicada, Madrid 1968; Hostie R., *El mito y la religión,* Fax, Madrid 1962; Jensen A.E., *Mito y culto en los pueblos primitivos,* FCE México 1962; Jung C.G., *El secreto de la flor de oro,* Paidós, Buenos Aires 1955; Lison C., *Invitación a la antropología cultural de España,* Adara, La Coruña 1977; Leach E.R., *Replanteamiento de la antropología,* Barcelona 1972; Lévi-Strauss Cl., *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia,* Barcelona 1974; *Antropología estructural,* Losada, Buenos Aires 1968; Llobera J.R., *Las sociedades primitivas,* Salvat, Barcelona 1973; Navarro P.J., *Sociedades, pueblos y culturas,* Salvat, Barcelona 1981; Ortiz Echagüe J., *España mística,* Madrid 1943; Romeu J., *Folklore religioso,* en DHEE 2 (1972) 943-948; Velasco H.M., *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España,* Tres-Catorce-Diecisiete, Madrid 1982.

2. *Antropología litúrgica*

AA.VV., *Liturgia y fases de la vida humana,* en "Concilium" 132 (1978) 149-296; Aldazábal J., *La liturgia, ¿para qué? ¿Es capaz de liturgia el hombre de hoy?,* en "Phase" 102 (1977) 487-514; Aubry A., *¿Ha pasado el tiempo de la liturgia?,* Atenas, Madrid 1971; Borobio D., *El hombre y los sacramentos,* en "Phase" 96 (1976) 441-467; Bro B., *El hombre y los sacramentos,* Sígueme, Salamanca 1967; *El hombre y los sacramentos. La infraestructura antropológica de los sacramentos cristianos,* en "Concilium" 31 (1968) 38-56; Chenu M.-D., *Antropología de la liturgia,* en AA.VV., *La liturgia después del Vaticano II,* Taurus, Madrid 1969, 171-196; Maldonado L., *Iniciaciones a la teología de los sacramentos,* Marova, Madrid 1977; Martín Velasco J.D., *Sacramentalidad de la existencia cristiana,* en AA.VV., *Evangelización y sacramentos,* PPC, Madrid 1975, 49-65; Ratzinger J., *Ser cristiano. El fundamento sacramental de la existencia cristiana,* Sígueme, Salamanca 1967; Seasoltz K., *Antropología y teología litúrgica. En busca de una metodología adecuada,* en "Concilium" 132 (1978) 152-166; Von Hildebrand D., *Liturgia y personalidad,* Fax, Madrid 1966; Véase también la bibliografía de *Cultura y liturgia, Elementos naturales, Fiesta/fiestas, Sagrado* y *Signo/símbolo.*

AÑO LITURGICO

SUMARIO: I. La actual problemática sobre el año litúrgico - II. Progresivo desarrollo - III. El fundamento bíblico-teológico: 1. El año litúrgico está fundado en la historia de la salvación; 2. Unidad en Cristo y dimensión escatológica de todo el plan divino; 3. Los misterios de Cristo en la perspectiva del misterio pascual; 4. Del acontecimiento histórico al memorial litúrgico - IV. Los motivos de celebrar un año litúrgico - V. La reforma del año litúrgico dispuesta por el Vat. II - VI. Espiritualidad del año litúrgico - VII. Pastoral del año litúrgico.

I. La actual problemática sobre el año litúrgico

Al afrontar la cuestión del año litúrgico, no se puede olvidar el actual contexto socio-cultural, marcado por la secularización y los condicionamientos de una sociedad técnico-industrial. Tal contexto es bastante distinto de aquel otro en

que surgiera y se fuese desarrollando el año litúrgico. No faltan hoy quienes llegan hasta cuestionar la realidad misma de la / fiesta religiosa, como residuo de un mundo sacral [/ *Sagrado*] ya superado, para dar paso solamente a una fe *secular* que valora lo *cotidiano* y lo *profano* como lugar auténtico del encuentro con Dios.

Frente a esta situación, la pastoral no puede ceder ni al extremismo secularizante ni al integrismo religioso de formas arcaicas; debe más bien contar con el cambio cultural que ha tenido lugar y que prosigue todavía su evolución, en orden a una purificación y a un redescubrimiento de la fe en sus contenidos y en sus actitudes más puras y auténticas. En su estructura, el año litúrgico no es absoluto: es una creación de la iglesia, pero cuyo contenido constituye la esencia de la fe de la misma iglesia: el misterio de Cristo. Cuando tal contenido se presenta íntegramente y en su autenticidad, mediante una previa / catequesis que introduzca al lenguaje bíblico y tenga en cuenta el lenguaje del hombre contemporáneo, y cuando se celebra, después, con las consiguientes implicaciones de vida, ciertamente no llegará a fomentar ninguna alienación de índole sacral; ayudará más bien y sin cesar a los creyentes a encontrarse con el Dios de la historia, el Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo "que tanto ha amado al mundo, que le ha dado a su Hijo unigénito" (Jn 3,16). "En un *hoy* perenne, la liturgia es capaz —mediante las acciones litúrgicas— de regular y dimensionar la existencia redimida. El de la liturgia es el tiempo de un *hoy de gracia* en el que la palabra de Dios se convierte en vida. Reflexionar sobre el *hoy de gracia,* para percibir como concentrada toda la trascendencia de la historia de la salvación, concretizada y establecida por la palabra de Dios, vivida y celebrada a través del año litúrgico, significa trazar las líneas de una teología bíblica auténticamente perenne"[1].

II. Progresivo desarrollo

El año litúrgico no es una idea, sino una persona: / Jesucristo y su misterio actuante en el tiempo y que hoy se celebra sacramentalmente por la iglesia como *memorial, presencia, profecía.* El misterio de Cristo lo ha comprendido y celebrado la iglesia a lo largo de los siglos con un criterio que va de la "concentración" a la "distribución" y por el que progresivamente se ha llegado desde el "todo" considerado en la pascua hasta la explicitación de cada misterio.

En el primer período de la historia de la iglesia, la pascua fue el centro vital único de la predicación, de la celebración y de la vida cristiana [/ *Triduo pascual*]. No se olvide este dato importante: el culto de la iglesia nació de la pascua y para celebrar la pascua. En los primeros tiempos, pues, no se celebraban los *misterios,* sino el *misterio* de Cristo. En los comienzos de la liturgia cristiana solamente se encuentra el / domingo como fiesta única y sin más denominaciones que la de *día del Señor.*

Casi al mismo tiempo, con toda probabilidad por influencias de las comunidades cristianas procedentes del judaísmo, surgió cada año un *gran domingo* como celebración anual de la pascua y que se ampliaría al *triduo pascual,* con una prolongación de la festividad durante cincuenta días (la feliz pentecostés). A continuación, después del s. IV, la necesidad de contemplar y revivir cada uno de los momentos

de la pasión hizo prevalecer un criterio de historicización que dio origen a la *semana santa.* La celebración del bautismo durante la noche de pascua (ya a comienzos del s. III), la disciplina penitencial con su correlativa reconciliación de los penitentes en la mañana del jueves santo (s. V) hizo nacer también el período preparatorio de la pascua, inspirado en los *cuarenta días bíblicos,* es decir, la / cuaresma.

El ciclo de navidad [/ *Navidad*/ *Epifanía*] nació en el s. IV independientemente de la visión unitaria del misterio pascual. La ocasión fue la necesidad de apartar a los fieles de las celebraciones paganas e idolátricas del *sol invicto* que tenían lugar en el solsticio de invierno. Las grandes discusiones teológicas de los ss. IV y V encontraron después en la navidad una ocasión para afirmar la auténtica fe en el misterio de la encarnación. Al final del s. IV, para establecer un cierto paralelismo con el ciclo pascual, se comenzó a anteponer a las fiestas navideñas un período preparatorio de cuatro a seis semanas, llamado / *adviento.*

El *culto de los mártires* [/ *Santos*] es antiquísimo y va vinculado a la visión unitaria del / misterio pascual: se había considerado a quienes derramaron su sangre por Cristo como enteramente semejantes a él en el acto supremo de su testimonio ante el Padre en la cruz.

El *culto a / María* es históricamente posterior al de los mártires. Se desarrolló sobre todo a partir del concilio de Efeso (431) y particularmente durante el período navideño con la conmemoración de la divina maternidad tanto en Oriente como en Occidente (s. VI).

Después de esta breve síntesis, se debe concluir que el año litúrgico, históricamente, no se formó sobre la base de un plan concebido orgánicamente, sino que se desarrolló y fue creciendo a partir de unos criterios de vida de la iglesia referida a la riqueza interna del misterio de Cristo y a las múltiples situaciones históricas con sus consiguientes exigencias pastorales. La reflexión teológica en orden a captar el elemento unificador de toda la celebración del año litúrgico se hizo después sobre los desarrollos ya realizados.

III. El fundamento bíblico-teológico

En orden a una adecuada comprensión del año litúrgico, es imprescindible contar con un buen fundamento bíblico-teológico. Sin esta previa e indispensable reflexión se corre el riesgo de no encontrar el elemento unificador de sus diversos aspectos y hasta de deformar la interpretación de su contenido esencial, el misterio de Cristo, con graves consecuencias en el plano espiritual y pastoral.

1. EL AÑO LITÚRGICO ESTÁ FUNDADO EN LA / HISTORIA DE LA SALVACIÓN. Lo que caracteriza a la religión hebraica y cristiana es el hecho de que Dios haya entrado en la historia. El / tiempo está cargado de eternidad. La revelación es una economía de salvación, es decir, un plan divino que se realiza en la historia y mediante una historia "por obras y palabras intrínsecamente ligadas" *(DV* 2). Esta historia tiene una dimensión esencialmente profética, en la que se recoge la existencia y la realización de una *elección* divina que se propone establecer una *alianza,* merced a la cual puedan llegar los hombres a ser partícipes de la naturaleza divina (cf 2 Pe 1,4). San Pablo

denomina a este plan divino de salvación, que se realiza en la historia, con el término *misterio*[2]. El año litúrgico celebra el misterio de Dios en Cristo; por lo que radica en aquella serie de acontecimientos mediante los cuales entró Dios en la historia y en la vida del hombre[3].

2. UNIDAD EN CRISTO Y DIMENSIÓN ESCATOLÓGICA DE TODO EL PLAN DE DIOS. El acto fundamental y constitutivo de la historia de la salvación es la *predestinación de Cristo* como principio y fin de toda la realidad creada (cf Ef 1,4-5; Col 1,16-17). En este plan salvífico, Cristo es el centro desde donde todo se irradia y a donde todo converge; él es la clave de lectura de todo el designio divino, desde la creación hasta su última manifestación gloriosa. La creación, desde su principio, se ordena a él y progresará a través del tiempo hasta su plenitud, el cuerpo de Cristo (cf Ef 4,13). El centro vital y de irradiación de todo es el acontecimiento pascual, es decir, el ágape, que culminará en el señorío pascual del Resucitado (cf 1 Cor 15,20-28). El misterio de Cristo consiste, pues, en un *plan orgánico-progresivo,* actualizado en el tiempo y que, desde la creación y la caída de Adán hasta la promesa de la redención y la vocación de Abrahán, desde la alianza en el Sinaí hasta el anuncio de la nueva alianza, desde la encarnación hasta la muerte-resurrección de Cristo, se halla en tensión de realización plena hasta el momento definitivo de la parusía final, cuando "Dios será todo en todos" (1 Cor 15,28). Cada etapa del plan salvífico no sólo prepara la siguiente, sino que la incluye ya de alguna manera como en un germen que va desarrollándose: cada momento de tal desarrollo, desde el comienzo, contiene la potencialidad del todo. El misterio se contempla, pues, en su profunda unidad y totalidad y en su dinámica dimensión escatológica [*Escatología*]. La creación no es una introducción, sino el primer acto de la historia de la salvación; el AT no es una simple preparación histórica de la encarnación del Verbo, sino que es ya la economía salvífica, si bien todavía no definitiva, que hace a Cristo cabeza (cf Jn 8,56; 1 Cor 10,4). En él y por él hablaba Dios a Israel y lo constituía en pueblo suyo, anticipando el acontecimiento que había de consumar la salvación.

En la humanidad de Jesús se cumplieron, pues, los misterios de la salvación, que es ya *nuestra* salvación (cf Rom 7,4; Ef 2,6).

Consiguientemente, también el tiempo de la iglesia se considera ligado vitalmente al *tiempo de Cristo,* a fin de que la salvación realizada en la carne de Cristo, mediante la palabra y los sacramentos, llegue a ser salvación comunicada a todos los hombres dispuestos, quienes, precisamente por eso, llegan a formar el cuerpo de Cristo que es la iglesia.

La visión del plan de Dios en la historia como *salvación,* que es toda, siempre y solamente de Cristo ayer, hoy y por siempre (cf Heb 13,8), es fundamental y esencial para captar el sentido, el valor, la estructura y la unidad interna del año litúrgico.

3. LOS MISTERIOS DE CRISTO EN LA PERSPECTIVA DEL MISTERIO PASCUAL. También la vida histórica de Jesús viene a contemplarse en su unidad y en su dimensión *oikonómica,* es decir, en su tensión hacia el acontecimiento pascual y en orden a nuestra salvación. Los acontecimientos de la vida de Jesús aparecen como momentos salvíficos en la unidad del único misterio,

íntima y profundamente relacionados entre sí —si bien con su propio valor salvífico— y orientados hacia un cumplimiento: la pascua de muerte-resurrección. Así, desde este centro —el acontecimiento pascual— es como se contempla y se interpreta la persona y la misión de Jesús. Esta es la perspectiva teológica que se nos da en los evangelios y demás escritos del NT.

El año litúrgico refleja no tanto la vida terrena de Jesús de Nazaret, considerada desde un punto de vista histórico-cronológico —si bien tampoco prescinde de la misma—, cuanto su *misterio,* es decir, Cristo, en cuya carne se ha realizado plenamente el plan salvífico (cf Ef 2,14-18; Col 1,19-20).

4. DEL ACONTECIMIENTO HISTÓRICO AL /MEMORIAL LITÚRGICO. Después de haber contemplado la línea histórico-temporal de los acontecimientos salvíficos, para comprender el año litúrgico debemos contemplar la línea ritual o litúrgica por la que la salvación realizada por Dios en la historia se hace presente y eficaz para los hombres de todos los tiempos y de todas las razas.

Ya en el AT se perpetúa el acontecimiento salvífico en una fiesta y en un *rito memorial,* mediante los cuales cada generación conmemora, hace presente la salvación de Dios y anuncia proféticamente su cumplimiento (cf Ex 12,14; Dt 5,2-3; Ex 13,14-15). Todas las fiestas de Israel son una celebración memorial vinculada a los acontecimientos pascuales del Exodo (cf Lv 23,4-36; Dt 16,1-17; Núm 28,6).

Cristo dio cumplimiento a los acontecimientos de la salvación del AT (cf Mc 1,15; He 1,7ss) y, al mismo tiempo, también al significado de aquellas fiestas memoriales de tales acontecimientos. En él se cumple la Escritura y con él se inaugura el año del Señor, es decir, el *hoy* de la salvación definitiva que realiza las promesas de Dios (cf Lc 4,16-21; He 13,32-33). Cuando Jesús dice: "Haced esto en memoria mía" (cf Lc 22,19; 1 Cor 11,23-25), inserta, con el rito de la cena, su pascua en el tiempo; con el memorial eucarístico se perpetúa en la historia humana la realidad de la salvación hasta el momento de su venida gloriosa. De esta manera, "lo que en nuestro Redentor era visible ha pasado a los ritos sacramentales" (san León Magno, *Discurso II sobre la ascensión* 1,4, *PL* 54, 397-399). La fiesta de la iglesia es, entonces, Cristo, el cordero pascual sacrificado y glorificado (cf 1 Cor 5,7-8).

El tiempo litúrgico en la iglesia no es más que un momento del gran año de la redención inaugurado por Cristo (cf Lc 4,19-21); y cada año litúrgico es un punto de la línea recta temporal propia de la historia de la salvación. En la perspectiva del plan orgánico-progresivo de la salvación, la /celebración litúrgica nos hace alcanzar el fin último de la actualización de la economía salvífica, es decir, la interiorización del misterio de Cristo (cf Col 1,27). El tiempo llega a ser como la *materia* de un acto sacramental que transmite la salvación.

El retorno de la celebración de los misterios de Cristo en el *circulus anni* no debe sugerir la idea de un círculo cerrado o de una repetición cíclica, según la visión pagana del mito del eterno retorno. La historia de la salvación, actualizándose para nosotros sobre todo en las acciones litúrgicas, en un cumplirse en nosotros, un movimiento abierto y ascensional hacia la plenitud del misterio de Cristo (cf Ef 4,13-15). La iglesia celebra cada año este

misterio desde sus distintos aspectos, no para *repetir,* sino para *crecer* hasta la manifestación gloriosa del Señor con todos los elegidos.

IV. Los motivos de celebrar un año litúrgico

Hemos hablado de la contestación del año litúrgico por parte de una mentalidad secularizante de la fe [*supra,* I]. Nos vamos ahora a referir también a una objeción que procede de la teología. Desde el momento en que dentro de la eucaristía se encierra todo el bien espiritual de la iglesia, el mismo Cristo, nuestra pascua (cf *PO* 5), y en ella se actualizan y se concentran en grado sumo los aspectos del misterio de Cristo y de toda la historia de la salvación, se preguntará uno qué necesidad puede haber de la estructura de un año litúrgico. Si la realidad salvífica es plena y total en cada eucaristía, que puede celebrarse a diario, ¿para qué toda una serie de fiestas distribuidas a lo largo de un año?

Las razones que justifican un año litúrgico son de índole pedagógica, pero también teológica. La iglesia, bajo la influencia del Espíritu, ha ido explicitando los distintos aspectos y momentos de un único misrio porque, en nuestra limitada capacidad psicológica, no podemos captar ni penetrar con una sola mirada toda su infinita riqueza. Poner de relieve litúrgicamente, primero uno y después otro aspecto del único misterio, es decir, celebrar cada uno de los misterios, es lo que se denomina liturgia o fiesta litúrgica[4]. Pero hay, además, una segunda razón de carácter rigurosamente teológico. La obra de la redención y de la perfecta glorificación de Dios se ha cumplido especialmente *(praecipue),* pero no exclusivamente, mediante el misterio pascual. Todos los actos de la vida de Cristo y sus misterios son salvíficos, y cada uno de ellos tiene una significación específica y un valor en el plan de Dios. Tales misterios no tienen solamente una genérica significación de paso hacia el acontecimiento final, sino que constituyen orientaciones determinadas y determinantes de la vida de Jesús y manifiestan el amor del Padre en Cristo[5].

La liturgia, por consiguiente, como actualización del misterio de Cristo no puede menos de valorar cada hecho salvífico en orden a comunicar su gracia particular a los fieles. Lo cual, sin embargo, tiene lugar —y no debe olvidarse esto— sobre todo mediante la celebración eucarística.

V. La reforma del año litúrgico dispuesta por el Vat. II

La constitución *SC* del Vat. II sobre la liturgia, al establecer la reforma general de ésta, había dispuesto con respecto al año litúrgico que éste "se revisase de manera que, conservadas y restablecidas las costumbres e instituciones tradicionales de los tiempos sagrados de acuerdo con las circunstancias de nuestra época, se mantenga su índole primitiva para alimentar debidamente la piedad de los fieles en la celebración de los misterios de la redención cristiana, muy especialmente del misterio pascual [...]. Oriéntese el espíritu de los fieles, sobre todo, a las fiestas del Señor, en las cuales se celebran los misterios de la salvación durante el curso del año. Por tanto, el *ciclo temporal* mantenga su debida superioridad sobre las fiestas de los santos,

de modo que se conmemore convenientemente el ciclo entero del misterio salvífico" *(SC* 107-108).

Ya san Pío X y Juan XXIII habían dado normas "para devolver al domingo su dignidad primitiva, de modo que todos lo considerasen como *la fiesta principal,* y al mismo tiempo para restablecer la celebración litúrgica de la cuaresma". Y Pío XII había "decretado reavivar dentro de la iglesia occidental, y en la noche pascual, la solemne vigilia, durante la cual el pueblo de Dios, al celebrar los sacramentos de iniciación cristiana, renueva su alianza espiritual con Cristo Señor resucitado". Todo ello ha encontrado ahora su coronamiento en las *Normas generales para la ordenación del año litúrgico y del nuevo calendario,* promulgadas por Pablo VI con el motu proprio *Mysterii paschalis* del 14 de febrero de 1969, como aplicación de las normas fijadas por el Vat. II[6].

La reforma está inspirada por un criterio teológico-pastoral de auténtica tradición y de simplificación. Se ha promovido con ella una reestructuración más lógica y más orgánica, clara y lineal, que evitase los duplicados de fiestas y sobre todo que expresase la centralidad del misterio de Cristo con su culminación en la pascua.

La reforma, pues, ha establecido los siguientes principios fundamentales: 1) *el domingo* es la fiesta primordial y, como tal, debe respetarse y proponerse a la piedad de los fieles (cf *SC* 106); 2) el *ciclo temporal,* es decir, la celebración de todo el misterio de Cristo con el misterio pascual como centro ocupa el primer puesto[7]; 3) las *fiestas de los santos* para toda la iglesia se reducen a las de santos importantes a escala universal *(SC* 111)[8].

Es importante no olvidar que en el santoral [*/ Santos*] lo que se celebra es siempre el mismo misterio de Cristo, visto ahora en sus frutos, realizados en sus miembros configurados ya con el Señor muerto y resucitado, y sobre todo en María, "el fruto más espléndido de la redención" *(SC* 103-104).

VI. Espiritualidad del año litúrgico

La liturgia, como ha afirmado el Vat. II, "es la fuente primaria y necesaria en la que han de beber los fieles el espíritu verdaderamente cristiano" *(SC* 14). Con la celebración del año litúrgico la iglesia, conmemorando los misterios de la redención, abre a los fieles la riqueza de los actos salvíficos de su Señor, los hace presentes a todos en todo tiempo, para que puedan los fieles contactar con ellos y llenarse de la gracia de la salvación (cf *SC* 102). Todo tipo de espiritualidad legítimo y aprobado por la iglesia deberá alimentarse y conformarse con esta fuente normativa [*/ Espiritualidad litúrgica*].

Para entrar vitalmente en el misterio de Cristo, tal como lo celebra el *año litúrgico,* deberán rectificarse algunas perspectivas parciales y unilaterales desde las que se le viene contemplando, sobre todo de las denominadas */ devociones,* en las que prevalece el aspecto anecdótico, sentimental y moralístico a expensas del aspecto salvífico. Es, a su vez, preciso recuperar, a la luz de la mejor teología bíblico-patrístico-litúrgica y de las enseñanzas del Vat. II, la visión *oikonómica* y escatológica del misterio de Cristo; recuperar la riqueza y la centralidad del misterio pascual y contemplarse —mediante la celebración litúrgica— actualmente envueltos e inmersos en

dicho misterio. Porque no existe una historia de la salvación ya pasada y cumplida de cuyos frutos se disfruta hoy, sino una historia de la salvación que, por la gracia interiorizante del Espíritu Santo debe realizarse en cada uno.

La espiritualidad del año litúrgico exige, además, vivir la dimensión cristocéntrico-trinitaria propia del culto cristiano según la clásica fórmula *del Padre, por Cristo, en el Espíritu Santo, al Padre.* Y exige finalmente, vivirse y alimentarse a través de los ritos y las plegarias de la celebración misma y ante todo a través de los textos bíblicos de la liturgia de la Palabra.

VII. Pastoral del año litúrgico

La pastoral es verdadera y auténtica cuando ayuda a los fieles a *entrar* en el misterio y a mantener el máximo contacto con el Señor en la asamblea de los bautizados, para convertir la vida entera en sacrificio espiritual agradable a Dios. En efecto, el / memorial no es sino una celebración sacramental centrada totalmente en el misterio pascual y cuyo fin es insertar a los participantes en este gran hecho salvífico al que se ordenan todos los demás hechos[9]. Se observa, sin embargo, con frecuencia que los tiempos litúrgicos parecen más una ocasión para aplicar iniciativas pastorales que verdaderas celebraciones del misterio de Cristo, mediante las cuales se toma conciencia y vigor para expresar a Cristo con la vida, y que "las fiestas (son) más una circunstancia de asociación multitudinaria que la congregación de un pueblo que manifiesta en ellas la fe en el acontecimiento celebrado"[10]. La causa parece individualizarse en una deficiente evangelización previa a la celebración litúrgica. La liturgia es siempre el acto de unos fieles que son conscientes de lo que celebran y nutren su fe mediante la celebración misma (cf *SC* 9-14; 19; 48). Se llega al año litúrgico, no se parte del año litúrgico por la primera evangelización; es dentro del cauce vital del año litúrgico como se educan los fieles para profundizar en su camino de seguimiento de Cristo. La pastoral del año litúrgico, valorizando por tanto los tiempos fuertes en su auténtico contenido salvífico, deberá planificarse con suma atención a dos exigencias: canalizar el año litúrgico hacia una participación cada vez mayor en la pascua de Cristo por parte de los fieles; vincular estrechamente la celebración de los sacramentos de la / iniciación cristiana a los ritmos y a los tiempos del año litúrgico y particularmente a la cuaresma y al tiempo pascual[11]. Siguiéndolo pastoralmente con estos criterios, el año litúrgico viene a convertirse en la vía maestra para el anuncio y la actualización del misterio de Cristo, no según esquemas subjetivos, sino según el plan sacramental de la iglesia.

[*/ Adviento; / Navidad/ Epifanía; / Cuaresma; / Triduo pascual; / Pentecostés; / Tiempo ordinario; / Tiempo y liturgia*].

NOTAS: [1] A.M. Triacca, *Cristo e il tempo. La redenzione come storia* en VV.AA., *Cristo ieri oggi e sempre. L'anno liturgico e la sua spiritualità,* Ecumenica, Bari 1979, 23-24 — [2] Cf R. Penna, *Il 'Mysterion' paolino,* Paideia, Brescia 1978 — [3] Cf A.M. Triacca, *l.c.* — [4] Cf C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia,* BAC 1965, 177ss — [5] Cf L. Sartori, *Il mistero pasquale e il mistero totale di Cristo,* en *Studia patavina,* 1966/2, 280 — [6] Texto del Motu propio, del que se ha tomado la cita anterior, y de la *Ordenación general...,* en la edición oficial española del *Misal Romano* publicado por Coeditores Litúrgicos — [7] *Normas universales sobre el año litúrgico y sobre el calendario,* 17-18 — [8] *Ib,* 8-9 — [9] Cf

J.M.R. Tillard, *Le mémorial dans la vie de l'église*, en *MD* 106 (1971) 25-26 — [10] Cf L. Della Torre, *L'azione pastorale alle prese con l'anno liturgico*, en *RPL* 1979/5, 54 — [11] Cf M. Cé, *La pastorale dell'iniziazione cristiana*, en *Il Regno-doc*, 1973/13, 327-333.

A. Bergamini

BIBLIOGRAFÍA: Barsotti D., *Misterio cristiano y año litúrgico*, Sígueme, Salamanca 1965; Bellavista J., *El futuro del año litúrgico a la luz de su historia*, en "Phase" 50 (1969) 123-139; *L'Any litúrgic*, Abadía de Montserrat 1982; Bernal J.M., *Iniciación al año litúrgico*, Cristiandad, Madrid 1984; Brovelli F., *Año litúrgico*, en DTI 1, Sígueme, Salamanca 1982, 431-444; Casel O., *El misterio del culto cristiano*, Dinor, San Sebastián 1953; Flicoteaux E., *Espiritualidad del año litúrgico*, Sígueme, Salamanca 1966; Jean-Nesmy Cl., *Espiritualidad del año litúrgico*, Herder, Barcelona 1965; Löhr E., *El año litúrgico. El misterio de Cristo en el año eclesiástico*, Guadarrama, Madrid 1965; López Martín J., *El año litúrgico en la vida y el ministerio de los presbíteros*, en VV.AA., *Teología del sacerdocio* 12 (Burgos 1980) 309-377; *El año litúrgico. Historia y teología de los tiempos festivos cristianos*, BAC popular 62, Madrid 1984; Nocent A., *Celebrar a Jesucristo. El año litúrgico*, 7 vols., Sal Terrae, Santander 1979; Ordóñez Márquez J., *Teología y espiritualidad del año litúrgico*, BAC 403, Madrid 1979; Parsch P., *El año litúrgico*, 4 vols., Herder, Barcelona 1960-1962; Pascher J., *El año litúrgico*, BAC 247, Madrid 1965; Rahner K., *El año litúrgico*, Herder, Barcelona 1966; VV.AA., *Celebrar el año del Señor*, en "Phase" 115 (1980) 1-92.

ARQUITECTURA

SUMARIO: I. Significado de una proximidad temática - II. Problemática actual: 1. Factores externos; 2. Factores internos - III. Consideraciones históricas: 1. El período posapostólico; 2. Del s. IV al medievo; 3. Del medievo al renacimiento; 4. Del concilio de Trento al barroco; 5. De la revolución industrial al Vat. II - IV. Principios bíblico-litúrgicos de una arquitectura sacra - V. Funcionalidad litúrgica: 1. En los edificios históricos; 2. En los nuevos edificios - VI. El signo en la ciudad - VII. La relación comitente-arquitecto artista; las experiencias recientes - VIII. Orientaciones para la praxis: 1. Unidad en la diversidad; 2. El El respeto tópico; 3. La acogida; 4. La "domus ecclesiae"; 5. El espacio arquitectónico para la asamblea litúrgica: *a)* El centro ministerial para la eucaristía, *b)* El centro para la iniciación cristiana, *c)* El centro para la reconciliación, *d)* El lugar de la presencia eucarística; 6. El signo del testimonio.

I. Significado de una proximidad temática

La legitimación de la proximidad temática entre arquitectura y liturgia, más que resultado de una lectura analítica de cada obra, nace de una clara unitariedad en el conjunto del producto arquitectónico[1]: se debe superar, efectivamente, toda simplificación con tendencia a colocar el modelo arquitectónico en un marco de mecánica dependencia de los cánones explícitos de la liturgia. La verdad, más bien, es que en el proceso formativo de la obra arquitectónica las manifestaciones concretas de la liturgia y, más en general, de la eclesiología, terminan midiéndose naturalmente con las variables de la verdadera y propia búsqueda arquitectónica; con lo que se consigue finalmente una fábrica que, presentándose como síntesis de múltiples aspectos (técnicos, artísticos, ideológicos y funcionales), adquiere con toda evidencia su autonomía.

II. Problemática actual

La tarea actual en el campo de la arquitectura sagrada nace y se incrementa bajo el impulso de complejos y múltiples factores, más evidentes dentro de la iglesia merced a la evolución a que dieran lugar las orientaciones concretas del Vat. II. Tal impulso a la renovación o, más concretamente, a la refundación de la arquitectura reli-

giosa se expresa a través de dos cauces principales e interdependientes: uno interno a la iglesia, el otro externo.

1. FACTORES EXTERNOS. Entre los principales factores externos figura el acelerado crecimiento de la concentración urbana: ésta exigió la predisposición y aplicación de instrumentos de programación y de control del desarrollo que, como expresión de un mundo secularizado, están evidentemente condicionados por influencias teóricas y por comportamientos colectivos con sus claras valencias de orden cultural, social y económico. Los fenómenos de incomunicabilidad, de soledad, de violencia, de droga, de alcoholismo, cada vez más en auge dentro de nuestras ciudades, se han agravado indudablemente con la elección-uso de estructuras preferentemente ideadas y realizadas por una humanidad considerada como objeto de atenciones productivistas y utilitarias, mas no como sujeto de historia provisto de instrumentos con los que perseguir unos fines según su propia y exclusiva medida.

2. FACTORES INTERNOS. Durante demasiado tiempo, y salvo raras excepciones, la iglesia no participó en el proceso de formación de la ciudad. Mas, superando gradualmente tal alejamiento de la historia, observamos cómo, bajo el magisterio eclesiástico, la actitud suspicaz o explícitamente condenatoria del arte contemporáneo durante casi un siglo y medio se ha venido transformando, en conformidad con la tradición, en una búsqueda de colaboración y de diálogo.

El desconcierto y las consiguientes dificultades que despertara el vuelco que dio la iglesia a mediados de este siglo [*/ infra,* III, 5] constituían la obligada herencia de relaciones jerárquicas que se habían querido imponer en el ámbito del hecho histórico: de ahí el desequilibrado juicio sobre el arte moderno y sobre los artistas, atados estos últimos sin cesar a la observancia de normas ajenas a la experiencia artística, más que introducidos en la "cámara secreta donde los misterios de Dios hacen saltar de gozo y de embriaguez"[2] para permitirles expresar la infinita belleza del Creador.

Con esta actitud viene, además, a coincidir un desinterés hacia el edificio sagrado por parte del arquitecto, más seducido por nuevas técnicas, por nuevas atractivas funciones, por el descubrimiento del espacio activo, que por el *congelado* historicismo y romanticismo de la iglesia del s. XIX y parte del XX. El edificio sagrado que, desde Constantino en adelante, había significado para el mundo cristiano la obra con que se expresaran los más elevados productos del genio humano, no constituye ya el principal polo de referencia de una instalación humana, ni como centro de real atención de una comunidad creyente, ni como centro ideal de las ciudades utópicas renacentistas. La confrontación y el diálogo con la ciudad se realiza ahora entre la aceptación incondicional de un mundo que se desarrolla al margen de la iglesia, y hasta frecuentemente contra ella, y la tentativa de volver a apropiarse de una supremacía que por lo demás era ya evidente en las dimensiones, en la fuerza expresiva y en el valor artístico de los anteriores edificios históricos.

Finalmente, a algunos les parecen sospechosas las mejores proposiciones arquitectónicas posconciliares, simplistamente acusadas de tecnicismo, de sociologismo, de adhesión a una dimensión comple-

tamente terrena y que nada tendría de sacral. La dificultad principal con que ha tenido que enfrentarse el clero, y no sólo él, consiste en no encontrar en los edificios religiosos contemporáneos aquella unicidad de imagen que, a pesar de los diferentes estilos, había caracterizado a la iglesia-edificio desde el s. IV en adelante. La crisis de la construcción sagrada, si así la podemos denominar, se vería claramente en el trabajo de toda la comunidad eclesial, en busca del modo auténtico de ser hoy iglesia en el mundo.

III. Consideraciones históricas

1. EL PERÍODO POSAPOSTÓLICO. Durante casi trescientos años no se formula ninguna definición tipológico-espacial del edificio *iglesia;* pero se utilizan múltiples estructuras públicas, nacidas con fines diferentes de los cultuales y acomodadas a las nuevas exigencias. La falta de un modelo y de un signo unívoco, aun dependiendo también de la necesidad de rehuir una fácil individuación con motivo de las constantes persecuciones, revela una fuerza tan profunda del nuevo término *cristiano,* que éste construye ahora la nueva modalidad más sobre motivaciones que sobre un vistoso signo exterior como, por el contrario, tendrá lugar después de Constantino.

2. DEL S. IV AL MEDIEVO. La alianza de la iglesia con el poder secular y el creciente proselitismo plantean problemas cuantitativos y cualitativos, para cuya solución se pasó de la *domus ecclesiae* a la experimentación de salas tomadas de la basílica forense o de los ambientes representativos del palacio imperial. La inicial indiferencia frente a la fijeza del lugar y sus signos simbólicos se transforma, por parte de la autoridad eclesiástica, en una exaltada aspiración a erigir edificios como testimonio de la presencia de Cristo en la tierra, como señales de una pedagogía religiosa orientada a conquistar los nuevos pueblos con los que la cristiandad entra en contacto después de la caída del imperio romano.

Basado en concretas fórmulas constructivo-espaciales y rápidamente propagado por todo el mundo cristiano, el modelo de la basílica paleocristiana se revela, por univocidad, enormemente productivo en términos de historia de la arquitectura. Las posibilidades de entender esta última como un gran instrumento pedagógico de servicio al pueblo para favorecer la adhesión a la fe comienzan a ser el fundamento más o menos explícito de toda la producción de la arquitectura religiosa posconstantiniana.

3. DEL MEDIEVO AL RENACIMIENTO. Con su hegemonía en la producción arquitectónica y con su carga de símbolos generalmente reconocibles, el modelo arquitectónico longitudinal-procesional constituye una garantía para la transmisión de una espiritualidad que sólo en casos excepcionales es expresión de la liturgia comunitaria.

La participación en la liturgia romana permanece viva todavía hasta el comienzo de la edad media; pero ya a partir del s. VII se multiplican las oraciones privadas, se reduce la comunión sacramental, aumentan las prácticas de piedad ascético-morales con las nacientes devociones a la Madre de Dios, a los santos y sucesivamente a la Santísima Trinidad.

Los fieles, en vez de unirse al acto sacrificial, reclaman la visión de la hostia consagrada, en la que

se ha realizado el misterio de la transubstanciación. En la época de las obras monumentales, señaladas frecuentemente como manifestaciones del genio cristiano, tal vez llenas de espiritualidad, pero distanciadas de las primitivas motivaciones litúrgicas. La participación activa en la liturgia sólo se conserva dentro de los monasterios, que, dado el superior nivel cultural de sus miembros y por haber hecho coincidir en sí mismos la ciudad del hombre y la ciudad de Dios, siguen expresando aún el carácter unitario y comunitario de la celebración.

El dilema, ampliamente propagado en la iglesia occidental, entre teología de la cruz y teología de la gloria lo resuelve la jerarquía eclesiástica del período humanista, que presenta la arquitectura como servicio a la predicación y a la presencia gloriosa de la iglesia. Nicolás V, Julio II, León X y todos los papas del triunfalismo renacentista subrayan su preferencia por los edificios grandiosos, por los "monumentos imperecederos, testimonios poco menos que eternos y casi divinos" (Nicolás V, 1447-1455).

El modelo basilical se sustituye, al menos hasta el primer cuarto del s. XV, por el modelo de planta central, de simetrías múltiples, elaborado por la técnica arquitectónica del s. XIV como concreta interpretación de las leyes armónicas que rigen el universo. Es el más elevado producto del hombre, digno de representar a Dios; término final de aquel proceso de acentuada simbolización, que había comenzado en el período constantiniano y que respondía a la estética figurativa ampliamente propagada en el mundo cristiano. Para los teorizantes de la ciudad utópica del renacimiento, el edificio religioso, dadas sus internas características, llega a tomarse como fundamental organizador de la ciudad y a adquirir una situación dominante con respecto a la estructura circundante, implicando en estos modelos de organización urbana la jerarquización de valores postulada por la autoridad religiosa.

4. Del concilio de Trento al barroco. Superada la crisis de la reforma protestante, afronta la iglesia un nuevo problema: la instauración de su necesaria presencia allí donde poder recobrar la adhesión del pueblo a la religión católica mediante la predicación, cosa que se logrará sobre todo gracias a la utilización de la retórica y de la emotividad introducidas en todos los medios pedagógicos aplicados, entre los que ocuparía el primer lugar la arquitectura. Así es como la arquitectura barroca renuncia al estudio de las estructuras céntricas, de carácter matemático-proporcional, comprometiéndose en cambio al desarrollo de nuevos modelos a través de complicadas geometrías agregativas, utilizadas no por los significados cosmológicos en ellas implicados, sino prevalentemente por la voluntad de obtener efectos emocionales. En todo caso —piénsese en Borromini— se llega también a un alto testimonio de la conflictividad existente en el artista y en el mundo contemporáneo; como norma, sin embargo, se mueve en la búsqueda de efectos deseados, aunque no por ello necesariamente sentidos.

5. De la revolución industrial al Vat. II. Es un período complejo, de situaciones ampliamente contradictorias y, al mismo tiempo, rico en nuevos fermentos: industrialización, desarrollo de la técnica y de las ciencias naturales, junto al indiferentismo, anticlericalismo, liberalismo, democracia, socialismo utópico y socialismo

marxista, ateísmo, materialismo. La participación en la celebración litúrgica, reducida a una obligatoria presencia pasiva, llega en gran parte a traspasarse al ejercicio de prácticas *lato sensu* religiosas, que parcializan el misterio de la salvación, a pesar del testimonio contrario de grandes santos.

Dentro de tales dificultades va, sin embargo, madurando un nuevo interés por la liturgia, y a finales del s. XIX asistimos a un florecimiento de estudios teológicos. Por otro lado, las iniciativas y las medidas restrictivas de la jerarquía tratan de defender y hasta de reforzar las murallas del *ghetto* católico con miras a una reconquista *cristiana* de la sociedad moderna; pretenden guiar y limitar la investigación artística, prefiriendo en el campo arquitectónico, explícita o indirectamente, el período gótico y el barroco.

La apelación, recogida por el código de derecho canónico (1917), a la tradición cristiana y eclesiástica, al *ecclesiae sensus,* refiriendo ahora tales términos a la tradición del arte sacro europeo, lleva, a comienzos del siglo, a la construcción de iglesias barrocas en California y de edificios góticos en Tokyo. Tal constante tendencia, aunque con diversos acentos, abre un foso entre la cultura arquitectónica, expresión de un mundo en gran parte rechazado, y la iglesia, cada vez más preocupada por su denuncia de errores y desviaciones [3].

El resultado de tal tendencia puede comprobarse por las desafortunadas y desfasadas realizaciones de arquitectura religiosa de la época, que, salvo raras excepciones, modernizando solamente la tecnología de implantaciones formales anteriores acríticamente asumidas, provocan el desinterés de los realizadores más cualificados.

Finalmente, con el avance del movimiento litúrgico y la publicación de la encíclica *Mediator Dei* (20 de noviembre de 1947), Pío XII llega a afirmar que "no deben repudiarse generalmente, en virtud de una toma de partido, las formas y las imágenes de hoy, pero sí es absolutamente necesario dejar campo libre al arte moderno, cuando sirva con la debida reverencia y el honor debido a los edificios sacros y a los ritos sagrados". En lugar del ascetismo y de las temibles censuras que todavía persistían, Juan XXIII abre la iglesia a la esperanza, demuestra aceptar el diálogo y la mentalidad experimental del mundo moderno. Llegamos nuevamente —como final de un ciclo, podemos decir— a hablar de *domus ecclesiae* en un sentido análogo al utilizado en los primeros siglos: "Introducid en las iglesias —dice, en efecto, Juan XXIII a los arquitectos franceses— la sencillez, la serenidad y el calor de vuestras casas".

IV. Principios bíblico-litúrgicos de una arquitectura sacra

La constitución sobre la sagrada liturgia del Vat. II *(SC* 122-129), es la relación fundamental sobre una arquitectura que aspire a encarnar en sus formas el carácter comunitario de las celebraciones: se explicita allí por parte de la iglesia su voluntad de aceptar la colaboración del arte contemporáneo, concretando entre otras cosas, para los nuevos edificios sagrados, dos objetivos principales: la *funcionalidad* en orden a la celebración litúrgica y la *participación activa* de los fieles en la misma liturgia. Este último objetivo, por no estar configurado por simbolismos exteriores, es de fácil aceptación por parte del arquitecto,

mientras que la funcionalidad con miras a una acción, como signo que es de la nueva alianza entre Dios y los hombres, exige conocer la verdadera esencia, el significado teológico de las acciones litúrgicas, del culto divino y, sobre todo, de la celebración eucarística, de los sacramentos de iniciación y de la liturgia de las Horas *(SC* 5-20)[4].

Ahora bien, según la óptica del NT, el templo es Cristo, el Cristo total *(caput et membra):* Cristo y la iglesia conjuntamente, es decir, el pueblo redimido que se congrega para celebrar su memorial en las acciones sacramentales, en la proclamación del evangelio, en la oración comunitaria.

De este fundamental proceso de espiritualización es de donde deriva que el edificio del culto cristiano no sea ya, como sucedía en los templos paganos e incluso en el templo de Jerusalén, la morada de la divinidad: es más bien el lugar donde se congrega la comunidad de los fieles para celebrar los misterios de Cristo y hacer presente entre los fieles al mismo Cristo. Mas el lugar que congrega a la comunidad para celebrar con Cristo y en Cristo el misterio de la salvación se convierte igualmente en lugar *sagrado* por la permanente presencia de Cristo en el sacramento de su cuerpo (cf instr. *Eucharisticum Mysterium,* 1967, 49)[5].

Todo simbolismo exterior al significado de esta doble presencia de Cristo habrá de considerarse como elemento de segundo orden.

V. Funcionalidad litúrgica

1. En los edificios históricos. Es necesario antes advertir que las tipologías históricas, con su carga de significados y de experiencias estratificadas, son aceptables por lo que tienen de expresión de una andadura de fe y una cultura que se aplicaron según modalidades propias, si bien reavivándolas hoy a la luz de las aportaciones litúrgicas conciliares; en efecto, y con frecuencia, el uso de tales tipologías, unidas a las características artísticas e históricas del monumento —no sólo ineliminables, sino dignas también de conservarse celosamente—, puede aparecer como impedimento frente a la celebración de una liturgia renovada.

Los límites objetivos que, caso por caso, señalan las valoraciones histórico-artísticas no siempre permitirán alcanzar óptimas soluciones. Ello no justifica la exigencia culturalmente inaceptable de intervenciones destructoras; baste considerar que una comunidad bien estructurada y fuerte en su fe no halla dificultad alguna en celebrar la liturgia incluso en un prado, y menos aún la encontrará en celebrarla en un edificio cuya evocación del pasado pueda favorecer el sentido de la comunión eclesial. Frente a obstáculos objetivos a unas intervenciones, la competente autoridad eclesiástica podrá circunstancialmente urgir adaptaciones pastorales adecuadas a la acción litúrgica local. Por lo demás, las directrices de la constitución conciliar sobre la sagrada liturgia no constituyen ninguna serie de normas fijas que, de no aplicarse, harían ineficaces las acciones litúrgicas, aunque sí expresan una necesidad de clarificación y de comprensión que permita una plena participación en la acción litúrgica como fuente de vida del cristiano en la iglesia.

2. En los nuevos edificios. La atención del lector se centrará ahora en la relación que se establece entre espacio arquitectónico y

acción litúrgica. Precisemos inmediatamente cómo la primera aportación concreta de la arquitectura puede y debe ser el eliminar el mayor número de obstáculos técnicos y de formas que dificulten un armónico desarrollo de los ritos, desde las celebraciones litúrgicas y paralitúrgicas hasta las formas de piedad privada y comunitaria. Consiguientemente, la adecuación tipológica de la arquitectura religiosa es posible en la medida en que se analicen los significados y las exigencias de la acción litúrgica, en estrecha relación con la comunidad jerárquicamente ordenada que celebra. La conciencia del significado (y, por tanto, no sólo de las exigencias funcionales) es necesaria para explicitar y reconocer los valores relacionales que se establecen cada vez que una presencia material, por su *inamovilidad,* constituye un signo perceptible. Por lo mismo, la funcionalidad litúrgica, entendida como conjunto de relaciones significativas entre los elementos materiales humanos y divinos que forman el edificio-iglesia, dimana de la eclesiología como doctrina teológica sobre la iglesia. Si la relación de comunicación constituye una señal significante, esta última no es a su vez sino el resultado de una compleja intuición de carácter arquitectónico-artístico, cuyo éxito solamente puede comprobarse en la elaboración de cada obra según las específicas cualidades que la caracterizan.

Sería, pues, nuevamente limitante pretender enmarañar con normas concretas o con modelos uniformes las orientaciones nacidas del análisis de los significados y exigencias de la acción litúrgica, ya que la instrumentación formal que utiliza el realizador arquitectónico posee sus peculiares características. Es fácil demostrar, por ejemplo, cómo la presencia eucarística (el sagrario) situada fuera del altar mayor puede circunstancialmente relacionarse, en términos de significado, con un *objeto secundario* al no coincidir con el centro ideal del presbiterio; pero, a la inversa, el sagrario, aun situado fuera del altar —si bien en una singular condición espacial entendida como un conjunto homogéneo de formas y de luces—, puede también constituir, si tal es el fin, el centro principal de referencia cuando no hay celebración.

La casi ilimitada potencialidad concedida al artífice formal para asignar valores y significados a las distintas partes por medio de relaciones espaciales específicas —en el uso de materiales, en la forma, en la dimensión y en la iluminación— tan sólo exige del comitente la individuación del contenido, que no, ciertamente, la prefiguración de soluciones arquitectónicas.

VI. El signo en la ciudad

En el indiferenciado y caótico tejido del actual contexto urbano sería fundamental hallar un lugar más reconocible donde pudiera el espíritu humano encontrarse con Cristo en la liturgia. Tal lugar habrá de ser un espacio urbano destinado al encuentro con el Señor y en el que se agrupen los seres humanos en torno a la única mesa y la única palabra; habrá de ser sobre todo reconocible como lugar santo; no sólo por el hecho de celebrarse en él el santo sacrificio, sino también en virtud de la santidad de quienes allí se congregan. Deberá ser un espacio *acogedor y accesible,* donde pueda el hombre encontrarse consigo mismo y encontrar al Otro en una dimensión de diálogo, de amistad y de oración

y que estimule, por otra parte, la realización de la solidaridad humana.

El programa, simplemente perfilado y grávido de esperanza, no apunta inmediatamente a una tipología arquitectónica predeterminada; sus características implicaciones son: a) *la acogida,* entendida —en lenguaje arquitectónico urbanístico— como comodidad y facilidad de acceso, predisposición de ambientes aptos para el encuentro, no referidos, por consiguiente, a elaboradas simbologías; b) *la integración arquitectónica y urbanística,* como correlación con los espacios y las realidades urbanas circundantes. Una realización de este tipo debe contar con las condiciones de la vida local, así como con la forma, dimensión y características de las instalaciones humanas de su alrededor. La preeminencia dimensional y su monumentalidad predeterminadas no serían justificables si no se las confronta con la exigencia de individuación de un espacio social apropiado para la función señalada; c) *la apertura,* como posibilidad integradora del momento cultual con el misionero: por consiguiente, flexibilidad, adaptación a la realidad local dentro de su devenir, siguiendo programas concretos en relación con la vida de la comunidad. Más que de una sala, debe hablarse de una *domus ecclesiae* donde el espacio para la asamblea litúrgica es el corazón de un organismo vivo [*/ infra,* VIII, 4]; d) *la reconocibilidad,* como presencia permanente y real de Cristo en la eucaristía, dentro de la ciudad, como señal, incluso, arquitectónica de reconocibilidad de un lugar donde Cristo, único sacerdote, provoca una respuesta aun por parte de cuantos no tienen conciencia de vivir una dimensión de fe.

VII. La relación comitente-arquitecto artista

Se hace necesaria una consiguiente especificación. Entre las dos posturas extremas: dejar al técnico/artista toda decisión o predeterminar por parte de las comisiones eclesiásticas competentes los modelos unívocos, se ve la conveniencia de reconsiderar *juntos,* comunidad local y artistas —como momento de madurez de la comunidad y de concienciación del artista—, la doctrina teológica sobre la iglesia; con lo que se consigue la individuación no de espacios ni de formas, sino de contenidos, de significados de las *presencias* y de las específicas exigencias locales que puedan constituir la base del *programa edilicio* a cuya realización concurren de igual manera la intuición, la creatividad, la sensibilidad del artista —correlativas a los vínculos internos y externos del programa mismo— dentro de un proceso unitario formativo de la obra. La comunidad local, las comisiones diocesanas y la central sobre el arte sacro podrán después comprobar, dentro de esa correcta relación, la pertinencia y la calidad de la respuesta artística.

Las experiencias recientes. Para comprobar las consideraciones que nos hemos venido haciendo hasta aquí, resultaría casi imposible remitir a obras arquitectónicas ubicadas en distintas ciudades. Tales obras, por lo demás, se prestarían a ser *interpretadas* a través de las simplificaciones convencionales de sus plantas, de su secciones, de sus fachadas; ahora bien, sólo un experto o perito puede apreciar en tales representaciones el valor del espacio arquitectónico resultante y de su significado; por otra parte, en casi todas las publicaciones se

representa el edificio-iglesia sin contar con el ámbito edificado circundante ni con las relaciones espaciales y el significado que con su presencia viene a tener la obra en una concreta instalación humana; si, finalmente y por otra parte, se llega a dar imágenes del espacio interior, éste aparece siempre inexplicablemente *vacío*. Es, pues, más útil consultar los resultados de los concursos en que los artistas como grupo y con la colaboración de teólogos y liturgistas han tratado de dar una respuesta personal, pero sobre todo eclesiológica[6].

El descubrimiento más importante de las propuestas arquitectónicas que durante estos últimos años han venido madurando es la enorme diferenciación espacial y formal de cada realización, con el consiguiente desconcierto de quien, buscando soluciones unívocas y loables, está llamado a juzgar o, incluso, a intervenir en la programación y realización de un conjunto religioso.

Ante el intento de superar al menos en parte las dificultades, puede resultar útil deducir de todo lo anteriormente expuesto una serie de indicaciones que puedan servir de orientación, ya en la interpretación crítica de las recientes realizaciones, ya en la programación de las nuevas *domus ecclesiae*. Cada interesado podrá así adquirir y comprobar, en situaciones concretas, todas aquellas referencias de orden particular y local, necesarias para comprender el significado de la obra.

VIII. Orientaciones para la praxis

El problema de una interpretación crítica y bien orientada de las obras de arquitectura religiosa, realizadas o sin realizar, se nos plantea desda la exigencia misma de encontrar posturas comunes que, dentro de situaciones diversas, puedan llevar a reconstruir no ya una imagen formal única, sino una modalidad de la unidad de la iglesia visible.

1. UNIDAD EN LA DIVERSIDAD. No conviene, pues, sugerir un único modelo de iglesia (edificio arquitectónico) como signo de la unidad de los cristianos, confundiendo así la unidad *en espíritu y verdad* con la uniformidad de las tipologías y de la forma arquitectónica. La arquitectura se expresará como servicio a la iglesia sólo cuando se transforme en *edilicia eclesial* en el sentido ya varias veces invocado. Las *invariables* que vamos a señalar se traen como orientación para una definición siempre local del edificio sagrado, por lo que deben interpretarse dentro de unos contextos urbanos bien determinados.

Las indicaciones recogidas en los cinco puntos siguientes no configuran ningún modelo arquitectónico concreto, sino más bien las modalidades determinadas, y frecuentemente olvidadas, que constituyen unos puntos de referencia en orden a la definición del programa edilicio, elaborado *conjuntamente* por el arquitecto y por la comunidad local, así como un instrumento de comprobación de las proposiciones del realizador arquitectónico. Se podría decir, en definitiva, que una iglesia-edificio que, en la diversidad de situaciones, no tenga en cuenta las cinco siguientes invariables, por *hermosa* que sea, no es "hoy" una iglesia. Ese *más*, que tal vez todos quisieran, lo proporcionará la modalidad con que la comunidad cristiana se identifique con la iglesia de Cristo.

2. EL RESPETO TÓPICO (1.ª invariable). Cada ambiente, cada lugar tiene sus específicas propiedades, que exigen una respuesta adecuada. Situaciones urbanas, morfológicas, ambientales, materiales, métodos constructivos locales: todo ello debe ser valorado y asumido amorosamente como *material* para la construcción localizada del edificio-iglesia. No hay aquí justificaciones religiosas, de prestigio, de solemnidad, que avalen contrarias posturas. Esta fundamental orientación no excluye el nacimiento de nuevas *catedrales;* lo que sí excluye con toda claridad son *las catedrales en el desierto.*

3. LA ACOGIDA (2.ª invariable). La iglesia es un edificio para todos; y son sobre todo los más débiles, los niños, los ancianos, los inválidos quienes más necesidad tienen de sus amorosas atenciones. Las estructuras arquitectónicas deben contar con la realidad articulada del pueblo de Dios. Un edificio accesible, caracterizado por unas estructuras para la acogida, es un modo de ser y una invitación universal a la escucha del mensaje. Para muchos, tal invitación puede llegar a ser una constante interpelación; esta disponibilidad —que es la esencia de la pobreza evangélica— puede crear dificultades: es un riesgo que se corre, so pena de cerrarse en defensa de estructuras de seguridad que marginan a otros muchos. El testimonio de los mejores miembros del pueblo de Dios, los santos que nos han precedido en el camino de la salvación, constituye la primera referencia significativa en el área de la acogida. La acción comunitaria no se realiza entre indiferentes, sino entre hermanos en Cristo: no es posible una comunidad sin fraternidad humana. Un lugar para el encuentro fraterno, antes y después del encuentro con Cristo en la liturgia, distingue a la comunidad cristiana de un *self-service* que no otorga ningún valor a las relaciones interpersonales entre sus clientes. Más todavía: la apelación al uso de los medios técnicos, que tantas veces se invoca en las instrucciones para la exacta aplicación de la constitución vaticana sobre la liturgia, debe llevar a una más atenta consideración de los aspectos ligados a la acogida: la ventilación, la iluminación adecuada, las condiciones acústicas y de recogimiento; factores frecuentemente olvidados en edificios que no parecen en absoluto construidos para una asamblea de personas humanas.

4. LA "DOMUS ECCLESIAE" (3.ª invariable). La *domus ecclesiae* indicaba un conjunto de locales diversos para los servicios de la comunidad, que comprendían, en el corazón mismo de la *domus,* la sala para la celebración de la liturgia. Si se adopta nuevamente esta expresión, no es por una manía arqueologizante o de retorno a los orígenes, sino por descubrir explícitos en ella, dentro de su dinámica de organización, los tres grandes aspectos de la iglesia: el profético, el litúrgico y el caritativo. Evidentemente, ha de ser la pastoral la que indique, con participación de la comunidad, la exigencia, la dimensión, la utilidad y el radio de influencia de tales estructuras. El edificio-iglesia, por consiguiente, está pensado como una pequeña ciudad dentro de la ciudad, como una realización de la Jerusalén terrena, anticipación de la nueva Jerusalén.

5. EL ESPACIO ARQUITECTÓNICO PARA LA ASAMBLEA LITÚRGICA (4.ª invariable). La *iglesia,* compuesta

de personas, no es ante todo una estructura, sino fundamentalmente comunión, comunidad. Hacer posible la participación significa, en primer lugar, eliminar los obstáculos que pudieran impedir la libre acción de la comunidad: ésta debe poderse ver, sentir, cantar juntos. La liturgia es acción que debe hacerse posible. La distinción o diferencia ministerial impone aquí la necesidad de distinguir el área presbiterial y la del aula, que no es, sin embargo, una separación: la presidencia de la asamblea lo es para nosotros y con nosotros. Dentro del aula tienen su lugar específico los centros ministeriales para la eucaristía, para la iniciación cristiana, para la reconciliación y el lugar de la presencia eucarística. La copresencia de todos ellos, por otra parte significativa, impone una articulación que, según los diversos momentos de la celebración, llegue a establecer el centro de referencia como polo privilegiado. La luz, la forma, el espacio arquitectónico; todo debe dar una respuesta adecuada.

a) *El centro ministerial para la eucaristía.* En el área presbiterial están colocados el altar, el ambón y la sede presidencial. La centralidad del altar no es un marco geométrico, sino una característica del espacio. El ambón es el lugar de la proclamación de la palabra, es la mesa de la palabra: Cristo es el único sacerdote. El recorrido procesional que conduce hasta el área presbiterial debe pasar por en medio de la comunidad congregada: la vestición, la preparación del celebrante es ya un comienzo de la celebración (sacristía).

b) *El centro para la iniciación cristiana.* Lo forma la pila bautismal; ahí se guardan también el crisma y los santos óleos para la administración del sacramento de la confirmación. Es un lugar donde, al recibir el bautismo, se pide ser acogidos en el seno de la iglesia, ser hermanos en Cristo, hijos del Padre, signo pascual. Es un lugar vivo, de gozo; es un lugar de acogida que lleva a la eucaristía. Es la *ecclesia* que acoge; en modo alguno un lugar privado, sino el lugar propio de una celebración comunitaria.

c) *El centro para la reconciliación.* Es el lugar donde personalmente respondemos a la invitación de "dejarnos reconciliar" con el Padre, para ser readmitidos a la comunión con los hermanos. Es una respuesta que damos personalmente, pero sin dejar de ser la comunidad la que acoge de nuevo: el lugar, por consiguiente, no puede pensarse independiente del aula comunitaria.

d) *El lugar de la presencia eucarística.* No es el lugar de la celebración. El misterio eucarístico hace sacramentalmente presente a Cristo: se le rinde a este misterio acción de gracias y culto. La presencia eucarística es el principal *signo real* que llena nuestras iglesias cuando no hay celebraciones, lo que distingue un lugar sagrado de otro ordenado a una comunidad humana. Cristo se ofrece a todos y por todos bajo las sagradas especies: tal ofrenda se presenta como peculiaridad permanente del edificio, signo real que puede distinguir incluso exteriormente el edificio-iglesia.

6. EL SIGNO DEL TESTIMONIO (5.ª invariable). El edificio-iglesia, aun sin la presencia física de los fieles, está lleno del Espíritu de Cristo, el Espíritu que guía y ayuda a testimoniar la esperanza y el gozo anunciados al mundo. El edificio-iglesia es un continuo interrogante

para quien recorre las calles de un barrio, es una invitación a la participación, es el lugar donde la comunidad aprende, a la luz de la palabra de Dios, a vivir la comunión y a rechazar las rivalidades, la indiferencia y el individualismo de la sociedad. Es un signo pedagógico, un instrumento de conocimiento del mensaje. En la Jerusalén mesiánica, descrita en el Apocalipsis de san Juan, leemos: "... la ciudad está rodeada por un muro grande y alto con doce puertas..., al oriente tres puertas, al norte tres puertas, al mediodía tres puertas, al occidente tres puertas..." (Ap 21,12-13). Es una ciudad *abierta* a todos, si bien es el bautismo el único título de pertenencia a la misma.

[*/ Arte; / Dedicación de iglesias y de altares; / Lugares de celebración*].

NOTAS: [1] La lectura-interpretación de obras específicas de arquitectura requiere el análisis de un conjunto de factores: urbanísticos, técnicos, procesales, económicos, sociales, figurativos e históricos —entendidos estos últimos como síntesis de la investigación personal del artista con las corrientes artísticas del período—, que limitan las conclusiones al juicio de valor de la obra particular en su contexto — [2] J. Guitton, *Dialoghi con Paolo VI,* Mondadori, Verona 1967 — [3] Es fácil encontrar en esta actitud el eco de antiguas e ininterrumpidas polémicas del catolicismo en relación a la civilización industrial, la cultura y la sociedad contemporánea (cf J. Comblin, *Teologia della città,* Cittadella, Asís 1971, y, más genéricamente, M.D. Chenu, *Pour une théologie du travail,* Seuil, París 1955) — [4] Cf los comentarios en VV.AA., *Anamnesis* I y II, Marietti, Turín 1974 y 1978 — [5] En *LTK* VI (1961) 199, se define así la finalidad de la construcción de las iglesias: "Crear el lugar adecuado para la celebración eucarística comunitaria de la comunidad, la administración de los sacramentos, la homilía, así como para actos de oración no estrictamente litúrgicos" — [6] Al respecto véanse el concurso de Ascoli Piceno *(Fede e Arte,* abril-junio 1965) y los concursos para nuevas iglesias de Roma, Turín y Nápoles (Pontificia Opera per la preservazione della fede e la provvista di nuove chiese in Roma, *Chiese nuove in Roma,* 1968; *Fede e Arte,* octubre-diciembre 1965; octubre-diciembre 1966; enero-marzo 1967; abril-junio 1967). Las realizaciones que, según un primer examen, más se parecen a las *domus ecclesiae,* que prefiguramos */ infra,* VIII, han sido realizadas en Alemania y Suiza y están suficientemente documentadas en *Kirchenbau in der Diskussion* de 1975, precedido diez años antes por el único libro que en el mismo título demuestra afrontar el tema: *Architettura e liturgia per il luogo dell'assemblea cristiana,* en VV.AA., *Cjese de Diu, cjese nuestra,* Udine 1979.

E. Abruzzini

BIBLIOGRAFÍA: Busquets P., *Examen de la problemática actual de las construcciones eclesiales,* en "Phase" 68 (1972) 147-167; *Un ejemplo de análisis semiológico en la liturgia: el edificio eclesial,* en "Phase" 76 (1973) 329-339; Castex J., *El templo después del concilio. Arte y liturgia de las iglesias, imágenes, ornamentos y vasos sagrados,* PPC, Madrid 1967; Cerezo M., *Construcción y adaptación de iglesias,* Desclée, Bilbao 1967; Díaz-Caneja M., *Arquitectura y liturgia,* Artes Gráficas Grijelmo, Bilbao 1947; De Fusco R., *Arquitectura como "mass medium",* Anagrama, Barcelona 1970; Fernández A., *Iglesias nuevas en España,* La Polígrafa, Barcelona 1963; Fernández Arenas J., *La arquitectura mozárabe,* La Polígrafa, Barcelona 1972; Hall E., *La dimensión oculta. Enfoque antropológico del uso del espacio,* Instituto de Estudios de Administración Local, Madrid 1973; Hani J., *El simbolismo del templo cristiano,* J. Olañeta, Barcelona 1983; Iturgaiz D., *Arquitectura y liturgia bautismal hispanovisigótica,* en "La Ciencia Tomista" 98 (1971) 531-579; *Luz y color en la arquitectura basilical paleocristiana,* ib, 99 (1972) 367-400; Ramseyer J. Ph., *La palabra y la imagen. Liturgia, arquitectura, arte sacro,* Dinor, San Sebastián 1967; Rombold G., *Arquitectura religiosa y libertad creadora de nuestras comunidades,* en "Concilium" 62 (1971) 251-259; Tedeschi E., *Teoría de la arquitectura,* Nueva Visión, Buenos Aires 1969[2]; VV.AA., *Conversaciones sobre arquitectura religiosa,* Patronato Municipal de la Vivienda, Barcelona 1964; VV.AA., *Escenario de la celebración eucarística,* en "Phase" 32 (1966) 78-124; VV.AA., *Arquitectura como semiótica,* Nueva Visión, Buenos Aires 1971; VV.AA., *Las casas de la Iglesia,* en "Phase" 111 (1979) 177-269; Zevi B., *Saber ver la arquitectura,* Poseidón, Barcelona 1979[3]; Zunzunegui J.M., *La iglesia, casa del pueblo de Dios. Arquitectura y liturgia,* IDATZ, San Sebastián 1979; véase también la bibliografía de *Lugares de la celebración.*

ARTE

SUMARIO: I. Problemática actual - II. La gama de las distintas artes - III. Exigencias artísticas, funcionalidad y simbolismo - IV. Panorámica histórica - V. Orientaciones (creatividad y adaptación) - VI. Normativa vigente.

I. Problemática actual

La renovación promovida por el Vat. II, al afectar en una gran medida a la liturgia, ha tenido que enfrentarse, consiguientemente, con el problema artístico, no como realidad autónoma, sino como parte de la estructura sobre la que descansa el signo litúrgico mismo.

El problema era tanto más grave cuanto que el arte, en sus manifestaciones más destacadas, se hallaba en crisis. La *muerte del arte,* preconizada por Hegel, parecía pronta a ser celebrada por los mismos artistas. Hasta nuestros tiempos una obra de arte se consideraba tal en la medida en que lograba ser *bella* (es decir, en que conseguía una síntesis que integrara lo verdadero con lo bueno y que, al ser contemplada, agradara). En cambio, en los años en que tuvo lugar el Vat. II, dominaba ya la idea de que una obra de arte no debía referirse más que a sí misma; e inmediatamente después de aquellos años comenzó a reinar la idea de que el artista debía renunciar incluso a la *creación* más o menos consciente, ateniéndose solamente al mero encuadramiento de un objeto, por informe o deforme que fuera. Era la expresión de una total desconfianza en la posibilidad de comunicar lo verdadero mediante signos creados o elegidos por el hombre; una reacción a la proliferación de palabras e imágenes que, en la propaganda o en la publicidad, habían invadido todos los sectores de la vida. Sólo una radical iconoclastia y un total rechazo de las imágenes parecían capaces de recuperar para el hombre los espacios donde poder reconquistar la paz. En el silencio.

Tampoco era casual que al tema sobre la *muerte del arte* se sumase un nuevo tema sobre la *muerte de Dios.* Porque si Dios sólo es cognoscible a través de sus imágenes y solamente adquiere un rostro humano en la persona de Cristo, su perfecta imagen, que debe reflejarse no sólo en el rostro de los hijos de la iglesia, sino también en sus obras transfiguradoras del mundo material, la iconoclastia universal conlleva inevitablemente la incomunicabilidad con Dios.

Pero tanto entre los teólogos de la muerte de Dios como entre los artistas promotores de la muerte del arte, sus mejores representantes no tardaron en redescubrir y encontrarse unidos en el descubrimiento de dos realidades afines: la construcción imaginaria de *ciudades ideales,* llamadas *utopías,* y las celebraciones de las fiestas populares, caracterizadas unas y otras por ser *juegos serios,* fuentes de esperanza y de un poder desconcertante en donde el arte podía redescubrirse a sí mismo en su relación con el rito.

Tal relación —y, por tanto, el sentido de expresiones como arte sacro, arte litúrgico, arte religioso, arte cristiano y hasta, simplemente, arte— se ha entendido de múltiples y diversos modos. Hay quien sostiene que toda distinción es inútil. Otros solamente llaman *sacro* al arte *consagrado* a Dios, sea mediante un acto interno o por una intencionalidad inherente a la obra, sea incluso tan sólo para expresar la sublimidad de la actividad artística, definible también como divina; llaman *litúrgico* al arte entendido y utilizado en el ámbito del culto;

religioso al que explícita o tal vez implícitamente exige una fe; *cristiano* a aquel cuyo objeto gira en torno a la fe cristiana. Una obra de arte, sin embargo, adquiere una u otra de las antedichas características no ciertamente por el hecho de presentar determinados o determinables rasgos o marcos que la distinguen como tal. Con todo, no es ninguna incoherencia denominar *sacro* a todo lo que tiene una relación con lo trascendente, y *litúrgico* a cuanto interviene en la liturgia en perfecta sintonía con su espíritu, cooperando de una manera apropiada a la plena realización de la realidad litúrgica, en su dimensión natural, es decir, sosteniendo el concurso del hombre (ya que Dios actúa siempre a la perfección).

Tendremos, pues, arte litúrgico cuando los caracteres específicos de la liturgia se manifiesten con dignidad y elevación, filtrándose y expresándose en el lenguaje corriente; así es como la iglesia puede justamente afirmar no haber tenido jamás "como propio estilo artístico alguno" *(SC* 123). En efecto, todo artista puede hacer en cualquier tiempo arte litúrgico, al poner sus cualidades artísticas al servicio de la liturgia, informado por el espíritu de la misma. Tal arte puede, pues, llamarse también sacro y religioso por el hecho de estar consagrado a Dios y a la relación del hombre con él.

II. La gama de las distintas artes

El arte penetra la liturgia en todas sus manifestaciones, explicitando el rico contenido semántico de la misma. Sus expresiones —como el mimo, el gesto, la coreografía— liberan el rito de la banalidad de la acción común, confiriéndole hieraticidad y un justo tono impersonal, de modo que pueda decirse acción de todos y puedan todos comunitariamente reflejarse en él.

Lo atestigua así la misma historia, que, a través de las artes gráficas y plásticas, nos transmite la gran elocuencia de ciertos gestos cultuales, repetidos a lo largo de los siglos con devota reverencia, hasta llegar a sacralizarlos. El más antiguo es el gesto del orante: éste aparece recto y en pie, con los brazos ligeramente extendidos y doblados hasta elevar las manos con las palmas abiertas a la altura de los hombros. El gesto de la mano extendida hacia la ofrenda en el momento en que los sacerdotes concelebrantes de la eucaristía pronuncian las palabras de la institución viene igualmente atestiguado por el arte; constituye un gesto similar al denominado *bendiciente* del Cristo Pantocrátor y al del ángel que anuncia la resurrección de Jesús en el arte románico y prerrománico. No son ellos propiamente signos o gestos litúrgicos acompañados y clarificados por la *palabra;* son más bien reforzadores de la *palabra* misma. Para *proclamarla* en la asamblea como conviene a una *digna* celebración litúrgica, es necesario recurrir al arte de la dicción y de la oratoria que, junto con el canto, no sólo evidencia la composición literaria y poética que expresa la palabra de Dios, sino que interpreta también y manifiesta la intensa riqueza de sentimientos que ella suscita. Estas artes cooperan con su fuerza sugestiva a envolver en la acción tanto a los fieles como al que preside o al que proclama la *palabra,* de modo que ésta, penetrando en sus corazones, "más tajante que una espada de doble filo", los transforme hasta el

punto de convertirlos en expresión *perfecta* de alabanza a Dios.

A una con la /música y los colores, las líneas arquitectónicas [/ *Arquitectura*] y plásticas crean en torno a la celebración litúrgica un ambiente que, con justa y armónica sugestión, ayuda a los fieles a entrar en la atmósfera festiva del rito, así como a comprender los significados más fundamentales de los diversos elementos integrantes de su celebración. Desde los tiempos más remotos, el hombre ha comprendido la necesidad de distinguir, consagrar y dedicar un determinado espacio a Dios para expresar sus gestos cultuales [/ *Lugares de celebración*]. El sello característico de este lugar lo dan las líneas y las formas que convencional o tradicionalmente evocan determinados valores simbólicos (recuérdese el uso del cuadrado y del círculo con los respectivos cubo y esfera; articulados entre sí en la composición de elementos arquitectónico-litúrgicos, llegan a evocar el misterio de la encarnación. Es el caso, por ejemplo, del sagrario colocado sobre el altar).

El arte pictórico, y más tarde el escultórico, se suman con su lenguaje propio al arquitectónico, con la intención de dar mayor elocuencia a la función del lugar y envolver así más profundamente a quien penetre en su recinto. De los muchísimos ejemplos que la historia nos ha transmitido bien se puede concluir que la función fundamentalmente decorativa de estas dos artes había tenido también, en el ambiente litúrgico, finalidades más inmediatas y diversas, no contrastantes, determinadas por la sensibilidad religiosa de las generaciones, así como por las cambiantes exigencias del tiempo.

Un primer tipo de decoración es el simbólico, que, sirviéndose de signos convencionales, intenta señalar una particular realidad espiritual presente en aquel lugar; por ejemplo, los distintos símbolos mortuorios de las catacumbas colocados sobre los sepulcros de los cristianos (cruz, áncora, paloma, orante, etc.). La propagación de estos símbolos da lugar a escenas esenciales en las que la representación de unos pocos personajes evoca el significado de un hecho que se considera todavía eficaz con su mensaje salvífico profético (por ejemplo, Noé en el arca, Moisés en la cestilla, Daniel en el foso de los leones), o cuya presencia es garantía de salvación, evocando con milagros y alegorías los distintos sacramentos recibidos por el difunto (por ejemplo, la multiplicación de los panes, la resurrección de Lázaro, la curación del paralítico, el bautismo representado por la pequeña escena de la oveja que coloca amorosamente su pata sobre la cabeza del cordero). Más tarde se acoplarán tales escenas siguiendo una lógica distinta, es decir, como momentos sucesivos de la historia de la salvación, para ordenar así su narración.

En el primer período románico se vuelve a dar importancia al arte como auxiliar de la catequesis. Esta, en efecto, se desarrolla siguiendo más el esquema simbólico que el narrativo. La elección de temas y de lugares donde exponerlos se realiza bajo motivaciones bien determinadas, de manera que el fiel no solamente llega a instruirse mediante la narración del hecho, sino que es precisamente esa misma narración la que lo ayuda a comprender la función simbólica de aquella parte concreta del lugar sagrado. Por ejemplo, en la basílica de san Pedro al Monte sopra Civate (Como), en el exterior de la portada está representada la funda-

ción de la iglesia: Cristo entrega a los príncipes de los apóstoles, Pedro y Pablo, las llaves y el libro de su palabra; ya en el interior, en la luneta de la puerta se representa a Abrahán como evocación de la virtud esencial para entrar en la iglesia: la fe; en las bovedillas de la nave de entrada se suceden temas bautismales de renovación de vida y de purificación: la nueva Jerusalén (Ap 21 y 22), a la vez imagen de la iglesia y paraíso de los redimidos; cuatro personajes: los ríos del paraíso terrenal, relacionados con los símbolos de los evangelistas, vierten por otros tantos odres la abundancia de agua que brota del trono del Cordero (cf Ez 36,25). Decoran los cuatro frontones del cimborrio que cobija el altar la representación de la muerte de Cristo, su resurrección y *la expectación,* descrita por la repetición de la escena de la fundación de la iglesia, que aparece ya en el exterior sobre la puerta de entrada, y la última venida. Estas preciosidades iconográficas volvemos a encontrarlas una vez más en las admirables decoraciones de los pórticos góticos.

Poco a poco se va centrando la importancia casi exclusivamente sobre el acontecimiento en sí. Las amplias paredes de las iglesias del s. XIV vienen a ser como grandiosas páginas ilustradas que narran los hechos más destacados de la historia de la salvación. Se recupera así, por distinto procedimiento, el uso de las basílicas paleocristianas, en las que el arte, particularmente el mosaico, había decorado los muros del templo celestial y evocaba las imágenes de la historia de la salvación que la celebración de los divinos misterios volvía a hacer presente para que los viviera el pueblo de Dios.

El arte renacentista se convierte en síntesis de las anteriores inspiraciones y, continuando la decoración de carácter narrativo, acentúa los valores alegóricos y se complace en los formales, sin advertir cómo desde Dios se va centrando la atención en el hombre y cómo llega a convertirse la belleza del templo de Dios en la suntuosidad de la grandiosa sala del hombre.

El arte sacro del barroco celebra el *triunfo* de la verdad sobre la herejía con bastante solemnidad, a través de líneas arquitectónicas y de modelados de la materia casi imposibles (véase el Baldaquino de Bernini), y narra los fastos de la fe con vibrantes y densos coloridos.

Y, como consecuencia, el arte sagrado ya no tiene un fin bien determinado: los muros se cubren de escenas que narran la vida de los santos o escenas evangélicas, frecuentemente al estilo teatral y grandilocuente. Las líneas arquitectónicas se ven alteradas por un decorativismo escenográfico; se viene a satisfacer mediante la ficción la tendencia del pasado a embellecer con el arte y con materiales nobles las paredes de las iglesias. Sin advertirlo, una vez más el hombre se engaña a sí mismo creyendo engañar a Dios.

La función cultual del arte se ha experimentado en particular y más auténticamente en la iglesia oriental. Para ella, en efecto, las imágenes de Dios y de los santos son una especie de presencia capaz de recibir y de transmitir el culto de los fieles y se convierten en intermediarias de la benevolencia divina. Por eso es objeto de veneración el icono, que representa ordinariamente una sola figura o la esencialidad de un hecho. El lenguaje artístico con que se expresa dicha función cultual es un lenguaje particular y, más que una manifestación humana, aspira a ser un reflejo de la divina e increada

belleza. Para comprender tal lenguaje es muy importante conocer el código moral de los artistas iconográficos orientales, que aparece bastante similar a una rigurosa regla monástica. El arte sacro se contempla, pues, como fruto de la contemplación o como un camino hacia ella.

Nuestro tiempo, por motivos de orden artístico y doctrinal, y a consecuencia de influencias nórdicas, ha privilegiado la esencialidad de la línea arquitectónica, frecuentemente sin dar espacio ni a la pintura ni a la escultura, ofreciendo sólo una posibilidad de juegos cromáticos en las vidrieras. Esta esencialidad arquitectónica lleva a descubrir la autenticidad de los utensilios litúrgicos y a rechazar la falsificación de sus materiales, cortando así su excesivo simbolismo.

El material necesario para el culto [*/ Objetos litúrgicos/ Vestiduras*] ha recibido a través del arte una sacralidad que lo excluye de todo uso profano y que lo embellece, convirtiéndolo así en signo de trascendencia y creando en torno al mismo un noble sentido reverencial que responde a la excelencia de su uso y a su excepcionalidad; lo cual no se habrá de confundir con la magia, enteramente ajena a la acción litúrgica y al arte. El arte de estos objetos se ha definido de ordinario, pero injustamente, como arte menor. La exquisitez de un bordado, como la finura de un cincelado o de un marfil, poseen frecuentemente una fuerza artística, cromática o plástica no inferior a la de las denominadas obras mayores.

Mas para que la iglesia como ámbito y en sus celebraciones pueda revelarse en toda su deseada beldad, es menester que la gama íntegra de estas artes sea conveniente y armónica, de suerte que, además del valor artístico de cada uno de los elementos, brille la unidad del conjunto. Y entonces la iglesia, además de maestra de la fe, se presenta también como educadora del buen gusto, es decir, de lo bello, tan estrechamente ligado a lo verdadero y a lo bueno.

III. Exigencias artísticas, funcionalidad y simbolismo

Liturgia y arte son dos valores que, en la celebración cultual, constituyen una sola realidad. Ya Pablo VI subrayó esta íntima relación en su discurso a los artistas, el 7 de mayo de 1964; en él se expresaba así: "Nuestro ministerio tiene necesidad de vuestra colaboración. Porque, como sabéis, nuestro ministerio es predicar y hacer accesible y comprensible, y hasta conmovedor, el mundo del espíritu, de lo invisible, de lo inaferrable, de Dios. Y en esta actividad que trasvasa el mundo invisible en fórmulas accesibles e inteligibles sois vosotros maestros..., y vuestro arte es justamente arrancar al cielo del espíritu sus tesoros y revestirlos de palabra, de colores, de formas, de accesibilidad" (*AAS* 56 (1964) 438).

Tal vez se ha creado un conflicto entre el arte y la liturgia: el arte pretendió presentarse como realidad principal, subordinando a sí mismo el desarrollo de la liturgia y su correspondiente material, con lo que la música, la coreografía, las artes decorativas, más que dar fuerza a la expresividad litúrgica, vinieron a ofuscar u oscurecer su autenticidad.

Cada elemento de la celebración litúrgica tiene su funcionalidad propia, rica y articulada, y el arte viene a hacerse para dichos elementos como soporte de su aplicación. Conviene, pues, distinguir, en el objeto litúrgico, y por consiguiente

en su mismo uso, dos aspectos de una misma función: práctico el uno y simbólico el otro. El primero se ordena a la acción material que con él habrá de realizarse, mientras que el segundo nace de la significación de la acción misma.

Esta simbología no puede, por tanto, aplicarse al objeto por una sobreabundante (en cuanto conceptuosa) decoración; porque, frecuentemente, tal decoración, más que reforzar, vela y hasta hace equívoca tal simbología. Más bien por la autenticidad y lo precioso del material empleado, por la armonía de la línea con la función práctica, por la logicidad y conveniencia en la elección de las proporciones, con relación al ambiente es como adquirirá el objeto su oportuna elocuencia y llegará a desempeñar notables valores artísticos globales. Si, por ejemplo, contemplamos el altar, es de suma importancia que se manifieste claramente en él su carácter sacrificial y convival, el cual no depende solamente de su forma, sino también de su colocación en el lugar de la asamblea litúrgica. De igual manera, un pequeño cáliz sobre un gran altar difícilmente transmitirá a una gran asamblea su mensaje simbólico de "cáliz de la nueva y eterna alianza". Multiplicar el número de cálices anularía la preciosa simbología de la unicidad. Dígase lo propio acerca del lugar de la proclamación de la palabra: reducido a un miserable atril, anula su elocuencia y pierde la fuerza de polo de concentración de la atención de los fieles. Aquí una oportuna y hasta evidente colocación del micrófono refuerza la simbolicidad del ambón. En cambio, ese mismo objeto, demasiado visible en el altar, distrae la visión de lo esencial: las ofrendas. La sede, finalmente, es para la asamblea cristiana signo de la presencia de aquel que es su única cabeza, signo de unidad y garantía de autenticidad de la enseñanza (recuérdese el significado del sitial de honor de las iglesias antiguas); aquí se identifican funcionalidad y simbolismo, ya que la sede no puede cumplir su función simbólica si no se la coloca dentro de la asamblea, donde el sacerdote pueda realmente presidir.

Después de un período en el que la postura del hombre llegó a determinar el objeto litúrgico sacralizado, finalmente hoy vuelve a ser la acción litúrgica, esa realidad en la que el hombre es el principal actor con Dios, la llamada a dar a los objetos autenticidad y sacralidad de función y, por consiguiente, a justificar su nobleza y la beldad de su hechura.

IV. Panorámica histórica

Desde siempre el arte ha acompañado e igualmente expresado el más profundo sentimiento religioso del hombre, tornándose elemento determinante en el proceso de ritualización del culto dentro de los distintos pueblos. Arte y rito están, de esta manera, ligados entre sí; lo atestigua el mismo arte prehistórico que ha llegado hasta nosotros en grafitos y obras estéticas de toda índole y en todos los continentes.

El signo gráfico, modelado o arquitectónico, ha servido al hombre para expresar lo *inexpresable,* ya por ser todavía solamente fruto del deseo, ya por pertenecer al pasado y estar por tanto sólo presente en el recuerdo, ya por ser realidad trascendente.

El grabado rupestre del animal perseguido por los perros o herido por la flecha mortal, que se adelantan a la acción misma del hombre, es acto religioso, propiciatorio; la

máscara o maquillaje que transforman el rostro y el cuerpo del hombre encarnan el espíritu y lo hacen presente; el cipo consagrado con óleo y clavado en tierra testimonia el sentimiento religioso del fiel; finalmente, también el lugar o cualquier otra realidad natural que asume las características de originalidad, grandiosidad, belleza o impenetrabilidad es signo manifestativo de la presencia divina.

En el pasado, el acto propiciatorio o de agradecimiento se expresaba por medio de dones artísticamente elaborados; el culto a los muertos nos ha transmitido testimonios de gran valor, desde las gigantescas pirámides hasta las diminutas y bellísimas urnas cinerarias, desde los misteriosos sarcófagos de las momias hasta los simples utensilios finamente trabajados.

Para el culto pagano, la grandiosidad del templo y la preciosidad de los objetos son también elementos que manifiestan la sacralidad. En el culto hebraico, el valor artístico y material del objeto litúrgico no constituye su sacralidad, pero sí es una exigencia de la misma; y así seguirá siéndolo en el culto cristiano, confirmándolo en tal sentido el mismo Cristo con la defensa del gesto de la pecadora que derramó sobre sus pies un preciosísimo ungüento (cf Jn 12,3).

El arte acompaña al cristianismo a lo largo de toda su historia, como sucede también en las demás religiones. La historia misma del arte evidencia la parte preponderante que ocupa el arte con función religiosa. Incluso en el arte occidental los principales estilos, como el paleocristiano, el románico, el gótico, el renacentista y el barroco, están definidos principalmente por obras de carácter religioso, reflejando cada uno de ellos un momento particular de la historia de la fe y evidenciando la espiritualidad que caracteriza al arte mismo. Algo similar ha acaecido en los últimos siglos, en los que el carácter esencialmente ecléctico de la espiritualidad ha favorecido una desordenada recuperación de los elementos estilísticos del pasado, amenazados en principio por el mismo fundamental defecto del eclecticismo, que contrasta con la libre expresión de la originalidad propia del hombre en cada tiempo.

También hoy el redescubrimiento de la autenticidad litúrgica ejerce una liberación de la autenticidad del hombre, que puede así manifestarse con originalidad y verdad. El momento actual es todavía de búsqueda, de tendencia hacia un movimiento que resulta, al mismo tiempo, contradictorio en su confrontación con el pasado y nostálgico frente a él, abierto a un extenso futuro, pero obstaculizado por mentalidades legalistas o privatistas: en efecto, por una parte, ateniéndose a la costumbre, se rechaza la incipiente libertad que conceden las normas actuales; por otra parte, aun dentro de la variedad de estilos, no se abre a la comunidad a cuyo servicio está, hasta el punto de que, con frecuencia, el arte en el culto no es expresión del espíritu de la iglesia, sino que continúa siendo esencialmente la conclusión de personales elaboraciones del artista, incluso (a veces) carente de fe o simplemente en busca de su propia afirmación individual.

V. Orientaciones (creatividad y adaptación)

En el n. 123 (c. 7) de la constitución sobre la sagrada liturgia afirma el Vat. II: "La iglesia nunca consideró como propio estilo artístico alguno", y es conveniente que

"también el arte de nuestro tiempo y el de todos los pueblos y regiones se ejerza libremente en la iglesia..., para que pueda ella juntar su voz a aquel admirable concierto que los grandes hombres entonaron a la fe católica en los siglos pasados". Son tales sugerencias un modelo de lectura de la auténtica orientación mantenida por la iglesia a lo largo de su historia, por encima de toda otra postura contraria por parte de cada miembro del clero o de comunidades eclesiales enteras que sistemáticamente han privilegiado determinados estilos del pasado. El texto de la *SC* otorga, además, a todo artista la posibilidad de servir a la liturgia con originalidad dentro de una absoluta fidelidad a las exigencias de la misma liturgia; y afirma, finalmente, la validez del respeto a la tradición como testimonio de la fe de los padres y de lo precioso de su obra.

La liturgia puede, por consiguiente, interrogarse con libertad a sí misma y llegar a descubrir desde sí propia cuáles son las exigencias más auténticas, cómo puede también frente a las nuevas obras responder con autonomía y, a la vez, con respeto a los condicionamientos con que han podido vincularla otros períodos del pasado. Centralidad en Cristo, primacía de la persona sobre el objeto, valor activo de la comunidad, importancia de la posibilidad dialogal en la celebración litúrgica: he ahí algunos aspectos que, una vez más evidenciados en la liturgia, ofrecen la posibilidad de unas originales y adecuadas soluciones.

La publicación de los nuevos / libros litúrgicos impone cambios radicales en la usual propuesta y colocación de los elementos necesarios para la celebración. Ya desde ahora es posible entrever en las nuevas realizaciones sus mejores resultados en el futuro si, después de una mayor profundización y asimilación del sentido litúrgico, se aplican efectivamente las sugerencias que tales libros encierran.

Muy distinto es el problema de la reestructuración de las obras ya existentes. En ellas la reacción a particulares errores doctrinales, la exagerada acentuación o el aislamiento de algunas verdades de fe, la incontrolada devoción privada o simplemente algunas exigencias prácticas (como para el púlpito) han condicionado la realización de lo que, aun apreciable en el plano artístico, no responde ya hoy a la auténtica y específica función originaria. La intervención en tales obras o en parte de las mismas significa a veces romper la armonía artística del conjunto, que es precisamente su característica. En la primera fase posconciliar, un viento renovador, frecuentemente sólo superficial, llevó a modificar y adecuar con demasiada prisa la estructura de iglesias y ornamentos, sin preocuparse de los demás valores que poseían. Este período, con intervenciones que a veces rompieron la armonía de conjuntos artísticos, dando lugar a soluciones inaceptables tanto desde la estética como desde la liturgia, sentaron en general las premisas para unas soluciones satisfactorias que pudieran salvaguardar algunos de los monumentos artísticos más importantes.

A ello contribuyó también la introducción general del horrible altar postizo, síntoma de mal gusto, deseducador con su falsa preciosidad, verdadero reto a la constitución litúrgica, que en el n. 124 hace una llamada a la solicitud de los obispos con el fin de que "sean excluidas de los templos... aquellas obras artísticas que... repugnan a la piedad cristiana y ofenden el senti-

do auténticamente religioso, ya sea por la depravación de las formas, ya sea por la insuficiencia, la mediocridad o la falsedad del arte". No obstante, también este mal ha puesto en evidencia lo inadecuado de la vieja construcción, que sólo había conservado del altar una parte de la mesa, convertida hoy en una simple consola inserta en el gran monumento que cabalmente representaba el altar, el cual, por su parte, venía a servir de sostén con sus muchas gradas para floreros o candelabros, para el tabernáculo o para la custodia, destinada a la exposición del santísimo Sacramento.

Ahora bien, puesto que el cristiano educado en la fe después del concilio no ve ya en tal monumento el altar, se aducen menos aquellos motivos que en un principio reclamaban su destrucción *porque* se consideraba justamente inaceptable la copresencia de dos verdaderos y propios altares en el templo litúrgico. Este elemento, despojado del mantel, y en el supuesto de que sea de valor artístico, como integrante de la armonía conjunta del templo, puede mantenerse y oportunamente convertirse en credencia (precioso recuerdo de aquellas credencias de madera durante algún tiempo situadas a los lados del presbiterio y que ahora han desaparecido casi enteramente).

El ambón, con la ayuda de amplificadores sonoros o acústicos, puede realizarse como lugar de la palabra y situarse de suerte que constituya un polo de convergencia de la atención de los fieles. Por lo demás, el desnudo atril que con frecuencia lo ha sustituido es una forma artísticamente también inadecuada a la majestad de su importantísima función.

E, igualmente, la sede, símbolo de la presencia y presidencia de Cristo, debe colocarse allí donde el sacerdote que preside la celebración pueda verdaderamente sentirse como tal, si bien no deberá situarse delante del altar o del tabernáculo. La pila bautismal es otro lugar que exigía estar más a la luz, de la que es símbolo especial. El bautismo, en el nuevo ritual, exige que la pila se encuentre en clara relación con el ambón y el altar. Pero es evidente que tal relación no puede resolverse con la mera superposición o yuxtaposición material de los símbolos. Corresponde al artista cristiano buscar soluciones oportunas y elocuentes; al proyectar la pila, sabrá realizar, con la libertad que le conceden las rúbricas, toda la simbología propia del sacramento.

Tal ejemplificación es proporcionalmente aplicable a toda otra intervención en materia de reestructuraciones o de nuevas realizaciones; corresponde al sacerdote el deber, por su autoridad litúrgica y su responsabilidad, de colaborar con el artista, pero no el privilegio de sustituirle en su mismo plano técnico y estético.

VI. Normativa vigente

La normativa general que regula la relación entre arte y liturgia se encuentra fundamentalmente en la colección de decretos conciliares, y más directamente en el c. 7 (nn. 122-129) de la constitución *SC*. La aplicación de estos principios se rige por la instrucción *Inter Oecumenici,* del 26 de septiembre de 1964 *(AAS* 56 [1964] 877-900), que, en particular, con el c. 5, ofrece orientaciones más concretas para la construcción de las iglesias y de los altares, a fin de que se fomente más la activa participación de los fieles. Sobre el tema de la eucaristía, y por tanto del lugar y de los materiales necesarios para su celebración,

tratan más específicamente la instrucción *Eucharisticum mysterium,* de la Congregación de ritos *(AAS* 59 [1967] 539-573), y la *Ordenación general del Misal Romano,* del 3 de abril de 1969, sobre todo en los cc. 5 y 6. Los aludidos principios generales de la *SC* se recogen también en los capítulos introductorios a los nuevos libros litúrgicos y se aplican con las rúbricas que acompañan el texto de cada una de las celebraciones.

La normativa referente a la conservación y defensa del patrimonio artístico-sagrado ha sido ampliamente recogida en dos documentos: uno es la carta circular, con fecha de 11 de abril de 1971, de la Congregación del clero *(AAS* 63 [1971] 315-317); otro es el promulgado por la conferencia episcopal española el 29 de noviembre de 1980 (cf *Documentos de la Conferencia episcopal española 1965-1983,* BAC 459, Madrid 1984, 608-609).

En virtud de su derecho, reconocido por el Vat. II, cada conferencia episcopal posee la facultad de fijar directrices particulares en orden a la aplicación de los principios generales a las exigencias locales. La promulgación de estas normas particulares se realiza oficialmente en las revistas diocesanas. Tales directrices son particularmente útiles al artista que desee actuar a favor del servicio litúrgico en una concreta comunidad local.

El intérprete responsable de la normativa litúrgico-artística, en cada diócesis, lo es la Comisión diocesana de arte sacro, a la que debe someterse toda nueva realización en orden a su aprobación; a nivel nacional lo es la pontificia Comisión para el arte sacro, con sede en Roma.

[/ *Organismos litúrgicos*].

V. Gatti

BIBLIOGRAFÍA: Barbaglio G., *Imagen,* en DTI 3, Sígueme, Salamanca 1982, 131-145; Barbosa M., *El arte sacro,* en G. Barauna, *La sagrada liturgia renovada por el concilio,* Studium, Madrid 1965, 741-762; Bellavista J., *Cuestiones básicas para un directorio de arte sacro,* en "Phase" 143 (1984) 403-416; Guardini R., *Sobre la esencia de la obra de arte,* Guadarrama, Madrid 1960; *El espíritu de la liturgia,* Araluce, Barcelona 1962³, 159-180; Herwegen I., *Iglesia, arte, misterio,* Guadarrama, Madrid 1960; Iguacen D., *Orientaciones pastorales sobre el arte sacro,* en "Notitiae" 161 (1979) 738-758; *La Iglesia y su patrimonio cultural,* EDICE, Madrid 1984; Maldonado L., *Meditación teológica sobre el arte en la liturgia,* en "Concilium" 152 (1980) 169-176; Mariotti P., *Imagen,* en NDE, Paulinas, Madrid 1979, 689-706; Pérez Gutiérrez F., *La indignidad del arte sagrado,* Guadarrama, Madrid 1960; Plazaola J., *El arte sacro actual,* BAC 250, Madrid 1965; Ricoeur P., *La metáfora viva,* Cristiandad, Madrid 1981; Von Balthasar H.U., *Ensayos teológicos* 1, *Verbum Caro,* Cristiandad, Madrid 1964, 127-166; VV.AA., *Arte sacro y concilio Vaticano II,* Junta Nacional de Arte Sacro, León 1965; VV.AA., *Liturgia y arte,* en "Phase" 119 (1980) 359-392; VV.AA., *Arte y celebración,* PPC, Madrid 1980; VV.AA., *Simbolismo y arte en la liturgia,* en "Concilium" 152 (1980) 165-288; VV.AA., *Liturgia y belleza,* en "Phase" 143 (1984) 385-450; en España se publica la revista especializada en arte sacro, *ARA. Arte Religioso Actual,* Movimiento Arte Sacro, Madrid 1964ss.

ASAMBLEA

SUMARIO: I. Introducción: 1. Problemática actual sobre la asamblea litúrgica; 2. Noción de asamblea litúrgica; 3. Presencia de Cristo en la asamblea litúrgica; 4. Relación asamblea-acciones litúrgicas; 5. Notas históricas - II. La asamblea, signo: 1. Dimensión conmemorativa; 2. Dimensión demostrativa; 3. Dimensión escatológica; 4. Dimensión compromisoria. III. Los distintos agentes en la asamblea: 1. Los fieles; 2. Los ministros: *a)* Advertencia sobre los ministerios litúrgicos, *b)* Los ministros ordenados, *c)* Los ministros instituidos, *d)* Los ministros de hecho - IV. Perspectivas pastorales: 1. Previa visión interdisciplinar; 2. Principios generales; 3. Aplicaciones prácticas - V. Conclusión.

I. Introducción

1. PROBLEMÁTICA ACTUAL SOBRE LA ASAMBLEA LITÚRGICA. "Perseveraban en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones" (He 2,42). Son palabras de san Lucas al comenzar su elogiosa descripción de la primitiva comunidad de fieles, sorprendida todavía por los acontecimientos del primer pentecostés cristiano. El texto lucano nos interesa porque encontramos en él uno de los primeros testimonios sobre la asamblea litúrgica cristiana. Lo cita la constitución conciliar *SC* precisamente en relación con el día de pentecostés y con el siguiente comentario: "Desde entonces, la iglesia nunca ha dejado de reunirse para celebrar el misterio pascual: leyendo *cuanto a él se refiere en toda la Escritura* (Lc 24,27); celebrando la eucaristía, en la cual *se hacen de nuevo presentes la victoria y el triunfo de su muerte,* y dando gracias al mismo tiempo *a Dios por el don inefable* (2 Cor 9,15) en Cristo Jesús, *para alabar su gloria* (Ef 1,12), por la fuerza del Espíritu Santo" *(SC* 6). Nos muestran estas palabras la importancia de la asamblea litúrgica, así como también su fin y algunas de sus particularidades.

La asamblea litúrgica es hoy objeto de una variada e interesante problemática[1], suscitada por el deseo de redescubrir la importancia y la actualidad de la misma, pero no siempre inspirada en sólidos principios teológico-litúrgico-pastorales.

Tratando de sintetizar las principales tensiones en torno a dicha problemática, podemos decir que apuntan hacia la búsqueda de la "identidad" de la asamblea litúrgica y el examen de las múltiples relaciones que ésta tiene con otras realidades de orden religioso y social del mundo de hoy, caracterizado por ese fenómeno que se ha definido como *aceleración de la historia.* ¿Cuáles son en concreto las orientaciones de tal estudio? Se tiene la justa preocupación de contar con la nueva mentalidad que ha surgido en la iglesia y en toda la sociedad civil. Se presta atención a las nuevas dimensiones de la relación / fe-religión y, por consiguiente, a las nuevas tendencias de la piedad cristiana y de la misma vida cristiana. Se contemplan la nueva fisonomía que presenta la / liturgia después de la / reforma del Vat. II y los reflejos que en ella pueda tener una justa valoración de las cuestiones relativas al / ecumenismo, a la / secularización, a la política. En particular, se consideran atentamente los elementos constitutivos de la asamblea y las relaciones interpersonales que la definen en lo interior, confrontándola al mismo tiempo con la iglesia y con la comunidad de la que es expresión, con los diversos / grupos que en ella se dan cita y con los más amplios sectores humanos en los que está llamada a ejercer su influjo.

Problemática verdaderamente amplia, a la que la iglesia debe saber oportunamente responder bajo la guía del Espíritu Santo. De esta respuesta dependerá el futuro de la liturgia, de la cual es importante elemento constitutivo la misma asamblea. Las notas que siguen no pretenden sino fomentar el conocimiento de la *identidad* de la asamblea litúrgica y ayudar a resolver los problemas que la afectan, con miras a una eficaz acción pastoral dentro de este campo.

Nos adentramos en el tema haciendo algunas indicaciones sobre la noción de asamblea litúrgica, sobre la presencia de Cristo que la

caracteriza, sobre la relación asamblea-acciones litúrgicas, sobre la historia de la asamblea.

2. NOCIÓN DE ASAMBLEA LITÚRGICA. Con el término *asamblea,* considerado en su acepción genérica y profana fundamental, se suele significar un grupo cualquiera de personas reunidas con un fin determinado. Considerado ya en el campo eclesiástico, el término ha recibido ante todo la significación estrictamente religiosa de grupo de fieles congregados en nombre de Cristo y, consiguientemente, por intereses que directa o indirectamente entran en la dinámica de la vida cristiana. De aquí la significación más específica dada a la expresión *asamblea litúrgica:* una comunidad de fieles, jerárquicamente constituida, legítimamente congregada en un determinado lugar para una acción litúrgica y altamente cualificada por una presencia salvífica particular de Cristo[2].

El estudio profundo de la asamblea litúrgica, de sus elementos constitutivos, de sus características, de sus leyes y de sus fines más fundamentales permite considerarla como auténtico sacramento de salvación en estrecha relación con la liturgia misma, con la iglesia y con Cristo[3].

3. PRESENCIA DE CRISTO EN LA ASAMBLEA LITÚRGICA. Un elemento característico de la asamblea litúrgica que merece subrayarse. Lo puso oportunamente de relieve el Vat. II, siguiendo las enseñanzas de Pío XII[4]. El concilio, después de haber afirmado, en general, que "Cristo está presente a su iglesia, sobre todo en su acción litúrgica" *(SC* 7), especificando más dice, entre otras cosas, que Cristo está presente "cuando la iglesia suplica y canta salmos al mismo que prometió: *Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos* (Mt 18, 20)"[5]. Es importante la referencia al texto de Mateo, fundamental para el tema de la asamblea. Los exegetas insisten en el significado comunitario-eclesial del texto, encuadrándolo en el contexto de la caridad y del amor fraterno propio de todo Mt 18 y en el contexto de la oración común (cf Mt 18,19).

El tema de la presencia de Cristo [/ *Jesucristo,* II, 2] en la asamblea litúrgica ha sido igualmente objeto de una clara explicitación en el n. 9 de la instrucción *Eucharisticum mysterium*[6], donde se afirma que Cristo está "siempre presente en la asamblea de los fieles congregados en su nombre" (cf Mt 18,20). Tal doctrina se aplica asimismo a asambleas específicas: la que se congrega para la eucaristía[7] y la que se reúne para la liturgia de las horas[8].

4. RELACIÓN ASAMBLEA-ACCIONES LITÚRGICAS. Se trata de una relación muy estrecha que encuentra su fundamento y su justificación en el carácter comunitario de las mismas acciones litúrgicas. Baste recordar algunos principios generales de teología de la / celebración litúrgica, contenidos en la *SC.* La liturgia, ejercicio del sacerdocio de Cristo en la iglesia (cf *SC* 7), halla su expresión y concreción en las acciones litúrgicas. Estas, precisamente en cuanto *litúrgicas,* "no son acciones privadas, sino celebraciones de la iglesia, que es *sacramento de unidad,* es decir, pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección de los obispos..." *(SC* 26). De donde se sigue que las acciones litúrgicas "pertenecen a todo el cuerpo de la iglesia, lo manifiestan y lo implican; pero cada uno de los miembros de este cuerpo recibe un influjo diverso según la diversidad

de órdenes, funciones y participación actual" *(ib)*. Y una nueva consecuencia: "Siempre que los ritos, cada cual según su naturaleza propia, admitan una celebración comunitaria, con asistencia y participación activa de los fieles, incúlquese que hay que preferirla, en cuanto sea posible, a una celebración individual y casi privada" *(SC* 27).

De tales principios se desprende que la presencia de la asamblea, aun sin ser esencial para la validez de las acciones litúrgicas, constituye generalmente el clima ideal de su celebración. Esta, en realidad, "exige la congregación de los fieles, la supone siempre y debe, por tanto, provocarla suscitando el necesario esfuerzo pastoral..."[9] De esta manera, mientras las acciones litúrgicas están radicalmente orientadas hacia la asamblea de los fieles, ésta a su vez recibe su más rica especificación cuando tiene lugar en las acciones litúrgicas, es decir, cuando es *litúrgica*.

5. NOTAS HISTÓRICAS[10]. El tema de la asamblea ha sido muy valorado en la iglesia desde los tiempos primitivos. Lo atestiguan la literatura neotestamentaria y la sucesiva literatura patrística[11]. La asamblea fue desde el principio signo de pertenencia a la iglesia, y como tal la vivieron intensamente los cristianos, llegando a constituir una nota distintiva de la iglesia misma. La participación en la asamblea se consideraba algo constitutivo de la vida del cristiano y se realizaba como algo connatural y espontáneo en orden a la profesión de los ideales cristianos.

Al ir sucesivamente mermando el entusiasmo primitivo por las manifestaciones eclesiales, fue también apagándose el interés por la asamblea litúrgica y por la participación en ella. De ahí el carácter obligatorio impuesto por los pastores de almas a la asamblea de los días festivos. Esa intervención no siempre fue vista como una llamada oportuna y paterna respecto a la importancia de la asamblea y a una participación verdaderamente consciente y activa en la misma. La obligatoriedad de la asamblea fue para muchos el único móvil de su participación, con lo que se llegó frecuentemente a despreocuparse de ella.

La historia de la asamblea se ha estudiado también a la luz de las diversas y sucesivas situaciones circunstanciales en que llegaron a encontrarse las comunidades cristianas en sus distintas áreas geográficas o en sus diferentes épocas. Piénsese, entre otras cosas, en el variado semblante que adoptaron las comunidades cristianas, y hasta las mismas asambleas, en el mundo pagano; en el régimen sucesivo de la sociedad cristianizada, y en la fase actual de secularización-secularismo[12]. Piénsese igualmente en los diversos condicionamientos impuestos a la asamblea desde el seno mismo de la sociedad eclesial, sobre todo en relación con los diferentes períodos por los que atravesó la liturgia en su continua, aunque no siempre orgánica ni ordenada, evolución.

Es mérito de la renovación litúrgica de finales del s. XIX y de las primeras décadas del s. XX el haber puesto de relieve de diversas maneras la importancia de la asamblea. Y merece consignarse la perspectiva teológico-histórica que se ha dado al estudio del tema. Todo ello lo ha recogido el Vat. II. Entre los puntos más logrados de la reforma litúrgica promovida por el concilio ocupa un lugar eminente el de la revalorización de la asamblea litúrgica. Lo confirman las continuas

alusiones a la misma que se encuentran en los nuevos / libros litúrgicos.

II. La asamblea, signo

La teología litúrgica de la asamblea, sobre la que hemos sentado ya algunos principios, recibe una notoria profundización desde el análisis de la naturaleza misma de la asamblea como / signo. Dedicamos a este aspecto un estudio especial.

La asamblea litúrgica cristiana participa de la naturaleza del signo, propia de la misma liturgia cristiana. En efecto, ésta es un conjunto de signos (o sacramentos, según la primitiva y amplia significación, bíblica y litúrgica, de tal término), mediante los cuales se significan y se realizan la santificación del hombre y el culto divino (cf *SC* 7). Uno de tales signos, entre los más patentes y más reveladores, es precisamente la asamblea. En ella están presentes las cuatro dimensiones propias de todo signo litúrgico: conmemorativa, demostrativa, escatológica y compromisoria[13]. Tales dimensiones han de interpretarse sin dejar de prestar atención al cuadro unitario de la economía de la salvación, tal y como Dios la ha querido desde la eternidad y realizada por etapas que se suceden ordenada y orgánicamente.

1. DIMENSIÓN CONMEMORATIVA. La asamblea litúrgica cristiana conmemora las asambleas del pueblo de Dios en el AT. En efecto, al escandir el tiempo de la fase eclesial de la / historia de la salvación, se sitúa en la línea de las asambleas del AT, que hicieron lo propio con el tiempo de la fase preparatoria de la misma historia de la salvación. Se subraya aquí la relación íntima entre estas dos primeras fases de la historia de la salvación. Por su fundamental referencia a las asambleas del AT, la asamblea litúrgica cristiana constituye la conmemoración de las mismas y, al mismo tiempo, una cierta representación en el nuevo y rico contexto del ejercicio del sacerdocio de Cristo en la iglesia.

Entre las asambleas del AT que se conmemoran y representan ocupa un puesto especial la primera gran asamblea celebrada por los hebreos a los pies del Sinaí inmediatamente después de la liberación de Egipto y con ocasión de su constitución como pueblo de Dios. La tradición bíblica llama a este acontecimiento *asamblea de Yavé;* y al día en que tuvo lugar, *el día de la asamblea.*

La *asamblea de Yavé* se caracterizó por un ritmo especial, determinado en particular por cuatro elementos que en ella se sucedieron, fundiéndose en admirable unidad: la convocación que el mismo Dios hizo de su pueblo; la presencia de Dios en medio de él, sobre todo mediante la palabra que le dirige a través de Moisés; la adhesión del pueblo a las proposiciones de Dios; el sacrificio conclusivo con que se selló la alianza establecida entre Dios y el pueblo (cf Ex 19-24). Tal asamblea fue la primera de toda una larga serie de asambleas que fueron sustancialmente repitiéndose con el mismo ritmo de la primera. Muchas de ellas adquirieron un valor emblemático especial. Baste recordar la celebrada en Siquén bajo la presidencia de Josué después de la entrada en la tierra prometida (cf Jos 24), la que tuvo lugar con ocasión de la dedicación del templo realizada por Salomón (cf 1 Re 8) y la que se celebró al retorno del exilio de Babilonia (cf Neh 8-9).

Las asambleas del AT fueron el

tipo o figura de la asamblea cristiana. Adviértase que "la primera gran asamblea cristiana queda inaugurada con ocasión del pentecostés cristiano en estrecha relación con una asamblea que ve congregados en la ciudad santa de Jerusalén a hebreos procedentes de todas las partes para su fiesta anual de pentecostés. Las asambleas cristianas se nos presentan como el desarrollo, genuino y original al mismo tiempo, de las asambleas de Israel en el AT"[14]. Como tales, dicen relación a las mismas realidades fundamentales demostradas y patentizadas por las asambleas del AT: el pueblo de la antigua alianza y su misma historia. A través de las asambleas del AT mencionadas, las asambleas litúrgicas cristianas vienen igualmente a ser conmemoración de tales realidades, ahora profundamente orientadas a Cristo y a su obra de salvación, como también a la iglesia en cuanto continuadora de esa misma obra hasta su definitivo cumplimiento.

Y existe otro punto de contacto entre las asambleas litúrgicas cristianas y las asambleas del AT. Las primeras llegan a participar del ritmo propio de las segundas. También ellas están convocadas por Dios a través de sus ministros, se caracterizan por la presencia de Dios y por la adhesión de los fieles a Dios y se coronan con una ratificación de la alianza.

2. DIMENSIÓN DEMOSTRATIVA. La dimensión demostrativa propia de las asambleas del AT, a las que se ha aludido, está particularmente presente en la asamblea litúrgica cristiana. Las asambleas del AT fueron signos demostrativos y reveladores del pueblo de la antigua alianza. De igual manera, la asamblea litúrgica cristiana es una especial demostración de una gran realidad presente: la iglesia, nuevo pueblo de Dios, cuerpo místico de Cristo [/ *Iglesia*][15].

La asamblea litúrgica cristiana no es un simple símbolo de la iglesia; es sobre todo su manifestación más expresiva y accesible, una verdadera epifanía de la misma iglesia. Es, efectivamente, "en la asamblea litúrgica donde una comunidad local, sea pequeña o grande, y por tanto la iglesia entera, se encarna al máximo y experimenta en profundidad su vitalidad religiosa. La asamblea litúrgica es, pues, a través de la comunidad local, una manifestación de toda la iglesia. Así como cada comunidad local no es una partícula aislada del organismo social de la iglesia, sino que es la iglesia misma actualizada y presente en un determinado lugar y grupo de fieles, de igual manera cada asamblea litúrgica, aunque bajo formas distintas según sus diversos niveles, es signo y expresión de toda la iglesia"[16].

Es una dimensión demostrativa particular la que atribuye a las asambleas litúrgicas episcopales la *SC* cuando dice que "la principal manifestación de la iglesia se realiza en la participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios en las mismas celebraciones litúrgicas, particularmente en la misma eucaristía, en una misma oración, junto al único altar, donde preside el obispo rodeado de su presbiterio y ministros" *(SC* 41)[17]. Y desde ahí se habrá de valorar la importancia de las asambleas litúrgicas parroquiales, por el hecho de ser expresiones particulares de las parroquias que, "distribuidas localmente bajo un pastor que hace las veces del obispo, de alguna manera representan a la iglesia visible establecida por todo el orbe" *(SC* 42)[18].

El especial valor demostrativo en orden a la iglesia atribuido a la

asamblea litúrgica en general, aun a la más insignificante, no deja de estar en estrecha relación con la específica cualificación *litúrgica* de la asamblea misma. Esta se califica como litúrgica cuando es sujeto de las acciones litúrgicas, es decir, de aquellas acciones que, como veíamos antes, pertenecen a toda la iglesia, la manifiestan y la implican (cf *SC* 26). Lo que se dice de las acciones litúrgicas se aplica a la asamblea litúrgica misma.

3. DIMENSIÓN ESCATOLÓGICA. La asamblea litúrgica se considera también "una imagen anticipada de la iglesia celeste, reconocida en la oscuridad de la fe"[19]. En efecto, además de ser signo demostrativo de la iglesia en su situación actual, la asamblea litúrgica es igualmente signo profético de lo que será la iglesia después de los últimos tiempos [/ *Escatología*], signo profético de la gran asamblea de los santos, ya al completo, después del juicio universal, congregada ante el trono de Dios para celebrar la eterna liturgia del cielo, que constituirá la plena glorificación de Dios y la inefable felicidad del hombre. Encuentra todo ello su confirmación en lo que dice el apóstol Juan en su Apocalipsis sobre el carácter litúrgico de la asamblea de la iglesia celeste, en consonancia admirable con la asamblea de la iglesia peregrinante[20].

La liturgia celeste está realmente prefigurada por la liturgia terrena. Participando en la liturgia terrena preguntamos y tomamos parte ya en aquella liturgia celestial, nos sentimos unidos a los ejércitos celestiales en el cántico del himno de gloria a Dios, veneramos la memoria de los santos y esperamos tener parte con ellos y gozar de su compañía (cf *SC* 8). Ahora bien, es propiamente en la asamblea litúrgica donde adquiere su relieve tal dimensión escatológica de la liturgia terrena. La asamblea litúrgica, así como cada participante, toman plena conciencia del profundo vínculo existente entre la liturgia terrena y la liturgia celeste y se convierten en testigos e intérpretes de la esperanza escatológica de toda la iglesia, que anhela la plena y definitiva realización en la celestial Jerusalén.

Y así es como, merced a esta dimensión escatológica de la asamblea litúrgica, manifiesta la iglesia peregrina más plenamente la índole escatológica de su vocación (cf *LG* 48) y verifica ya en este mundo, de manera sublime, su unión con la iglesia celeste (cf *LG* 50).

4. DIMENSIÓN COMPROMISORIA. Se ha subrayado, finalmente, la dimensión comprometida de la asamblea litúrgica. En ella encuentran su complemento las otras tres dimensiones. Signo conmemorativo de las asambleas del pueblo de la antigua alianza, signo demostrativo de la iglesia, signo escatológico de la futura iglesia celeste, la asamblea litúrgica es, por consiguiente, signo compromisorio de un régimen de vida que habrá de sintonizar con tales realidades y corresponder al fin último al que se ordenan las acciones litúrgicas: la santificación del hombre y la glorificación de Dios. Se trata de un compromiso peculiar de la asamblea litúrgica como tal; de un compromiso verdaderamente comunitario, aun cuando suponga e implique la plena toma de conciencia y la convencida responsabilidad de cada uno de los participantes. La asamblea expresa tal compromiso sobre todo en dos direcciones.

Ante todo ha de sentirse comprometida a aplicar las condiciones que le permitan adoptar, durante la

acción litúrgica, su propia fisonomía. Las interpelan a ello los ritos introductorios de cada una de las acciones litúrgicas. Y vale para cada una de ellas cuanto se ha dicho, con particular insistencia, sobre los ritos introductorios de la asamblea eucarística. Su finalidad es que los fieles, al agruparse, formen comunidad y se preparen a la celebración[21]. Es necesario desde el principio fomentar la unión de cuantos se han congregado, hacerles tomar conciencia del misterio de la presencia de Cristo y del misterio de la iglesia allí reunida que se realizan en la asamblea e introducir su espíritu en la contemplación del misterio que va a ser objeto de la celebración[22], con lo que se llegará a suscitar en la asamblea el clima ideal para la celebración, caracterizado por un intenso ejercicio de la fe, la esperanza y la caridad. Desde su primera constitución ha de sentirse la asamblea comprometida frente a todo ello. El compromiso de la asamblea deberá después ir incesantemente creciendo durante la celebración misma, animado por sus distintos elementos y estimulado por sus momentos fuertes. Ese compromiso tendrá ya un primer anhelado coronamiento durante la celebración en la intensa unión con Dios y con los hermanos que tiene lugar en la asamblea. Lo cual se verificará, sobre todo, en la celebración eucarística, cuando los que comulgan con el cuerpo y la sangre de Cristo se hacen, en el mismo Cristo, un solo cuerpo y un solo espíritu, por la fuerza del Espíritu Santo invocado con el Padre en la epíclesis.

Una segunda dirección del /compromiso de la asamblea es la de la vida que se desarrolla fuera de las acciones litúrgicas. Nos comprometemos comunitariamente a conducirnos según el estilo aprendido y vivido durante las acciones litúrgicas, así como a transfundir en ella las dimensiones santificantes y cultuales propias de la liturgia. Generalmente, será cada uno de los fieles quien haya de responder en concreto a tal compromiso; pero éste deberá encontrar en la asamblea su centro propulsor. Asumido originariamente en la recepción de los sacramentos de la /iniciación cristiana y ratificado en la recepción de los demás sacramentos, tal compromiso se hallará siempre bajo el benéfico influjo de las periódicas asambleas litúrgicas en las que los fieles toman parte. Se tratará, para ellos, de corresponder cada vez más fielmente a la vocación cristiana, con la luz y fuerza que brotan de la asamblea litúrgica. Se tratará igualmente de vivir de tal manera que lleguen a hacerse cada vez más dignos de la asamblea, de la serie de asambleas tanto pasadas como futuras. Vendría a redundar todo ello en beneficio de la asamblea misma. Viviendo bien el compromiso asumido en la asamblea, los fieles mantendrán siempre vivo el deseo de participar ordinariamente en ella. Y quienes se consagran al trabajo apostólico deben orientarlo decididamente hacia la asamblea litúrgica (cf *SC* 10).

El compromiso de la asamblea terrena adquiere una segura orientación cuando se compara con la gran realidad de la que es imagen: la asamblea del cielo. La asamblea terrena experimenta la necesidad de realizarse según su modelo lo más fielmente posible, con lo que se convertirá en punto de referencia de ese camino que los fieles deben recorrer día tras día con la esperanza de poder ser admitidos en la asamblea del cielo. Les servirá mucho valorizar el clima de esperanza escatológica característico de la asamblea, desarrollándolo e

irradiándolo en sus actividades de cada día, a fin de que queden orientadas a su verdadero fin último.

III. Los distintos agentes en la asamblea

No deja de ser útil aquí invocar, ante todo, algunos principios generales que regulan el desarrollo de la asamblea. En virtud de su bautismo, todos los cristianos tienen el derecho y el deber de participar en las celebraciones litúrgicas y en las asambleas a ellas destinadas (cf *SC* 14), a no ser que estén legítimamente excluidos de las mismas. Todos los participantes en la asamblea litúrgica están, pues, implicados en la celebración de las acciones litúrgicas, si bien de manera distinta, según la diversidad de órdenes, de funciones y de la participación actual (cf *SC* 26)[23]. Todo el que desempeña una determinada función debe limitarse a realizar todo y sólo aquello que, por la naturaleza del rito y por las normas litúrgicas, corresponde a la función misma (cf *SC* 28)[24]. La ordenación de la celebración litúrgica debe ser clara expresión de la estructura orgánica y jerárquica del pueblo de Dios[25] y hacer visible a la iglesia tal y como está constituida en sus distintos órdenes y ministeros[26]. La misma "disposición general del edificio sagrado" debe "presentar en cierto modo la imagen de la asamblea reunida"[27].

La consideración de tales principios nos lleva a la conclusión de que todos los participantes en la asamblea son verdaderos agentes en ella, desempeñando cada cual un determinado papel. Algunos desempeñan un ministerio litúrgico; otros, no. Los primeros se llaman *ministros,* que se distinguen en ministros ordenados, ministros instituidos y ministros de hecho[28]. Los demás figuran bajo la simple denominación de *fieles.* Pasemos brevemente a describir los distintos agentes de la asamblea, hablando antes de los fieles y después de los ministros. Nos limitaremos a lo más esencial.

1. Los fieles. La función de los fieles en la asamblea, aunque genérica, merece su justo relieve y su estima. También ellos, por su sacerdocio común, participación del único sacerdocio de Cristo, están capacitados para ejercer el culto, sobre todo durante las acciones litúrgicas (cf *LG* 10, 11, 34).

Su participación en la liturgia debe ser ante todo interna, es decir, debe manifestarse en la atención de la mente y en los afectos del corazón, para llegar así a una conformación de su espíritu con las palabras que pronuncian o escuchan y a cooperar con la gracia divina. Pero tal participación debe ser también externa, es decir, debe ser una muestra de la participación interna mediante los correspondientes actos exteriores, como son la oración, el canto, los gestos rituales, la postura del cuerpo (cf *SC* 11, 30)[29]. En orden a la consecución de tales metas, han de tener los fieles muy en cuenta las siguientes indicaciones generales contenidas en la *Ordenación general del Misal Romano* (cuyo texto se halla en la edición oficial española del *Misal Romano* = MS) y que, aun refiriéndose directamente a la celebración eucarística, conciernen a todas las celebraciones litúrgicas: se mostrarán penetrados de su función "por medio de un profundo sentido religioso y por la caridad hacia los hermanos que toman parte en la misma celebración"; evitarán "toda apariencia de singularidad o de

división, teniendo presente que es uno el Padre común que tienen en el cielo, y que todos, por consiguiente, son hermanos entre sí"; se esforzarán en formar un solo cuerpo, manifestando exteriormente esta unidad; se mostrarán dispuestos a "servir al pueblo de Dios con gozo cuando se les pida que desempeñen en la celebración algún determinado ministerio"[30].

Por lo demás, en la celebración de la eucaristía han de lograr los fieles su máximo grado de participación mediante la comunión sacramental (cf *SC* 55)[31].

2. LOS MINISTROS. a) *Advertencia sobre los ministerios litúrgicos.* Antes de hablar de quiénes son agentes en la asamblea litúrgica en calidad de ministros, recordemos las distintas clases de ministerio litúrgico para cuyo desempeño han sido designados. Por / ministerio litúrgico se entiende todo servicio, con cierta consistencia y estabilidad, previsto y reconocido como tal para el adecuado desarrollo de las acciones litúrgicas. Merecen una mención particular los ministerios de la presidencia, de la oración, del canto, de la lectura, de la predicación y de la acogida[32]. No se trata de ministerios abstractos. Como las acciones litúrgicas, a cuya realización cooperan, y la misma liturgia son ministerios muy concretos, se realizan mediante una multiplicidad de signos y se configuran variadamente en las acciones litúrgicas según la diversa índole de las mismas. Generalmente se compenetran unos y otros en la misma acción litúrgica y, exceptuado el ministerio de la presidencia, pueden ser al mismo tiempo competencia de distintos ministros.

b) *Los ministros ordenados.* Son los que han recibido el sacramento del orden, es decir, los obispos, los presbíteros, los diáconos. Les corresponde a ellos el desempeño de distintos ministerios en el sector específico de la santificación de los hombres y de la glorificación de Dios, propio de la liturgia. Adviértase que tales ministerios litúrgicos de los ministros ordenados, de los que nos ocupamos aquí por separado, para comprenderlos adecuadamente han de contemplarse a la luz de los demás ministerios en los otros sectores, como los de magisterio y gobierno.

Los obispos, en la liturgia, presiden en nombre de Dios a la grey de la que son pastores, como sacerdotes del culto sagrado (cf *LG* 20). Gozando de la plenitud del sacramento del orden, son "los principales administradores de los misterios de Dios, así como también los moderadores, promotores y custodios de toda la vida litúrgica en la iglesia que les ha sido confiada" (*CD* 15). Al obispo le "ha sido confiado el oficio de ofrecer a la Divina Majestad el culto de la religión cristiana y de reglamentarlo", y sobre todo de dirigir toda legítima celebración de la eucaristía (cf *LG* 26)[33]. En las distintas celebraciones litúrgicas corresponden a los obispos, además del ministerio de la presidencia, otros ministerios litúrgicos, en orden sobre todo al ejercicio de las funciones principales y fundamentales, ligadas a la función episcopal. Participando activamente en las celebraciones litúrgicas y desempeñando sus específicos ministerios, los obispos ofrecen una particular muestra de su cualidad de grandes sacerdotes de la grey que se les ha confiado; su presencia, más que índice de solemnidad, es especial manifestación del misterio de la iglesia (cf *SC* 41).

Los presbíteros son los principales colaboradores de los obispos

(cf *LG* 20) también en el ejercicio del culto. "Son consagrados por Dios, siendo su ministro el obispo, a fin de que, hechos de manera especial partícipes del sacerdocio de Cristo, obren en la celebración del sacrificio como ministros de aquel que en la liturgia ejerce constantemente, por obra del Espíritu Santo, su oficio sacerdotal en favor nuestro" *(PO* 5). Los presbíteros presiden la asamblea como representantes del obispo y desempeñan los demás ministerios a ellos reservados en las distintas funciones litúrgicas, entre los que sobresalen los de la oración y la predicación. Como los obispos, también ellos ejercen su sagrado ministerio sobre todo en la celebración eucarística, en la que, actuando en nombre de Cristo, representan y aplican el sacrificio del mismo Cristo, dirigiendo al mismo tiempo las oraciones de los fieles y anunciándoles el mensaje de la salvación (cf *LG* 28)[34].

Los diáconos, colaboradores también ellos del obispo (cf *LG* 20) y en plena comunión y dependencia de él y de su presbiterio (cf *LG* 29; *CD* 15), ejercen determinados ministerios en las acciones litúrgicas. Además de prestar, en general, su servicio al sacerdote, anuncian el evangelio, en ocasiones predican, proponen a los fieles las intenciones de la oración, sugieren —si llega el caso— a la asamblea los gestos y las actitudes que hayan de adoptarse y, al finalizar las celebraciones, despiden a la asamblea. En la celebración eucarística, más concretamente, corresponde a los diáconos cuidarse del altar y de los vasos sagrados, en especial del cáliz, y distribuir la eucaristía a los fieles, especialmente bajo la especie del vino. En algunos casos, además, compete a los diáconos el ministerio de la presidencia de la asamblea, al que van ligados otros específicos ministerios (cf *LG* 29)[35].

c) *Los ministros instituidos.* Son los designados, por institución, para funciones particulares en la comunidad eclesial. En la actualidad, son ministros instituidos los lectores y los acólitos. Sus funciones, dentro de la liturgia, están respectivamente al servicio de la palabra y del altar[36].

Los lectores desempeñan de ordinario las siguientes funciones litúrgicas: proclamar las lecturas de la sagrada escritura, exceptuada la del evangelio; recitar el salmo interleccional, a falta del salmista [*/ infra, d*]; proponer las intenciones de la oración, y dirigir el canto y la participación de los fieles en caso de ausencia del diácono o del cantor[37].

Los acólitos se han creado para ayudar al sacerdote y al diácono. Desempeñan ordinariamente las siguientes funciones litúrgicas: llevar la cruz en las procesiones; presentar el libro al sacerdote o al diácono; cuidar del altar, de los vasos sagrados y de las ofrendas, juntamente con el diácono, y del incensario. A tenor del derecho, por lo demás, como ministros extraordinarios de la eucaristía, los acólitos ayudan al sacerdote o al diácono a distribuir la comunión y exponen públicamente la eucaristía a la adoración de los fieles[38].

d) *Los ministros de hecho.* Son los que desempeñan determinadas funciones en la comunidad eclesial, aun sin poseer ningún título oficial de ordenación o de institución. En el sector litúrgico merecen mencionarse: los que, en calidad de ministros extraordinarios, tienen la función de distribuir la comunión y exponer públicamente la eucaristía a la adoración de los fieles[39]; los salmistas, es decir, los que proclaman el salmo o el canto bíblico

entre las lecturas[40]; los que, en el puesto de los lectores o de los acólitos institucionales, hacen las lecturas de la sagrada Escritura, exceptuada la del evangelio, y llevan el misal, la cruz, los ciriales, el incensario, etc. (llamados ordinariamente estos últimos *servidores;* cf *SC* 29)[41]; los comentaristas, que, sustituyendo al sacerdote o al diácono, o bien para ayudarles, intervienen con breves moniciones y explicaciones para introducir a los fieles en las celebraciones y en sus distintas partes (cf *SC* 29)[42]; los que están al servicio de la acogida, recibiendo a los fieles en la puerta de la iglesia y acompañándoles a sus puestos[43]; los que recogen las ofrendas en la iglesia[44]; los que desempeñan de la forma que sea el servicio del canto, como el cantor, el maestro de coro, el organista, los demás músicos, la misma *schola cantorum* (cf *SC* 29)[45]; los que, en calidad de guías, ayudan al sacerdote y al diácono con su atención al recto desenvolvimiento de las celebraciones, sobre todo de las más complejas[46].

IV. Perspectivas pastorales

¿Qué hacer para que el signo de la asamblea litúrgica se realice siempre con toda su riqueza y en toda su eficacia? Es un interrogante que exige una clara respuesta y, por consiguiente, una decidida toma de posición por parte de los pastores de almas, con miras sobre todo a la formulación de oportunos planes de trabajo [/ *Pastoral litúrgica*].

1. PREVIA VISIÓN INTERDISCIPLINAR. Es ante todo necesario que los pastores de almas posean pleno conocimiento de los datos teológicos y, más específicamente, litúrgicos relativos a la asamblea. Tales datos, por lo demás, deberán ser objeto de una progresiva profundización en el marco más amplio de la / formación litúrgica permanente del clero. Un elemento indispensable de tal profundización es la adaptación de esos mismos datos teológicos y litúrgicos a los datos aportados por las ciencias antropológicas [/ *Antropología*], en especial por la / psicología y la / sociología[47]. Para que tal adaptación pueda verdaderamente ser útil y fructuosa, es menester ante todo interpretar los datos de las ciencias antropológicas en la asamblea según la óptica propia de las mismas y con el respeto debido a su autonomía. Pero es no menos absolutamente necesaria la relectura de tales datos a la luz de la fe, en cuyo ámbito se inscribe la asamblea litúrgica, y bajo la guía del magisterio. Tal estudio interdisciplinar del tema de la asamblea es necesario para que se valore la pastoral de la asamblea de suerte que presente las características de seriedad y de credibilidad y responda, al mismo tiempo, a las exigencias concretas de las distintas comunidades eclesiales. Con la intención de cooperar al logro de tales metas, señalamos lo que nos parece más importante en el plano de los principios, añadiendo algunas aplicaciones prácticas.

2. PRINCIPIOS GENERALES[48]. a) *Asamblea signo.* La asamblea debe desarrollarse de forma que responda a su compleja naturaleza de signo [/ *supra,* II]. Aun reconociendo la imposibilidad de cubrir la gran distancia que existe entre la asamblea-signo y las grandes realidades significadas y realizadas en dicho signo, hay que imprimir a la asamblea un dinamismo que la haga signo cada vez más elocuente y transparente.

b) *Asamblea y fe.* La asamblea está abierta a todos los fieles. Estos, aun en posesión de la fe, necesitan crecer en ella. Al menos implícita y en grado elemental, la fe se supone siempre en los participantes en la asamblea. Se les habrá de ayudar a explicitarla y profundizarla durante las celebraciones litúrgicas. La asamblea misma está llamada a ser expresión viva de fe.

c) *Asamblea y santidad.* La asamblea es signo de la iglesia, que, si bien "indefectiblemente santa" *(LG* 39), "encierra en su propio seno a pecadores, siendo al mismo tiempo santa y necesitada de purificación" *(LG* 8). La asamblea, pues, no agrupa solamente a santos y perfectos; no queda reservada a una *élite* espiritual. Acoge a todos: santos, imperfectos, pecadores, para que en todos se manifiesten los prodigios de la misericordia y de la gracia de Dios y, de esta manera, la iglesia entera "se purifique y se renueve cada día más, hasta que Cristo se la presente a sí mismo gloriosa, sin mancha ni arruga" *(UR* 4).

d) *Asamblea y eclesialidad.* En la asamblea debe cultivarse y desarrollarse el sentido de la eclesialidad [*/ iglesia*], superando las fronteras que provengan de las diferencias de edad, condición de vida, cultura, lengua, raza o nacionalidad[49]. Lo cual habrá de verificarse sobre todo a nivel parroquial (cf *SC* 42), de iglesia local (diócesis) (cf *SC* 41) y de iglesia universal (cf *SC* 26; *LG* 26). Llegará así a ser la asamblea signo expresivo de comunión —a diversos niveles— con la iglesia [*/ supra,* II, 2]. Y a través de la iglesia, "sacramento universal de salvación" *(LG* 48), de la cual se siente parte viva, entrará la asamblea en comunión con toda la humanidad, convirtiéndose ella misma en figura y signo de la unión de todos los hombres en Cristo-cabeza[50].

e) *Asamblea y unidad.* Sea numéricamente pequeña, mediana o grande, la asamblea debe manifestar la unidad de sus participantes. El objetivo es más fácilmente alcanzable cuando dicha asamblea es expresión de una comunidad a la que los participantes en aquélla están ligados por peculiares lazos de pertenencia. En cambio, podrá experimentarse una cierta dificultad cuando la asamblea litúrgica no es expresión de una comunidad bien definida. Podría superarse tal dificultad mediante una oportuna y bien estudiada dirección [*/ Animación*], capaz de suscitar en los participantes unos centros comunes de interés sobre la base de la única fe y de la pertenencia al único cuerpo místico de Cristo: la iglesia[51].

f) *Asamblea y participación.* La asamblea debe caracterizarse por una */* participación activa y diferenciada de sus miembros [*/ supra,* III]. En orden a una participación verdaderamente activa será muy útil procurar todo lo concerniente a la función de significación-comunicación de los signos litúrgicos. Tal participación, si ha de ser eficaz, habrá de promoverse en su triple dimensión de instrucción, de creación de actitudes, de consiguiente inserción en el misterio de Cristo[52]. En cuanto a la diferenciación en la participación, será el resultado de una seria valoración de las distintas funciones señaladas a todos los miembros de la asamblea, que llevará a una celebración pluralista y orgánicamente ordenada mediante la observancia de las normas litúrgicas y bajo la dirección del presidente de la asamblea.

En este contexto se habrá de estudiar el tema de los carismas. Su

ejercicio, sometido al criterio de la autoridad competente (cf *LG* 12), no deja de cooperar al desempeño de las diversas funciones de la asamblea, así como a su vivificación. Lo cual termina redundando en beneficio de la eficacia de la celebración entera y de la edificación de dicha asamblea.

g) *Asamblea y vida.* Aun estando, como litúrgica, hondamente penetrada por todo aquello que tiene lugar durante la celebración, y hasta precisamente por eso, no debe olvidar la asamblea nada de cuanto acompaña y caracteriza la vida del hombre fuera de la celebración. En efecto, el hombre es el sujeto concreto de la liturgia; la liturgia encuentra en él "su materia, su norma, su mismo ser"[53].

La asamblea debe estar abierta y atenta a todas las situaciones y a todos los problemas humanos, individuales y sociales. Tales situaciones y problemas traspasan, juntamente con sus protagonistas, la frontera de la liturgia, que los ha de contemplar a la luz de la fe. A cada uno de los fieles le será entonces posible, como lo será a la comunidad, el afrontarlos en su concreción de cada día con la fuerza recibida en la liturgia. Reflejando en sí misma la dimensión antropológica de la liturgia[54], la asamblea no solamente demostrará su respeto hacia todos los valores humanos, sino que, merced sobre todo a la eucaristía, llegará a ser también instrumento de su potenciación y, por tanto, fuente de un serio compromiso y de una verdadera / promoción humana[55] [/ *supra,* II, 4].

h) *Asamblea y fiesta.* La asamblea debe ser expresión y manantial de / fiesta. Es la fiesta una de las grandes posibilidades que se le ofrecen al hombre en orden a superar la monotonía y las dificultades que derivan de su vida ordinaria. También la asamblea litúrgica presta un gran servicio en este sentido. Su misma constitución es ya una oportunidad festiva para sus participantes. Y lo es con posterioridad, al celebrar, con la variedad y riqueza de los signos que se le ofrecen, el / memorial de la salvación, llegando ella misma a ser celebración gozosa y festiva de la salvación de cada uno de los participantes y de toda la iglesia. No representan obstáculo alguno aquellos momentos de aparente repliegue sobre sí misma provocados por la aplicación de determinados signos con sabor a penitencia o a luto. Se trata en realidad de momentos que hacen brotar con más vigor e intensidad el gozo y la fiesta, después de haber pasado por el crisol de una purificación siempre necesaria. El clima festivo de la asamblea litúrgica se irradia, finalmente, hacia otras manifestaciones festivas de la vida humana, así como sobre los mismos acontecimientos que sellan el discurrir ordinario de su jornada[56].

3. APLICACIONES PRÁCTICAS. Entre las muchas aplicaciones de orden práctico que derivan del conjunto de principios generales expuestos, señalamos las siguientes. Apuntamos algunas normas sobre la asamblea contenidas en la *Ordenación general del Misal Romano* y en la instrucción *Eucharisticum mysterium*[57]. Aun refiriéndose directamente a la asamblea eucarística, son válidas para todo tipo de asamblea litúrgica.

a) Recordemos previamente que la asamblea, sobre todo la del domingo (cf *SC* 106), es un elemento característico de la vida de la iglesia (cf *SC* 6). Tanto la asamblea como su adecuado desarrollo deben, pues, constituir una constante

meta del trabajo apostólico (cf *SC* 10) y uno de los núcleos fundamentales de interés de la pastoral litúrgica[58].

b) Dentro de las distintas celebraciones litúrgicas, se habrán de tener en cuenta la naturaleza y las características de cada asamblea, de suerte que se favorezcan la activa participación de todos sus miembros y el bien espiritual común de la asamblea misma[59]. De ahí la necesidad de una prudente / adaptación y de una sabia / animación. Se habrá de prestar una particular atención a los que se encuentran en la asamblea, pero sin sentirse comprometidos en una efectiva participación, sea por la debilidad de su fe, sea por su insuficiente formación litúrgica[60].

c) La misma disposición general del lugar sagrado ha de ser tal que constituya una verdadera expresión de la asamblea en él congregada y favorezca la comunicación entre los distintos participantes[61].

d) La preparación de cada celebración debe realizarse de común acuerdo entre todos los miembros de la asamblea que hubieren de desempeñar alguna función determinada[62]. Dése la debida importancia a aquellos elementos que, siendo signos externos de la celebración comunitaria, cooperan a manifestar y favorecer la participación de todos[63].

e) Para una conveniente preparación de las celebraciones es también necesario conocer aquellos sectores particulares del / derecho litúrgico que regulan el comportamiento de la asamblea y de los llamados en la misma a desempeñar funciones particulares. Merecen especial mención las normas contenidas en los prólogos o introducciones generales de cada uno de los / libros litúrgicos, caracterizadas por una clara dimensión teológico-espiritual-pastoral. No se han de omitir tampoco las múltiples indicaciones relativas a la participación de los fieles (cf *SC* 31).

f) Durante la celebración litúrgica, el ejercicio de las diversas funciones no debe ser expresión de individualismos ni causa de desunión; debe, más bien, alcanzar aquella profunda y orgánica unidad de la asamblea que haga de ella un claro signo de la unidad de todo el pueblo de Dios[64].

g) Con el fin de eliminar las divisiones y la dispersión, evítese tener simultáneamente en la misma iglesia más asambleas de diverso o de idéntico tipo (misa, sacramentos, etcétera)[65].

h) Para fomentar el sentido de la comunidad parroquial y evitar su excesivo fraccionamiento, en los domingos y días festivos no ha de multiplicarse, sin un verdadero y fundado motivo, el número de las asambleas[66].

i) Por principio, las asambleas deben estar abiertas a todos los componentes de la comunidad, reservando una acogida especial a los huéspedes y a los extraños, a no ser que para estos últimos se juzgue más oportuna la programación de asambleas adjuntas[67].

k) Por razones de orden pastoral, han de fomentarse las asambleas por / grupos particulares. Ténganse, en la medida de lo posible, en los días no festivos. Cuando fuere necesario tenerlas en día festivo, búsquese la forma de fusionarlas convenientemente con la asamblea o asambleas más amplias de toda la comunidad[68].

V. Conclusión

Valorizar al máximo la asamblea litúrgica. Muy bien puede ser ésta la más oportuna conclusión de cuanto hemos venido diciendo sobre el tema de la asamblea, sobre su necesidad, dignidad e importancia. Hemos subrayado cómo la función de valorizar la asamblea debe desempeñarse ya en el campo doctrinal, ya en el orden de la praxis. Ante todo, se ha de profundizar cada vez más la doctrina sobre la asamblea, insistiendo en sus fundamentos teológicos y antropológicos. La praxis, a su vez, debe buscar, a la luz de la doctrina, los medios más adecuados para hacer cada vez más comprensible, creíble y eficaz el signo de la asamblea. Y entonces se sentirán los fieles llevados a participar en la asamblea sin presiones de ningún género, espontáneamente, con alegría, experimentando su necesidad y desempeñando a conciencia las funciones propias de la asamblea. No se tratará solamente de congregarse de una manera material, sino que se tenderá a esa disponibilidad en la acción y a esa unanimidad de espíritu que permitan experimentar la viva y real presencia de Cristo resucitado en medio de la asamblea, revivir intensamente su misterio e irradiar la virtud en beneficio de toda la humanidad.

[*I Animación*].

NOTAS: [1] Cf Y. Congar, *Réflexions et recherches actuelles sur l'assemblée chrétienne*, en *MD* 115 (1973) 7-29 (espec. 19-29); Th. Maertens. *La liturgie de l'assemblée face aux problèmes d'aujourd'hui*, en *ParL* 51 (1969) 106-120 — [2] Cf A. Cuva, *La presenza di Cristo nella liturgia*, Ed. Liturgiche, Roma 1973, 31-32, 56 — [3] Cf L. Olgiati, *L'assemblea liturgica, momento fondamentale di evangelizzazione e cultura cristiana*, en *Riv. del clero ital.* 57 (1976) 958-967; A. Pascual, *La asamblea litúrgica, sacramento de salvación*, en *Liturgia* (Silos) 24 (1969) 47-63; S. Rinaudo, *L'assemblea liturgica*, en *RL* 51 (1964) 179-192 — [4] Cf. *enc. "Mediator Dei", sobre la liturgia*, 20-11-1947, I, I, en *La liturgia* (Insegnamenti pontifici, 8), Edizioni Paoline, 1959², 358, n. 520 — [5] Cf también Pablo VI, *enc. "Mysterium fidei", sobre la santísima eucaristía*, 3-9-1965, en Pablo VI, *Encicliche e discorsi* VII, Edizioni Paoline 1966, 24 — [6] S. Congr. de ritos, *Instr. "Eucharisticum mysterium"* (= *EM*), *sobre el culto del misterio eucarístico*, 25-5-1967 — [7] Cf *EM* 55; *MR Ordenación general* (= *MR, OG*) 7 — [8] Cf *LH, Ordenación general* (= *LH, OG*) 13 — [9] A.-G. Martimort, *L'assemblea*, en Id. (por), *La chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia*, Desclée, Roma 1966², 99-100 — [10] Cf A.-G. Martimort, *o.c.*, 100-101 — [11] Cf. J. Lécuyer, *L'assemblée liturgique. Fondements bibliques et patristiques*, en *Con* 12 (1966) 163-181 — [12] Cf J. Gelineau, *L'assemblea del popolo di Dio* en VV.AA., *Nelle vostre assemblee. Teologia pastorale delle celebrazioni liturgiche* I, Queriniana, Brescia 1975², 72-75 — [13] Cf P. Massi, *Il segno dell'assemblea*, en *RL* 51 (1964) 149-178; 52 (1965) 86-119 — [14] A. Cuva, *La presenza di Cristo...*, 37 — [15] Cf P. Visentin, *L'assemblea liturgica, manifestazione del mistero della chiesa*, en *RPL* 2 (1964) 175-178 — [16] A. Cuva, *La presenza di Cristo...*, 32-33 — [17] Cf también *MR, OG* 59, 74; *LH OG* 20 — [18] Cf también *MR, OG* 75; *LH, OG* 21 — [19] A.-G. Martimort, *o.c.*, 105 — [20] Cf E. Cothenet, *Liturgie terrestre et liturgie céleste d'après l'Apocalypse*, en VV.AA., *L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée* (Conférences Saint-Serge, 23ᵉ semaine d'études liturgiques, París 1976), Ed. Liturgiche, Roma 1977, 143-166 — [21] Cf *MR, OG* 24 — [22] Cf también *MR, OG* 25, 28, 32 — [23] Cf también *MR, OG* 2, 58 — [24] Cf también *MR, OG* 2, 58 — [25] Cf *MR, OG* 257 — [26] Cf *MR, OG* 58 — [27] *MR, OG* 257 — [28] Cf CEI, *Evangelizzazione e ministeri*, 15-8-1977, II; T. Citrini, *Annotazioni sulla terminologia riguardante i ministeri*, en *Notiziario della CEI* 1977/7 (agosto), supl. 1, 2ª-6ª — [29] Cf también *MR, OG* 3, 62; *LH, OG* 19; S. Congr. de ritos, *Instr. "Musicam sacram", sobre la música en la sagrada liturgia*, 5-3-1967, n. 15; S. Congr. de ritos, *Instr. "Me musica sacra", sobre la música sagrada y la sagrada liturgia*, 3-9-1958, n. 22 *a, b* — [30] *MR, OG* 62 — [31] Cf también *MR, OG* 56, 62, 259, 339; S. Congr. de ritos, *Instr. "De musica sacra"...*, n. 22 *c* — [32] Cf J. Gelineau, *L'assemblea del popolo di Dio...*, 94-100 — [33] Cf también *MR, OG* 59 — [34] Cf también *MR, OG* 60 — [35] Cf también Pablo VI, *Motu proprio "Sacrum diaconatus ordinem", sobre la restauración del diaconado permanente en la iglesia latina*, 18-6-1967, nn. 22-23; *MR, OG* 61, 127-141 — [36] Cf Pablo VI, *Motu proprio "Ministeria quaedam", sobre la*

reforma en la iglesia latina de la disciplina relativa a la primera tonsura, a las órdenes menores y al subdiaconado, 15-8-1972 — [37] Cf Pablo VI, *Motu proprio "Ministeria quaedam"...,* V; *Pontifical romano..., Institución de los ministerios...,* n. 11; *MR, OG* 66, 150-151; *LH, OG* 259 — [38] Cf Pablo VI, *Motu proprio "Ministeria quaedam"...,* VI; *Pontifical romano..., Institución de los ministerios...,* n. 29; *MR, OG* 65, 143-147; *Ritual romano..., Comunión fuera de la misa...,* p. 534ss — [39] Cf *MR, OG* 68; *Ritual romano..., Comunión fuera de la misa...,* p.c. — [40] Cf *MR, OG* 67, y también 36, 90, 313 — [41] Cf también *MR, OG* 68; Pablo VI, *Motu proprio "Ministeria quaedam"...,* V, VI — [42] Cf también *MR, OG* 68 *a,* 11, 61, 313 — [43] Cf *MR, OG* 68 *b* — [44] Cf *MR, OG* 68 *c* — [45] Cf también *MR, OG* 63, 64, 78, 90, 274, 313; *LH, OG* 260 — [46] Cf *MR, OG* 68 *b,* 69 y también 21, 61 — [47] Cf C. Floristán, *La asamblea y sus implicaciones pastorales,* en *Con* 12 (1966) 197-210 — [48] Para esta parte de nuestro estudio nos inspiramos en los tratados específicos de A.-G. Martimort *(o.c.,* 106-111) y de J. Gelineau *(o.c.,* 76-91) — [49] Cf *EM* 16 — [50] Cf *EM* 18 — [51] Cf E. Lodi, *L'assemblea celebrante* en VV.AA., *Celebrare il mistero di Cristo,* Dehoniane, Bolonia 1978, 142-147 — [52] Cf *o.c.,* 147-149 — [53] M.-D. Chenu, *Anthropologie de la liturgie,* en VV.AA., *La liturgie après Vat. II,* Cerf, París 1967, 159 — [54] Cf A. Cuva, *Linee di antropologia liturgica,* en *Sal* 36 (1974), 3-31 — [55] Cf B. Maggioni, *Assemblea eucaristica e promozione umana,* en *Orientamenti pastorali* 24 (1976) 53-71 — [56] Cf VV.AA., *La liturgia è festa,* Marietti, Turín 1980 — [57] Cf nota 6 — [58] Cf P. Cneude, *L'assemblée,* en *MD* 100 (1969) 89-103 — [59] Cf *MR, OG* 3, 6, 313 — [60] Cf *MR, OG* 341. Para la hipótesis (de trabajo) de asambleas diversificadas, sobre todo por lo que concierne a la eucaristía, para fieles menos preparados y comprometidos, cf J. Gelineau, *La liturgia domani. L'evoluzione delle assemblee cristiane,* Queriniana, Brescia 1978; *Église, assemblées, dimanche. Réflexions et perspectives pastorales,* en *MD* 124 (1975) 103-109; E. Lodi, *o.c.,* 159-161 — [61] Cf *MR, OG* 257, 271 — [62] Cf *MR, OG* 313 — [63] Cf *MR, OG* 14-16 — [64] Cf *MR, OG* 62, 257 — [65] Cf *EM* 17 — [66] Cf *EM* 26 — [67] Cf *EM* 16, 19 — [68] Cf *EM* 27; S. Congr. para el culto divino, *Instr. "Actio pastoralis ecclesiae", sobre las santas misas para grupos particulares,* 15-5-1969; S. Congr. para el culto divino, *Directorio para las misas con niños,* 1-11-1973.

A. Cuva

BIBLIOGRAFÍA: Augé M., *La asamblea cultual, propiedad sagrada del Señor,* en "Claretianum" 9 (1969) 395-411; Bellavista J., *La asamblea eucarística y el domingo,* en "Phase" 61 (1971) 51-62; Cantinat J., *La Iglesia de Pentecostés,* Studium, Madrid 1974; Congar Y.M.-J., *La "Ecclesia" o la comunidad cristiana, sujeto integral de la acción litúrgica,* en VV.AA., *La liturgia después del Vaticano II,* Taurus, Madrid 1969, 279-338; Chirat H., *La asamblea cristiana en tiempo de los Apóstoles,* Studium, Madrid 1968; Falsini R., *Asamblea litúrgica,* en DTI 1, Sígueme, Salamanca 1982, 484-500; Gantoy R., *La asamblea en la economía de la salvación,* en "Asambleas del Señor" I, Marova, Madrid 1965², 56-82; Gelineau J., *Liturgia para mañana. Sobre la evolución de las asambleas litúrgicas en la Iglesia Católica,* Sal Terrae, Santander 1977; López Martín J., *La asamblea litúrgica de Israel al Cristianismo,* en "Nova et Vetera" 14 (1982) 205-224; Maertens Th., *La asamblea cristiana. De la teología bíblica a la pastoral del siglo XX,* Marova, Madrid 1964; *La asamblea festiva del domingo,* en "Asambleas del Señor" I, Marova, Madrid 1965², 28-43; Maldonado L., *La asamblea eucarística, comunidad profética,* en "Phase" 53 (1969) 467-475; Martimort A.G., *Asamblea litúrgica,* Sígueme, Salamanca 1965; *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1967², 115-145; Massi P., *La asamblea del Pueblo de Dios,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1968; Mac Namara J., *Las asambleas litúrgicas y el culto religioso de los primeros cristianos,* en "Concilium" 42 (1969) 191-202; Tena P., *La palabra "ekklesía". Estudio histórico teológico,* Casulleras, Barcelona 1958; *"Ecclesia" en el sacramentario Leoniano,* ib, 295-315; *La asamblea litúrgica y su presidente,* en "Concilium" 72 (1972) 185-197; VV.AA., *La asamblea litúrgica,* en "Concilium" 12 (1966) 163-314.

ASAMBLEAS SIN PRESBITERO

SUMARIO: I. Una nueva praxis eclesial - II. La experiencia de las iglesias alemanas - III. La experiencia de la iglesia francesa - IV. Algunas conclusiones.

I. Una nueva praxis eclesial

En los años que siguieron al Vaticano II fue adquiriendo cada vez mayor difusión y consistencia un nuevo tipo de asambleas cristia-

nas, en parte ya conocidas en el pasado: las denominadas *asambleas litúrgicas sin presbítero.* (No sería necesario indicar que en esta voz el término *asamblea* se utiliza como sinónimo de *celebración* y, por tanto, con un significado un tanto distinto del que tiene la voz anterior.)

Centradas en la palabra de Dios y en la oración, estas celebraciones se habían ya valorado en particulares contextos históricos[1] y en las misiones[2], habiendo encontrado difusión más reciente en Europa y en las iglesias jóvenes. Pero después del Vat. II esta nueva praxis eclesial ha experimentado interesantes desarrollos a nivel de reflexión y de organización al menos por tres motivos: la falta de sacerdotes; la renovación de la eclesiología y de la doctrina sobre los ministerios; la atención misma que la iglesia oficial ha reservado a nuevas situaciones pastorales de emergencia. La dramática reducción numérica de sacerdotes ha provocado, incluso en Europa, la multiplicación de comunidades cristianas sin pastor, deseosas de seguir congregándose en el día del Señor dentro de su propio ambiente de vida; por otra parte, el reflorecimiento de ministerios en las distintas iglesias y la vigorosa investigación teológica actual sobre la cuestión han favorecido la asunción de nuevas responsabilidades en las comunidades locales por parte de diáconos, religiosas y laicos, hasta llegar a presidir la asamblea dominical cuando no se puede contar con la presencia del sacerdote.

Pero, además, algunas conferencias episcopales se han interesado activamente por el problema, desarrollando las posibilidades que dejaron abiertas los documentos conciliares y posconciliares. La constitución litúrgica (1963), en efecto, había recomendado la celebración de la palabra en los domingos y fiestas, "sobre todo en los lugares donde no haya sacerdote, en cuyo caso debe dirigir la celebración un diácono u otro delegado del obispo" *(SC* 35,4), mientras que la instrucción *Eucharisticum mysterium* (1967) hablaba del caso en que, "por escasez de sacerdotes, se distribuye la comunión incluso por un ministro que tenga esta facultad por indulto de la Sede apostólica" (33, *c).* Como aplicación de cuanto había recomendado *SC* 35,4, la instrucción *Inter oecumenici* (1964) había ya sugerido la estructura de tales celebraciones de la palabra (37).

Nacía así la posibilidad de programar una celebración dominical, denominada con nombres distintos, que, además de los ritos de saludo y despedida, podía comprender tres partes: proclamación de la palabra; oración de la comunidad; distribución de la comunión. Podía estar presidida por un diácono o por otro ministro, hombre o mujer, generalmente delegado por el obispo, que hubiere alcanzado una adecuada preparación. Tal función ministerial, por lo demás, no se limitaba sólo al momento litúrgico, sino que se extendía a todos los aspectos de la animación de la comunidad cristiana, que únicamente raras veces, con frecuencia sólo cada mes, podía participar en la eucaristía celebrada por el sacerdote responsable de la comunidad mayor.

El fenómeno se ha propagado en muchas iglesias de diversos países[3]; pero para ilustrar sus aspectos y su problemática, juzgamos suficiente documentar la experiencia más reciente de las iglesias de Alemania y Francia, que nos parecen bastante representativas y capaces de inspi-

rar algunas conclusiones de importancia más general.

II. La experiencia de las iglesias alemanas

En las diócesis de la República Democrática Alemana (=RDA), durante los años del posconcilio adquirió notable estabilidad la institución de las *asambleas sin presbítero,* prevalentemente conocidas bajo el nombre de *celebraciones estacionales (Stationsgottesdienste).* Propagadas hoy en más de dos mil parroquias[4], se han desarrollado desde una praxis anterior, experimentada y discutida durante más de treinta años en la diáspora, donde "las comunidades cristianas están de continuo amenazadas de disgregación como piedras expuestas a la intemperie", en expresión de H. Aufderbeck, el mayor teórico e inspirador de esta nueva experiencia eclesial[5]. Una interpretación completa de tales celebraciones bien puede partir de esta directriz del sínodo de Dresde: "El párroco y el consejo parroquial se han de comprometer a crear la posibilidad de que los fieles puedan congregarse con un delegado del obispo para escuchar la palabra de Dios, recibir el pan de vida, recogerse en oración por todos y recorrer en su vida ordinaria los caminos del amor y del testimonio"[6]. Se considera fundamental que los ministros llamados a presidir la celebración estacional, para quienes se prefiere el nombre de *diáconos auxiliares,* sean presentados por el párroco y el consejo parroquial y reciban una delegación oficial del obispo, después de una conveniente formación, progresivamente incrementada a través de modalidades todavía en experimentación. Ha resultado muy oportuna la adopción de un *ordo* estable con la siguiente estructura: saludo y apertura con un acto penitencial; proclamación de la palabra con homilía; oración universal; distribución de la comunión; despedida y bendición. La reflexión pastoral de los últimos años ha versado sobre los puntos siguientes: *a)* una palabra seguramente decisiva para la pastoral de la diáspora es Mt 18,19; el *credo ecclesiam* posee un particular significado para una pequeña asamblea de dispersos; *b)* no se infravaloran las dificultades que experimentan algunos ante las iniciativas que puedan contener un sabor protestante y que podrían provocar una peligrosa desestima de la eucaristía y del sacerdocio ministerial; *c)* se ha reflexionado mayormente sobre las diferencias entre una celebración eucarística y las celebraciones estacionales: estas últimas no sustituyen a la primera, que sigue siendo la forma máxima de reunión de la asamblea, y que no queda eliminada, sino que se celebra más raras veces; *d)* una celebración estacional tiene algunas características propias: expresa la comunión con la comunidad parroquial, con la diócesis, con la iglesia universal; lleva a experimentar la relación palabra-sacramento; actualiza la múltiple presencia del Señor; mantiene la antigua ordenación de la plegaria eucarística (alabanza, acción de gracias, súplica, penitencia); no se limita a ser un hecho verbal, sino que realiza un ritmo adecuado entre palabras, ritos, silencio y acciones.

La nueva experiencia en la RDA se ha enjuiciado generalmente de manera muy positiva: el ministerio de los diáconos auxiliares ha sido por lo demás bien acogido y con una gran colaboración; ha estado muy bien acentuada la relación con la eucaristía y la comunidad parroquial; han sido muchos los frutos pastorales[7].

La nueva praxis se ha propagado igualmente en la República Federal Alemana (=RFA), donde "el problema más crucial de la pastoral es, tanto para la comunidad como para los obispos, la preocupante escasez de sacerdotes, que se irá agravando aún más por envejecimiento del clero y por las crecientes necesidades de los fieles", como afirma la conferencia episcopal en un texto sumamente denso sobre los ministerios[8]. En este contexto se han desarrollado dos nuevos tipos de ministerios: el diaconado permanente y los teólogos laicos o asistentes pastorales *(Pastoralassistenten),* que son centro de una viva discusión teológica y pastoral[9]. Los servicios pastorales de estos nuevos ministros se extienden a veces hasta presidir las "celebraciones dominicales sin presbítero" *(Sonntägliche Gottesdienste ohne Priester),* a las que dedicara el sínodo alemán (1975) suma atención en un texto que vale la pena resumir[10]. Se parte de unas premisas: la importancia fundamental de la celebración eucarística dominical, como "forma primaria" de la asamblea litúrgica de una comunidad"; la inconveniencia de multiplicar las misas dominicales de sacerdotes supercomprometidos, cada vez menos numerosos; la necesidad de una programación zonal, con la concentración para la celebración eucarística en algunas localidades más céntricas; la presencia, sin embargo, de comunidades menores, sociológicamente vinculadas a su ambiente y para las que "es menester tratar de organizar a toda costa celebraciones litúrgicas dirigidas por un diácono o por un laico". Se iluminan las motivaciones litúrgico-pastorales de estas celebraciones, subrayando que "debieran aprovecharse también las ricas experiencias que en este campo se han realizado ya, por ejemplo, en la diáspora y con las ejemplares tentativas de la RDA". Se han dado distintas orientaciones sobre la conveniencia de revitalizar y apelar a la responsabilidad de las comunidades, sobre la preparación de ministros y la presentación de los mismos a los fieles "en una celebración particular en la que se lea públicamente la carta del obispo que les confiere tal oficio".

Para la estructuración de estas asambleas, "menos definidas por el derecho litúrgico", se aconseja "servirse, donde sea posible, de los elementos de la misa: lecturas del día, explicación por parte de una persona autorizada para predicar o bien por medio de un texto leído, cantos, oración, plegaria universal, oración preparatoria y final para la distribución de la comunión". El mismo sínodo ha dedicado igualmente a estas celebraciones una *directriz* pastoral y ha presentado a la conferencia episcopal un *voto,* solicitando "la elaboración para las regiones de lengua alemana de algunos modelos comunes de liturgias comunitarias dominicales sin el sacerdote".

La nueva praxis está siendo, en la RFA, objeto de reflexiones críticas por parte de algunos estudiosos, que la consideran un "paso en dirección equivocada": se discuten las nuevas funciones ministeriales concedidas a los laicos; se temen confusiones y malentendidos a nivel de diálogo ecuménico y de interpretación de la eucaristía; se expresa la convicción de que una celebración basada en la palabra y en la oración, sin la comunión, podría convertirse en un camino más seguro para mantener viva la estima y la espera por la celebración eucarística y para hacer a los fieles más conscientes y responsables en el afrontar el problema de la escasez de vocaciones sacerdotales[11].

III. La experiencia de la iglesia francesa

En Francia, a comienzos de 1971, con el acento de la escasez de sacerdotes y con el desarrollo de la reflexión posconciliar, se ha visto ampliamente acogida la opción pastoral de mantener en su ambiente a las comunidades locales, invitándolas regularmente a agruparse en asambleas, animadas y dirigidas por sus mismos miembros[12]. Estas celebraciones, conocidas más frecuentemente con el nombre de *Assemblées dominicales en l'absence de prêtres* (ADAP), en 1977 aparecían ya extendidas por más de mil cien parroquias, repartidas en sesenta y siete diócesis[13]. Se las ha valorado de acuerdo con un esquema flexible, con variantes frecuentemente significativas, que por lo general mantienen la siguiente estructura: rito de apertura; liturgia de la palabra con homilía y oración universal; acción de gracias; comunión; despedida. Aunque con algunos antecedentes, la nueva situación se configuró rápidamente a principios de 1973, merced al fuerte influjo del documento de la asamblea de los obispos sobre la corresponsabilidad en la iglesia[14]. Sobre la situación pastoral francesa se realizó en 1979 una reflexión orgánica, en un encuentro nacional de animadores y responsables, preparado con el informe de 1977 sobre los diversos aspectos de estas asambleas (decisión, actuación, funciones, contenido de la celebración)[15].

Esta floración de asambleas sin sacerdote está ciertamente ligada a la escasez de clero, pero es igualmente expresión del convencimiento sobre la importancia fundamental de la asamblea para mantener y manifestar una comunidad cristiana, teniendo una consideración especial con aquellos que no pueden abandonar su ambiente; y ha sido posible por la presencia de un grupo de cristianos que viven conjuntamente su fe en una comunidad local. Entre los aspectos positivos del fenómeno se ha subrayado el resurgir de una iglesia más consciente y responsable, más abierta y diversificada, más viva y fraterna.

Pero existen también varias dificultades: la precariedad de ciertos grupos; la dificultad de construir realmente la iglesia en asambleas con escaso número de participantes o con una presencia insuficiente de animadores; la persistencia de una mentalidad y de unos hábitos anteriores, que contribuyen a la continuación de una práctica tradicional más que al resurgir de un nuevo tipo de comunidad. Según informes, pueden recogerse experiencias muy diversas sobre la preparación e introducción de la nueva praxis; sobre las funciones del animador, en relación con los distintos servicios asumidos por los laicos dentro de la comunidad; sobre la manera de concebir y de ejercer la presidencia (mantenida como necesaria, pero con un papel a ser posible más discreto); sobre la sensibilidad en torno a la función del sacerdote responsable de una comunidad mayor.

Son significativas, y no sólo para la iglesia francesa, las orientaciones dadas por Pablo VI a los obispos franceses en 1977: "Afrontad igualmente el problema de las asambleas dominicales sin sacerdote, en los ambientes rurales donde la aldea forma una cierta unidad natural tanto para la vida como para la oración; sería perjudicial desentenderse de él o dispersarlo. Comprendemos perfectamente la razón y las ventajas que de ahí pueden derivar para la responsabilidad de los participantes y la vitalidad de la

población. El mundo actual prefiere estas comunidades a la medida humana, a condición, evidentemente, de estar atendidas con suficiencia, vivas y no cerradas en sí mismas como un *ghetto*. Os decimos, pues: proceded con discreción, pero sin multiplicar este tipo de reuniones, como si fuesen ellas la mejor solución y la última posibilidad. Ante todo, estad vosotros mismos convencidos de la necesidad de seleccionar con prudencia y de preparar a los animadores, laicos o religiosos, y de que ya en este nivel aparece de importancia capital el papel del sacerdote. Por lo demás, el objetivo debe seguir siendo la celebración del sacrificio de la misa, la única verdadera realización de la pascua del Señor. Y pensemos sobre todo en serio que estas asambleas del domingo no pueden bastar para construir comunidades vivas e irradiantes, en un contexto de población poco cristiana o que está abandonando la práctica dominical. Es menester crear al mismo tiempo otros encuentros de amistad y de reflexión, grupos de formación cristiana, con el concurso de sacerdotes y de laicos más formados, que puedan ayudar al ambiente a establecer relaciones de caridad y a tomar una mayor conciencia de las propias responsabilidades familiares, educativas, profesionales, espirituales"[16].

IV. Algunas conclusiones

Después de haber confrontado la copiosa bibliografía sobre la cuestión y las experiencias más conocidas, al menos en Europa, creemos poder ya sacar algunas conclusiones orientadoras.

1. Basados en los hechos más destacados, parece legítimo afirmar que el fenómeno de la propagación de las asambleas sin sacerdotes se debe ciertamente a la falta o escasez de clero y a la voluntad por parte de la iglesia de no abandonar a sus comunidades más "pequeñas, pobres y dispersas"; pero se debe también, en no pocas situaciones, a una viva presencia de laicos comprometidos, que desean asumir sus propias responsabilidades dentro de una iglesia que se renueva, construyéndose desde abajo.

2. Las asambleas sin sacerdotes pueden representar una solución pastoral provechosa en muchos ambientes eclesiales, donde las comunidades menores están olvidadas o atendidas con una apresurada misa dominical, desligada por otra parte de su vida y de todo compromiso de evangelización. El juicio podría extenderse no sólo a las zonas rurales, sino también a las grandes ciudades, en sintonía con la tendencia a formar grupos de barrio, de vecinos, de afinidad, que pueden llegar a servir de base sociológica de nuevas experiencias de iglesia[17].

3. Los problemas abiertos y las dificultades existentes no deben hacer olvidar que nos hallamos solamente en los comienzos de una andadura, de la que brotan ya no pocos indicios alentadores, como la mayor corresponsabilidad, la vigorosa creatividad, el deseo de una mayor formación, la relación celebración-vida, la progresiva iniciación en una más plena comprensión de la eucaristía y del sacerdocio ministerial.

4. Más en particular se subraya cómo, aun introducida por necesidad, esta nueva praxis "representa la ocasión privilegiada para traducir en realidades concretas las enseñanzas del Vat. II sobre el

pueblo de Dios, ofreciendo a sus miembros la posibilidad de tomar parte activa en la vida de la iglesia y en hacerla realidad"[18]; es decir, estamos asistiendo a la consolidación de un nuevo estilo de iglesia, que representa un hecho nuevo y de gran importancia para el futuro.

5. Y un último dato significativo que, bajo el signo de la evidencia, encuentra un eco vivo sobre todo en las iglesias jóvenes: las asambleas sin sacerdotes son el lugar donde más vivamente se plantea el problema de los ministerios a partir de las necesidades reales y de los carismas que se ponen de manifiesto en las comunidades, sin excluir "la posibilidad de admitir como elegibles para la ordenación sacerdotal a líderes reconocidos, salidos de niveles de comunidades cristianas de base de índole distinta"[19]. En una palabra: estas nuevas experiencias, aunque recursos provisionales y precarios de una pastoral en difíciles situaciones, pueden llegar a ser punto de partida de una vigorosa renovación eclesial, capaz de desembocar en una profunda reestructuración de las comunidades cristianas.

[*/ Mujer,* IV, 2, *e*].

NOTAS: [1] Cf, por ejemplo, K. Juhasz, *Laien im Dienst der Seelsorge während der Türkenherrschaft in Ungarn,* Münster 1960; F.X. Bürkler, *Die Sonnund Festtagsfeier in der katolischen Chinamission,* Roma 1942 — [2] Cf J. Hofinger, *Pastorale liturgica e cristianità missionaria,* Edizioni Paoline, 1961, parte III *(La celebrazione comunitaria in assenza del sacerdote),* donde se encontrarán también esquemas de celebración según los tiempos litúrgicos — [3] Cf el "dossier" *"Paroisses sans prêtre" en Europe occidentale. Situations et recherches des solutions,* en *Pro mundi vita* (marzo 1979); P.D. Delanotte, *Cathéchistes hier, responsables de communautés actuelment,* en *Spiritus* 18 (1977) 350-359 — [4] Cf J. Cramer, *Die Stationsgottesdienste in der DDR. Sonntäglicher Gottesdienst in der Diaspora,* en *LJ* 29 (1979) 222-225. Acerca del nombre: A. Häussling, *Was ist "Stationsgottesdienst"?,* en *LJ* 15 (1965) 163-166 — [5] H. Aufderbeck, *La asamblea litúrgica en la diáspora,* en *Con* 12 (1966) 243-247. Estudios más recientes de este autor: *Gemeinde als Versammlung,* en *LJ* 19 (1969) 65-78; *Stationsgottesdienste,* Texte, Lipsia 1972; *Sonntagsgottesdienst ohne Priester,* en Th. Maas-Ewerd/KL. Richter, *Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Messfeier,* Benziger/Herder, Einsiedeln-Friburgo de B. 1976, 91-96 — [6] H. Aufderbeck, *Sonntagsgottesdienst ohne Priester,* cit., 95-96 — [7] Cf J. Cramer, *Die Stationsgottesdienste...,* a.c. — [8] Die deutschen Bischöfe, *Zur Ordnung der pastoralen Dienste,* Bonn 1977; A.G. Koch, *Priestermangel und Sicherung der Seelsorge. Zur Situation der pastoralen Dienste,* en *Herderkorrespondenz* 31 (1977) 306-312; F. Mussner, *Die sonntägliche Versammlung der Gemeinde zum Priesterlosen Gottesdienst,* en *LJ* 29 (1979) 226-231; D. Eissing, *Zur Diskussion um die Gestalt sonntäglicher Gemeinde-Gottesdienste ohne Priester,* en *TG* 69 (1979) 203-229; U. Ruh, *Priesterlose Sonntagsgottesdienste. Zur Diskussion über eine Folgeerscheinung des Priestersmangels,* en *Herderkorrespondenz* 34 (1980) 203-206 — [9] Cf. P.J. Cordes, *Pastoralassistenten und Diakone,* en *Stimmen der Zeit* 195 (1977) 389-401; N. Greinacher, *Das Problem der nichtordinierten Bezugspersonen in katolischen Gemeinden,* en *Diakonia* 9 (1978) 404-412; H.J. Pottmeyer, *Les animateurs pastoraux dans l'Église d'Allemagne,* en *NRT* 100 (1978) 838-854 — [10] Cf *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe* I, Friburgo de B. 1976, 196-225 (2,4, *c)* — [11] Además de los escritos anteriores, cf A. Schilson, *Ein Schritt in die falsche Richtung. Kritische Bemerkungen zur gegenwärtigen praxis sonntäglicher Kommunionsfeiern,* en *Diakonia* 9 (1978) 62-67; K. Schlemmer, *Priesterloser Gottesdienst-aber wie?,* en *LJ* 28 (1978) 37-44 — [12] Cf *NPL* n. 120 (1976) *(Assemblées dominicales en l'absence de prêtre);* varios trabajos en *MD* 130 (1977); L. de Vaucelles, *Le destin incertain des assemblées dominicales sans prêtres,* en *Études* 349 (1978) 239-248; M. Klöckner, *Sonntagsgottesdienste unter Leitung von Laien. Zur Praxis und Diskussion in Frankreich,* en *TG* 68 (1978) 77-89; el CNPL ha publicado también una guía para los animadores: *Assemblées dominicales en l'absence du prêtre. Célébrations,* Cahiers du livre, París 1978 — [13] Cf M. Brulin, *Assemblées dominicales en l'absence de prêtres. Situation en France et enjeux pastoraux,* en *MD* 130 (1977) 80-113 — [14] Cf Assemblée plénière de l'episcopat français, *Tous responsables dans l'Église? Le ministère presbyteral dans l'Église tout entière ministerielle,* Centu-

rion, París 1973 — [15] Cf M. Brulin, *Asambleas dominicales sin sacerdote* (en Francia), en *Con* 153 (1980) 327-333 — [16] Cf el texto en *La doc. cath.* 59 (1977) 351-353 — [17] Cf L. de Vaucelles, *Le destin incertain..., a.c.*, 248 — [18] *Ib*, 242 — [19] J. Dupuis, *Colloque d'Asie: ministeres dans l'Église*, en *Spiritus*, diciembre 1977, 374.

D. Sartore

BIBLIOGRAFÍA: Keremer J., *Celebración de la Palabra de Dios sin sacerdote*, en G. Barauna, *La sagrada liturgia renovada por el concilio*, Studium, Madrid 1965, 313-352; Parés X., *Las asambleas dominicales en ausencia de presbítero*, en "Phase" 119 (1980) 393-404; Secretariado Nacional de Liturgia, *Celebraciones dominicales en ausencia de sacerdote*, Subsidia Liturgica 39, EDICE, Madrid 1981.

B

BAUTISMO

SUMARIO: I. Introducción - II. La experiencia litúrgica y pastoral de la iglesia apostólica: 1. El término "bautizar", "bautismo"; 2. El bautismo de Juan; 3. El bautismo recibido por Jesús; 4. Jesús y el bautismo; 5. Los Hechos de los Apóstoles y el bautismo; 6. San Pablo y el bautismo; 7. El bautismo en san Juan; 8. La tipología bautismal de la iglesia y la carta de Pedro - III. Las experiencias bautismales en los primeros siglos: 1. La *Didajé* - Las Odas de Salomón - Hermas; 2. Justino - Tertuliano - Hipólito de Roma - IV. La bendición del agua bautismal - V. La renuncia a Satanás - VI. La unción prebautismal - VII. Bautismo y profesión de fe - VIII. La unción después del bautismo - IX. La entrega de la vestidura blanca y del cirio - X. El bautismo de los niños - XI. La catequesis de los padres: 1. La metodología catequética: *a)* La renuncia, *b)* La bendición del agua - XII. Visión sintética del nuevo rito del bautismo de los niños.

I. Introducción

No es posible hablar del bautismo sin relacionarlo con los otros dos sacramentos de la iniciación cristiana. El *Rito del bautismo de los niños* subraya esta importante exigencia dedicándole los párrafos iniciales de los *Praenotanda* del *RBP* (nn. 1-2). Mas, si es legítimo y hasta necesario tratar por separado del bautismo, en un tratado aparte como el presente no podrá encontrarse el encuadramiento general, que sería tan necesario, por lo que rogamos al lector que consulte previamente la voz *Iniciación cristiana.* Presupuesto cuanto allí se dice, aquí nos limitaremos al bautismo, aun aludiendo acá y allá a la confirmación, para subrayar ya sus relaciones con el primer sacramento, ya sus diferencias.

II. La experiencia litúrgica y pastoral de la iglesia apostólica

1. EL TÉRMINO "BAUTIZAR", "BAUTISMO". Desde el punto de vista lexicográfico, el verbo griego *báptô, baptízô,* significa *inmergir, sumergir:* se usa también hablando de una nave que se hunde o que se hace sumergir. En el helenismo rara vez se usa con el significado de *bañarse, lavarse;* sugiere más bien la idea de *hundirse en el agua.*

El NT usa *báptô* solamente en sentido propio: *mojar* (Lc 16,24; Jn 13,26), *teñir* (Ap 19,13); y *baptízô* solamente en sentido cultual (rara vez en referencia a las abluciones de los judíos: Mc 7,14; Lc 11,38), es decir, en el sentido técnico de *bautizar.* Que el NT use el verbo *baptízô* sólo en este sentido cultual técnico bien determinado demuestra que en él el bautismo comporta ya algo que era desconocido en los demás ritos y costumbres de la época. En efecto, las religiones helenísticas conocían las abluciones; pero, como demuestran los estudios actuales, si alguna vez aparece el

verbo *baptízein* en el helenismo, dentro de un contexto religioso, nunca llega a tener un sentido sacral técnico.

En el AT y en el judaísmo los siete baños de Naamán (2 Re 5,14) demuestran cuán importante era ya entonces bañarse en el Jordán. Se trata de un gesto cuasisacramental que se convertiría en uno de los *tipos* principales de la patrología patrística [*↑infra,* 8]. Sin embargo, las abluciones de los judíos con carácter de purificación sólo aparecerían más tarde, por ejemplo en Jdt 12,7. (También el bautismo de los prosélitos judíos entraba en esta intención purificadora.) Pero en el judaísmo tales purificaciones son, por así decirlo, un rito legal más que una verdadera purificación. Sabemos cómo la exégesis radical, sobre todo a finales del siglo pasado, ha tratado de demostrar que el cristianismo se habría apropiado simplemente estos diversos ritos [1].

2. El bautismo de Juan. El bautismo de Juan en las riberas del Jordán atrajo sin duda la atención. Aun poseyendo algunas semejanzas con las abluciones legales de los judíos y con el bautismo de los prosélitos, el de Juan se distinguía fundamentalmente de estos ritos, ya que exigía un nuevo comportamiento moral: en él se trataba de realizar una conversión en vista de la llegada del reino. Nos encontramos frente a un rito de iniciación de una comunidad mesiánica, en línea con los anuncios de los profetas (cf Is 1,15ss; Ez 36,25; Jer 3,22; 4,14; Zac 13,1; Sal 51,9). Se trata, pues, de un rito con un alcance verdaderamente nuevo. El bautismo de Juan es una expresión penitencial en orden a la conversión del corazón (Mc 1,4; Lc 3,3; Mt 3,11); es un bautismo para la remisión de los pecados (Mc 1,4; Lc 3,3); pero es un bautismo que anuncia otro bautismo y que, independientemente de la cuestión sobre la historicidad de las palabras de Juan recogidas por Mt 3,11: "Él os bautizará con Espíritu Santo y fuego" (cf Mc 1,8), aparece claramente diferenciado del bautismo cristiano. El judaísmo del AT conoce ya la idea de una inmersión que daba la vida (Jl 3,1ss; Is 32,15; 44,3; Ez 47,7ss); no es, sin embargo, difícil descubrir en el bautismo de Juan un significado escatológico y colectivo [2].

3. El bautismo recibido por Jesús. El bautismo que recibió Jesús en el Jordán impresionó ciertamente a los evangelistas, pues los cuatro hablan de él explicando más o menos el hecho (Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22; Jn 1,32-34) [3]. Pero aquí habría mucho que hablar sobre cómo se ha interpretado este bautismo. Los mismos padres escribieron no poco sobre él, insistiendo en el hecho de que Jesús no necesitaba ni conversión ni remisión de los pecados. Muchos de ellos, sin embargo, y esto no se ha subrayado lo bastante, ven en tal bautismo la designación oficial de Jesús como mesías, profeta, rey y siervo; siervo con toda la riqueza de significado expresada por Is 53: siervo, víctima, sacerdote. Y desde este sentido, los padres interpretan el bautismo de Jesús en el Jordán como *tipo* de la confirmación, al igual que interpretan, por otra parte, la intervención del Espíritu en la encarnación como anuncio del bautismo. Al final de la narración, las palabras del Padre confieren un profundo significado a este bautismo, que es una *designación,* una epifanía del Hijo, como acertadamente lo interpreta la liturgia oriental. El Hijo, *hyios monogénês,* es también el *doûlos,* el siervo. Puede verse aquí una alusión clara a Is

42,1, de suerte que las palabras del Padre expresarían la elección del Padre: Yo te he escogido como siervo [4]. La narración del bautismo y la voz del Padre deberían, pues, interpretarse como un envío misionero a proclamar la salvación y a ofrecer el sacrificio en el que se cumpliese la voluntad del Padre para la reconstrucción del mundo. En tal sentido, la narración del bautismo de Jesús es para nosotros más significativa por referencia a la confirmación que por referencia al bautismo [/ *Iniciación cristiana,* I, 2].

El bautismo de Juan implica un acto que afecta a un pueblo en su conjunto, y es evidente que tanto Jesús como Juan se sitúan ante una misión para la salvación del mundo, cada cual dentro de su propia línea. La frase de Jesús a Juan: "Conviene que se cumpla así toda justicia" (Mt 3,15) [5], alude a la misión para la que desde entonces queda designado Jesús: el anuncio de la salvación y la realización de la misma en su misterio pascual. Es evidente, por tanto, que cuanto acaece en el Jordán es una designación oficial de Jesús para su misión profética, real y mesiánica y, al mismo tiempo, para su misión sacerdotal de siervo, víctima y sacerdote. Por otra parte, Jesús recibe la plenitud del Espíritu para desempeñar por entero su misión. Se comprende entonces por qué en el bautismo de Jesús en el Jordán hayan visto frecuentemente los padres el sacramento de la confirmación: al ser-de-hijo-adoptivo, que a nosotros se nos ha dado en el bautismo y que para el Verbo corresponde a su ser-en-la-carne, se añade ahora un actuar-para-una-misión y para-el-sacrificio de la alianza [/ *Iniciación cristiana,* I, 2]. Es menester subrayar la definición que hace Juan de Jesús al llamarle "el cordero de Dios" (Jn 1,29-34). Por otra parte, Jesús es el que ha venido para traer la luz (cf Jn 1,9), y esta misión de iluminar confirma las palabras de Isaías, quien ve en el que había de venir "la luz de las naciones" (42,6). Existe, pues, unidad entre el papel de anunciar y el de ofrecer el sacrificio (Heb 10,7.10). Encontramos aquí más una teología de la confirmación que una teología del bautismo, y los padres ven en el bautismo de Jesús en el Jordán más el don del Espíritu y el sacramento de la confirmación que el del bautismo. Algunos autores contemporáneos han entrevisto este dato tan importante para la teología de la confirmación, pero también para su liturgia y para su colocación tradicional en el ámbito de la iniciación cristiana; es decir, la confirmación debe situarse después del bautismo, del que es *consummatio, perfectio* [/ *Iniciación cristiana,* II, 1, *b*], pero que al mismo tiempo se ordena a la actualización del misterio de la alianza: la eucaristía [6].

4. JESÚS Y EL BAUTISMO. El evangelista Juan insiste en el hecho de que los discípulos de Jesús bautizaban (Jn 3,22-23; 4,1-3). Pero tanto Mateo como Marcos recuerdan cómo Jesús, después de su resurrección, confió a los apóstoles la misión de evangelizar. Mateo es más preciso aún: los discípulos deben llevar la buena nueva a todas las gentes (Mt 28,18-19) y no sólo a toda la creación (Mc 16,15). "El que crea y sea bautizado se salvará" (Mc 16,16). Los apóstoles deben convertir a todos los hombres en discípulos, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo (Mt 28,18-19). El bautismo, junto con la fe, da la salvación (Mc 16,16); hace ser discípulo y apóstol

(*mathêteúsate:* Mt 28,19). Si la iglesia primitiva bautiza, no es sino porque ha recibido para ello orden de Jesús. A veces ha dudado la exégesis de que tal orden saliera de la boca de Jesús. Pero, aun cuando la iglesia hubiese introducido tal frase, con ello no se vendría sino a demostrar que la iglesia misma tenía conciencia de haber recibido la orden de bautizar y que lo había puesto en práctica desde el principio.

5. Los Hechos de los Apóstoles y el bautismo. Tanto en los Hechos como en el evangelio de Lucas (los dos libros están estrechamente ligados entre sí), Jesús resucitado habla de un bautismo y lo distingue del de Juan. "Juan bautizó con agua; pero vosotros seréis bautizados en el Espíritu Santo dentro de pocos días" (He 1,5; cf Lc 24,49). Es menester señalar aquí la diferencia entre lo que acaece a los apóstoles y discípulos y lo que acaecerá a la comunidad cristiana primitiva.

Es ciertamente el Espíritu Santo el que perdona los pecados (Jn 20,22). Apóstoles y discípulos han recibido el bautismo de Juan para la remisión de los pecados; por otra parte, en pentecostés recibieron el Espíritu (He 2,1-4), tal como Jesús se lo había dicho. La comunidad primitiva recibe la remisión de los pecados inmediatamente con la inmersión en el agua. No obstante, hallamos en la vida de Pablo señales de una evolución progresiva que va del bautismo de Juan al don del Espíritu. Así, los discípulos de Efeso (He 19,1-6) han recibido en un primer momento el bautismo de Juan, un bautismo de penitencia que dispone para la fe en el que había de venir; pero a continuación les confiere Pablo el bautismo en el nombre de Jesús. No se trata aquí ya solamente de conversión, sino de una realización: estos discípulos están injertados en Jesús y nacen en él; Pablo les impone después las manos, y entonces reciben el don del Espíritu, atestiguado con el don de lenguas.

Se da, pues, un bautismo en agua, que es participación en la salvación dada por Cristo e *inserción* en él; es decir, un bautismo *en el nombre de Jesús.* Se ha pasado de un bautismo que anunciaba, el de Juan, al bautismo que injerta en Cristo, quien perfecciona su obra enviando el Espíritu el día de pentecostés[7]. El Espíritu de pentecostés que se le ha dado a la iglesia para dirigirla lleva al desempeño de la misión de Jesús.

Los Hechos nos dan a conocer la catequesis bautismal, permitiéndonos, por tanto, comprender cómo se concebía el bautismo. Prescindiendo del caso particular del eunuco de la reina Candaces (He 8,26-39), el bautismo supone una preparación. Los Hechos nos han transmitido el plan global de la catequesis bautismal (He 10,37-43). Los discursos de Pablo ofrecen una muestra bastante rica de ello (He 16,31-32; 17,22-31; 19,2-5). Algunos fragmentos de los Hechos pueden considerarse como auténticos extractos catequéticos (He 2,14-19; 3,12-26; 8,31-38).

El rito del bautismo es simplicísimo; en ocasiones lo administra un diácono, como en el caso del eunuco bautizado por Felipe: ambos descienden hasta el agua y el diácono lo bautiza. No existe huella alguna de una hipotética fórmula usada por Felipe, quien, tal vez, administrara el bautismo sin añadir al gesto ninguna palabra (He 8,36-38). Ni se sabe si hubo en tal caso una inmersión completa.

Sabemos de otro rito, el de la imposición de las manos, que no se

realizaba necesariamente después del bautismo, como en el caso de los samaritanos (He 8,15), sino también antes, como en el caso de Cornelio (He 10,44). Sería, pues, imprudente utilizar un método histórico-anecdótico en el estudio de tal imposición de las manos; es, por el contrario, menester recurrir a todo el conjunto de la historia de la salvación y desde él estudiar el influjo del Espíritu en la realización del plan de reconstrucción del mundo mediante la alianza [/ *Iniciación cristiana,* I, 2].

6. SAN PABLO Y EL BAUTISMO. Bastaría leer la carta a los Hebreos, con la mirada puesta en el bautismo y en la imposición de las manos, para concluir que difícilmente tal escrito puede atribuirse a san Pablo. La carta parece querer distinguir claramente entre bautismo e imposición de las manos para la donación del Espíritu, mientras en san Pablo encontramos el don del Espíritu tanto en el bautismo como en la imposición de las manos. Al no tener que hacer ahora la teología del bautismo, no nos detendremos en la doctrina bautismal de las cartas paulinas, en la medida en que no esté tal doctrina ligada a una exposición litúrgica, que Pablo no obstante realiza, como puede comprobarse algunas veces en los Hechos, donde aparece la descripción de una liturgia bautismal. Nada semejante encontramos en las cartas de Pablo. Como tampoco es legítimo ver una alusión a la liturgia bautismal en Rom 6,4, donde Pablo dice que hemos sido sepultados con Cristo en la muerte y con él hemos resucitado. Tres son los elementos que en san Pablo caracterizan el bautismo: el bautismo en Cristo Jesús; el bautismo en el Espíritu Santo; el bautismo como lo que forma y construye el cuerpo de Cristo, en el que queda inserto el bautizado. Subrayaremos algunos aspectos, mas sin entrar en detalles.

El bautismo en Cristo Jesús es una fórmula que acompaña el acto bautismal, descrito no en sí mismo, sino como participación real (y no sólo espiritual) en el descenso de Cristo a la muerte y al sepulcro, y en su resurrección. El texto de Rom 6,4-10 tiene un sabor realista, importante para la teología sacramental. El concepto teológico de *semejanza* (Rom 6,5: texto latino y griego), traducido por san Ambrosio con el término *figura*[8] y por Serapión con el mismísimo término paulino de *semejanza*[9], significa no simplemente una adhesión espiritual o moral, sino la presencia actualizada por el misterio pascual. Se expresa en dicha modalidad el fundamento de toda la liturgia; san León Magno lo traduciría con el término *sacramentum*[10] [/ *Misterio*].

El bautismo en el Espíritu aparece de hecho como sinónimo de bautismo en Cristo Jesús, ya que en Pablo las expresiones "Espíritu de Dios" y "Espíritu de Cristo" poseen el mismo significado[11]. Mientras en la carta a los Hebreos y todavía más en los padres se afirma que en la confirmación se otorga el Espíritu y que la confirmación se caracteriza por ser *don* del Espíritu (desde el momento en que el Espíritu obra también en los demás sacramentos, pero sin que ello constituya el *don* del Espíritu), en san Pablo no pueden distinguirse los dos aspectos: actividad del Espíritu y don del Espíritu. En el bautismo se nos da el Espíritu; vivir en Cristo mediante el bautismo significa vivir en el Espíritu (Rom 8,2). Ésa es la razón por la que no se puede recurrir al término, grato a san Pablo, de *sphragís* (sello) para distinguir el acto bautismal de la imposición de las manos. La *sphragís,* en efecto,

se aplica a todo el rito de la iniciación bautismal, que hace del bautizado un heredero de la promesa y, con este signo distintivo, lo inserta a la vez en la comunidad cristiana, en el pueblo de Dios (2 Cor 1,22; Ef 1,13; 4,30).

Este sello bautismal, que señala la intervención del Espíritu, es igualmente un signo de agregación al cuerpo de Cristo. "Formar un solo cuerpo" significa, en sí, la realización de la alianza (1 Cor 12,13).

El uso que hace san Pablo de la tipología tiene su importancia para la catequesis y la teología del sacramento del bautismo; pero de esto nos ocuparemos dentro de poco [/ *infra,* 8].

7. EL BAUTISMO EN SAN JUAN. No es que san Juan rehúse la tipología, como veremos después, sino que, prescindiendo para el agua bautismal de los *tipos* corrientemente usados por los otros evangelistas y por san Pedro, para Juan el agua debe entenderse paralelamente como inmersión en el Espíritu: el bautismo de agua, según él, se refiere al bautismo del Espíritu y a la efusión del Espíritu. En Juan agua y Espíritu están vinculados entre sí (Jn 7,37-39; 4,10-14; 5,7; 9,7; 19,34-35). Ya al presentar el bautismo de Jesús en el Jordán coloca Juan su plena realidad en el hecho de que Jesús recibe allí su misión y queda lleno del Espíritu y dará el Espíritu (Jn 1,32-34; 3,34)[12]. Según Juan, como punto de partida para el bautismo cristiano, no es necesario recibir el bautismo impartido por Juan Bautista, sino el don del Espíritu a la iglesia, don que es el fruto de la muerte y glorificación de Cristo (Jn 7,39; 16,7). Es la inmersión en el Espíritu la que salva a quienes creen (Jn 7,39). Concretamente, el bautismo cristiano encuentra su verdadero fundamento en el agua que brota del costado de Jesús: "Eso lo dijo refiriéndose al Espíritu" (Jn 19,34; 7,38-39).

El encuentro de Jesús con Nicodemo (Jn 3,1-21) es el punto central que permite a Juan explicarse sobre el bautismo. Los vv. 1-15 recogen el coloquio entre Jesús y Nicodemo: la condición fundamental e indispensable es creer en la palabra del Hijo del hombre y en su virtualidad renovadora. Nacer de lo alto es nacer del agua y del Espíritu; con otras palabras: el que quiera nacer de lo alto tiene delante de sí un medio: nacer del agua y del Espíritu. Nacer de Dios exige la fe, la cual supone la acción del Espíritu, como sucedió en el nacimiento de Jesús. Bautismo significa —según una expresión grata a Juan— "nacer de"[13]. En ese momento nace "el hijo de Dios", un "ser nacido de Dios", engendrado por él (1 Jn 3,1-2; Jn 1,12; 11,52; 5,2).

En el mismo pasaje (Jn 3,1-21), después del coloquio con Nicodemo, concretamente en los vv. 16-21, encontramos las reflexiones de Jesús. Tales reflexiones pastorales son de esencial importancia. Aun siendo un don, el bautismo no puede tener lugar sin la fe: el bautismo señala la entrada plena en la fe, pero la supone; creer es la condición para que el bautismo pueda hacer entrar en Jesús[14].

Este tema de la *renovación,* de un nuevo estado, lo desarrolla el cuarto evangelio desde el segundo capítulo con las bodas de Caná. Se insiste en él en el tercer capítulo con el episodio de Nicodemo, y en el cuarto, con el de la samaritana[15].

Así pues, para Juan el bautismo en el agua y en el Espíritu es creación de un hombre nuevo, de una situación nueva en una comunidad nueva.

8. LA TIPOLOGÍA BAUTISMAL DE LA IGLESIA APOSTÓLICA Y LA CARTA DE PEDRO. La tipología ocupa un puesto importante en el estudio de los sacramentos, importantísimo para el estudio del bautismo. Ella, efectivamente, nos hace comprender cómo tal sacramento, instituido por Cristo, se ha ido preparando a través de los siglos y cómo se ha constituido mediante una forma antigua, pero que recibe un nuevo contenido. El rito bautismal, como veremos, utiliza bien pronto para la bendición del agua una tipología adoptada en parte por el NT y desarrollada después por los padres.

No queremos aquí descender a detalles sobre la tipología bautismal del NT. La primera carta de Pedro, sin embargo, nos ofrece una ejemplificación bastante significativa del método catequético utilizado ya por los apóstoles. Los *tipos* fundamentales son: el mar Rojo, usado por Pablo (1 Cor 10,1-5); el diluvio, utilizado por Pedro (1 Pe 3,19-21); la roca del Horeb (Jn 7,38) y, por tanto, la alusión al Exodo. Hay, naturalmente, también otras referencias al AT. La primera carta de Pedro, que no pocos exegetas ven como una catequesis bautismal, parece presentarse inserta en una liturgia (1 Pe 4,12-5,14); por otra parte, la carta está dirigida a los iniciados, que necesitan ser animados y ayudados en sus primeros pasos en la vida cristiana (1 Pe 1,3-4,11).

Pedro ve en el agua bautismal, que da la salvación, el *antitipo* del diluvio. No es Pedro el primero en ver en el diluvio un símbolo de la salvación. Ya Isaías habla de un nuevo diluvio como manifestación del juicio de Dios (28,17-19): será para nosotros como un aniquilamiento, pero en él estará también la salvación (54,9). También el libro de los Salmos presenta el mismo tema. Agua, arca, las ocho personas salvadas, son los elementos de que se sirve Pedro. Los cristianos inmersos en el agua están salvados por la resurrección de Jesús y caminan hacia la salvación definitiva, hasta el día del retorno de Cristo, el día octavo.

El mismo san Pablo utiliza, por lo demás, la tipología en su catequesis sobre el bautismo. En la primera carta a los Corintios (10,1-5) recurre a la tipología del éxodo. Distingue él dos clases de éxodo: el de Egipto y el del final de los tiempos (10,11). Entre los dos éxodos transcurre el tiempo de la salvación. El segundo éxodo comienza con la resurrección de Cristo: se camina, pues, bajo la nube de la gloria de Dios a través del mar. Esto significa: morir al hombre viejo, morir al pecado (representado por Egipto), para recibir el bautismo, que es renacimiento, pasando de la muerte a la vida, del mar a la nube divina.

El *antitipo* es, pues, la realidad de la salvación misma. En el fondo, el antitipo es Cristo, acontecimiento-vértice de la realidad salvífica. Con relación a este acontecimiento-vértice, que es Cristo, toda la historia del AT no hace sino de *tipo*.

Este dato es perceptible en el evangelio de Juan, para el cual Cristo es antitipo en cuanto es la realidad de la salvación, paso desde el mundo al Padre, pascua (= paso). Desde el momento en que contemplamos a los hijos dispersos congregados en el Hijo de Dios, tocamos ya con la mano la realidad y la actualización en Cristo de todo cuanto ha preparado dicha reunificación. Cristo es la realización de todas las figuras que precedieron y anunciaron tal reunificación (Jn 11,52). Juan mismo en su evangelio

ve en los gestos y en los *signos* de Jesús el anuncio, el *tipo* de los sacramentos. Bien pronto la liturgia de la cuaresma tomó en sus lecturas evangélicas, para la preparación de los catecúmenos, la tipología de Juan. Así, en el tercer domingo de cuaresma (ciclo A) se lee el pasaje de la samaritana, donde el agua es *tipo* de aquella otra agua que da la gracia y renueva (Jn 4,5-42). En el cuarto domingo se proclama el evangelio del ciego de nacimiento, *tipo* de la iluminación del bautizado (Jn 9,1-41). En el quinto domingo se proclama el milagro de la resurrección de Lázaro como *tipo* de la resurrección de Cristo y de nuestra resurrección, al estar nosotros injertados en Cristo (Jn 11, 1-45).

III. Las experiencias bautismales en los primeros siglos

Recogemos aquí solamente los testimonios que nos ofrecen elementos importantes para la liturgia y la teología del bautismo.

1. La "Didajé" - Las Odas de Salomón - Hermas. Aun presentándonos un ritual determinado, estos tres textos nos ofrecen algunas indicaciones ya notablemente precisas.

a) La *Didajé* comienza su parte litúrgica ocupándose del bautismo. El texto —bastante conocido— prescribe bautizar con agua viva, en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Sigue una casuística referente al uso del agua, posterior sin duda: si falta agua viva, se recurrirá a otra agua; a falta de agua fría, se bautizará con agua caliente. Si no hay agua abundante, se le derrama un poco tres veces sobre la cabeza del candidato, diciendo *en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo*[16]. Bautismo, pues, por inmersión o ya por infusión. En cuanto a la fórmula bautismal, no sería prudente ver en las palabras mencionadas —como en Mt 28,19— la fórmula trinitaria, que sólo se usará más tarde. Se comprende, por el contexto, que el bautismo es para la remisión de los pecados y señala la entrada en una comunidad con el propósito de elegir una de las dos vías señaladas en el texto: la vía del bien. Se echan, sin embargo, de menos otros elementos doctrinales.

b) Las *Odas de Salomón* presentan un discurso con repetidas alusiones al rito bautismal. La inmersión, por ejemplo, es un descenso a los infiernos, pero también una liberación[17]. El autor usa el término *sphragís;* pero ¿se trata del bautismo?, ¿de una señal de la cruz?, ¿de una unción?[18] Notemos cómo esta catequesis se funda en una determinada tipología, como la del mar Rojo, la del templo o la de la circuncisión[19]. Por su parte, la *Carta de Bernabé* nos ofrece unas preciosas informaciones teológicas y tipológicas, aunque sin iluminarnos con exactitud sobre el bautismo[20].

c) Hermas, en el *Pastor,* nos informa sobre los ritos del bautismo. Presenta él la iglesia como una torre construida sobre el agua: es una clara alusión al bautismo, que construye el cuerpo de Cristo. Vemos a los hombres entrando en la torre después de haber recibido una vestidura y un signo[21]. Se alude a la corona[22], a la vestidura blanca[23], al sello[24]. El bautismo provoca en el hombre la inhabitación de Dios y lo compromete en una vida nueva de total fidelidad a Dios[25]. No es fácil comprender qué significa la corona: ¿es una corona real o

más bien una imagen para significar la gloria recibida en el bautismo? De igual manera, ¿es real la vestidura blanca o, por el contrario, ve en ella Hermas simplemente un signo del don del Espíritu?

2. JUSTINO - TERTULIANO - HIPÓLITO DE ROMA. En estos tres autores hallamos descripciones muy concretas del bautismo, en íntima relación con una teología a veces desarrollada. En Tertuliano hasta se puede descubrir una disciplina con carácter estable.

a) En su *Apología I,* el mártir san Justino quiere ser prudente: en efecto, se dirige él al emperador pagano Antonino Pío (a. 150), y no conviene exponerle detalladamente la descripción de un sacramento. Sin embargo, da a entender lo que es el bautismo. Ante todo se ha de creer en lo enseñado y vivir conforme a tal enseñanza, aprender a orar y a pedir el perdón de los pecados. Toda la comunidad ayuna juntamente con los candidatos a la iniciación. Son éstos conducidos después al lugar del agua y bautizados en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, con lo que quedan purificados mediante el agua; esta ablución se denomina *iluminación*[26]. El bautismo tiene unos efectos negativos: perdonar los pecados; pero produce igualmente un efecto positivo: iluminar. Para Justino, la fe en Cristo y el bautismo comunican la luz al creyente, hasta el punto de definir él el bautismo como *photismós* o iluminación[27]. Pero el efecto positivo del bautismo no es únicamente el personal: introduce además en la comunidad a fin de poder compartir el pan de la eucaristía[28]. En el *Diálogo con el hebreo Trifón* utiliza Justino una tipología familiar al interlocutor, comparando al bautizado con Noé salvado de las aguas[29] y el bautismo con la circuncisión[30].

b) No obstante la típica agresividad del género apologético, *Tertuliano* aporta algunos datos litúrgicos precisos en su *Tratado del bautismo*[31]. Para nosotros es de particular interés la primera parte de dicho tratado, ya que encontramos en él un comentario al rito bautismal. En dicho comentario inaugura Tertuliano la metodología catequética patrística, consistente precisamente en enseñar la doctrina partiendo del rito. El rito bautismal comporta la renuncia y la inmersión con su triple interrogación trinitaria. Anteriormente había hablado Tertuliano del simbolismo del agua, lo cual hace pensar en la existencia de una bendición del agua, de la que hablará Hipólito de Roma[32]. A cada pregunta responde el candidato *creo,* y es sumergido cada vez[33]. Al salir del agua, el bautizado recibe la unción con el óleo. El *De baptismo* no alude a la *signatio,* pero introduce la imposición de la mano, a la que atribuye, como harán después los padres, el don del Espíritu, relacionándolo con la bendición de Jacob[34]. Distingue claramente Tertuliano entre la acción del bautismo, consistente en preparar para la venida del Espíritu y en purificar, y el don mismo del Espíritu. Mas, si los sacramentos son distintos, la totalidad tiene lugar en una misma celebración[35].

c) En su *Tradición apostólica* nos da a conocer Hipólito de Roma su concepción del rito bautismal[36]. Al canto del gallo se bendice el agua, aunque no sabemos con qué fórmula. En primer lugar se bautiza a los niños. No es necesario subrayar la importancia de este texto para la historia de la práctica del bautismo de los niños[37]. Si

estuvieren capacitados para ello, los mismos niños responderán a las preguntas trinitarias; de lo contrario, lo harán los padres o algún otro miembro de la familia. Después se bautiza a los hombres, y finalmente a las mujeres, las cuales se presentarán con la cabeza descubierta y sueltos los cabellos, sin broches de oro[38]. Antes se bendice el crisma, llamado *óleo de acción de gracias,* y un *óleo de exorcismo* (correspondientes a nuestros sagrados crisma y óleo de los catecúmenos). El sacerdote hace que se pronuncie la renuncia con la fórmula que llegará a ser clásica: *Yo renuncio a ti, Satanás, y a todas tus pompas y a todas tus obras.* Se unge después al candidato con el óleo del exorcismo, diciendo: *Aléjese de ti todo espíritu maligno,* y se le entrega, vestido, al obispo o al sacerdote, que está al lado del agua, para que lo bautice. El candidato desciende hasta el agua con el diácono, que le pregunta acerca de la fe trinitaria y le impone la mano. A cada respuesta *creo* se le introduce en el agua, y a continuación le unge el sacerdote con el óleo de acción de gracias. Una vez revestidos, los bautizados retornan a la iglesia, donde el obispo les impondrá las manos, les ungirá y les signará en la frente[39]. En la celebración eucarística que inmediatamente se va a celebrar, el obispo da gracias sobre el pan y el vino, sobre una mezcla de leche y miel (símbolo de las promesas hechas ya realidad) y sobre el agua (símbolo del bautismo). En el momento de la comunión, los neobautizados y confirmados recibirán el pan, el agua, la leche con miel y el vino.

Tales son los ritos del bautismo que llegaron a practicarse en la liturgia latina. Ahora nos ocuparemos de cada uno de los ritos, estudiándolos brevemente en su evolución hasta nuestros días, es decir, hasta el nuevo *Ordo Baptismi Parvulorum* (= *OBP;* para los *Praenotanda* en castellano véase A. Pardo, *Liturgia de los nuevos Rituales y del Oficio divino,* col. Libros de la Comunidad, ed. Paulinas, etc., Madrid 1975, 31-46. En castellano, *Ritual del bautismo de niños* (= *RBN)* y el *Ordo Initiationis Christianae Adultorum* (= *OICA),* en castellano *Ritual de la iniciación cristiana de adultos* (=*RICA).*

IV. La bendición del agua bautismal

Según la *Didajé,* el bautismo se administraba con agua viva. Según Tertuliano e Hipólito se trata de agua bendita, aunque no conocemos la fórmula de bendición. El mismo Cipriano insiste muchísimo en esta bendición[40]. En su tratado escribe Tertuliano: "Omnes aquae... sacramentum sanctificationis consequuntur, invocato Deo"[41]. Por su parte, dice Cipriano: "Oportet ergo mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote, ut possit baptismo suo peccata hominis, qui baptizatur, abluere"[42]. Agustín, como Cipriano, parece hacer de tal bendición la condición de validez del bautismo: "Aqua non est salutis, nisi Christi nomine consecrata"[43]. San Ambrosio escribe: "Ubi primum ingreditur sacerdos, exorcismum facit secundum creaturam aquae, invocationem postea et precem defert ut sanctificetur fons et adsit praesentia Trinitatis aeternae"[44]. La tipología que él da del agua tal vez se hallaba inserta en la oración consecratoria[45].

En el *sacramentario Gelasiano* y en el *sacramentario Gregoriano* encontramos una oración consecratoria que en el último se convierte en una especie de prefacio[46]. Co-

mienza dicha oración con un exorcismo[47], al que sigue una bendición[48], pasándose después a una epíclesis[49]. Posteriormente, hacia el s. VIII, se acompaña la oración consecratoria del agua con algunos ritos[50], que aparecerán después fijamente en el *Pontifical de la Curia romana* del s. XIII[51]. El cirio pascual se introduce tres veces en el agua para significar a Cristo o al Espíritu Santo[52]. Una triple insuflación representa igualmente el soplo del Espíritu[53]. Finalmente, se rocía a los fieles con el agua[54].

Este rito de la bendición del agua se ha conservado hasta el Vat. II, que con su reforma ha simplificado la fórmula de bendición, así como los ritos. Ahora el sacerdote toca el agua con la mano. La fórmula enumera los *tipos* del agua, preparada desde la creación: el agua de la creación, el diluvio, el mar Rojo, el Jordán, el agua que brota del costado de Cristo *(RBN* 123; *RICA* 215). Adviértase cómo, antes de la bendición y durante la procesión hasta la pila bautismal —que puede ser también una concha de agua colocada delante del altar o en un lugar visible, cuando la pila no fuese visible *(RBN* 121)— se cantan las letanías[55].

El nuevo rito ha previsto otras dos fórmulas para la bendición del agua *(RBN* 216-218; *RICA* 389). La finalidad de estas nuevas creaciones es doble: la primera fórmula de bendición puede parecer demasiado larga; corre además el peligro de dejar demasiado marginados a los fieles, sin posibilidad de participación visible, por lo que las dos nuevas fórmulas, más breves, contienen aclamaciones intercaladas en el texto. Por interesante que sea tal novedad, no está, sin embargo, exenta de defectos. El más grave parece ser el olvido de toda tipología, que es a su vez indispensable si se quiere que el sacramento quede por entero ilustrado catequéticamente, es decir, mostrando cómo se fue preparando a través de siglos de historia salvífica antes de haberlo instituido Cristo. Ahora bien, la tipología contenida en la primera fórmula *(RBN* 123; *RICA* 215) muestra cómo el agua bautismal es fruto de una larga gestación dentro de la historia de la salvación.

Notemos cómo la bendición del agua, en algún tiempo realizada solamente en pascua y en pentecostés —que eran los días establecidos para administrar el bautismo—, hoy tiene lugar en cada bautismo, a excepción del que tenga lugar en el tiempo pascual (cf rúbrica en *RBN* 123).

V. La renuncia a Satanás

Este rito, frecuentemente comentado por los padres, ha ocupado lugares diferentes en la celebración, ha recibido distintas formulaciones y se ha visto dotado de elementos rituales más o menos dramáticos.

Ya Justino alude a él en su *Apología I*[56]. En el *De baptismo,* de Tertuliano, se llega a tener la impresión de que se realizaba durante el mismo bautismo, cuando el candidato era introducido en el agua[57]. En la *Tradición apostólica* se colocaba el rito después de la bendición del agua. Lo acompañaba la expresiva fórmula: *Yo renuncio a ti, Satanás, a todo tu servicio y a todas tus obras*[58]. Inmediatamente después era ungido el candidato con el óleo del exorcismo (óleo de los catecúmenos) y salía del agua[59]. Ambrosio alude a los mismos ritos[60]. Por lo que respecta a la fórmula, hay diversidad. Tertuliano escribe: "Aquam ingressi, renuntiasse nos diabolo et pompae

et angelis eius ore nostro contestamur"[61]. El mismo Tertuliano explica que las *pompas* son las manifestaciones idolátricas[62] y los *ángeles* son los ministros de Satanás[63]. San Ambrosio nos recuerda la fórmula usada en Milán: "Abrenuntias diabolo et operibus eius... saeculo et voluptatibus eius?"[64], dando así a comprender lo que entiende por *pompas*.

En el *sacramentario Gelasiano,* como en todos los libros litúrgicos del ámbito romano, la fórmula interrogatoria es la siguiente: "Abrenuntias satanae...? Et omnibus operibus eius? Et omnibus pompis eius?"[65]

El nuevo ritual publicado después del Vat. II adopta esta última como segunda fórmula de renuncia en el *RICA* 217, *B,* como primera en el *RBN* 125. El *RICA,* en efecto, no cuenta con las otras dos (el *RBN,* solamente con una de ellas). "¿Renunciáis a Satanás y a todas sus obras y seducciones?" (fórmula *B* de *RICA* 217); "¿Renunciáis al pecado, para vivir en la libertad de los hijos de Dios...? ¿Renunciáis a las seducciones de la iniquidad, para que no os domine el pecado...? ¿Renunciáis a Satanás, que es el autor y cabeza del pecado?" (fórmula *C* del *RICA* 217; segunda del *RBN* 125). Esta última fórmula parece más concreta.

Oriente introdujo a veces a este propósito algunos ritos dramáticos. Nos los describe san Cirilo de Jerusalén, o al menos las catequesis que figuran con su nombre: el candidato, descalzo y sobre un cilicio, está revestido elementalmente con una túnica y renuncia después a Satanás mirando hacia occidente; sopla o escupe tres veces en esta dirección y se vuelve después hacia oriente, con las manos y los ojos levantados hacia el cielo mientras pronuncia la fórmula con que expresa su adhesión a Cristo[66]. También en Milán, en Africa y España se hacía la renuncia en pie sobre un cilicio[67].

VI. La unción prebautismal

Varía su puesto según los rituales. En Hipólito tal unción sigue inmediatamente a la renuncia y en su misma fórmula se explica el significado: "Omnis spiritus abscedat a te"[68]. En Milán, por el contrario, parece precederla. De tal unción dice san Ambrosio: "Unctus es quasi athleta Christi, quasi luctam huius saeculi luctaturus"[69]. La misma praxis se encuentra en el *sacramentario Gelasiano*[70] y en el *Gregoriano*[71]. El *sacramentario de Gelone,* en su segundo *Ordo* bautismal, precisa que la unción se realiza con la señal de la cruz[72], pero colocando dicha unción después de la triple respuesta *abrenuntio.* Las dos primeras unciones se hacen en el pecho; la tercera, en el dorso[73].

En Oriente, las *Catequesis mistagógicas* atribuidas a san Cirilo de Jerusalén hablan de una unción realizada en todo el cuerpo.

En el *Pontifical de la Curia romana,* adoptando el uso de los *Ordines* del s. IX[74], la unción se acompaña con la fórmula: "Ego te lineo oleo salutis", y se hace después de la renuncia.

El ritual del Vat. II prevé esta unción ya durante la preparación para el bautismo, en el caso del adulto *(RICA* 130), ya durante el rito mismo después y antes de la renuncia, respectivamente *(RICA* 218; *RBN* 120-121), con la fórmula: "Que os fortalezca el poder de Cristo salvador, con cuya señal os ungimos con el óleo de la salvación..."

VII. Bautismo y profesión de fe

Tocamos el núcleo central del rito del bautismo. Con las excepciones mencionadas por la *Didajé* [*/ supra,* III, 1], la ablución bautismal se realizaba por inmersión, y por tanto el candidato estaba desnudo[75]. Hemos visto ya [*/ supra,* III, 2] cómo inmersión y profesión de fe se realizaban al mismo tiempo, según Tertuliano e Hipólito e, incluso, según san Ambrosio[76].

¿Cómo se desarrollaba el rito? Parece que no siempre era total la inmersión, sino que se limitaba a introducirse en el agua hasta las rodillas: nos lo atestiguan las múltiples representaciones de los antiguos mosaicos y la estructura misma de ciertos baptisterios antiguos todavía existentes e incapaces para una inmersión total. Pero debía practicarse también la inmersión casi total, ya que de lo contrario resultarían incomprensibles ciertos comentarios de padres como san Ambrosio: la imagen de la sepultura —el agua representaba la tierra— carecería de sentido[77]. En Oriente no hay duda a este propósito, y lo atestiguan catequesis como las de san Cirilo[78]. Duraría tal costumbre largo tiempo: santo Tomás de Aquino la atestigua todavía en su tiempo y la alaba *(S. Th.* III, q. 66, a. 7). En los ss. XIV y XV desaparece tal costumbre en Occidente; pero todavía la encontramos hoy, por ejemplo, entre los griegos. El antiguo *Rituale Romanum* todavía permitía tal uso por respeto a las tradiciones locales. El rito actual lo considera normal por el mismo título que el de la infusión *(RICA* 220; *RBN* 128; cf además *OBP, Praenotanda* 22, A. Pardo, *o.c.,* p. 35; *RBN* 73, *b).* No se olvide que la inmersión significa mejor el efecto positivo del bautismo: renacer del agua y del Espíritu, mientras que el rito por infusión evoca más bien la purificación de los pecados.

Durante muchos siglos, la fórmula del bautismo consiste en la triple interrogación. Sin embargo, cuando los bautizados eran niños, daban las respuestas sus padres o sus padrinos y madrinas, según la praxis ya prevista por Hipólito[79]. Es normal que se contase con una fórmula como *Ego te baptizo.* El *Gelasiano,* sin embargo, la desconoce y en el rito del sábado santo[80] mantiene la pregunta, mientras los *Gelasianos* del s. VIII, como el de *Gelone,* utilizan la fórmula *Ego te baptizo*[81], praxis seguida igualmente por el *Suplemento del Gregoriano*[82]. La profesión de fe viene así a preceder al bautismo, siendo los padrinos y madrinas quienes responden a la pregunta. El rito actual ha conservado esta fórmula también para el bautismo de los adultos, quienes son invitados a profesar su fe antes de ser bautizados *(RICA* 219-220). En el caso de los niños, son los padres los llamados a hacer la profesión de fe por sus hijos *(RBN* 126-128).

VIII. La unción después del bautismo

Ya Tertuliano alude a esta unción: "Caro abluitur ut anima emaculetur; caro ungitur ut anima consecretur..."[83] La *Tradición apostólica* de Hipólito la describe claramente como unción que finaliza el bautismo: "Et postea, cum ascenderit, ungeatur a presbytero de illo oleo quod sanctificatum est, dicente: Ungueo te oleo sancto in nomine Jesu Christi"[84]. También san Ambrosio menciona esta unción; y la fórmula que él recuerda se usó, con pocas variantes hasta la refor-

ma del Vat. II, que en este caso la ampliaría. He aquí la fórmula de Ambrosio: "Deus, Pater omnipotens, qui te regeneravit ex aqua et Spiritu concessitque tibi peccata tua, ipse te ungueat in vitam aeternam"[85]. El *Gelasiano* dice: "Deus... ex aqua et Spiritu sancto quique dedit tibi remissionem omnium peccatorum, ipse te linit chrisma salutis in Christo Iesu domino nostro"[86]. Es la fórmula que se nos ha transmitido. El ritual del Vat. II la recupera hasta las palabras *chrismate salutis,* añadiendo después: "para que, agregado a su pueblo, como miembro de Cristo sacerdote, profeta y rey, permanezcas para la vida eterna" *(RICA* 224; *RBN* 129). El significado del rito queda así claramente expresado. Y es una ilustración de lo que ya se ha realizado en el baño de la regeneración; exactamente como antes, por ejemplo, en el *Gelasiano,* la unción que seguía a la imposición de la mano en la confirmación ilustraba el don del Espíritu que se había ya dado precisamente con la imposición de la mano[87].

IX. La entrega de la vestidura blanca y del cirio

Para el origen de este rito hemos de acudir a las palabras de san Pablo: "Cuantos en Cristo fuisteis bautizados os habéis revestido de Cristo" (Gál 3,27). La vestidura es blanca, ya que debe simbolizar la resurrección (Mt 17,2 y par.; Ap 4,4; 7,9.13). Es Teodoro de Mopsuestia quien nos ofrece el primer testimonio claro de este rito, hacia la mitad del s. IV[88]. San Ambrosio lo recuerda en el *De mysteriis,* dando del mismo una explicación moralizadora: despojados del pecado, se nos ha revestido con la indumentaria pura de la inocencia[89]. El mismo san Ambrosio lo omite en el *De sacramentis,* tal vez por estar demasiado preocupado en defender contra Roma, que no lo cumple, el lavatorio de los pies de los neófitos, que era habitual en Milán. San Ambrosio piensa que no debe abandonarse dicho gesto, símbolo de la salvación misma. El príncipe de los apóstoles, después de haber comprendido plenamente su significado, pide al Señor que no solamente le lave los pies, sino incluso todo el cuerpo; y san Ambrosio se sorprende de que en Roma precisamente, en la iglesia de San Pedro, no se practique tal rito. Ambrosio aprovecha la ocasión para ratificar su adhesión a Roma, confirmando al mismo tiempo la libertad de Milán[90].

El *Misal de Bobbio* conserva la fórmula de la entrega de la vestidura[91], mientras que el *Gelasiano* ni siquiera conoce su uso[92]. Hay, en cambio, huellas sobre el particular en el *Pontifical Romano del s. XII;* y esta fórmula ha llegado hasta nosotros con pocas variantes[93]. El rito actual ha añadido una frase introductoria: "N. y N., os habéis transformado en nuevas criaturas y estáis revestidos de Cristo"; a la que sigue la antigua fórmula: "Recibid, pues, la blanca vestidura que habéis de llevar limpia de mancha ante el tribunal de nuestro Señor Jesucristo, para alcanzar la vida eterna" *(RICA* 225; *RBN* 130). Los neófitos usaban la vestidura blanca hasta la octava de pascua. Ese día la dejaban, adquiriendo su puesto habitual entre los fieles.

En cuanto a la entrega del cirio, de la que sólo tenemos clara noticia por el *Pontifical Romano del s. XII,* comportaba una fórmula parecida a la que hoy conocemos, con un simbolismo que recuerda las lámparas de las vírgenes prudentes[94] (cf *RICA* 226; *RBN* 131).

X. El bautismo de los niños

Los ritos hasta ahora analizados son idénticos para los adultos y para los niños. Importa ahora centrar la atención en la preparación de los niños y, particularmente, en la de sus padres y padrinos.

Para los adultos el *RICA* (68-207) propone un período de catequesis con ritos particulares. Respecto a los niños, por más que una larga tradición muestre cómo había algunos ritos que les afectaban también como si fuesen adultos, y en los que estaban comprometidos sus padres y padrinos [/ *Iniciación cristiana,* II, 2, *b-c*], el *RBN* solamente prevé la catequesis de los padres, pero sin insistir en la forma, y sobre la que sería útil ahondar *(OBP, Praenotanda,* véase A. Pardo, *o.c.,* nn. 7 y 13, pp. 33-34; n. 5, p. 39; *RBN* 15.95-98) [/ *Iniciación cristiana,* IV, 2; VI, 1].

Pero el actual *RBN* (que no es un ritual de iniciación, ya que el niño solamente recibe el bautismo; además, es de reciente creación; en efecto, el rito que se usaba para el bautismo de los niños hasta la reciente reforma adoptaba simplemente el del bautismo de los adultos, con poquísimas adaptaciones) se ha esforzado por hacer más comunitario el bautismo de los niños, exigiendo que se celebre normalmente en la iglesia parroquial *(OBP, Praenotanda,* A. Pardo, *o.c.,* 10, p. 41; *RBN* 49), en días en que sea fácil reunir a los fieles *(OBP,* ib., 9, p. 41; *RBN* 46). Para el comienzo de la celebración están previstos ritos de acogida, en los que el celebrante expresa el gozo de la comunidad por el hecho de recibir a nuevos miembros *(RBN* 109-114). Con el fin de concretar esta inserción en la comunidad y hacer menos individual el sacramento, se recomienda el reagrupar, en cuanto sea posible, a los niños que van a recibir el bautismo y realizar con todos ellos una única celebración *(OBP,* ib, 27, p. 36; *RBN* 42). La reciente *Instrucción sobre el bautismo de los niños,* publicada por la Congregación para la doctrina de la fe con fecha de 20 de octubre de 1980[95], no contradice ni en lo más mínimo nada de lo dicho. Simplemente ha querido que el bautismo no se retrase, en principio, *por la razón de que* no se reconoce la legitimidad del bautismo de los niños. Efectivamente, este problema del bautismo de los niños, sobre el tapete de unos años a esta parte (véase la bibl. que se cita al final de esta voz), ha desconcertado a muchos cristianos, que no aceptan de buen grado la explicación de san Agustín, con sus argumentaciones[96], y tienen la impresión de que el bautismo de los niños no ha sido tradicional en la iglesia (por más que el testimonio de Hipólito demuestre lo contrario: / *supra,* III, 2, *c).* La citada instrucción está urgiendo una teología para el bautismo de los niños, e insiste más y más en que el don de la fe no depende del conocimiento o de la conciencia; aun a sabiendas de que nadie, ni siquiera los padres, puede suplir con su propia fe la de los niños, concreta cómo éstos no son bautizados sin fe, ya que está presente y actuante la fe de los padres y la fe de la iglesia. Los padres *creen* que, bautizando a los niños, se les pone en el camino de la salvación. Hacerlo así no es, pues, limitar su libertad, como no es tampoco ningún atentado contra la misma proporcionarles el alimento necesario para su vida, por inconscientes que a esa edad sean los niños. El nuevo ritual se ha preocupado, además, por hacer comprender que el bautismo de los

niños tiene su sentido; y, para mayor abundancia, en sus moniciones y plegarias apela a la responsabilidad de los padres *(OBP,* ib, 9, p. 33; 5, p. 39 *(RBN* 15-73, *a;* 110-113; 124-128; 131).

Hasta hoy no había tenido el bautismo de los niños su propia liturgia de la Palabra, como tampoco se lo insertaba en la celebración eucarística. Las dos novedades presentes en el nuevo ritual son: la posibilidad de celebrar el bautismo durante la eucaristía dominical *(OBP,* ib, 9, p. 41; *RBN* 79-81); o la posibilidad de organizar una liturgia de la Palabra sobre la base de un leccionario ya rico *(OBP,* ib, 17, p. 42; n. 29; *b,* p. 45; *RBN* 69-72), pero con libertad para proclamar igualmente otros textos *(RBN* 116). Después de esta liturgia de la Palabra (mientras tanto, se puede trasladar a los niños a otro lugar apropiado a fin de no distraer la atención: *OBP,* ib, 14, p. 41; *RBN* 53.115) —a continuación de la acogida y del diálogo con los padres, cuya responsabilidad se subraya en el rito con la señal de la cruz que se les invita a hacer en la frente del niño después del sacerdote *(RBN* 114)— tiene lugar una breve homilía, con la oración de los fieles por los bautizados *(OBP,* ib, 17, p. 42; 29 *b,* p. 45; *RBN* 72; 116-117). Siguen las invocaciones de los santos, como una llamada a hacer presente la iglesia del cielo al lado de la iglesia de la tierra *(RBN* 118).

Mientras el anterior ritual, en este punto, preveía los tres sucesivos exorcismos —reproducción de los exorcismos de los escrutinios para los adultos [/ *Iniciación cristiana,* II, 2, *b*]—, el nuevo ritual ha eliminado este conjunto artificioso, con sus fórmulas respectivas, frecuentemente chocantes si se piensa que estaban éstas dirigidas a un infante, sustituyéndolas por una nueva oración de exorcismo con un contenido enteramente positivo. Aun recordando que con la expulsión de Satanás queda liberado de la culpa original, la oración no deja de evidenciar la entrada del niño en el reino de la luz y su transformación en templo de la gloria divina y en morada del Espíritu Santo *(RBN* 119). La otra fórmula de exorcismo, *ad libitum,* por ser más moralizadora, resulta también más accesible a los fieles *(RBN* 215).

Después de la unción prebautismal *(RBN* 120) y la bendición del agua *(RBN* 122-123), de la renuncia a Satanás y la profesión de fe *(RBN* 124-126), viene el bautismo propiamente dicho *(RBN* 128), al que sigue la unción posbautismal *(RBN* 129), la entrega de la vestidura blanca y del cirio encendido, rito este último que una vez más ofrece a los padres y padrinos la ocasión de recordarles sus responsabilidades *(RBN* 130-131), y el rito del *Effetá (RBN* 132). La celebración del bautismo finaliza con la recitación del *padrenuestro,* previa monición del celebrante, en la que se alude a la confirmación y a la eucaristía, en las que un día tomarán parte los niños recién bautizados *(RBN* 134). Finalmente, el celebrante bendice a las madres *(RBN* 135) —gesto que ocupa, felizmente, el puesto de la antigua *purificación de la puérpera,* que recordaba la enojosa prescripción del Lev 12—, pero sabiéndose igualmente bendecidos los padres de los niños y toda la asamblea participante en la celebración *(ib).*

La *editio typica* latina del *OBP* prevé un rito del bautismo de los niños sin sacerdote ni diácono para uso de los catequistas *(OBP* 132-156), que no se ha recogido en la versión española.

XI. La catequesis de los padres

En orden a destacar la espiritualidad del bautismo, así como para su uso catequético, puede ser útil esbozar las líneas de la catequesis patrística bautismal. Dentro de los límites que el espacio nos permite, nos referiremos sobre todo a san Ambrosio, aunque sin olvidar a otros padres.

1. LA METODOLOGÍA CATEQUÉTICA. Padres griegos y latinos utilizan la misma metodología catequética. El punto de partida de la catequesis es la celebración misma del sacramento. No dan, pues, ya al principio una definición del bautismo, ni tratan en seguida de hacer remontar hasta Cristo la institución de dicho sacramento. Desde la celebración del bautismo se remontan los padres a sus preparaciones tipológicas. Tampoco van buscando en estos *tipos* una explicación del bautismo: más bien los contemplan como unos hechos históricos reales, que ahora llegan a ser más reales todavía con su actuarse en Cristo, que es el *antitipo,* es decir, la actualización definitiva del plan de salvación. Partiendo de aquí y después de haber descrito y explicado los ritos, pasan los padres a las aplicaciones morales y existenciales del caso.

En su tratado *De sacramentis,* san Ambrosio es particularmente fiel a este esquema. Su intención no es explicar los ritos en sí mismos, sino mostrar su más hondo significado para la vida cristiana. Y se sirve para ello, como base, del simbolismo de los ritos y del de la Escritura. Esta catequesis analítica es mistagógica, es decir, se imparte después de haber tenido lugar la experiencia sacramental[97]. Veamos su aplicación a los ritos principales.

a) *La renuncia.* Tiene lugar después de haber entrado en el baptisterio y en vista de la fuente de la gracia. Existe una lucha, y la unción que la acompaña es la del atleta de Cristo: el cristiano es un "profesional de la lucha"[98]. Pero allí donde hay un combate, hay también un premio. La renuncia es un compromiso, y con ella es como el cristiano lo rubrica y lo suscribe ante un ministro, es decir, ante un representante de Dios, y por tanto ante el cielo, y no solamente ante la tierra[99]. Según san Basilio, renunciando a los ángeles de Satanás se renuncia a los hombres, que son instrumentos de Satanás[100]. Teodoro de Mopsuestia nos da su lista: los que propagan el error, los poetas de la idolatría, los dados al vicio[101]. Para Cirilo las *pompas* del demonio son los espectáculos, las carreras de caballos y las vanidades mundanas[102].

b) *La bendición del agua.* Para explicar este rito aprovecha san Ambrosio sus hondos conocimientos bíblicos. Quiere demostrar él cómo, aunque aparentemente semejante a cualquiera otra, el agua bautismal es totalmente distinta. Para lograrlo recurre a los tesoros de la tipología bíblica que los catecúmenos han descubierto ya con la ayuda de las lecturas de las liturgias preparatorias al bautismo. El mar Rojo, la curación de Naamán en el Jordán, el bautismo de Cristo, la roca del Horeb, el diluvio, la piscina de Betesda, Eliseo, que hace flotar en el agua el hierro de la segur[103]; todas estas *preparaciones* van evocándose para llegar después al agua de la fuente bautismal, que consagrará el obispo. Las figuras del AT no son ilustraciones, sino realidades. Los padres utilizan todos, en sus catequesis sobre el agua, este conjunto

de tipologías, subrayando particularmente aquellas que facilitan la comprensión del sacramento.

Creación y diluvio son los tipos a los que con más frecuencia recurren los padres. El tema de las aguas de la creación permite la apelación al Espíritu: aquel mismo Espíritu que habrá de recrear el mundo destruido[104]. De ahí la relación entre el Espíritu que aletea sobre las aguas primitivas y el Espíritu del bautismo en el Jordán[105]. Y puesto que la salvación se nos da por medio del agua[106], no es difícil desde ahí pasar a la imagen del pez: el monograma de Cristo, ICTÚS, que significa "pez". También nosotros somos peces, y no puede la tempestad hacernos perecer[107]. El diluvio ocupa asimismo un puesto importante en la tipología bautismal. Después del diluvio sobrevive un *pequeño resto,* un grupo de salvados con vistas a la alianza: el arca se convierte así en tipo de la iglesia (1 Pe 3,18-21)[108]. Se recurre también al mar Rojo por su significado pascual y escatológico (1 Cor 10,2-6)[109]. Moisés es figura de Cristo guiando a su pueblo.

En el tema del Jordán, el pensamiento teológico parte en tres direcciones. 1) Josué, figura de Cristo, atraviesa el Jordán para entrar en la tierra prometida; Jesús se encuentra en el Jordán cuando le anuncian la muerte de Lázaro, a quien él resucitará. Se trata indudablemente de temáticas afines: bautismo en el agua del Jordán y resurrección para una nueva vida[110]. 2) Elías atraviesa el Jordán antes de ser arrebatado al cielo: el hecho evoca la travesía del mar Rojo. La segur de Eliseo flotando sobre las aguas del Jordán relaciona el bautismo con el madero de la cruz[111]. 3) La curación de Naamán, el sirio, que tiene lugar en las aguas del Jordán.

Tales son los temas tipológicos que encontramos en toda la catequesis patrística. No todos pueden utilizarse en la catequesis actual; pero todos contienen elementos aun hoy indispensables para una catequesis que quiere fundamentarse en la Biblia y en la liturgia[112].

XII. Visión sintética del nuevo rito del bautismo de los niños

A la luz de la tradición, ilustrada panorámicamente en la anterior perspectiva histórico-evolutiva, y como conclusión de todo lo expuesto, creemos útil añadir alguna breve anotación sobre el nuevo rito del bautismo de los niños reformado por el Vat. II, al servicio de la celebración, mientras que para los aspectos catequético-pastorales nos remitimos a */ Iniciación cristiana,* VI.

El nuevo rito consta de cuatro momentos: rito de acogida; liturgia de la palabra; liturgia del sacramento; ritos finales.

La *acogida* de los niños "manifiesta la voluntad de los padres y de los padrinos y el propósito de la iglesia de celebrar el sacramento del bautismo, voluntad y propósito que los padres y el celebrante expresan con la signación de los niños en la frente *(OBP,* ib, 16, p. 42). El diálogo inicial con que padres y padrinos declaran ser conscientes de las responsabilidades que asumen será tanto más auténtico y significativo cuanto más sea fruto de una preparación anterior y eficaz. La *señal de la cruz* en la frente de los niños —por parte del celebrante, primero, y por parte de los padres y padrinos, después— es un primer gesto de acogida dentro de la iglesia, y una como introducción a toda la iniciación cristiana o par-

ticipación sacramental en la muerte y resurrección de Cristo.

La *celebración de la palabra* "tiene por finalidad avivar la fe de los padres, de los padrinos y de todos los presentes"; con "la homilía, que puede acompañarse de un momento de silencio" *(OBP,* ib, 17, p. 42), se prepara la comunidad cristiana a profesar la fe en nombre de los niños y a comprometerse en su formación cristiana hasta hacerles llegar a ser *adultos en la fe.* Es esto lo que se pide en la *oración de los fieles* —que pueden preparar y en la que pueden participar los familiares—, a la que se añaden las invocaciones de los santos.

La oración del *exorcismo* y el gesto de la *unción con el óleo de los catecúmenos* muestran la liberación del pecado original y la llamada a luchar con Cristo por el bien.

La *celebración del sacramento* comienza con la solemne plegaria de la *bendición del agua,* hermosa catequesis sobre el agua en la historia de la salvación hasta el bautismo instituido por Cristo; sigue el compromiso solemne de los padres y padrinos en nombre del niño (renuncia a Satanás, profesión de fe, explícita solicitud del bautismo). El rito central del bautismo puede realizarse por *inmersión,* "signo sacramental que expresa más claramente la participación en la muerte y resurrección de Cristo", o por *infusión* del agua en la cabeza del niño, acompañadas una u otra con la *fórmula trinitaria,* que permite la comprensión de las nuevas y misteriosas relaciones del bautizado con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

El primero de los ritos posbautismales, la *unción crismal,* "significa el sacerdocio regio del bautizado y su incorporación en la comunidad del pueblo de Dios" *(OBP,* ib, 18 *c,* p. 42). La entrega de la *vestidura blanca* y de la *candela,* que el padre del niño enciende con la llama del cirio pascual, expresan la nueva dignidad del bautizado y la luz de la fe que se le ha otorgado al niño y se le ha confiado a la familia. El rito del *Effetá* reitera el gesto de Cristo implorando para el neobautizado la capacidad de acoger la palabra de Dios y anunciarla a los hermanos.

Los *ritos finales* reúnen a la comunidad en torno al altar para la recitación del padrenuestro y para subrayar cómo los pequeños bautizados un día "recibirán por la confirmación la plenitud del Espíritu Santo. Se acercarán al altar del Señor, participarán en la mesa de su sacrificio y lo invocarán como Padre en medio de su iglesia" *(RBN* 134). La bendición final a las madres, a los padres y a todos los presentes invoca una vez más la felicitación y el compromiso de "dar testimonio de la fe ante sus hijos, en Jesucristo nuestro Señor" *(RBN* 135).

NOTAS: [1] En relación con esto cf O. Oepke, *Baptizó,* en GLNT II (1966) 41-61, con abundante bibl. — [2] También en este párrafo cf Oepke, *a.c.,* 61-65 y relativa bibl.; asimismo M. Righetti, *Historia de la liturgia* II, BAC, Madrid 1956, 624ss, con bibl. — [3] El Bautista es presentado por Jn 1,32-34 como testigo principal de la misión de Cristo — [4] O. Cullmann, *Le baptême des enfants...,* Neuchâtel-Paris 1948, 14 — [5] Mt 3,15 no es muy claro, pero nuestra interpretación no nos parece carente de interés. Cf O. Cullmann, *o.c.,* 15; A. Descamps, *Les justes et la justice,* Lovaina 1950, 112-118 — [6] L. Bouyer, *La signification de la confirmation,* en *VS* 29 (1954) 162-179; T. Camelot, *La théologie de la confirmation à la lumière de controverses récentes,* en *MD* 54 (1958) 79-91; L. S. Thornton, *Confirmation. Its Place in the Baptismal Mystery,* Westminster 1954; J. Lécuyer, *La confirmation chez les Pères,* en *MD* 54 (1958) 40ss: el artículo contiene interesantes pasos patrísticos sobre la conexión entre Jordán y don del Espíritu en la confirmación — [7] Los Hechos usan con frecuencia la expresión "bautizar en el nombre de

Jesús" para indicar el bautismo de agua: 2,38; 10,48; 19,5; 22,16; la usa también Pablo: I Cor 1,13.15; 6,11; Gál 3,27; Rom 6,3 — [8] Ambrosio de Milán, *De sacramentis*. 2.23: por B. Botte, *SC 25-bis*, 86-89 — [9] A. Hänggi-I. Pahl, *Prex eucharistica, SF* 12 (1968) 131: *Anaphora in Euchologio Serapionis* 3 — [10] M. B. de Soos. *Le mystère liturgique d'après saint Léon, LQF* 34 — [11] Espíritu de Dios: Rom 8,9.10.11.14; Espíritu de Cristo: Rom 8,9; 2 Cor 3,18; Gál 4,6 — [12] Véase también Jn 3,5; 7,37-39; 19,33-34; 20,22, donde Juan argumenta que Jesús quiere reedificar el mundo mediante el Espíritu — [13] Nacer de Dios: 1 Jn 2,29; 3,9-10; 4,7; 5,1-4.18; Jn 1,13; nacer del Espíritu: Jn 3,5.6.8; nacer del agua: Jn 3.5; nacer de la carne: Jn 3,6 — [14] Cf I. de la Potterie, *Naître de l'eau et naître de l'esprit*, in *Études écclésiastiques* 14 (1962) — [15] Es uno de los puntos más notables del libro de C. H. Dodd, *L'interpretazione del quarto vangelo*, Paideia, Brescia 1974, 367-391, donde el A. subraya de modo sugestivo la "nueva creación" que se efectúa en el c. 2; el vino nuevo que sustituye al agua y es mejor que el primer vino; en el c. 3: la necesidad de renacer; y en el c. 4: el agua de la samaritana se transforma en agua de la gracia; el templo nuevo y el culto en espíritu y verdad — [16] *Didajé* 7,1-4: por J.-P. Audet, *La Didaché. Instructions des Apôtres*, Gabalda, París 1958, 232-233 — [17] *Odas de Salomón* 22 — [18] Id, 8,16 — [19] Id, 39,9-10; 4,4; 6,8; 11,2 — [20] *Carta de Bernabé* 11 — [21] Hermas, *El pastor*, visión 3 — [22] Id, símil 8,2,1-2 — [23] Id, símil 8,2,3-4 — [24] Id, símil 8,2,2; 6,3; símil 9,16,3.4.7; 17,5 — [25] Id, símil 9,16,5 — [26] Justino, *Apología I* 61,2.3.10-13; 65,1: por L. Pautigny, Picard, París 1904, 128-130-138 — [27] Id, 61,12: 130 — [28] Id, 65: 138 — [29] Justino, *Diálogo con Trifón* 19,2; 29,1.2 — [30] Id, 138,2 — [31] Tertuliano, *De baptismo: CCL* I, 277-295 — [32] Hipólito de Roma, *La tradición apostólica* 21; por B. Botte, *La Tradition apostolique, LQF* 39 (1963) 44-45 — [33] Tertuliano, *De baptismo*, l.c. — [34] Id, 8,2: *CCL* I. 283 — [35] Id, 6,1; 8,1; *CCL* I, 282-283 — [36] Hipólito de Roma, *o.c.*, 21: 45-46 — [37] J. Jeremias, *Le baptême des enfants dans les quatre premiers siècles*, Mappus. Lyon 1957 — [38] Hipólito de Roma, *o.c.*, 21: 44-47 — [39] Id, 21: 46-59 — [40] Cipriano de Cartago, *Carta* 70: por Hartel, *CSEL* 3,767 — [41] Tertuliano, *De baptismo* 3: *CCL* I, 278-279 — [42] Cipriano, *Carta* 70.1: *CSEL* 3, 767 — [43] Cf también Teodoro de Mopsuestia, *Homilía* 14,9: por R. Tonneau, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste, ST* 145 (1949) 421 — [44] Ambrosio de Milán, *De sacramentis* 1.18: *SC 25-bis*, 70-71. También: "Non sanat aqua nisi Spiritus sanctus descenderit et aquam illam consecraverit": *Ib*, 1,15: *SC 25-bis*, 68-69; y 2,14: *SC 25-bis*, 80-81; *De mysteriis* 8,20.22: *SC 25-bis*, 166-167 — [45] Cf *De sacramentis*, 1,13-2,13: *SC 25-bis*, 66-81 — [46] *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae Ordinis Anni Circuli (Sacramentarium Gelasianum)*, por L. C. Mohlberg, Herder, Roma 1968. Para los estudios sobre este sacramentario cf A. Nocent, *Storia dei libri liturgici romani*, en *Anàmnesis* 2: *La liturgia, panorama generale*, Marietti, Turín 1978, 150-152. Aquí citaremos los números de las fórmulas contenidas en tal sacramentario (= *GeV*). *Sacramentaire Grégorien*, por J. Deshusses, *SF* 185 (1971) 373-374 (=*Gr*) — [47] *GeV* 445 — [48] *GeV* 446 — [49] *GeV* 448 — [50] Cf, por ej., *Sacramentaire de Gallone*, por A. Dumas, *CCL* 149, 99-100, 704d-705 (= *G*) — [51] *Le pontifical Romain au moyen-âge* 2: *Le pontifical de la Curie romaine au XIIIème siècle*, por M. Andrieu, *ST* 87 (1940) 475-476, 17-19 — [52] Id, 475, 18 — [53] Id, 475, 18 — [54] Id, 476, 19 — [55] Esto no está indicado en el rito de la bendición del agua durante el bautismo, pero lo está para la bendición del agua durante la misa de la vigilia pascual; véase *Misal Romano* — [56] Justino, *o.c.*, (nota 26) — [57] Tertuliano, *De baptismo* 5,3: *CCL* 281 — [58] Hipólito de Roma, *o.c.* (nota 32), 21: 46-47 — [59] Id, 21: 48-49 — [60] Ambrosio de Milán, *De sacramentis* 1,5: *SC 25-bis*, 62-63 — [61] Tertuliano, *De spectaculis* 4,1, por E. Dekkers, *CCL* 1, 231 — [62] Id, *De idolatria*, 18,8, por A. Reifferscheid-G. Wisowa, *CCL* 2, 1120 — [63] Id, 18,3-4: *CCL* 2, 1119 — [64] Ambrosio de Milán, *De sacramentis* 1,5: *SC 25-bis*, 62-63 — [65] *GeV* 421 — [66] Cirilo de Jerusalén, *Catequesis mistagógicas* 1,2-8; por A. Pignadel, *SC* 126, 82-99 — [67] P. Borella, *Il Chrismon, la cenere e il cilicio negli antichi scrutini battesimali ambrosiani*, en *Amb* 1933, 59ss — [68] Hipólito de Roma, *o.c.*, 21: 46-47 — [69] Ambrosio de Milán, *De sacramentis* 1,4: *SC 25-bis*, 62-63 — [70] *GeV* 421 — [71] *Gr* 361 — [72] *G* 2306: *CCL* 149. 332 (segundo *Ordo* bautismal); *G* 2373; *CCL* 149, 345 (bautismo de los enfermos). Para el segundo *Ordo*, cf *CCL* 149 A, XXX, 4 — [73] *Ib* — [74] *Pont. de la Curie romaine au XIIème siècle* (nota 51), 474,13 — [75] Hipólito de Roma, *o.c.*, 21: 46-47 — [76] Ambrosio de Milán, *De sacramentis* 2,20; *SC 25-bis*, 84-87 — [77] Id, 2,19: *SC 25-bis*, 84-85 — [78] Cirilo de Jerusalén, *Catequesis* 2,4: *SC* 126, 110-112 — [79] Hipólito de Roma, *o.c.*, 21: 44-45 — [80] *GeV* 449 — [81] *G* 2321: *CCL* 194, 336 — [82] *Gr* 1085 — [83] Tertuliano, *De carnis resurrectione* 8: por A. Kroyman, *CSEL* 47, 36-37 — [84] Hipólito de Roma, *o.c.*, 21: 50-51 — [85] Ambrosio de Milán, *De sacramentis* 2,24: *SC 25-bis*, 88-89 — [86] *GeV* 450 — [87] *GeV* 450 — [88] Teodoro de Mopsuestia, *o.c.* (nota 43), 3,26: por Tonneau, 455 — [89] Ambrosio de Milán, *De mysteriis* 7,34: *SC 25-bis*, 174-175 — [90] Id, *De sacramentis* 3,5-7: *SC 25-bis*, 94-95 —

[91] *Misal de Bobbio* 250: por A. Lowe, *The Bobbio Missal,* 1919, 75 — [92] *GeV* 450 — [93] *Le Pontifical Romain au moyen-âge* I: *Le pontifical Romain du XIIème siècle,* por M. Andrieu, *ST* 86 (1948) 246,27 — [94] *Ib,* 246,28 — [95] En *AAS* 72 (1980) 1137-1156 — [96] Agustín, *Carta,* 98, 5; *PL* 33, 362; *CSEL* 34, p. 526 — [97] Ambrosio de Milán, *De sacramentis,* 1,1: *SC* 25-*bis,* 60-61: "De sacramentis quae accepistis sermonem adorior cuius rationem non oportuit ante praemitti. In christiano enim viro prima est fides" — [98] Id, 1,4: *SC* 25-*bis,* 62-63 — [99] Id, 1,6: *SC* 25-*bis,* 62-65 — [100] Basilio, *Tratado del Espíritu Santo* 27: por B. Pruche, *SC* 17,154-155 — [101] Teodoro de Mopsuestia, *o.c.* (nota 43), 2, 8-9: por Tonneau, 379-383 — [102] Cirilo de Jerusalén, *o.c.* (nota 78), 1,6-8: *SC* 126, 88-99 — [103] Ambrosio de Milán, *De sacramentis* 1,13-23: *SC* 25-*bis,* 66-81 — [104] Tertuliano, *De baptismo* 3,1-4: *CCL* I, 278-279; Ambrosio de Milán, *De sacramentis* 1,15: *SC* 25-*bis,* 68-69; Cirilo de Jerusalén, *Catequesis sobre el bautismo: PG* 33, 433. Una lista de los tipos se encuentra en Tertuliano, *De baptismo;* Ambrosio de Milán, *De sacramentis* y *De mysteriis* — [105] Cirilo de Jerusalén, *Catequesis sobre el bautismo, PG* 33, 433 — [106] Tertuliano, *De baptismo* 3,3: *CCL* I, 278-279 — [107] Id, 1: *CCL* I, 277; Ambrosio de Milán, *De sacramentis* 3,3: *SC* 25-*bis,* 90-93 — [108] Justino, *Diálogo con Trifón* 138, 2-3: por G. Archambault, 296-297; Tertuliano, *De baptismo* 8,3: *CCL* I, 283; Cirilo de Jerusalén, *Catequesis sobre el bautismo: PG* 33, 982; Tertuliano, *De idolatria* 24,4: *CCL* II, 1124; Cipriano de Cartago, *De unitate ecclesiae:* por M. Bévenot, *CCL* III, 253 — [109] Tertuliano, *De baptismo* 19: *CCL* I, 293-294; 9: *CCL* I, 283-284; Basilio, *Tratado del Espíritu Santo* 14: *SC* 17,163-164; Ambrosio de Milán, *De sacramentis* 1,22: *SC* 25-*bis,* 72-73; *De mysteriis* 12: *SC* 25-*bis,* 162-163 — [110] Acerca de estos tipos, véase: J. Daniélou, *Bible et liturgie,* Lex Orandi 11. c. 4. *Les figures du baptême,* 96-155 — [111] *Ib* — [112] Estos tipos podrían servir de base para una catequesis, aunque teniendo en cuenta al auditorio. Junto con la biblia, son la fuente normal para una catequesis que quiera partir de los ritos, y no de abstracciones.

A. Nocent

BIBLIOGRAFÍA:

1. *Sobre el bautismo en general*

Baroffio B.-Magrassi M., *Bautismo,* en DTI 1, Sígueme, Salamanca 1982, 537-562; Betz J., *Bautismo,* en CFT 1, Cristiandad, Madrid 1966, 188-208; Borobio D., *Bautismo,* en CFP, Cristiandad, Madrid 1983, 48-71; Boureau D., *El futuro del bautismo,* Herder, Barcelona 1973; Codina V., *Dimensión social del bautismo,* en EE 52 (1977) 521-554; Espeja J., *Por el bautismo nos configuramos con Cristo,* en "La Ciencia Tomista" 97 (1970) 513-560; Fernández P., *La espiritualidad del bautismo,* en "Studium" 12 (1972) 3-35; Hamman A., *El bautismo y la confirmación,* Herder, Barcelona 1970; Ligier L., *El simbolismo bíblico del bautismo en los SS.PP. y en las liturgias,* en "Concilium" 22 (1967) 188-205; Lohfink G., *El origen del bautismo cristiano,* en "Selecciones de Teología" 16 (1977) 227-236; Manrique A., *Teología bíblica del bautismo. Formulación de la Iglesia primitiva,* Escuela Bíblica, Madrid 1977; Neunheuser B., *Bautismo y confirmación,* "Historia de los dogmas" IV/2, BAC, Madrid 1975; *Bautismo sacramental,* en SM 1, Herder, Barcelona 1976, 499-519; Piva P., *Bautismo,* en DETM, Paulinas, Madrid 1975², 65-72; Ruiz F., *Bautismo,* en DE 1, Herder, Barcelona 1983, 211-216; Schulte R., *El bautismo como sacramento de conversión,* en MS 5, Cristiandad, Madrid 1984, 126-182; Verges S., *El bautismo y la confirmación: sacramentos de la iniciación cristiana,* Sal Terrae, Santander 1972.

2. *Bautismo de los niños*

Fernández P., *Problemas en torno al bautismo de los niños,* en "La Ciencia Tomista" 100 (1973) 287-298; Floristán C., *Controversias sobre el bautismo de los niños,* en "Phase" 55 (1970) 39-70; Grasso D., *¿Hay que seguir bautizando a los niños?,* Sígueme, Salamanca 1973; Guillén F., *Problemática en torno al bautismo de los niños,* en "Naturaleza y Gracia" 20 (1973) 245-267, 267-297; Margallo F., *¿Por qué queréis bautizar a vuestros niños?,* PPC, Madrid 1973; Pou R., *Eclesialización de Jesucristo y bautismo de párvulos,* en "Phase" 55 (1970) 71-83; Ramos M., *¿Por institución de Cristo? Doble forma de crecer la Iglesia. Dos rituales y una opción,* en "Phase" 94 (1976) 269-278; *El bautismo de párvulos y la iniciación de adultos (Comparación de sus rituales),* en "Phase" 129 (1982) 187-199; Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *El bautismo de los niños* (Instrucción de 20-X-1980), PPC, Madrid 1980; Salado D., *El bautismo de los niños. Sobre la instrucción de la S.C. para la D. de la Fe,* en "La Ciencia Tomista" 108 (1981) 363-378; Tena P., *El bautismo de los niños,* "Dossiers del CPL", 23, Barcelona 1984; Torrella J., *Experiencias en torno al bautismo de los niños,* en "Phase" 42 (1967) 525-545; VV.AA., *El bautismo de los niños en ambientes descristianizados,* Marova, Madrid 1968.

3. *Pastoral del bautismo*

Cervera D., *¿Quiénes nos piden el bautis-*

mo?, en "Phase" 55 (1970) 85-92; Delegación diocesana de pastoral litúrgica de Barcelona, *La pastoral del bautismo de los niños*, en "Phase" 98 (1977) 125-158; Diócesis de Zamora, *Pastoral del bautismo de niños. Materiales para la catequesis y la celebración*, Zamora 1982; Episcopado Francés, *La pastoral del bautismo*, en "Phase" 33 (1966) 235-252; Saiz J.-López A., *Pastoral del bautismo*, Perpetuo Socorro, Madrid 1971; Tena P., *Para institucionalizar la pastoral del bautismo. Una hipótesis de trabajo*, en "Phase" 94 (1976) 295-305; VV.AA., *Bautizar en la fe de la Iglesia*, Marova, Madrid 1968.

4. *Ritual del bautismo*

Beraudy R., *Historia del rito bautismal*, en "Asambleas del Señor" 42, Marova, Madrid 1967, 26-36; Fernández P., *La celebración litúrgica del bautismo*, en "La Ciencia Tomista" 97 (1970) 561-604; Gil Peláez F., *Adaptaciones españolas del Ritual del bautismo de los niños*, en "Phase" 57 (1970) 241-249; Iniesta A., *El bautismo. Introducción pastoral. Comentario al nuevo ritual español*, PPC, Madrid 1970; Martínez P., *Rasgos teológicos del nuevo ritual para el bautismo de niños*, en "Phase" 55 (1970) 7-37; *¿Progreso de la teología en el Ritual del bautismo para niños?*, en "Phase" 68 (1972) 101-113; Pijuán J., *La liturgia bautismal en la España Romano-Visigoda*, Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, Toledo 1981; Rodríguez del Cueto C., *"Ordo Baptismi Parvulorum". Un paso importante en la renovación litúrgica*, en "Studium Legionense" 18 (1977) 9-48; Tena P., *Notas al nuevo Ritual del bautismo de los niños*, en "Phase" 57 (1970) 225-240. Sobre la bendición del agua para el bautismo, véase la bibliografía de *Bendición*-2.

BENDICION

SUMARIO: I. Panorámica cultural y existencial - II. Etimología: 1. En la latinidad clásica y cristiana; 2. En la literatura griega - III. La bendición en el AT y en el NT: 1. En el AT: *a)* La bendición en su significado descendente, *b)* La bendición en su significado ascendente, 2. En el NT: *a)* Premisa terminológica, *b)* Primeros ejemplos neotestamentarios, *c)* La "bendita entre las mujeres", *d)* Los discípulos, *e)* La actitud de Cristo, *f)* Conclusión - IV. La bendición en la historia y en la vida de la iglesia: 1. Bendición ascendente; 2. Bendición descendente; 3. El testimonio de la tradición; 4. ¿Hacia una redefinición? - V. Para un redescubrimiento teológico de la bendición: 1. El redescubrimiento del sentido bíblico de la bendición; 2. La enseñanza de la iglesia hoy; 3. La praxis de la *ekklesía* que celebra: *a)* Rito en la misa con el pueblo, *b)* Propio del tiempo, *c)* Propio de los santos, *d)* Conclusión - VI. Implicaciones pastorales y catequéticas: 1. Revaloración del dato bíblico; 2. En un contexto eclesial; 3. Mediante una catequesis adecuada - VII. Conclusión.

I. Panorámica cultural y existencial

El término *bendición*, con su correspondiente verbo *bendecir*, significa una particular postura *religiosa;* es decir, una relación entre el hombre y lo sobrenatural —y viceversa— que se manifiesta en determinados contextos, entre sí distintos, pero que tienden en definitiva a evidenciar una recíproca relación entre el hombre y lo divino. Parece ésta una realidad común a todas las religiones.

En cualquier diccionario de lengua castellana uno de los *primeros significados* del término es el de "invocar en favor de alguna persona o cosa la protección divina", en ocasiones a través de un intermediario[1]. Se trata, pues, de una *relación-comunicación* que implica al menos dos modalidades en la acción. Se da *ante todo* un tipo de intervención que intenta el *hombre* realizar dentro o fuera de los cánones rituales sobre personas, animales o cosas en virtud de un poder positivo (o negativo) que procede en él "de su particular investidura y posición..., o por los medios que utiliza..., o por su recurso al orden de lo divino para que su acto... llegue a ser eficaz"[2]. Pero se da *también* un tipo de intervención que parte *del orden divino*, capaz de "determinar condiciones de prosperidad en el hombre o en el grupo humano mediante una acción gratuita... de dicho orden di-

vino, es decir, como consecuencia del comportamiento humano valorado desde la perspectiva de las observancias rituales y éticas"[3]. Tanto una como otra forma de intervención implican una certeza: que la realidad humana, y hasta creatural, pueden modificarse —positiva o negativamente— en virtud de un poder sobre esa misma realidad. "El que bendice —escribe De Nola— ...considera posible realizar una modificación en el estado de la realidad, adecuándolo a las propias exigencias y deseos"[4].

Que existan seres y potencias de los que proviene el bien, la fuerza, la vida, así como el mal y la muerte, nos lo confirma la historia de las religiones. Se trata de una de las creencias más antiguas, según la cual semejante forma de *transmisión* se realiza mediante palabras y gestos, y cuyo efecto es irresistible, a no ser, obviamente, que esté contrarrestado por fuerzas no menos eficaces. Se constata, efectivamente, cómo aun en las manifestaciones más sencillas del sentimiento religioso, con motivo del poder inherente a la *palabra,* la bendición constituye *una manera* de procurar el bien para una persona o una cosa precisamente *mediante la palabra.* Sobre este poder inherente a la palabra pueden citarse dos ejemplos característicos. Al presentar la *bendición de los peregrinos,* afirma Righetti que éstos, "como protección contra el peligro de los enemigos y malhechores del camino se proveían de cartas, consideradas como talismanes. Eran de origen irlandés y habían obtenido desde el s. VIII larga difusión entre el pueblo sencillo"[5]; vale la pena conocer al menos uno de tales textos: "Omnes inimici mei et adversarii fugiant ante conspectum maiestatis tuae et per istos angelos corruant, sicut corruit Goliat ante conspectum pueri tui David. Universos angelos deprecor, expellite, si quis immundus spiritus vel si quis obligatio vel si quis maleficia hominum me nocere cupit. Si quis hanc scripturam secum habuerit, non timebit a timore nocturno sive meridiano. Vide ergo, Egipti, ne noceas servos neque ancillas dei, non in mare, non in flumine, non in esca, non in potu, non in somno, non extra somno nec in aliquo dolore corporis ledere presumas..."[6] Una prueba, en sentido negativo, relativa a la maldición, es la que nos ofrecen las *defixionum tabellae* utilizadas en el mundo griego y romano entre los ss. III-V d.C.: la maldición contra un adversario (y/o sus bienes) está sellada (= grabada, *defixa)* en planchas metálicas[7] con la intención de aminorar o destruir sus facultades físicas o morales.

En ese contexto, el acto y el gesto constituyen una potenciación de la eficacia inherente a la misma *palabra.* Es la situación que, aun con distintas connotaciones, encontramos en el ámbito cristiano, donde el signo material que acompaña a la palabra se convierte en medio, modo e instrumento de transmisión del poder divino y, por tanto, de mediación salvífica.

Una visión como ésta del fenómeno *religioso* provoca inevitablemente un interrogante: ¿tiene todavía sentido, en el contexto cultural de hoy, una consideración de esa naturaleza, una consideración en la que la relación entre lo humano y lo divino corre el peligro de confundirse con el de la magia, o al menos de situarse dentro de un contexto similar? El *clima de l secularización* todavía en marcha, aunque con modalidades diversas a las de los años de su aparición, ha incidido hondamente en estas realidades, provocando en ellas una justa purificación y selección, no precisamen-

te una eliminación. Ningún fenómeno de secularización ni de desacralización[8], por racional que sea, puede anular esa relación profunda entre natural y sobrenatural, entre el hombre y Dios, que por su parte la bendición intenta expresar y realizar.

Todo esto nos da ya una primera clave de lectura del *hecho cristiano* que, aun variando las situaciones ambientales, locales e históricas, jamás ha interrumpido esta *comunicación* e *invocación* de lo *divino,* ya que es un dato efectivo inherente a la historia misma de la *ecclesia,* tanto en la nueva como en la antigua alianza: por lo que el actuar de la una es incomprensible sin hacer referencia a la otra.

II. Etimología

Bendecir —de ahí *bendición*— deriva del latín *benedicere:* un verbo compuesto de *bene dicere,* que significa *decir bien,* y que dentro del latín clásico se utilizó en esta forma. Efectivamente, la fusión no es originaria: tiene lugar en la tardía latinidad, en la liturgia de la iglesia, al adoptar el término las connotaciones que caracterizan al correspondiente *euloghéô* en los LXX[9].

1. EN LA LATINIDAD CLÁSICA Y CRISTIANA[10]. El significado primero e inmediato de *bene dicere* es: decir buenas palabras, hablar bien de alguien, exaltarlo, alabarlo; agradecer un bien recibido, manifestar la propia gratitud y reconocimiento por personas, cosas o acontecimientos. Forcellini apunta que "bene dicere Deum aut aliquem est laudare". León Magno, en el tercer discurso sobre el ayuno del mes de septiembre, afirma: "Magnum est in conspectu Domini... valdeque pretiosum... cum in operibus servorum suorum glorificatur Deus, et totius pietatis auctori *in multa gratiarum actione benedicitur...*"[11] Dentro de este contexto, *benedictio,* presente sobre todo en los escritores eclesiásticos[12], indica: alabanza, exaltación, *praeconium,* sobre todo cuando tiene por objeto a Dios. Y con estas características es como se usa fundamentalmente el término en la Escritura, como veremos más adelante.

El segundo significado, que llegaría después a ser característico y típico del lenguaje religioso y cristiano, es: augurar cosas buenas y favorables, saludar, invocar el favor del hombre, y particularmente el de Dios. *Benedictio* es entonces la *invocación* y/o la donación de protección, de realidades buenas y favorables, sobre personas o cosas; su santificación[13] por obra de Dios o del hombre. *Bendecir,* entonces, es también la acción de Dios, que manifiesta el propio favor, que concede una protección especial[14]. Este es, pues, el significado más común en el uso y en el lenguaje de la iglesia, al menos durante cierto período de su historia.

Por extensión, con *benedictio* se señala el voto, el deseo de prosperidad, de bienestar, de buena suerte, que se pide al cielo. Es ésta la forma más sencilla (que puede solamente pensarse, o desearse, o también expresarse oralmente) de concretarse la bendición. "El *augurio* —escribe De Nola— como expresión dirigida etimológicamente a procurar un incremento físico... es, efectivamente, una bendición de carácter elemental que, a través de la palabra (o también a través del pensamiento), tiende a proyectar para sí o para otros la realización de una mejora en el estado actual, y de una potenciación del propio ser, vinculados a veces a eventualidades y empresas específicas..."[15]

2. EN LA LITERATURA GRIEGA[16]. El verbo *eulogheô* y el correspondiente sustantivo *eulogbía* aparecen en la literatura griega con el mismo significado originario de la latina. Literalmente, *eu-léghein* significa: hablar bien, usar un bello lenguaje, ya en cuanto al contenido, ya en cuanto a la forma; así, la *eulogbía* es la expresión bien construida, elegante, estéticamente bella y armónica. Desde el punto de vista de su contenido, el verbo indica: loar, celebrar, engrandecer, generalmente con un movimiento que va del hombre a los dioses, pero que incluye igualmente a las personas y a las cosas. Solamente en un caso son los dioses sujeto de *eulogheîn:* en el uso del verbo para expresar beneficios concedidos al hombre; ordinariamente, por el contrario, "es el hombre el que glorifica a la divinidad"[17]. De esta manera no se excluye "el papel de los dioses en su función de protectores y bienhechores del hombre"[18], pero sin dejar de estar todavía lejos de aquel concepto de bendecir y de bendición que adoptará una forma más precisa y más libre de todo significado mágico y mistérico con la aparición de los LXX.

III. La bendición en el AT y en el NT

El uso que de *eulogheô* harían los LXX (cerca de cuatrocientas cincuenta veces) está ya indicando no sólo la frecuencia y la importancia del concepto de bendición expresado por la raíz *bārāk,* sino sobre todo cómo en el contexto cultural y cultual judaico ha recibido el término una impronta definitiva con respecto a otras culturas del mundo oriental.

1. EN EL AT. Dos son fundamentalmente los aspectos de la bendición que pueden descubrirse en el ámbito de la praxis veterotestamentaria y que, conforme a su significado, pueden calificarse con los adjetivos *descendente* y *ascendente.*

a) *La bendición en su significado descendente.* El valor fundamental de *bārāk* es dotar de virtud salvífica; tal significado comprende al mismo tiempo el gesto de dar y el estado del don. En la bendición se da, pues, originariamente un poder que actúa con autonomía, una fuerza de salvación que puede transmitirse, así como hallamos por el lado opuesto el poder de la maldición, que actúa destructivamente[19]. En efecto, el hebreo *berakâ* "no significa solamente el acto de bendecir o la palabra de bendición, sino también el *ser bendito,* colmado de bendición, así como las bendiciones que de ella proceden: fortuna, fuerza, etc."[20] Esta *fuerza* que el hombre puede transmitir constituye el *contenido* primordial de la bendición, que implica, más en particular, una vida larga y vigorosa y una numerosa descendencia; pero también paz, seguridad, felicidad, salvación. Es típico, a este propósito, el relato del Gén 27,1-29 (en particular los vv. 27-29), donde Isaac bendice a Jacob; del Gén 48,15-16 y de todo el c. 49 (particularmente los vv. 25-26), donde Jacob bendice a José.

De tales textos se desprende inmediatamente, si bien en forma arcaica, que *sólo Dios es el depositario y el dispensador de toda bendición;* es una constatación que se va haciendo cada vez más certeza en todo el resto del AT, comenzando por el c. I del Gén, donde es Dios mismo, en su misericordia y libertad, el primero en pronunciar y en dar la bendición *a las realidades creadas:* "Y Dios los bendijo dicien-

do: *Creced, multiplicaos y llenad las aguas del mar y multiplíquense las aves sobre la tierra...*" (Gén 1,22); pero sobre todo *al hombre y a la mujer,* como *criaturas vivientes:* "Y Dios los bendijo diciendo: *Sed prolíficos y multiplicaos, poblad la tierra y sometedla; dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre cuantos animales se mueven sobre la tierra...*" (Gén 1,28); y *al hombre en su actuar histórico,* a quien Dios garantiza su propia presencia: "*... Yo estaré contigo y te bendeciré...*" (Gén 26,3); una presencia que se manifiesta concretamente en Adán, en Noé, en los patriarcas y en Moisés, así como en tantos otros acontecimientos de la historia de la salvación, y que en la plenitud de los tiempos culminará con la venida misma del Hijo de Dios encarnado entre los hombres y revestido de su misma naturaleza y condición. Con esta venida realizará Dios definitivamente cuanto se había preanunciado y prefigurado en Gén 17,7: "Yo establezco mi alianza contigo y con tu descendencia después de ti de generación en generación; una alianza perpetua, para ser yo tu Dios y el de tu descendencia, que te seguirá después de ti". La condición, pues, para entrar en el dinamismo de la bendición divina queda determinada por la aceptación de su alianza y por la fidelidad a la misma: "... sólo quienes guardan los mandamientos de Dios, los justos, los piadosos, participan en los beneficios de su bendición"[21], como lo recuerda el Sal 24(23),4-5: "... Aquel que tiene manos inocentes y puro corazón... logrará bendición del Señor, y justicia del Dios su salvador".

Este particular modo de intervención de Dios en la creación, en la vida y en la historia del hombre, va progresivamente encontrando *en el culto* sus formas rituales. Hay quien afirma, como Beyer, que "el culto es tal vez la fuente misma del concepto israelítico de bendición: en el culto el israelita... está convencido de que lo sustancial de la fuerza de la bendición puede de alguna manera reconocerse continuamente mediante actos sagrados..."[22]

En principio, *todos* están autorizados a impartir bendiciones. Sin embargo, es en el contexto del culto donde unos *hombres particularmente designados para ello* (Aarón y Moisés: Lev 9,22-23; los levitas: Dt 10,8; 21,5; Aarón y los levitas: 1 Crón 23,13) invocan la bendición del Señor, que con el tiempo vendrá a ser un privilegio sacerdotal incluso en la liturgia de la sinagoga. El ejemplo más característico a este respecto nos lo ofrece Núm 6,23-27: se trata de la bendición aaronítica que aparece como fórmula fija de la bendición sacerdotal y que se utilizará al final de toda celebración cultual, sea en el templo[23], sea en la sinagoga, donde a cada invocación responde la comunidad con el *Amén.* "... He aquí cómo habréis de bendecir a los hijos de Israel...: *Que el Señor te bendiga y te guarde. Que el Señor haga resplandecer su faz sobre ti y te otorgue su gracia. Que el Señor te vuelva su rostro y te traiga la paz.* Así invocarán mi nombre los hijos de Israel y yo los bendeciré". Es el texto que con ligeras modificaciones ha adoptado el nuevo Misal Romano y repuesto en el *corpus* de las bendiciones solemnes sobre el pueblo [*/ infra,* V, 3, *a*][24].

Dos son los elementos que intervienen en la actuación del contenido de la bendición: el primero es *la palabra,* una palabra cargada de poder divino, acompañada siempre por *un gesto* —y es el segundo elemento—, sobre todo la imposi-

ción de la mano, que constituye la convalidación de lo anunciado con la comunicación de una fuerza salvífica mediante una acción (de contacto). Son éstos los elementos que quedarán después, en la liturgia cristiana, como constitutivos de toda acción litúrgico-sacramental.

b) *La bendición en su significado ascendente.* Hasta ahora se ha clarificado un aspecto de la bendición, el propiamente descendente, que se identifica con el favor divino tal como se manifiesta en las relaciones de toda realidad creada. Pero el uso del término *bārāk* implica también una segunda connotación paralela a la anterior, que podríamos llamar de signo ascendente: no es solamente Dios quien bendice al hombre; es *también el hombre* el que *bendice a Dios.* La certeza de que la vida entera del hombre está en las manos de Dios impulsa al piadoso israelita a *eulogheín théon;* es decir, a expresar la propia fe, la gratitud y la esperanza *tributando gloria y alabanza a Dios.* El libro de Daniel presenta al respecto uno de los ejemplos más típicos, ya en 3,26-27, ya sobre todo en el cántico de los tres jóvenes (3,52-90), en donde el verbo *bendecir* con este específico significado aparece claramente treinta y nueve veces.

Tal connotación nos remite al significado originario adoptado por *eulogheín* en el griego profano: alabar, ensalzar, engrandecer constituyen la actitud del hombre al presentarse ante Dios, reconocido como creador, benigno, misericordioso y justo, y como tal digno de alabanza y de agradecimiento.

Todas las oraciones que comienzan con una alabanza a Dios se denominan, incluso en el judaísmo contemporáneo de Jesús, *berakâ* (plural: *berakôth)*[25]. La oración principal es el *Shemonéh-'esréh berakôth* que todo piadoso israelita reza tres veces al día, y que está constituida por 18 (19) bendiciones[26]: entre bendición y bendición, siempre distintas, se va intercalando como estribillo: "Loado (bendito) seas, Señor..."[27] Con ésta, que es la principal, se van pronunciando otras muchas oraciones de alabanza *(berakôth),* según las diversas circunstancias; pero sobre todo antes, durante y después de las comidas[28], como puede constatarse en el ritual de la cena pascual[29], de suerte que "para quien, agradecido, recibe los alimentos como un don de Dios, toda la comida se convierte... en una *euloghía"*[30]. El conjunto nos da, pues, una visión grandiosa: el hombre reconoce que cada uno de los elementos de la creación es obra y, por tanto, propiedad absoluta de Dios; solamente quien adopta gozoso una actitud de reconocimiento frente a cada una de las realidades con que se beneficia llega a situarse en la forma debida. No orientarse dentro de esta perspectiva es cometer un latrocinio, una infidelidad en los encuentros con Dios[31], ya que sólo "del Señor es la tierra y cuanto encierra..." (Sal 24,1). Bendecir a Dios es glorificarlo en todas y por todas sus obras; es un agradecerle y darle gloria mediante la propia vida, sea con el culto, sea con la oración personal, sea en familia. Y todo ello se convierte así en actitud constante: lo que cambia son las ocasiones y las circunstancias que provocan tal alabanza.

Y este *momento* de alabanza que *bendice a Dios* se convierte, a su vez, en el lugar y el momento en que Dios mismo se revela como *bendición* para el hombre, realizándose así aquel *admirabile commercium* que, actuándose plenamente en el *paschale mysterium* de Cristo,

espera llegar a su consumación en la vida de cada uno, en el hoy de la iglesia.

2. EN EL NT. La realidad veterotestamentaria de la bendición sigue estando presente igualmente en el NT, donde *bendecir a Dios* es alabarlo: loar su nombre sobre todo por su misericordia y bondad, por todo cuanto acaece conforme a su voluntad. Todo lo cual se expresa ya mediante verbos característicos en los LXX: *euloghéin, exomologhéin, eucharistéin.*

a) *Premisa terminológica.* En el conjunto del NT, el verbo *euloghéin* aparece cuarenta y dos veces con el significado más ordinario de: loar, ensalzar, glorificar. *Exomologhéin,* en el lenguaje extrabíblico, no tiene nunca el significado de *loar;* en el NT aparece sólo diez veces, en las que, entre otras significaciones, expresa también proclamar las obras de Dios, ensalzar en sumo grado, alabar, confesar, dar gracias. *Eucharistéin,* en cambio, usado un total de treinta y ocho veces, se reserva casi exclusivamente para expresar *el agradecimiento a Dios* como una actitud fundamental y constante de la vida cristiana. "... *Eucharistéin* —escribe Ligier—, sinónimo frecuente de *euloghéin* en el NT, incluye el significado de este último. Como él, significa la simple bendición que saluda, colma de honores y de augurios; pero, debido a su raíz semítica, expresa en particular la confesión del Dios de la alianza, de sus beneficios, así como también el agradecimiento que él merece..."[32] Pero el verbo adopta igualmente el significado particular de *oración de agradecimiento* antes, durante y después de la *comida* (cf Mc 8,6 y par.; He 27,35; Rom 14,6; 1 Cor 10,30; y sobre todo Lc 22,17.19; 1 Cor 11,24). Se trata de las *berakôth* de la mesa, que se caracterizan fundamentalmente por la alabanza a Dios a causa de sus beneficios. Así es como "los primitivos elementos de la alabanza a Dios y de la simple conmemoración de sus beneficios *(anámnesis)* tuvieron frecuentemente un particular desarrollo mediante la introducción de una específica acción de gracias y una súplica. La bendición encontró amplio uso en la liturgia de la sinagoga y en las comidas familiares de cada día..."[33] Nos referiremos dentro de unos instantes a la relación entre esta particular fórmula de bendición y lo que realizará Jesús especialmente en la última cena, con lo que de ahí había de derivar para la praxis de la iglesia en todo tiempo y lugar.

Volviendo al significado común a *euloghéin* y *eucharistéin* (= alabanza, agradecimiento a Dios), observemos cuáles son las personas que en el NT *bendicen* o que son objeto de bendición.

b) *Primeros ejemplos neotestamentarios.* Los primeros y más inmediatos ejemplos de *bendición* los encontramos en el comportamiento y en las palabras de Zacarías, expresando la propia alabanza y acción de gracias al Dios cuya acción poderosa ha experimentado de forma tan directa y personal: "Bendito *(euloghêtós)* el Señor Dios de Israel, porque..." (Lc 1, 68ss).

También *Simeón* alaba a Dios por haberle concedido contemplar al Salvador prometido: "... lo recibió en sus brazos y bendijo *(eulóghêsen)* a Dios..." (Lc 2,28).

c) *La "bendita entre las mujeres".* Anillo de enlace entre la salvación anunciada y prefigurada y su realización, *María* expresa su alabanza por lo que Dios ha hecho

en ella y por medio de ella: "Mi alma glorifica al Señor... porque me ha hecho cosas grandes el Omnipotente..." (Lc 1,46ss). Ella misma, por otra parte, viene a ser objeto de bendición, juntamente con el fruto de su vientre: "Bendita *(eulogheménê)* tú entre las mujeres, y bendito *(eulogheménos)* el fruto de tu vientre" (Lc 1,42). María es así la primera y más extraordinaria bendición del Padre: es "bendita" porque "el Señor es contigo" (Lc 1,28); y, como en Abrahán, padre de muchas gentes, la bendición sobre María es fecundidad (cf Lc 1,31).

d) *Los discípulos.* También los discípulos bendicen a Dios. Lucas concluye su evangelio con la imagen de los discípulos, que "estaban continuamente en el templo bendiciendo *(eulogoûntes)* a Dios" (24,53). Así, la expresión "Bendito sea Dios..." aparece frecuentemente en las cartas de Pablo (cf, por ejemplo, Rom 1,25; 2 Cor 1,3; Ef 1,3). Pero los discípulos deberán incluso bendecir a quienes los maldigan: "Bendecid *(eulogheîte)* a los que os maldicen..." (Lc 6,28); sólo así podrán heredar la bendición de Dios: "... bendecid siempre *(eulogoûntes),* pues para esto habéis sido llamados, para ser herederos de la bendición *(eulogheían)"* (1 Pe 3,9).

e) *La actitud de Cristo.* Como todo piadoso israelita, Jesús *bendice* a algunas personas, como *los niños:* "... los bendijo imponiéndoles las manos *(kateulóghei)"* (Mc 10,16), en línea con la actitud ordinaria de un padre de familia o de un maestro; *los enfermos; los discípulos* en el día de la ascensión: "... alzando las manos, los bendijo *(eulóghêsen).* Y mientras, se alejaba de ellos e iba subiendo al cielo..." (Lc 24,51). Comentando esta conclusión del evangelio de Lucas, afirma Link: "Al despedirse, el Señor comunica a su comunidad la fuerza de su bendición, en virtud de la cual queda él unido a la comunidad misma. El contenido de la bendición es la presencia del Señor ensalzado por su comunidad..."[34] Pero sobre todo Jesús *bendice* (= da gracias) *al Padre.* Los evangelios nos señalan algunas circunstancias: "Padre, te doy gracias *(eucharistô)* porque me escuchaste..." (Jn 11,41); "Yo te alabo[35], Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque habiendo ocultado..." (Lc 10,21). Es interesante observar cómo presenta Bouyer este texto a manera de una típica *berakah,* ya por la *forma,* ya sobre todo por el *tema:* "el conocimiento de Dios" como respuesta a su palabra. "La *berakah* mediante el conocimiento llega en este texto a su plenitud, ya que, en Jesús, se manifiesta enteramente Dios al hombre, suscitando inmediatamente la respuesta perfecta del hombre. Simultáneamente, esta *berakah* por el conocimiento que el Padre tiene del Hijo y por el conocimiento que el Hijo recibe del Padre se desarrolla en una *berakah* por la comunicación de esta intimidad singular a los *pobres,* en el sentido común en Israel, es decir, a los que viven solamente de la fe"[36].

Este comportamiento de Jesús en sus relaciones con el Padre resulta todavía más claro y ejemplar cuando, apropiándose las costumbres y los usos de su pueblo, como todo cabeza de familia, toma el pan, pronuncia la acción de gracias ("Bendito sea Dios, que ha hecho germinar este pan de la tierra"; los presentes responden: "Amén"), lo parte y lo distribuye...: es el ritual que observamos en las dos multiplicaciones de los panes (cf Mc 6,41; 8,6 y par.).

Pero es durante la *última cena*

cuando destaca todo esto de manera más clara al tomar Jesús el pan y pronunciar la bendición..., al tomar el cáliz y dar gracias... Todo el movimiento de bendición y acción de gracias se realiza dentro de ese contexto veterotestamentario que aparece bien sintetizado en Dt 8,10: "Comerás hasta saciarte y bendecirás al Señor, tu Dios, en la dichosa tierra que te da".

Toda bendición antes y después de las comidas está siempre dirigida a Dios: es una bendición y acción de gracias al Creador, que dispone de todo, que hace brotar "el pan de la tierra", que crea "el fruto de la vid"...; y todos los presentes ratifican la bendición con su *Amén.* "Terminada la comida, sigue la comunitaria acción de gracias, la *bendición por los alimentos...;* el jefe de la familia (o el huésped de más elevada categoría...) pronuncia la oración convival, consistente en cuatro bendiciones..."[37]

Lo que, dentro de nuestra particular argumentación, reclama su atención no es el conjunto de lo que Jesús ha hecho en la última cena, sino el sentido de las expresiones[38]: "pronunciada la bendición" *(eulogêsas);* "después de haber dado gracias" *(eucharistêsas).* En el contexto de la tradición judía, uno y otro verbo nos dan la síntesis del doble movimiento ascendente y descendente propio de la bendición. Y a este específico contexto se debe que el término *eucharistia* —traducción greco-cristiana de *berakah*— pasase a designar en la tradición cristiana la celebración completa de la *cena del Señor,* tomada como hecho que recapitula en sí mismo toda bendición divina en los encuentros del pueblo de la alianza; que prefigura el cumplimiento de toda esperanza en Cristo como suprema bendición del Padre, y que, conmemorando *in mysterio* toda la redención, la actualiza enteramente para la salvación del pueblo de la nueva y definitiva alianza. Y la iglesia *da gracias* por todo ello bendiciendo a su Señor.

f) *Conclusión.* Cuando, tanto en el AT como en el NT, el término *bendecir* tiene como sujeto a Dios, significa su continua comunicación salvífica, y por tanto el don de su amor, de su misericordia, de su paz. Cuando el término tiene como sujeto al hombre, indica el comportamiento (alabanza, adoración, invocación, acción de gracias) con que el hombre acoge la comunicación que hace Dios de sí mismo, y se sitúa en la condición salvífica del Exodo. Los dos aspectos aparecen admirablemente fundidos en Ef 1, 3-4, donde Pablo, al presentar el plan divino de la salvación que proviene del Padre, que se manifiesta y se realiza por el Hijo, que acontece en el Espíritu y que lo reconduce todo al Padre, afirma: *"Bendito sea Dios...,* que *nos bendijo* en Cristo con toda suerte de *bendiciones* espirituales...".

IV. La bendición en la historia y en la vida de la iglesia

Analizando la praxis litúrgica de la vida de la iglesia, nos encontramos con una progresiva evolución —hasta identificarse con una verdadera y propia transformación— del significado y del uso originario de la bendición. Podemos distinguir dos líneas de desarrollo, que a veces se integran y entrecruzan: la oración de bendición como alabanza y acción de gracias, y la bendición como oración que se extiende progresivamente hasta los seres inanimados.

1. BENDICIÓN ASCENDENTE. Considerada en su movimiento

ascendente, la bendición entendida como *acción de gracias* en la tradición litúrgica irá desapareciendo cada vez más de la conciencia y de la práctica de los fieles, para identificarse casi por completo con la oración eucarística y encontrar en el *prefacio* el momento más característico no sólo para expresar tal actitud de alabanza en general, sino también para dar en ocasiones la motivación de la misma. Se trata del contenido típico del embolismo, cuyo fin es dar razón siempre de la particular acción de gracias que la asamblea dirige al Padre por Cristo en el Espíritu. Las antiguas fuentes litúrgicas nos permiten constatar esta riqueza y variedad de expresión, en parte reproducida por los nuevos libros litúrgicos, especialmente por el Misal Romano de Pablo VI[39].

En los primeros siglos, antes de acentuarse la evolución de la bendición desde *alabanza a Dios* hasta *santificación de las realidades creadas,* tenemos todavía algunos testimonios de costumbres conformes al espíritu y a la praxis de la tradición hebraica. Ya Pablo en sus cartas nos ofrece una interesante documentación al abrir su discurso con las distintas comunidades bendiciendo (=dando gracias) a Dios Padre por lo que ha realizado en Cristo Jesús, especialmente en su muerte y resurrección, y por lo que obra en todos aquellos que acogen su palabra[40]. Hipólito, en la *Traditio apostolica*[41], atestigua también esta costumbre al recomendar la oración de bendición (=alabanza y acción de gracias) para las más diversas circunstancias: para la ofrenda del aceite (n. 5), del queso y de las aceitunas (n. 6); para el *oleum gratiarum actionis* aludido en la descripción del bautismo (n. 21); y para la leche y la miel (n. 21); para la luz (n. 25); para las primicias de los frutos y para las flores (nn. 31-32); en una palabra: "Por todo lo que se toma (como alimento), se darán gracias al Dios santo, tomándolo para su gloria" (n. 32).

2. BENDICIÓN DESCENDENTE. La acción del fiel que se dirige al Padre para expresarle su propia acción de gracias constituye la respuesta a la intervención de Dios en la historia misma y en la vida del hombre. Si el hombre *responde,* es porque Dios se ha movido antes. Mas esta acción de Dios la pide e invoca el hombre porque sabe que todo depende del mismo Dios.

En este *movimiento,* que podemos llamar *descendente,* Dios bendice al hombre y las realidades creadas. Dentro de esta misma perspectiva, sabiéndose investida de la autoridad de Cristo, la iglesia bendice con ritos particulares a personas y cosas por medio de sus ministros. Así pues, cuando el hombre bendice a alguien o algo, lo hace en nombre de Dios, el único que puede bendecir, es decir, insertar en el flujo de la propia vida.

Esta praxis ha tenido a lo largo de los siglos[42] un extraordinario desarrollo en la vida de la iglesia, hasta aparecer el término *bendición* con el casi exclusivo sentido de "acción realizada por un hombre a quien la iglesia ha conferido un poder divino con el fin de invocar, mediante la oración, el favor divino sobre personas y cosas"[43].

3. EL TESTIMONIO DE LA TRADICIÓN. La praxis de la iglesia en cada una de sus comunidades locales se orienta por el ejemplo de Cristo, que bendice a personas y cosas: a los niños, a los apóstoles, los panes... Las fuentes litúrgicas ofrecen una amplísima gama de bendiciones que, sobre todo en el medievo, alcanzaron su mayor desarrollo.

"Hacia los ss. VIII y IX —escribe Molien—, la vida cristiana en su conjunto aparece impregnada de bendiciones cuyo uso, iniciado en los monasterios, se había de propagar después entre todas las clases sociales"[44].

De una manera general, pueden subdividirse así: *bendiciones concernientes a las personas:* obispo, presbítero, diácono, lector, virgen, viuda, abad, abadesa, penitente, catecúmeno, enfermo...; *los objetos destinados al culto:* basílica, altar, cáliz, patena, baptisterio, fuente, óleo, cera, agua, sal, cruz, incienso...; *los elementos para la vida del hombre:* semillas, mieses, lluvia, primicias, animales, casa, pozo, vestido...

Franz adopta una división distinta en la obra que recoge las bendiciones de la iglesia en el medievo[45]: 1) el agua bendita; 2) sal y pan; 3) la bendición del vino; 4) aceite; frutos del campo, del jardín y yerbas (achicoria, ruda, yerbas medicinales...); 5) las bendiciones en el día de la epifanía (oro, incienso y mirra; piedras preciosas); de las candelas, el 2 de febrero; de san Blas; así como en otros tiempos; 6) las bendiciones en cuaresma y en el tiempo pascual (ceniza, palmas, fuego, cirio pascual, *Agnus Dei* en Roma, alimentos en el día de pascua); 7) casa, granja, oficios (casas, fuentes nuevas o contaminadas, recipientes, objetos para los oficios...); 8) bendiciones conventuales; 9) fenómenos de la naturaleza (lluvia y sequía; temporales y demonios; oración por el tiempo...); 10) los animales (ayuda y protección; defensa...); 11) matrimonio, madre y niño (matrimonio y fertilidad; para la madre, antes, durante y después del parto; en la niñez y juventud; en la escuela...); 12) en los peligros (viajes, peregrinaciones, batallas, juicio de Dios, ordalías...); 13) en las enfermedades (fiebres, ojos...); 14) para la posesión diabólica.

Hoy, por lo general, el estudioso, así como el pastor, puede disponer de un instrumento que le permite acceder a la mayor colección de bendiciones pertenecientes a las numerosas tradiciones de la iglesia occidental. Se trata del *Corpus Benedictionum Pontificalium,* cuyo autor —Moeller— recoge un total de 2.093 bendiciones, siguiendo el orden alfabético de su *incipit,* ofreciendo además un utilísimo índice de lectura según el *Calendarium liturgicum*[46]. Las bendiciones aparecen según el calendario anterior a la reforma litúrgica del Vat. II; pero señala también muy acertadamente el autor la concordancia con el actual calendario. He aquí el orden de los capítulos: I. Proprium de Tempore; II. Commune benedictionum per annum; III. Proprium de Sanctis; IV. Commune Sanctorum; V. Commune defunctorum et Benedictionum votivarum, Ritualis et Pontificalis. También, en este contexto, es obligado recordar la obra más reciente y accesible de E. Lodi, que en el *Enchiridion euchologicum* recoge cerca de ochenta bendiciones[47].

Hemos creído útil hacer esta digresión, que puede incluso dar la impresión de análisis histórico. Pero el conocimiento de la tradición, además del enriquecimiento que implica, constituye una guía segura y una mina a la que el agente pastoral debe saber acercarse con discernimiento e inteligencia. Una mirada siempre atenta a la tradición, considerada globalmente, permite encontrar sugerencias útiles también para las múltiples y tan variadas situaciones pastorales del mundo contemporáneo.

Aun a la espera de que la reforma litúrgica ofrezca en el Ritual y

en el Pontifical o, mejor, en el /Bendicional[47bis] —así se denominaba el libro con los textos de las bendiciones desde la reforma litúrgica llevada a cabo por san Pío V—, una adecuada colección de bendiciones, el Misal Romano de Pablo VI nos ofrece ya una lista de las mismas para la conclusión de la eucaristía en los momentos más significativos del año litúrgico, así como para otros tiempos litúrgico-sacramentales de la vida del cristiano[48]. El valor litúrgico y pastoral de tales bendiciones es indiscutible: permiten solemnizar las celebraciones y variar la fórmula estereotipada de la bendición final mediante textos que brillan por su concisión y riqueza doctrinal y que expresan muy bien el espíritu de la fiesta y el sentido del misterio que se ha celebrado.

4. ¿HACIA UNA REDEFINICIÓN? Algunos padres nos ofrecen definiciones de bendición que sintetizan muy bien la realidad inherente a este gesto. He aquí dos ejemplos muy significativos. *Basilio Magno,* en la carta 199 a Anfíloco, escribe que "... benedictio enim sanctificationis communicatio est..." *(PG* 32, 723D). *Ambrosio de Milán,* en el c. II de su obra *De benedictionibus patriarcharum,* al presentar la bendición de Rubén más como una *profecía* que como verdadera y propia *bendición,* afirma: "Prophetia enim annuntiatio futurorum est, benedictio autem sanctificationis et gratiarum votiva collatio" *(PL* 14, 676A). El texto define exactamente el *objeto:* la santificación, mediante el don de la gracia; y el *medio*: la oración de la iglesia (votiva).

Nos encontramos, pues, ante un *rito* (= oración + gesto/s) instituido por la iglesia y realizado en su nombre por uno de sus ministros para santificar a personas o cosas: para que las personas puedan disfrutar de los frutos de la redención y las cosas lleguen a ser instrumento de gracia para todos[49]. "La bendición, en sentido litúrgico —escribe Righetti—, es el rito realizado por un ministro sagrado y por el que se invoca a Dios, para que derrame su favor sobre alguna persona o cosa, la cual adquiere por esto una especie de carácter sagrado, o bien se pide un beneficio material o espiritual... En el primer caso tenemos las llamadas *Bendiciones constitutivas...,* cuya eficacia queda siempre asegurada por la oración de la iglesia; en el otro tenemos las llamadas *Bendiciones invocativas...,* cuyo efecto depende del fervor del que las recibe y de la voluntad de Dios"[50]. Las primeras, en efecto, llamadas también *consecrativas,* dan a la persona o al objeto un carácter sagrado que los arranca de todo uso puramente común (la /consagración de las vírgenes, la bendición de los vasos sagrados o de una iglesia [/*Dedicación de iglesias*], etc.); las segundas, por el contrario, no cambian la naturaleza o la finalidad de un objeto (el pan bendito se come; la persona bendita continúa viviendo su propia vida...), sino que piden solamente un particular bien espiritual o temporal. Ordinariamente, el efecto temporal o espiritual que se sigue de la bendición depende de las disposiciones del sujeto y de la oración de la iglesia ("ex sua impetratione": cf can. 1144 del CDC de 1917), la cual envuelve la vida del hombre como en una atmósfera sobrenatural para introducirla cada vez más en el misterio de Cristo, recordando la afirmación de Pablo: "... todo es para vosotros: ... el mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro, todo es vuestro, vosotros de Cristo, y Cristo de Dios" (1 Cor 3,21-23).

V. Para un redescubrimiento teológico de la bendición

El nuevo *Bendicional,* como todos los libros litúrgicos de la reforma promovida por el Vat. II, contiene en sus *Praenotanda* los elementos de orden bíblico-teológico-litúrgico y pastoral que constituyen la base para una recuperación del tema teológico. Un tema que viene exigido por la actual y la futura praxis, en la medida en que se impone una refundamentación de los motivos de la misma praxis en el contexto social y pastoral de nuestro tiempo. En espera de esas indicaciones precisas, que constituirán la línea fundamental para el desarrollo de dicho tema, podemos citar algunos elementos que, dada su perenne validez, nos parecen constituir la base de todo. Es decir, se trata de descubrir los elementos bíblicos que permitan recuperar el aspecto más genuino y más hondo de la bendición, en la línea de la enseñanza de la iglesia y de su praxis. Analicemos brevemente estos tres componentes.

1. El redescubrimiento del sentido bíblico de la bendición. Sin necesidad de repetir lo ya dicho más arriba [/ III], creemos, sin embargo, que el fundamento teológico debe volver a moverse en esta línea. Se trata sin duda de recuperar valores que la secular praxis de la iglesia ha puesto en un segundo plano, pero que el nuevo acento de la dimensión bíblica y litúrgica de la vida del cristiano está situando en primera línea.

Si analizamos la colección de bendiciones que el Pontifical y el Ritual han mantenido en uso hasta nuestros días, es fácil observar cómo se establece en esos textos un movimiento de bendición-súplica que, partiendo del simbolismo de la vida ordinaria, trata de encontrar un empalme (o un paralelo, una prefiguración, una alusión, un ejemplo...) en la historia de la salvación, haciendo así que cada elemento de la creación sirva para la gloria de Dios y para el bien inmediato del hombre.

Está todo ello determinado por el significado de la creación en la economía de la salvación. Verdad es que "vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que todo era bueno" (Gén 1,31); pero la realidad del pecado lo invirtió y revolucionó todo. Escribe Vagaggini: "... rota, en cierto modo, la unidad entre el hombre y Dios por el pecado, se rompió también, en cierto modo, la unidad entre el hombre y la criatura inferior. Esta, en sus relaciones con el hombre, sigue de alguna manera la suerte de las relaciones del hombre con Dios"[51]. Ahora bien, esta unidad entre el hombre y la criatura infrahumana encuentra el comienzo de su recomposición y realización en la liturgia: particularmente en los sacramentos, y subordinadamente en los sacramentales. "En la vida litúrgica de los sacramentales... se concretizan y se ponen en obra las grandes realidades de la doctrina y de la vida cristiana: 1) la unidad del cosmos; 2) la universalidad cósmica de la caída y del imperio de Satanás; 3) la universalidad cósmica de la redención en Cristo como liberación del imperio de Satanás; 4) el hombre como microcosmos y nudo del universo; 5) el valor sagrado de las cosas sensibles como don de Dios al hombre e instrumento del hombre para ir a Dios..."[52]

Releyendo entonces en esta dirección la secular praxis de la iglesia, nos damos cuenta de cómo la actitud que ella adopta, si bien aparentemente puede dar paso a un juicio un tanto pesimista sobre las

realidades de este mundo (cf, por ejemplo, ciertos / exorcismos...), sin embargo, y por otra parte, destaca sobre todo su dimensión positiva: hacer que la redención de Cristo se extienda a todo el cosmos. Tal es el sentido de la bendición de un objeto: que, una vez purificado, sirva al bien material y espiritual del hombre. Así es como cada elemento de la creación vuelve a contemplarse y situarse en la perspectiva que se le había dado en los comienzos de la creación; y en el contexto de la nueva alianza, vuelve a ser instrumento con que el hombre pueda alcanzar su salvación. Sólo en esta perspectiva encuentran significado y, por tanto, lugar en la praxis de la iglesia las bendiciones constitutivas e invocativas (/ *supra,* IV, 4).

Mas éste es sólo un primer aspecto, por lo demás parcial, de un segundo movimiento, el ascendente, o de la alabanza y acción de gracias, que se eleva desde lo creado hasta su Creador. Reconducir los elementos de la creación a su función originaria comporta necesariamente el reconocimiento de la *mens* de Dios en la obra misma de la creación; pero es también el punto de partida para llevar la atención y la sensibilidad del hombre a *bendecir a Dios* por toda realidad creada. Representa el restablecimiento de esa relación entre el hombre y Dios que en la tradición hebraica fue y sigue siendo todavía vivísima mediante el uso de las *berakôth.* La evocación de algunos ejemplos de dicha tradición ilumina mejor todavía el camino recorrido desde sus orígenes por la iglesia[53]: antes de comer los frutos: "Bendito seas, Señor, Dios nuestro, rey del mundo, creador de los frutos del árbol"; al respirar el perfume de una planta aromática: "Bendito... el que creó los árboles (las yerbas) que dan olor"; quien bebe agua para apagar la sed dice: "Bendito... aquel por cuya palabra todo ha sido hecho" (o bien: "el que creó tantísimos seres animados"); ante un hombre sabio: "Bendito aquel que ha hecho partícipes de su sabiduría a quienes lo temen"; ante unas tumbas: "Bendito aquel que conoce el número de todos vosotros y en el futuro os hará volver a la vida y os hará subsistir; bendito aquel que resucita a los muertos"; frente a los fenómenos meteorológicos: "Bendito aquel cuya fuerza y poderío llenan el mundo"; quien contempla el cielo límpido dice: "Bendito aquel que renueva la obra de la creación".

Una profundización de los valores de la oración eucarística, que engloba toda esta realidad, así como de los demás elementos de la oración de la iglesia, especialmente los Salmos, no dejaría de contribuir a la revalorización tanto de la actitud como de los contenidos propios del *bendecir a Dios.*

2. La enseñanza de la iglesia hoy. Hasta hoy no se ha dado a nivel *oficial* una definición propiamente dicha de *bendición.* Al insertar las bendiciones en el ámbito de los / sacramentales[54], hemos reproducido [/ *supra,* IV, 4] alguna definición descriptiva, cuyo contenido puede provechosamente adaptarse y expresarse de nuevo con las palabras de Vagaggini: "... un sacramental, en el sentido restringido de hoy, consiste inmediatamente y en primer lugar en una oración de impetración por parte de la iglesia, y, mediatamente, es decir, mediante esa oración de impetración, en una santificación que, tratándose del alma, es una santificación formal, y tratándose del cuerpo o de cosas exteriores es una protección especial o aceptación divina para el bien espiritual de quien las posee y

las usa con las debidas disposiciones"[55].

El Vat. II no alude explícitamente al significado ni al valor de las bendiciones[56]. Sin embargo, en el c. III de la constitución *SC,* al tratar de los sacramentos (exceptuada la eucaristía) y de los sacramentales, presenta estos últimos según su naturaleza, su valor y eficacia. Vale la pena recordar el contenido de los nn. 60 y 61 en orden a una refundamentación teológica de la *bendición:* "La santa madre iglesia instituyó... los sacramentales. Éstos son signos sagrados creados según el modelo de los sacramentos, por medio de los cuales se expresan efectos, sobre todo de carácter espiritual, obtenidos por la intercesión de la iglesia. Por ellos los hombres se disponen a recibir el efecto principal de los sacramentos y se santifican las diversas circunstancias de la vida. Por tanto, la liturgia de los sacramentos y de los sacramentales hace que, en los fieles bien dispuestos, casi todos los actos de la vida sean santificados por la gracia divina que emana del misterio pascual de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, del cual todos los sacramentos y sacramentales reciben su poder, y hace también que el uso honesto de las cosas materiales pueda ordenarse a la santificación del hombre y a la alabanza de Dios".

Podemos ver claramente en este texto una definición que, recordando el significado y la eficacia del sacramental, muestra al mismo tiempo su naturaleza: constituye una prolongación del simbolismo y de la realidad sacramentaria. Pero, junto con la definición, lo que importa sobre todo es haber reorientado todo este movimiento santificante hasta la fuente de donde dimana toda intervención salvífica: el misterio pascual de Cristo. En esta dirección se mueven ciertamente las indicaciones teológico-pastorales del nuevo Bendicional.

3. La praxis de la "ekklesía" que celebra. El tercer elemento para una profundización teológico-litúrgica de la bendición brota del análisis de aquellos textos que la iglesia utiliza hoy en diversas circunstancias. Exceptuando todo el *corpus praefationum* y las plegarias eucarísticas, consideremos, a título de ejemplo, algunos elementos que aparecen en el Misal Romano de Pablo VI.

a) *En el rito de la misa con el pueblo,* tal como aparece en la edición oficial castellana, encontramos un elemento eucológico nuevo con respecto a toda la tradición anterior. Se trata de las *dos bendiciones para el pan y para el vino,* que encontramos en el rito de la presentación de los dones al comienzo de la liturgia eucarística. El texto para el pan y el vino adopta y desarrolla la estructura y el contenido de la *berakah* judaica, con la intención, sin embargo, claramente nueva de reproducir los gestos y las palabras de Jesús en la última cena[57]. La asamblea bendice a Dios, reconocido como tal ("Señor"), como creador de todo ("Dios del universo"), como aquel que hace brotar el pan de la tierra y el fruto de la vid. En tal reconocimiento —que es alabanza, admiración, agradecimiento— se inscribe la breve respuesta de la asamblea pidiendo que esos signos —con lo que implican: toda la actividad humana en el universo— lleguen a ser signo de salvación ("pan de vida" y "bebida de salvación"). Estas bendiciones, aun dentro de su brevedad, encierran el movimiento interno tan típico de toda oración

cristiana, sobre todo de la eucarística; movimiento sintetizable en el *memores - offerimus - petimus.* Es también innegable su valor de ejemplaridad.

Como conclusión del rito de la misa propone el nuevo misal un *corpus* de *bendiciones solemnes y oraciones de bendición sobre el pueblo.* También ahora nos encontramos ante la feliz recuperación de un elemento de la tradición que había caído en desuso durante los últimos siglos. Una recuperación estimulada no sólo por la praxis de otras tradiciones litúrgicas, sino también por la revalorización de la bendición atestiguada en el AT, cuyo ejemplo más característico es la de Aarón (Núm 6,24-26) [*/ supra* III, 1, *a*]. Sobre este texto como pauta, el Misal Romano presenta veinte formularios de *bendición solemne*[58] para los distintos momentos del año litúrgico y veintiséis *oraciones de bendición sobre el pueblo.* Mientras en el primer grupo tienen ordinariamente los textos una estructura siempre[59] tripartita (+ la bendición final) y la asamblea responde a cada invocación con el *Amén,* en el segundo nos hallamos ante una simple oración de súplica, con la que el presidente de la asamblea invoca sobre la misma la bendición divina con todo lo que ella comporta: salud del cuerpo y del espíritu, paz, victoria sobre el mal, perdón y conversión, deseo de servir al Señor, disponibilidad en el servicio del bien, etc.

Rito estrechamente ligado a la celebración de la eucaristía es el de *la aspersión dominical del agua bendita,* que el Misal Romano recoge como apéndice[60]. Aquí, más que el rito en sí mismo, lo que interesa es sobre todo la larga *oración bendicional del agua.* Se invoca la *dynamis,* el poder divino sobre el agua, a fin de que, así como ha sido siempre "un signo de la... bondad" del Señor en el pueblo de la antigua y de la nueva alianza (cf toda la tipología con que está entretejido el texto), siga siéndolo de la protección divina sobre todos los bautizados en la pascua de Cristo, nuestro Señor. El texto resume, pues, admirablemente la intervención de Dios en lo humano, pero también el reconocimiento de tales intervenciones por parte del hombre: un reconocimiento que lleva a la alabanza y a la gratitud, que, en el domingo, se expresará dentro de la eucaristía, acción de gracias y memorial de toda la obra salvífica.

b) *En el propio del tiempo,* al comienzo de la cuaresma, aparece la *bendición de la ceniza.* El Misal Romano trae dos textos breves, de libre elección, pero que tienen función y significado distintos. En el primer texto, el presidente invoca la bendición del Señor sobre "estos siervos tuyos... para que, fieles a las prácticas cuaresmales", se renueven espiritualmente para poder celebrar dignamente la pascua del Señor. Con el segundo texto, en cambio, se invoca la bendición de Dios sobre la ceniza, que recuerda la honda condición humana y el camino de penitencia que debe recorrer el hombre para alcanzar, "a imagen de tu Hijo resucitado, la vida nueva de tu reino".

Para la bendición de los ramos en la *conmemoración de la entrada del Señor en Jerusalén* (= domingo de ramos), el Misal Romano ofrece dos textos de libre elección. En el primero se invoca la bendición de Dios sobre los ramos, para que los fieles que acompañan jubilosos a Cristo puedan "entrar en la Jerusalén del cielo por medio de él". La segunda oración, en cambio, es una simple invocación a Dios, a fin de

que la asamblea produzca "frutos abundantes de buenas obras".

Para la *bendición de los óleos sacramentales* realizada por el obispo durante la misa crismal, en la mañana del jueves santo, remitimos al nuevo texto del *Ritual de la bendición del óleo de los catecúmenos y enfermos y la consagración del crisma* (= *RBO*)[61] (se encuentra en el *Ritual de Órdenes,* en castellano).

La *vigilia pascual en la noche santa* contiene varios elementos *bendicionales;* nos atreveríamos a afirmar que, globalmente, pueden considerarse como una gran bendición que la iglesia entera dirige a Dios Padre, como lírico y gozoso memorial de lo que él ha realizado y sigue realizando en la historia de la salvación. Profundizar en cada uno de los elementos es algo que no nos compete aquí y ahora; nos limitamos simplemente a enumerarlos: bendición del fuego; proclamación del anuncio pascual; bendición del agua bautismal; bendición del agua lustral[62].

c) *En el propio de los santos,* el formulario de la festividad de la presentación del Señor contiene la bendición de las candelas. Después de una larga monición que resume el significado del misterio que se va a celebrar, el Misal Romano ofrece dos oraciones de libre elección. En la primera se invoca la bendición sobre los cirios, signos luminosos de aquella realidad —la "luz eterna"— a la que los fieles se encaminan. En la segunda, en cambio, se invoca a Dios, "dador... de la luz", a fin de que infunda en cada uno el "esplendor" de su santidad como condición para el encuentro definitivo con Cristo.

Para la bendición del cáliz y de la patena remitimos a la voz */ Objetos litúrgicos/ Vestiduras* II, 1, *b.*

d) *Conclusión.* Del conjunto de todos estos elementos, como porción viva del patrimonio eucológico de la iglesia de nuestro tiempo, podemos concluir, con palabras de Vagaggini, que todo sacramental —y eso son todas las bendiciones anteriormente recordadas— es un *signo demostrativo* de la oración de la iglesia y "de la oración de Cristo..., de la que la iglesia no es sino una participación. Es, por tanto, también *signo comprometido* para quien recita o acepta esta oración también en nombre propio. Es *signo rememorativo* de las impetraciones de Cristo... (y de las) dirigidas a Dios después del pecado de Adán..., que eran figuras de las que habían de hacer Cristo y la iglesia. Es, finalmente, *signo profético* de la oración de la Jerusalén celeste cuando la impetración sea cambiada... en la alabanza cósmica y eterna"[63].

VI. Implicaciones pastorales y catequéticas

Sin ocultar los aspectos críticos reales que durante estos años han surgido en torno a la praxis de las bendiciones —que, por lo demás, es conveniente recordarlo, no constituyen la parte esencial de la */ liturgia cristiana—, está fuera de toda duda que mantienen su notoria importancia en el plano pastoral y catequético. El sentido de la unidad cósmica del reino de Dios y la conciencia de cómo también la criatura infrahumana está de alguna manera llamada a cooperar en ese reino, implican al hombre con su esperanza y con todo cuanto le rodea. Descubrir entonces el genuino sentido de la bendición supone recobrar los valores de la creación en su conjunto, reapropiarse ese sentido de lo *divino* que envuelve

todo lo creado y, sobre todo, un reconocimiento de Dios como *Señor* y como *Padre*. El camino que el agente pastoral está llamado a recorrer es sin duda largo y no exento de dificultades, pero podrán superarse en la medida en que se tengan en cuenta los siguientes elementos:

1. REVALORIZACIÓN DEL DATO BÍBLICO. Como para los demás sectores de la / pastoral litúrgica, la recuperación de las bendiciones como actitud permanente del cristiano sólo puede llegar a ser realidad mediante un redescubrimiento de aquellos elementos que en la biblia caracterizan la bendición: la alabanza y acción de gracias por todo cuanto Dios ha hecho y sigue haciendo en la historia del hombre; el recuerdo (memorial) de sus *mirabilia,* que orientan al fiel hacia una actitud de oración y súplica. Situarse en esta perspectiva ayudará por igual a los pastores y a los fieles a evitar tanto una supervaloración como una desvalorización de la bendición en sí misma. Volverá así a aparecer como lo que realmente es: ni un medio insignificante ni un medio infalible en orden a la salvación.

2. EN UN CONTEXTO ECLESIAL. Una vez distinguidos los elementos propios de la terminología (corriente entre nosotros), que incluye a veces en una categoría única *bendición* y *consagración,* es posible recuperar los valores de la primera y de la segunda. "La *bendición,* que viene de Dios y penetra con su fuerza divina todas las bendiciones pronunciadas por el hombre, abarca lo sacro y lo profano"; en cambio, la *consagración* implica "una invocación dirigida a Dios para obtener de su misericordia los auxilios y gracias oportunos sobre las personas que se consagran a él o sobre cuantos utilicen los objetos reservados al culto, a fin de que su acción sea digna de los santos misterios y fructífera para cuantos participan en los mismos"[64].

Del contexto brota aún más clara la *bendición como oración* de cada uno, pero sobre todo *de la iglesia.* Lo cual implica la presencia de todos los elementos propios de una celebración comunitaria, como lo son la *palabra* y algunos *gestos* que de ella reciben su significado, y, paralelamente, la necesidad de unas disposiciones interiores a fin de que, con respecto al signo, también la bendición sea *signo de salvación.* Se trata, pues, de un momento litúrgico ordenado a la liturgia de la vida a través de la cual cada uno y la comunidad intentan resituar toda realidad en el dinamismo de la creación, que tiene como meta el designio de "recapitular todas las cosas en Cristo, las de los cielos y las de la tierra" (Ef 1,10).

3. MEDIANTE UNA / CATEQUESIS ADECUADA. La ley misma de una catequesis previa, concomitante y subsiguiente a cada una de las acciones litúrgicas vale también para las demás formas de culto y para las bendiciones. La oración bendicional constituye una privilegiada oportunidad para la catequesis, ya que permite redescubrir un dato bíblico fundamental: la actitud de alabanza que un fiel debe apropiarse cada vez más como típico *habitus* de su coloquio con el Padre, por el Hijo, en el Espíritu, y en comunión con la *ekklesía.* Una relectura frecuente de los respectivos fragmentos del AT, de la literatura judaica, en particular de los Salmos, y del NT constituirá la mejor acción pedagógica en este sentido. Paralelamente al dato bíblico, deberá igualmente centrar-

se la atención en los textos eucológicos. El contenido de estas fórmulas enseña a enmarcar el gesto-actitud de la bendición —de suyo, limitado en el tiempo y en el espacio— en un contexto más amplio del misterio de la salvación. Todo lo cual contribuirá a la actuación cada vez más plena del misterio de Cristo, que lleva consigo una ampliación de los valores propios de la esperanza cristiana —cuyo fundamento es la confianza en la sabiduría y poder amoroso del Padre—, para proyectarlos hacia la victoria definitiva sobre el mal. El nuevo Bendicional se adapta también a esta perspectiva pastoral y catequética.

VII. Conclusión

En una antigua oración de vísperas, según lo atestigua el *sacramentario Gelasiano*, la asamblea pide ser, a través de la propia vida, una perenne alabanza al Padre: "...ut nos omni tempore habeas laudatores" (n. 1594). El descubrimiento y uso de la bendición nos orientan en esta dirección. Es Dios mismo —el Dios visible en sus obras— quien suscita la respuesta de alabanza por parte de todo lo creado; y en alabar al Señor reside la gloria y la salvación de todos aquellos "que él se adquirió para alabanza de su gloria" (Ef 1,14).

NOTAS: [1] Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española* I, Madrid 1984, 187; Julio Casares, *Diccionario ideológico de la Lengua Española*, Barcelona 1959², 105 — [2] A.M. Di Nola-L. Della Torre, *Benedizione e Maledizione*, en *Enciclopedia delle religioni* I, Vallecchi, Florencia 1970, 1002 — [3] *Ib*, 1002-1003 — [4] *Ib*, 1003 — [5] M. Righetti, *Historia de la liturgia* II; *La eucaristía. Los sacramentos. Los sacramentales*, BAC, Madrid 1956, 1043 — [6] A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* II, Friburgo de B. 1909, 270, nota 3 — [7] A.M. Di Nola, *Defixionum Tabellae*, en *Enciclopedia delle religioni* II, 616-619 — [8] Cf J. Ramos-Regidor, *Secolarizzazione, desacralizzacione e cristianesimo*, en *RL* 66/5-6 (1969) 473-565; E. Ruffini, *Desacralizzazione, culto e liturgia*, ib, 631-648 — [9] A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, París 1967⁴, 73; *Thesaurus Linguae Latinae* (= *TLL*) II/2, 1867: "Diiunctum bene dico in sermone vetustiore. Christianorum in sermone coaluit secundum gr. euloghéin, quod LXX saepissime pro bārāk usurpaverunt"; cf también Ch. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens* III: *Latin chrétien et liturgique*, Storia e Letteratura, Roma 1965, 53; IV: *Latin chrétien et latin médiéval*, Storia e Letteratura, Roma 1977, 19 — [10] Son instrumentos esenciales: *TLL* II/2, 1867-1874; Ae. Forcellini-F. Corradini-J. Perin, *Lexicon totius latinitatis*, Padua 1940⁴; Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Graz 1954, 625-628 — [11] R. Dolle (por), *Léon le Grand, Sermons*, t. IV, *SC* 200 (1973) 94 — [12] *Benedictio* en este sentido "occurrit apud inferioris aevi scriptores, praesertim ecclesiasticos» (Forcellini) — [13] "Benedicere aliquid est consecrare, sanctum reddere" (Forcellini) — [14] Se explica, en consecuencia, el modo de "hacer la señal de la cruz..., a impetrar para los presentes (personas..., cosas) la protección de Dios, el favor celestial; ... augurar, solicitar la gracia divina sobre personas y cosas": S. Battaglia, *o.c.*, 168 — [15] A.M. Di Nola, *o.c.*, 1004 — [16] Son instrumentos esenciales: H.W. Beyer, *Euloghéô, euloghetós, eulogbía, eneuloghéô*, en *GLNT* III, 1149-1180; H.-G. Link, *Benedizione - euloghéô*, en *DCB* 171-179 — [17] *GLNT* III, 1152 — [18] *DCB* 171 — [19] *DCB* 172 — [20] *GLNT* III, 1154-1155 — [21] *GLNT* III, 1159 — [22] *GLNT* III, 1160; Link, por el contrario, afirma que "las raíces de la concepción israelita de bendición se remontan a una época preisraelita", y que "desde un punto de vista histórico-religioso están en relación con la magia y el encantamiento, de los que en su origen difícilmente podía distinguirse la bendición"; y concluye que "en su origen la bendición no tiene su *Sitz im Leben* en un lugar santo del culto, sino en la organización familiar de la tribu..." (*DCB* 172) — [23] "En el culto cotidiano de la mañana los cinco sacerdotes empleados en el interior del templo se adelantan, entre la ofrenda del incienso y el holocausto, a la escalinata que se levanta ante el templo y con las manos elevadas pronuncian sobre el pueblo la bendición de Núm 6" (*GLNT* III, 1166) — [24] Cf *Misal Romano, reformado por mandato del conc. Vat. II y promulgado por Pablo VI*, Coeditores Litúrgicos 1978, 521: *Bendiciones solemnes. Tiempo ordinario I* — [25] Sobre el particu-

lar no podemos menos de recordar la obra dirigida por S. Cavalletti, *Il trattato delle Benedizioni (Berakhôt) del Talmúd babilonese*, UTET, Turín 1968 — [26] Acerca del motivo por el que las 18 bendiciones son realmente 19, cf *ib*, 237-238 — [27] Para el texto, cf *ib*, 443-448; así como en A. Hänggi-I. Pahl, *Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti, SF* 12 (1968) 41-43 — [28] "Se le prohíbe al hombre gozar de este mundo sin bendecir; quien goza de este mundo sin bendecir, comete una infidelidad" (texto citado en *GLNT* III, 1167) — [29] Cf A.S. Toaff, *Haggadah di Pasqua. Testo ebraico con traduzione italiana, introduzione e note*, Ed. Israel, Roma 1971[3] — [30] *GLNT* III, 1169 — [31] Cf texto citado en la nota 25: la llamada se encuentra en p. 284 — [32] L. Ligier, *Dalla cena di Gesù all'anafora della Chiesa*, en *RL* 53/4 (1966) 491. *"Eulogheín* puede ser sustituido a veces por *eucharistéin* (en Mc 8,6.7 los dos vocablos están yuxtapuestos), lo cual significa que no hay entre ambos diferencia de significado; tampoco *eucharistéô* es la traducción de berek": así se expresa Beyer en *GLNT* III, 1173; para el término *eucharistéô*, cf también H.-H. Esser, *Ringraziamento, lode - eucharistia*, en *DCB* 1574-1576, con bibl. — [33] A. Cuva, *"Fate questo in memoria di me". Vivere la messa*, Edizioni Paoline, 1980, 159 — [34] *DCB* 178 — [35] *Exomologhéô*. Es la única vez que en el NT se usa este verbo en el sentido de bendecir = alabar; cf también el paralelo Mt 11,25 que, aun usando el mismo verbo griego que Lc, en la *Nueva Biblia Española* ha sido traducido: "Bendito seas, Padre, Señor de cielo y tierra, porque, si has escondido..." — [36] L. Bouyer, *Eucaristia. Teologia e spiritualità della preghiera eucaristica*, LDC, Turín 1969, 98; el A. desarrolla el comentario a esta bendición hasta la p. 103 — [37] *GLNT* III, 1168; se coloca en esta perspectiva el volumen de VV.AA., *Preghiere per una tavola fraterna*, LDC, Turín 1976 — [38] Mt 26,26 (pan: *euloghésas)*; 26,27 (cáliz: *eucharistésas)*; lo mismo en Mc 14,22.23; Lc 22,17.19 (cáliz y pan: *eucharistésas)*; 1 Cor 11,24 (pan: *eucharistésas)* — [39] Cf *Missale Romanum*... Editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis 1975, 989-992: *Index praefationum;* de fundamental interés sobre este aspecto es la obra de E. Moeller, *Corpus Praefationum, CCL* 161 A, B, C, D (1980): el A. enumera 1674 embolismos prefaciales — [40] Cf la obra de M. del Verme, *Le formule di ringraziamento post-protocollari nell'epistolario paolino*, Ed. Francescane, Roma 1971 — [41] B. Botte (por), *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution, LQF*/39 (1963) — [42] Una breve y clara síntesis a este respecto se puede ver en A. Gignac, *I segni della nuova creazione e della speranza evangelica*, en VV.AA., *Nelle vostre assemblee. Teologia pastoralle delle celebrazioni liturgiche* II, Queriniana, Brescia 1975[2], 405-424 (412-417); así como en B. Darragon, *Le benedizioni*, en A.-G. Martimort (por), *La chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia*, Desclée, Roma 1966[2], 716-732 (722-726) — [43] J. Baudot, *Bénédiction*, en *DACL* II/1 (1925), 671 — [44] A. Molien, *Bénédictions*, en *DSAM* 1 (1937) 1363 — [45] En la lista los números corresponden a los cc. de la obra de A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, 2 vols., XXXVIII + 646; VII + 764, Friburgo de B. 1909 (reimp. anast. Graz 1960) — [46] E. Moeller, *Corpus Benedictionum Pontificalium, CCL* 162, 162A, B, C (1971-79); para el *Calendarium liturgicum* cf vol. 162, pp. XV-XXXIV — [47] E. Lodi, *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum*, Ed. Liturgiche, Roma 1979: cf el *Index rerum notabilium*, 1829, *sub voce* — [47bis] *De benedictionibus*, editio typica, Vaticano 1984 — [48] En la celebración de *misas rituales* se encuentran otras fórmulas en los respectivos libros litúrgicos oficiales: Ritual del bautismo de niños; Ritual de la confirmación; Ritual del matrimonio; Ritual de la penitencia; Ritual de la unción y pastoral de los enfermos; Ritual de la profesión religiosa; Ritual de la institución y ordenación de ministros; Ritual de la bendición de los óleos; Ritual de la dedicación de iglesias y altares — [49] A. Molien, *a.c.* en la nota 44, 1363 — [50] M. Righetti, *o.c.* en la nota 5, 476 — [51] C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teológica general*, BAC 1965[2], 308 — [52] *Ib*, 316 — [53] Los ejemplos que siguen remiten a la obra de S. Cavalletti, *o.c.* en la nota 25, respectivamente: pp. 283, 303, 307, 392, 393, 397, 399; en las pp. 406-408 aparecen las "Bendiciones vespertinas y matutinas": son sin duda la señal más evidente de cómo el piadoso israelita convierte su jornada en una continua bendición al Dios de la alianza — [54] C. Vagaggini, *o.c.* en la nota 51: en las pp. 97-102 ofrece una panorámica sintética de todo el problema — [55] *Ib*, 100 — [56] Se alude a la bendición en la constitución *SC* en el n. 57 (b. Abbatis), n. 78 (sponsis), n. 79 (b. reservatae) — [57] Cf el interesante estudio de L. Cornet, *Nouvel offertoire et Berakoth*, en *QL* 59/3 (1978) 97-111 — [58] Para una primera introducción al estudio de las fuentes de estas bendiciones, cf E. Moeller, *Les bénédictions solennelles du nouveau Missel Romain*, en *QL* 52/4 (1971) 317-325; el A. toma en consideración también la bendición *pro sponsis* e *in professione perpetua religiosorum* — [59] Es una excepción la de *"per annum"* II, que es el texto de Flp 4,7 — [60] Una breve página de historia acerca del uso de este rito se puede ver en P. Lefèvre, *La bénédiction dominicale de l'eau, l'aspersion des fidèles et*

des lieux, en *QL* 51/1 (1970) 29-32; *MRC,* en castellano, pp. 957-960 — [61] *Rituales de la dedicación de iglesias y de altares y de la bendición de un abad o una abadesa,* Coeditores Litúrgicos, Barcelona 1979; cf también P. Jounel, *La consécration du chrème et la bénédiction des saintes huiles,* en *MD* 112 (1972) 70-83 — [62] Es el mismo texto usado para el *rito de la aspersión dominical del agua bendita* (cf *l supra* en el texto, V, 3, *a)* — [63] C. Vagaggini, *o.c.,* en la nota 51, 95-96 — [64] A. Gignac, *o.c.,* en la nota 42, 418.

M. Sodi

BIBLIOGRAFÍA:

1. *Teología de la bendición*

Aldazábal J., *Bendecir tiene todavía sentido,* en "Phase" 121 (1981) 19-38; Asensio F., *Trayectoria histórico-teológica de la "bendición" bíblica de Yahveh en labios del hombre,* en "Gregorianum" 48 (1967) 253-283; Darragón B., *Las bendiciones,* en A.G. Martimort, *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1967², 701-717; Llabrés P., *Francisco de Asís, cantor de las alabanzas divinas y ferviente adorador del Altísimo,* en "Phase" 132 (1982) 493-503; Maldonado L., *La plegaria eucarística. Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa,* BAC 273, Madrid 1967; *Actitudes del hombre bendiciendo a Dios,* en "Phase" 121 (1981) 39-51; Pou R., *El encuentro con Dios en la invocación,* en "Phase" 116 (1981) 461-481; Sánchez Caro J.M., *Bendición y eucaristía. 25 años de estudios sobre el género literario de la plegaria eucarística,* en "Salmanticensis" 30 (1983) 123-147; Sciadini P., *Bendiciones,* en DE 1, Herder, Barcelona 1983, 222-223; VV.AA., *La bendición como poder,* en "Concilium" 198 (1985) 149-297.

2. *Algunas bendiciones*

Bernal J., *La bendición del agua,* en "Phase" 9 (1962) 86-94; Gibert Tarruell J., *Los formularios de la bendición del agua en el OBP y en el OICA,* en "Ephemerides Liturgicae" 88 (1974) 275-309; Lengeling E., *La bendición del agua bautismal en el Rito Romano,* en "Concilium" 2 (1967) 244-253; Olivar A., *San Pedro Crisólogo, autor del texto de la bendición de las fuentes bautismales,* en "Ephemerides Liturgicae" 71 (1957) 280-292; Pinell J., *La benedicció del ciri pasqual i els seus textos,* en "Liturgica" 2 (Scripta et Documenta 10), Montserrat 1958, 1-119; Stock A., *La bendición del agua bautismal en la Liturgia Romana,* en "Concilium" 198 (1985) 205-215; Von Arx W., *Bendición de la madre después del parto. Historia y significado,* ib, 225-236. Véase también la bibl. de *Sacramentales.*

BIBLIA Y LITURGIA

SUMARIO: I. Introducción - II. Panorámica sobre los estudios acerca del binomio "liturgia y biblia": 1. Estudios que abordan problemas de carácter histórico-litúrgico; 2. Estudios que abordan problemas de carácter pastoral-litúrgico; 3. Estudios que abordan problemas de carácter teológico-litúrgico - III. Precisiones terminológicas - IV. Principios establecidos por el Vat. II sobre la relación entre palabra de Dios y celebración litúrgica - V. Principios interpretativos (= hermenéutica) de la palabra de Dios proclamada en la liturgia: 1. La actuación eclesial de la palabra de Dios; 2. Principales "leyes" que tienen lugar en la relación entre celebración litúrgica y palabra de Dios y sus aplicaciones práctico-vitales: *a)* Ley del cristocentrismo, *b)* Ley del "dinamismo" del Espíritu Santo, *c)* Ley de la eclesialidad, *d)* Ley de la actuación vital litúrgica - VI. Conclusión.

I. Introducción

Siguiendo la dinámica del movimiento bíblico, auténtico don del Espíritu Santo, el magisterio de la iglesia ha urgido a la comunidad cristiana su retorno al texto sagrado, con todo lo que en él se contiene de mensaje, de alimento, de vitalidad para la iglesia misma: bastaría releer las *tres* encíclicas *Providentissimus Deus* (18 noviembre 1893), de León XIII [1]; *Spiritus Paraclitus* (15 septiembre 1920), de Benedicto XV [2]; *Divino afflante Spiritu* (15 septiembre 1943), de Pío XII [3], así como las constituciones *Sacrosanctum concilium* y *Dei Verbum,* del Vat. II. Tanto los documentos conciliares como los del posconcilio hablan reiterativamente de *revelación divina,* de *palabra de Dios,* de *Sagrada Escritura,* de *AT y NT,* de *lectura/lecturas de la palabra de Dios o de la Sagrada Escritura,* de *celebración/celebraciones de la palabra de Dios,* etc. [4] Se venía así a acentuar cómo la palabra del Señor se encuentra siempre en el centro de la vida de la iglesia [5], la cual engendra

hijos de Dios a través de la palabra y el sacramento[6]. La iglesia acoge con fe la inmensa riqueza de la palabra única de Dios[7]. Es la iglesia la que interpreta la palabra de Dios[8]. Y ella es la que celebra la palabra de Dios, proclamándola en la acción sagrada por excelencia: la celebración litúrgica. En la palabra de Dios tenemos una de las más significativas presencias de Cristo entre nosotros[9]; en la palabra de Dios encontramos un alimento interior para nuestra fe[10], que se nos vuelve a dar y se nos incrementa cada vez que celebramos los divinos misterios.

Importa, pues, abordar el estudio del binomio *liturgia y biblia.* Ciertamente, no dejaría de ser útil empezar con algunas precisiones sobre el segundo término del binomio: liturgia *y Sagrada Escritura, y palabra de Dios, y / celebración de la palabra de Dios;* precisiones que no son simplemente formales, sino que revelan más bien cuestiones y temáticas notablemente diversas. Nos atenemos, sin embargo, a nuestro tema *biblia y liturgia,* dejando para más adelante el especificar [/ *infra,* III, 2] su sentido exacto.

II. Panorámica sobre los estudios acerca del binomio "liturgia y biblia"

El despertar de los estudios sobre las relaciones entre *liturgia* y *biblia* se debe, en este siglo, al / movimiento litúrgico, que ha venido desarrollándose al lado del movimiento bíblico[11]. La convergencia de estos dos movimientos ha fomentado igualmente los movimientos catequético, pastoral y ecuménico[12]. Ahora bien, el movimiento litúrgico apareció como un paso del Espíritu Santo por la iglesia[13], y dentro del dinamismo del despertar litúrgico es la palabra de Dios el soplo animador, la presencia del Espíritu de Dios. No hay, pues, por qué sorprenderse de que se hayan realizado esfuerzos notables para profundizar, bajo sus múltiples aspectos, el problema de la relación entre *liturgia* y *biblia*[14]. Naturalmente, tal empeño prosigue también hoy día[15]. Significativo a este respecto fue el congreso de Estrasburgo de 1975[16], que tuvo un eco notable[17] especialmente por haber hecho tomar conciencia sobre la importancia del problema y sus implicaciones en el campo de la pastoral. Dan testimonio de tal sensibilización las revistas de alta divulgación, que se ocuparon del tema en números monográficos[18], y varios volúmenes escritos en colaboración[19].

Ofrecemos, como síntesis, una panorámica ordenada de los estudios realizados en las dos últimas décadas sobre el tema *liturgia* y *biblia* en orden *ya* a la comprensión de las acertadas afirmaciones del Vat. II, *ya* a la puntualización de nuestro tema. Catalogaremos tales estudios en tres grupos distintos, según que se afronten problemas de carácter histórico, pastoral o teológico-litúrgico.

1. ESTUDIOS QUE ABORDAN PROBLEMAS DE CARÁCTER HISTÓRICO-LITÚRGICO. Tres son fundamentalmente los polos de interés en torno a los cuales giran los análisis de carácter histórico sobre la relación entre *liturgia* y *biblia.* Cada uno presenta sus aspectos de índole pastoral, que el Vat. II y la reforma litúrgica posconciliar no han dejado de tomar en oportuna consideración.

a) Se ha profundizado ante todo la *génesis de la primera parte de la misa*[20]. El estudio de la formación de los ritos en los que se articula la celebración eucarística, ha permitido mostrar mejor cómo la denominada *liturgia de la palabra* es parte integral de la misma celebración[21]. A la acción de Dios, que interviene con la invitación persuasiva de su palabra, responde la asamblea con la liturgia eucarística. Las dos partes forman un *unicum*. Tal constatación resulta igualmente válida para la celebración de todos los demás acontecimientos litúrgico-sacramentales[22], cuya estructura deberá, por consiguiente, comportar siempre la celebración de la palabra de Dios y la celebración del sacramento propiamente tal.

Dentro del análisis sobre la primera parte de la celebración eucarística hay una serie de estudios que se detienen en profundizar los *motivos* en que se basan los *diversos ritos*[23] que acompañan a la proclamación de la palabra de Dios, con lo que se logra una renovada conciencia de la veneración, cuidado y respeto con que los cristianos de otras épocas contemplaban la biblia[24].

b) Para esclarecer las relaciones mutuas entre *liturgia* y *biblia* se han hecho análisis sobre las *modalidades en el uso de la Sagrada Escritura según las diversas tradiciones litúrgicas*[25]. Surgieron así las líneas propias de los distintos *sistemas de lectura*[26]. Mediante la *lectio continua* se pretendía que los participantes en las acciones litúrgicas se acercasen a la Sagrada Escritura de una manera orgánica; con la *lectio discontinua* de perícopas típicas se aspiraba a crear el conjunto de premisas para una exégesis de carácter aplicativo. El uso *contemporáneo* de *otros sistemas* dentro de una misma tradición litúrgica muestra la libertad con que otras épocas cristianas se aproximaban a la Sagrada Escritura durante la acción litúrgica[27].

En el contexto de este tipo de estudios se van puntualizando igualmente cuestiones más particulares, como el uso de algunas perícopas veterotestamentarias en relación con las neotestamentarias: si se utilizan en número igual o menor, y el porqué de tal fluctuación[28]; la tipología bíblica en la liturgia[29]; los libros de la Escritura más usados en un determinado período del año litúrgico[30]; otras cuestiones particulares[31].

Con su aportación, esos estudios han mostrado, entre otras cosas, la gran variedad de usos y la máxima libertad con que en el pasado se dividían las perícopas bíblicas y se ajustaban entre sí. Se tenía la clara conciencia de que dentro de la liturgia estaba permitido recurrir a un método de esta naturaleza, ya que la *liturgia* es concretamente *el depósito vivo de la vitalidad de la iglesia,* a su vez depositaria de la palabra de Dios.

c) Un tercer polo de interés de los estudios de carácter histórico es *la diferencia entre cristianismo y judaísmo en cuanto al uso litúrgico de la Sagrada Escritura,* o, si se prefiere, la relación entre *biblia* y *liturgia judaica*[32] comparada con la relación entre *biblia* y *liturgia cristiana.* La sinagoga, en efecto, celebra, sí, la palabra de Dios, pero sin llegar al acto de un culto propiamente dicho, que es, por el contrario, posible en el cristianismo mediante la conmemoración de lo que hiciera Jesús. La proclamación de la palabra de Dios en la sinagoga aparece así solamente como preanuncio, figura de la realidad,

tipo del antitipo realizado, que sigue realizándose dentro del cristianismo.

2. ESTUDIOS QUE ABORDAN PROBLEMAS DE CARÁCTER PASTORAL-LITÚRGICO. Existe un notable número de estudios que se ocupan de temas de índole más directamente pastoral y práctica, como la *funcionalidad* de las denominadas —antes de la reforma litúrgica conciliar— *vigilias bíblicas*[33], ahora *l celebraciones de la palabra de Dios*[34]; su *naturaleza* (es decir, si son o no acciones litúrgicas)[35]; las *modalidades* de la dicción[36] en la *lectura*[37]; la ubicación del *ambón*[38]; la lectura de la Sagrada Escritura en la *economía de la celebración*[39]. A primera vista podrían parecer éstas cuestiones marginales a nuestro tema. Pero en realidad revelan la íntima conexión existente entre *liturgia* y *Sagrada Escritura,* hasta el punto de que las soluciones práctico-pastorales están ligadas a la clarificación de los problemas de carácter teológico-litúrgico. Dichos estudios tienen, por lo demás, el mérito de poner de relieve la actual veneración que rodea a la Sagrada Escritura durante la celebración litúrgica; se adquiere, por otra parte, conciencia de cómo esta última no puede subestimar la Sagrada Escritura[40].

Entran también en el ámbito de los estudios de esta índole los que se esfuerzan por hacer vivir la palabra de Dios en la comunidad, facilitando su comprensión por todos los medios útiles a este fin[41], o los que se preocupan de convertir la biblia en oración[42].

3. ESTUDIOS QUE ABORDAN PROBLEMAS DE CARÁCTER TEOLÓGICO-LITÚRGICO. Este sector de estudios interesa más de cerca a nuestro tema. Además de la aludida discusión, todavía abierta, sobre la naturaleza de las celebraciones de la palabra de Dios *en sí mismas* (es decir, si son o no acciones litúrgicas en sentido riguroso)[43], se resalta cómo la lectura cristiana de la biblia[44], cuando se hace *durante las celebraciones* litúrgicas, es acción litúrgica. Así, pues, la palabra de Dios celebrada se ordena a realizar no sólo el aspecto santificante (=dimensión descendente), sino también el igualmente objetivo del culto (=dimensión ascendente), siempre copresentes en la celebración litúrgica. Se profundiza, por consiguiente, la finalidad última de la palabra de Dios, destinada a volver a Dios "cargada" de gloria[45]. Para esto ha llegado hasta nosotros y para esto la celebramos. Se iluminan así la *vitalidad* de la palabra de Dios en la acción litúrgica[46] y, colateralmente, la *relación* entre *liturgia de la palabra* y *fe*[47], así como entre *evangelización* y *liturgia*[48]. Se llega asimismo a ahondar en la relación entre *liturgia de la palabra* y *rito sacramental,* especialmente en lo relativo a la celebración litúrgica de la eucaristía[49], dedicando además una particular atención al significado de la presencia de Cristo ya en el rito sacramental, ya en la liturgia de la palabra[50]. Porque es Cristo presente quien confiere unidad indisoluble a la celebración litúrgica; como es igualmente su presencia la que vivifica la palabra proclamada[51], mediante la cual la historia de la salvación contenida en dicha palabra se convierte en misterio de salvación[52].

Los *mirabilia Dei* actualizados en la liturgia son la confirmación de cuanto se anuncia en la Escritura Sagrada[53]. Se comprende así cada vez mejor, incluso en el campo del estudio, el dinamismo presente en la asamblea litúrgica[54], que escucha[55],

celebra[56] y actualiza[57] la palabra de Dios.

III. Precisiones terminológicas

Mediante esta panorámica de los estudios sobre el binomio *liturgia y biblia,* se intuyen ya algunos puntos-clave para el desarrollo de nuestro tema. Queremos, sin embargo, recordar, dentro aún de los preliminares, dos *precisiones terminológicas,* necesarias para superar una cierta confusión presente en no pocos de los trabajos citados en las notas.

1. La *primera* se refiere a la liturgia. En el binomio en cuestión, al hablar de liturgia, frecuentemente no se precisa si se entiende o no el término como equivalente a *acción litúrgica,* y, en este presupuesto, si se refiere o no a cualquier acción litúrgica, sea ésta sacramento o bien sacramental. Al utilizar el término *liturgia* queremos referirnos a la *celebración litúrgica,* ya de un acontecimiento de salvación (=sacramento), ya de cualquier otro signo sagrado con el que, de alguna manera y como en los sacramentos, se significan algunos efectos espirituales obtenidos por impetración de la iglesia[58].

2. La *segunda* precisión se refiere a la biblia. De suyo, en rigurosa terminología, el binomio *liturgia y biblia* hace pensar en el ámbito de la veneración (y del uso) que la liturgia, en la celebración y fuera de ella, otorga (y hace) al (del) libro sagrado, al libro por excelencia: la Biblia. No es éste propiamente el ámbito que nos interesa. Ni nos interesa directamente el estudio del binomio *liturgia y Sagrada Escritura,* que hace pensar en cómo utiliza la liturgia, en la celebración, las perícopas del escrito sagrado. Este ámbito sólo nos interesa tangencialmente. El ámbito de nuestro tratado, por el contrario, es: *celebración litúrgica y palabra de Dios;* es decir, nos interesa el mensaje vivo, transmitido mediante la Sagrada Escritura, en cuanto celebrado en la acción litúrgica; o, si se prefiere, y en la línea de cuanto proviene del Vat. II, la *celebración litúrgica de la palabra de Dios.*

IV. Principios establecidos por el Vat. II sobre la relación entre palabra de Dios y celebración litúrgica

Encontramos especialmente tales principios en la constitución *Sacrosanctum concilium,* sobre sagrada liturgia[59], y en la constitución *Dei Verbum,* sobre la divina revelación; pero no sólo en dichos documentos.

1. Se puede decir en síntesis que el Vat. II, por lo que se refiere a tal relación, parte idealmente de un *presupuesto* que nosotros calificamos de *paralelismo existencial* entre mesa de la palabra de Dios *y* mesa eucarística[60]. De una y otra mesa procede para los fieles el alimento de su vida cristiana. De ahí la acentuada importancia que se da a la palabra de Dios en la celebración litúrgica[61]. Se desea una *mayor utilización* de la misma "infra actiones liturgicas"[62], de suerte que obtengan de ella los fieles un alimento abundante, variado y acomodado a sus exigencias vitales.

2. He aquí los *siguientes principios* implícitos y derivados de tal presupuesto: *a)* en el *anuncio celebrativo* de la Sagrada Escritura está Cristo presente[63], *b)* en la

palabra proclamada durante la acción litúrgica habla Cristo[64], *c)* la liturgia de la palabra está enteramente vinculada a la liturgia del sacramento, hasta constituir con él un solo acto de culto[65]; lo cual significa que la palabra de Dios celebrada es acción de culto, es decir, alcanza las finalidades por las que se proclama, se revela y se celebra.

3. En lo concerniente al plano operativo de la pastoral litúrgica, he aquí las *consecuencias* que brotan de todo ello: *a)* la suma veneración con que debe escucharse la palabra de Dios, veneración análoga a la que se tributa al cuerpo de Cristo[66]; *b)* el vínculo entre rito y palabra de Dios es tan íntimo y profundo[67], que no puede dejar de afirmarse cómo toda proclamación (incluso extrasacramental) de la palabra se relaciona (al menos implícitamente) con el rito; debe llevar al rito; el rito no es posible ni comprensible sino en relación con la palabra de Dios; *c)* la proclamación de la palabra, que se hace culto en la celebración, debe ir siempre acompañada de la actitud orante[68]; *d)* la palabra de Dios, que convoca a la familia de Dios[69] y fomenta la vida espiritual[70], alcanza en la celebración su máxima eficacia.

4. Con otras palabras: el Vat. II nos da la llave de interpretación y de lectura existencial de la relación existente *entre* celebración litúrgica *y* palabra de Dios: *la palabra de Dios se hace celebración, y la celebración no es sino palabra de Dios actualizada de forma suprema.* Ni una ni otra realidad pierden su propia originalidad. Aun siendo partes constitutivas de un único acontecimiento salvífico como la acción litúrgica, existe entre ellas una diferencia, si bien sólo de orden lógico (y, si se quiere, de orden cronológico), no de orden teológico, ya que cada una lo es para la otra. Su respectiva importancia no ha de buscarse en la correspondiente dignidad de naturaleza, sino sólo en la respectiva diversidad de funciones: la palabra de Dios *prepara* la celebración del sacramento; la celebración *actualiza* la palabra de Dios.

Para nuestro tema, por consiguiente, lo que brota del Vat. II es más que claro, evidente y de utilidad insustituible.

V. Principios interpretativos (= hermenéutica) de la palabra de Dios proclamada en la liturgia

A estas alturas se nos puede preguntar cuáles son los principios interpretativos de la palabra de Dios proclamada en la liturgia. Es este sector el que más interesa a la /pastoral litúrgica y a la /espiritualidad litúrgica. Siguiendo las orientaciones de los estudios sobre el binomio *liturgia y biblia* [/*supra,* II] y como desarrollo de los principios que nos ofrecen los documentos conciliares [/*supra,* IV], veamos algunos iniciales principios interpretativos de la palabra de Dios que, proclamada en la acción litúrgica (hasta entenderse en el sentido indicado [/*supra,* III, 1]), *se enriquece* con las realidades implicadas en la celebración misma.

Esta viene a ser *lugar por excelencia* donde se confirman los fieles en su fe común en Jesucristo y —mediante el poder del Espíritu Santo— forman, por un nuevo título, cuerpo con él: se muestran y se edifican como pueblo de Dios, como iglesia del Señor[71]. Cabe añadir que la celebración litúrgica,

que por su naturaleza se realiza en un régimen de signos, es signo en primer lugar de Cristo presente-agente, y en segundo lugar de la iglesia, cuerpo suyo. En efecto, una vez *convocada,* la asamblea litúrgica ante todo *evoca,* mediante la proclamación de la palabra de Dios, las maravillas que realiza el Señor por su medio; y después, con alabanzas y súplicas, *invoca* la bondad del Padre, que desborda su amor en el Hijo, mediante la acción de gracias. Evocada la grandeza del plan salvífico, en la celebración litúrgica se descubre la asamblea como la continuación y perpetuación de las asambleas litúrgicas de todos los tiempos: descubre en sí misma, en virtud del Espíritu, la fuerza de suscitar los más hondos dinamismos ya presentes en la primitiva comunidad cristiana. Así es como la asamblea litúrgica en la celebración de los *mirabilia Dei* toma cada vez más conciencia de la unidad profunda del misterio de la salvación en sus múltiples manifestaciones y concreciones. Con otras palabras: cada asamblea litúrgica, en la celebración, se descubre adornada con algunas características, cuyos valores intrínsecos logran así que la celebración misma sea el lugar donde la palabra de Dios se actúa de manera específica y especial.

He aquí las dimensiones principales o características de la asamblea celebrante: a) *dimensión histórica:* la asamblea, en la celebración litúrgica, se descubre concretamente como una visibilización del pueblo de Dios que Cristo ha unificado, incorporándolo a sí mismo en su misterio pascual, regenerándolo a una vida nueva para hacerlo partícipe de su propia función sacerdotal, real y profética. Y Cristo capacita a este pueblo para ofrecer al Padre el culto espiritual que constituye la esencia del plan de Dios; en efecto, el fin primario de la comunidad eclesial, de la que las asambleas veterotestamentarias son figuras reiterativas, es el cultual; b) *dimensión espiritual:* la asamblea litúrgica viene a ser, en la celebración, el *lugar* donde la participación de los bautizados en el sacerdocio de Cristo se realiza de la forma más perfecta; c) *dimensión escatológica:* la asamblea litúrgica, en la celebración, visibiliza cómo la realización perfecta de la acción cúltica tendrá lugar en el *éschaton.* La celebración anticipa, de alguna manera, la actuación final; d) *dimensión litúrgica* propiamente dicha: la asamblea, convocada siempre por la palabra de Dios, está llamada, en y mediante la celebración, a anunciar, ritualizándolo, el memorial del Señor.

En estas dimensiones de la asamblea celebrante, la palabra de Dios está siempre presente y se actualiza bajo diversos títulos: como fuente y motivo de la convocación de la asamblea litúrgica misma; como realidad actuada, con la esperanza de que los fieles, desde pentecostés hasta la parusía, se sometan a ella y la acepten hasta que todo el cuerpo, bien aglutinado, crezca de suerte que llegue a alcanzar la plenitud de la edad madura en Cristo[72]; como realidad celebrada por la iglesia. Si fuese lícito hablar de forma resumida, se podría afirmar que *la palabra de Dios da origen a la iglesia; que la iglesia se concentra en la celebración; que la celebración actúa la palabra de Dios para llevar a la iglesia a la consecución de los fines para los que la palabra de Dios ha llegado hasta nosotros.*

Aparecen entonces comprensibles los siguientes principios interpretativos (o hermenéuticos) de la palabra de Dios proclamada en la liturgia. Agrupemos esos principios

bajo dos grandes títulos: 1. La actuación eclesial de la palabra de Dios; 2. Principales *leyes* que tienen lugar en la relación entre celebración litúrgica y palabra de Dios.

1. LA ACTUACIÓN ECLESIAL DE LA PALABRA DE DIOS. Vamos a proceder sintética y casi esquemáticamente.

a) En la Sagrada Escritura, es obvio, la palabra es el elemento más destacado, más importante. En la palabra se da siempre la expresión de un significado bien determinado, de suerte que la idea, el concepto, la realidad que la palabra quiere transmitir aparecen en ella bien delimitados. La palabra posee en sí una fuerza que adquiere consistencia expresándose, y que al mismo tiempo se da a conocer a quien la escucha y la acoge; por lo que puede afirmarse que la palabra de Dios tiene en sí, por una parte, una eficacia objetiva, independiente de todo entendimiento subjetivo, y, por otra, una eficacia relativa a la capacidad perceptiva de quien la oye. Ahora bien, habiendo escogido Dios la palabra como vehículo de la revelación, la palabra de la Sagrada Escritura está ordenada al conocimiento y acogida del dato objetivo que Dios desea transmitir. Ello se realiza de un modo peculiar en la iglesia de Dios al celebrar ésta las acciones litúrgico-salvíficas, en las que llegan a explicitarse el dato objetivo y la eficacia objetiva de la palabra de Dios, más allá de un entendimiento subjetivo.

b) Toda la palabra del Padre se concentra en el *Logos,* el cual, al entrar en el tiempo, historifica toda palabra de Dios y la convierte en acontecimiento realizador de historia salvífica; en efecto, la palabra de Dios entra y se pronuncia en el mundo por amor y para que el amor de Dios se comunique a los hombres mediante hechos histórico-salvíficos. Dicho de otra forma: la palabra de Dios es el *mystèrion* del Padre, es decir, Cristo, el cual por obra del Espíritu actúa en la historia, haciéndola ser historia de salvación. Tal historia de salvación alcanza su máxima realización en la vida del Salvador, vida que mediante su pascua se vierte sobre su cuerpo místico, esto es, sobre la iglesia. Y a la iglesia se le ha confiado la palabra de Dios para que, así en el tiempo como en el espacio, la haga ser historia de salvación en acto. Es decir: la palabra de Dios en *manos* de la iglesia se convierte por un nuevo título en signo de la presencia y acción de Cristo cuando la iglesia misma, visibilizada en la asamblea, mediante la celebración, en virtud del Espíritu, presencializa a Cristo y realiza, actualizándolas, las acciones salvíficas. El *misterio,* proclamado por la palabra, es actuado en la acción litúrgica.

c) Todo signo que tenga lugar en la acción litúrgica se ordena *ya* a la fe, que es menester despertar para que la acción misma presencialice el *misterio* en la vida del cristiano, *ya* al cumplimiento y realización de cuanto se significa precisamente mediante el signo. Ahora bien, la palabra proclamada, en cuanto partícipe de la dimensión de signo, se ordena directamente a la propia realización. Es, pues, todo el insondable proyecto histórico-salvífico, gradualmente revelado a través de los siglos y realizado en y por Cristo, el que, por la virtud del Espíritu Santo, se hace presente en la celebración litúrgica. La palabra allí proclamada, como todo signo litúrgico, está en relación directa con la actuación de la historia de la

salvación que aquí está teniendo lugar.

d) La actuación de la palabra de Dios en la acción litúrgica se realiza, por consiguiente, merced al hecho mismo de hallarnos en el ámbito de la / celebración, y celebración litúrgica significa realización de las realidades presentes a través de los signos. Con otras palabras: en orden a la realización de la historia de la salvación, el signo en la liturgia actúa en dimensión rememorativa, demostrativa y preconizadora de cuanto con él se significa. La proclamación de la palabra de Dios *en, mediante* y *con la* celebración litúrgica (en el sentido explicado / *supra,* III,1) realiza lo que significa. Merced a la íntima vinculación *en, con* y *por* Cristo, es decir, por lo que son la / liturgia y la / participación litúrgica, toda celebración o actualización del misterio pascual de Cristo es actualización del "opus nostrae redemptionis"[73]. Así es como toda la salvación realizada por Cristo confluye, mediante la fe de quienes creen en él y *celebran la liturgia* en conmemoración suya, por su orden, en el presente litúrgico, realizándose y actualizándose en él. Lo cual puede sintetizarse en el siguiente principio: *la palabra de Dios anuncia la historia de la salvación; y la celebración, celebrando la palabra, realiza el misterio de la salvación, contenido y transmitido en ella y por ella.*

Al condenar el error que reduce la eucaristía a pura y "nuda commemoratio", el concilio de Trento afirmaba implícitamente que cuanto se celebra en la eucaristía es realización de lo que Cristo hizo[74]. Está, efectivamente, en juego la peculiaridad misma del simbolismo y de la dimensión semántica de la liturgia. Tal peculiaridad consiste en la capacidad de efectuar la realidad proclamada. La palabra, como signo de la realidad mistérica, se hace acontecimiento.

e) Después de cuanto hasta ahora llevamos dicho y hemos mostrado, se comprende por qué la interpretación litúrgica de la palabra de Dios está dotada de ciertas notas que es conveniente recordar. Helas aquí: 1) la *objetividad.* La palabra de Dios proclamada en la acción litúrgica goza de la *objetividad* de la liturgia, en virtud de la cual ésta, en su finalidad, en su estructura, en su determinar y fijar la ordenación de los medios cultuales, responde a normas objetivas procedentes de Cristo, plenitud del *mysterium.* De suerte que "la objetividad de la palabra en la proclamación litúrgica contiene la proyección viva y eficaz del pensamiento de Dios a los hombres"[75], es decir, del plan divino histórico-salvífico. La objetividad de la palabra de Dios explica la eficacia de esta misma palabra en cuanto proclamada, hasta alcanzar el fin por el que ha llegado hasta nosotros; 2) la *irrepetibilidad.* La palabra de Dios en la celebración se hace —entiéndase bien— irrepetible, en el sentido de que no podrá en otro *hic et nunc* celebrativo repetirse *tal cual.* En efecto, la palabra de Dios en la acción litúrgica viene a ser unívocamente nueva, renueva y es fructíferamente fecunda; 3) la *adaptabilidad.* En relación directa con la hermenéutica aplicable a cada una de las celebraciones, sean éstas sacramentos o sacramentales, la palabra de Dios asume *ipso facto* una adaptación apropiada; 4) la *vivificabilidad.* En la proclamación de la palabra, el Espíritu Santo, como principio vital que es de la celebración, llama y hace comprender la palabra misma en sintonía

con la situación espiritual en que se encuentra cada uno de los fieles dentro de la iglesia. La palabra de Dios, transmitida con fidelidad a la tradición, llega en la celebración a su *plenitud,* según su máxima posibilidad aquí, *in via.*

2. PRINCIPALES "LEYES" QUE TIENEN LUGAR EN LA RELACIÓN ENTRE CELEBRACIÓN LITÚRGICA Y PALABRA DE DIOS Y SUS APLICACIONES PRÁCTICO-VITALES. Cuando la celebración litúrgica, con su participación concomitante, se realiza como es debido, llega a crear en torno a la palabra de Dios un *humus* especial, que es el clima ideal para la escucha y la aceptación de esa misma palabra de Dios[76]. Esta, en no pocos casos, parece haberse revelado durante acciones litúrgicas o rituales-cúlticas[77]; y, sea como sea, siempre encuentra en la celebración litúrgica el *lugar* ideal para una explicitación más iluminadora, a medida que las mismas celebraciones van alternándose en el tiempo. Con tal que dicha explicitación no se entienda como una manera subjetiva de tratar el dato a través de la sensibilidad y de la imaginación, en nuestra afirmación se encierra un *principio auxológico* (= de crecimiento) al cual responde la palabra de Dios. Lo formulamos interpretado de dos maneras:

1. El crecimiento histórico de la *inteligencia* de la iglesia, que paulatinamente va descubriendo las riquezas insondables de la revelación del Señor, tiene su incidencia en la palabra de Dios. La celebración litúrgica, que es el *memorial* de la iglesia, ayuda a ésta a recordarse a sí misma cuanto el Espíritu va suscitando en favor de las generaciones cristianas[78]. Los textos de la Sagrada Escritura proclamados hoy por la liturgia *"se iluminan de una luz* del todo propia. Esta luz toda propia y en cierto modo *nueva* proviene, me parece, de *tres* fuentes. Ante todo, del *desarrollo de la historia eclesiástica y de la vida de la iglesia* como se ha realizado desde los apóstoles hasta hoy (...). Otra fuente de nueva luz más abundante todavía es la evolución o *explicitación sucesiva de los dogmas y de las doctrinas* como se admite en la iglesia católica (...). Una tercera fuente de abundantísima luz que reciben muchos textos del NT por la liturgia es *su relacionarse a la acción litúrgica,* en la cual *hic et nunc* son insertados, y por lo mismo a la situación personal del fiel que en ese momento vive esa misma acción litúrgica"[79].

2. La profundización que la celebración litúrgica da a la palabra de Dios es tal que "la liturgia cristiana remite a la Sagrada Escritura como la *realidad* de Cristo remite a su *anuncio"*[80], es decir: la Sagrada Escritura contiene el anuncio perenne del plan divino de la salvación; la celebración litúrgica es su actuación ritual. Con otras palabras: "La Sagrada Escritura..., aun como *revelación* de salvación, se completa en la liturgia"; no en el sentido de que a la palabra de Dios le falte algo, sino en el sentido de que en la celebración es donde *la palabra de Dios se lleva a compleción, a plenitud,* de suerte que "la liturgia es siempre —y en sentido fuerte— *revelación en acto".* "Dicho de otro modo: el acontecimiento que *se lee* en la Sagrada Escritura es el mismo que *se efectúa* en la liturgia; y de esta manera la Sagrada Escritura encuentra en la liturgia su interpretación naturalmente concreta, es decir, siempre en el *plano de historia de la salvación,* y *no de elucubración* intelectual. Cristo *es* la *realidad anunciada* por la Sagra-

da Escritura, y Cristo llega a ser la *realidad confesada-comunicada* por la liturgia. Así es precisamente como la liturgia, a través de la directa *experiencia* del misterio de Cristo (experiencia de salvación interior), será la que nos dé el *conocimiento* y *revelación* del mismo misterio, que no podrá nunca ser sólo intelectual, sino que tenderá siempre a representarse, con el *incremento del "conocimiento-revelación"*, en una mayor *experiencia* íntima y existencial. La Sagrada Escritura, por consiguiente, aun como *revelación* de salvación, *se complementa* en la liturgia".

Mediante la iluminación de este principio auxológico se comprende por qué la inteligencia y la actuación de la palabra de Dios *en* y *con la* celebración litúrgica puedan crecer en una progresión sin fin, con lo que el susodicho principio auxológico encuentra una como contraprueba y hasta su confirmación en algunas constantes, presentes y verificables en la relación entre celebración litúrgica y palabra de Dios celebrada, que hemos denominado *leyes*. Queremos llamar la atención sobre las principales, aprovechando la oportunidad para aludir a algunas implicaciones de carácter pastoral litúrgico. Estas leyes, por ser comunes a la iglesia de ayer y de hoy, de Oriente y de Occidente, es decir, de todos los tiempos y de todas las áreas geocultuales y geoculturales, gozan de un prestigio excepcional.

a) *Ley del cristocentrismo*. En toda celebración litúrgica está presente el Señor según su promesa[81] y, por título específico[82], como Palabra viviente.

El que proclama la palabra de Dios escrita da a la Palabra viviente su propia voz para que la palabra oída sea, ya con y en este estadio, vivificada[83]. El que la oye y acepta, prepara el proceso de vivificación que se realiza por medio del Espíritu. Tal vivificación se extiende a la actuación del sentido de los textos del AT (como preparación para la venida de Cristo) y de los del NT (como testimonios del misterio de Cristo que ahora se está celebrando). "Puede formularse así la ley interpretativa de la Sagrada Escritura en la liturgia: *la liturgia lee la Escritura a la luz del principio supremo de la unidad del misterio de Cristo* y, por lo mismo, de los dos testamentos y de toda la historia sagrada, unidad orgánico-progresiva bajo la primacía del NT sobre el AT y de las realidades escatológicas sobre la realidad de la economía actual"[84].

La dimensión de cristocentrismo que la palabra de Dios adopta en la acción litúrgica es ya —bien considerada en sus resultados y en sus implicaciones— poder de penetración y de interpretación. Y así, recurriendo al conocido axioma de Jerónimo, según el cual "ignorar la Escritura es ignorar a Cristo"[85], podríamos afirmar que desconocer a Cristo es desconocer la Escritura; como también: *no* celebrar a Cristo es *no* celebrar la Escritura. Pero *celebrar a Cristo* (y esto es la liturgia) *es celebrar la Escritura*. Por eso los acontecimientos histórico-salvíficos del pasado, irrepetibles, vividos y centrados en Cristo, los proclama —como recordábamos al principio [*/ supra*, V]— la iglesia *convocada* en asamblea litúrgica, ya que mientras *evoca* las etapas de la salvación con Cristo, en Cristo y por Cristo, *invoca* el poder salvífico del Espíritu y también a la Trinidad.

Esta ley de cristocentrismo *comporta*, en clave *de pastoral litúrgica* y de *espiritualidad litúrgica*, al menos lo siguiente:

• que se subraye y se muestre la relación íntima entre las lecturas del AT y el evangelio: aquéllas son comprensibles y explicables sólo cuando se las sitúa en relación directa con la realización (que es Cristo) significada en el evangelio[86];

• cuando, al menos implícitamente (mejor todavía si lo es directa y explícitamente), el comentario temático veterotestamentario, evocativo de realidades salvíficas, se relaciona con la interpretación cristocéntrico-litúrgica, los diversos tipos de exégesis (alegórica, tipológica, etc.), así como los diversos tipos de lectura (mistagógica, espiritual, etc.) llegan a encontrar consistencia y operatividad;

• precisamente porque el sentido que la palabra de Dios ha tenido para el hagiógrafo se ilumina, a la luz de la persona de Cristo, mediante la centralidad luminosa que de él proviene, es más fácil poder hacer algunas aplicaciones prácticas. Tales aplicaciones de la palabra de Dios, para los seguidores de Cristo no incurrirán en las fáciles aplicaciones moralizantes, sino que mostrarán las *ideas motrices* que dimanan del *Verbum Dei,* que se ha hecho presente en la celebración. Por otro lado, no se puede separar a Cristo de los cristianos, "ni las realidades cristianas de las que tienen lugar después de Cristo en los cristianos y entre los cristianos. Efectivamente, Cristo se prolonga de alguna manera y se completa en las realidades cristianas"[87].

En conclusión: Cristo, por ser el centro de la liturgia, lo es también de la Sagrada Escritura proclamada en la celebración, que por él, en ella presente, adquiere significado, y que por medio de él se actúa.

b) *Ley del "dinamismo" del Espíritu Santo.* "Para que la palabra de Dios realice efectivamente en los corazones lo que suena en los oídos, *se requiere la acción del Espíritu Santo;* con cuya inspiración y ayuda la palabra de Dios se convierte en fundamento de la acción litúrgica. Y en norma y ayuda de toda la vida. Por consiguiente, la actuación del Espíritu no sólo *precede, acompaña* y *sigue* la acción litúrgica, sino que también *va recordando* en el corazón de cada uno (cf Jn 14,15-17.25-26; 15,26-16,15) aquellas cosas que en la proclamación de la palabra de Dios son leídas para toda la asamblea de los fieles, y consolidando la unidad de todos, fomenta asimismo la diversidad de carismas y promociona la multiplicidad de actuaciones" *(OLM* 9).

Para un adecuado comentario a esta *ley* remitimos a nuestro estudio citado en la nota 4. Pero ya en esta voz son frecuentísimas las referencias al Espíritu Santo, por lo que el lector atento podrá fácilmente descubrirlas.

c) *Ley de la eclesialidad.* En el nuevo pueblo de Dios, la palabra se actualiza y vivifica precisamente por haber venido el *Verbum Dei* a nosotros ante todo para constituir, entre los dispersos hijos de Dios, la unidad en su cuerpo[88], que es la iglesia. Y es siempre la palabra de Dios la que congrega a la asamblea litúrgica; como, por otra parte, todo anuncio de la palabra de Dios en la acción litúrgica no lo es sino para la edificación de la misma iglesia[89]. Mediante el anuncio de la palabra que la iglesia realiza y mediante la acogida de dicha palabra en la fe por parte de la misma iglesia es como se construye cada vez más radicalmente la comunidad de los creyentes[90]. Añádase que la misma iglesia es depositaria de la palabra de Dios: a ella se le ha confiado para gloria de Dios en la

edificación de la familia de los hijos de Dios. La palabra de Dios nunca es una realidad puramente exterior, sino que su proclamación en y por parte de la iglesia provoca la progresiva interiorización existencial de la doctrina vivificante de Cristo, hasta el punto de estar llamado el creyente a permanecer en la palabra, mientras está la palabra en él[91]. Por lo demás, como ya hemos recordado, la palabra de Dios, que es historia sagrada anunciada y revelada, es vivida al máximo por la iglesia cuando ésta celebra la misma palabra. En la celebración, el kerigma anunciado hace de cada creyente un participante en la acción litúrgica: como alguien que escucha, profundiza, comprende, acepta, y respectivamente como alguien que interpreta y anuncia[92]. El fin, la dinámica, la esencia de la celebración que realiza la iglesia es *actuar la pascua* en la *palabra* y en el *sacramento* y conducir a los demás a celebrar la misma pascua del Señor. Es propiamente en la pascua del Señor, *con* Cristo y *por* Cristo, cuando —mediante la celebración realizada *en, con* y *por la* iglesia— la palabra de Dios celebrada es el resplandor de Cristo resucitado, representicializado sin cesar en el mundo. Lo cual equivale a afirmar que la actuación de la palabra de Dios se realiza por la iglesia, dentro de la verdadera celebración, en Cristo, quien con la iglesia convierte el don de la palabra en aceptable, acepto y aceptado.

La *primera y suprema ley* de la interpretación de la palabra proclamada en la celebración litúrgica es ésta: *la palabra es interpretada por su relación a Cristo-iglesia que la celebra.* Se comprende por qué *"la expresión litúrgica del misterio de Cristo es toda ella escriturística"*[93], y por qué *toda la Sagrada Escritura llega a su "verificación" en la liturgia de la iglesia.* En efecto, la palabra de Dios *se proclama* para poder reencontrar *su voz.* Y la celebración litúrgica da la *propia voz* a la palabra de Dios, a fin de que se realice su actuación. Se comprende, pues, también por qué la iglesia, al proclamar la palabra en la liturgia, da cumplimiento a su mandato profético con la máxima eficacia y de una manera pública y solemne[94].

Esta ley de la eclesialidad *comporta* en clave de *pastoral y de espiritualidad litúrgicas* al menos lo siguiente:

- es sabido cómo la / homilía no constituye solamente un género literario extraordinario, sino que es un lugar exegético verdadero y propio de la palabra de Dios[95]. Ahora bien, la interpretación de la palabra de Dios (proclamada en la acción litúrgica) que se hace con la homilía litúrgica reclama una máxima sintonización con la tradición perenne de la iglesia, lo cual significa que no es la exégesis dada por un autor o por una escuela exegética la que debe adoptarse en las *actiones liturgicae,* sino la perenne y común a la iglesia católica. En efecto, siendo la tradición promanación y actuación de la presencia en la iglesia del Señor resucitado, por medio del Espíritu, estar en sintonía con la tradición significa estar en comunión con el Resucitado por obra del Espíritu. Al romper la participación (= *méthexis)* con la tradición, se correría en la acción litúrgica el peligro de proclamar materialmente la historia de la salvación, pero no formalmente, y menos aún vitalmente;

- de manera análoga es más que sabido por todos que la celebración litúrgica es la *epifanía* del principio de identificación y unificación de

las diversas moradas y de los diferentes carismas en y con los que se articula la ensambladura de la actividad eclesial. Ésta es la razón por la que, aunque la palabra de Dios proclamada en la celebración es *para* todos los participantes en la acción litúrgica (incluso el que la anuncia), no *a* todos se les ha dado el carisma (=don, misión y morada) de interpretarla: ello sólo compete a quienes en la acción litúrgica poseen la prerrogativa de la presidencia. Así es como en la ordenada articulación de las diversas mansiones y en la celebración litúrgica resplandece la única naturaleza de la iglesia: cuerpo vivo, jerárquicamente estructurado y carismáticamente vitalizado[96];

• la comunidad creyente, como debe serlo toda asamblea litúrgica, no sólo se abre a la palabra allí anunciada mediante la adhesión noética, intelectual, sino que celebra además el contenido de la palabra misma. La ley de la eclesialidad subraya la parte insustituible que la asamblea desempeña en procurar así que la palabra de Dios pueda *encarnarse* en el *hoy litúrgico*. Para los fieles congregados para celebrar, el hoy de la celebración eclesial es una privilegiada oportunidad para introducirse en el hoy del Padre, que es Cristo, y, por tanto, para alcanzar en plenitud el misterio salvífico[97];

• la palabra de Dios en la celebración litúrgica posee una actuación y una actualidad absolutas que, en cierto modo, rompen el tiempo para insertarlo en otros parámetros, los atemporales. La consecuencia es que la relación que llega a adoptar la asamblea litúrgica ante la palabra de Dios es tal que implica el *hic et nunc* de la asamblea celebrante en el *heri et in saecula* salvífico. Las fases histórico-salvíficas evocadas en la palabra de Dios se reactúan en y por medio de la asamblea litúrgica. Realmente, en cada celebración se hace conmemoración (= *anámnesis)* de la historia de la salvación; de suerte que la palabra de Dios, con la peculiaridad de las diversas celebraciones, viene a ser misterio actuado de salvación. Se comprende así mejor la cuarta ley, a la que ahora nos vamos a referir.

d) *Ley de la actuación vital litúrgica.* La interpretación insustituible de la palabra de Dios que tiene lugar en la liturgia deriva del *hecho* de ser la proclamación de la palabra de Dios durante la acción litúrgica un acto de culto[98]. Se comprende entonces por qué primariamente no interese a la liturgia tanto o sólo una comprensión intelectualista, conceptualista o erudita de la palabra de Dios. Ésta se proclama en la liturgia en función del *dinamismo* interno de la acción litúrgica, que es el ser-culto; con lo que no se pretende afirmar absolutamente que la liturgia rechace todo tipo de iniciación bíblica, ni aun la que se reviste de erudición. Más aún: consiente que, incluso durante las acciones litúrgicas, se utilicen las debidas moniciones en la medida en que ayuden a comprender lo que se está realizando[99]; moniciones que deberán hacerse con un estilo de iniciaciones bíblicas breves, incisivas y profundas. Por lo demás, toda iniciación bíblica no constituiría más que un momento propedéutico de la liturgia, que es misterio-acción-vida.

Por otra parte, en la liturgia es donde encuentra su culminación toda actuación de la palabra. *En este sentido se puede comprender por qué, aun sin ser jamás la ciencia bíblica propiedad de todos, a todos los cristianos se les ha*

concedido el orar (según el modo por excelencia más vital, como es el litúrgico) *la palabra de Dios*[100], lo cual tiene lugar con la misma palabra de Dios proclamada en la acción litúrgica. La vitalidad con que llega a enriquecerse todo el que participa en la proclamación de la palabra de Dios hace que donde tal proclamación de la palabra se verifique eclesialmente, y por tanto se acoja comunitariamente, se dé una acción litúrgica[101]. La iglesia ha comprendido siempre, bajo la acción del Espíritu Santo, que la palabra de Dios constituye una ayuda especial para la vida del creyente, así como un medio insustituible que permite establecer la interpretación cristiana de la vida y formar personalidades profundamente cristianas[102]. En efecto, se puede afirmar que *entre "pietas liturgica" y palabra de Dios proclamada existe un principio de correlatividad inescindible e insustituible*[103], ya que entre *palabra de Dios* y *liturgia* existe tal dinamismo vital, que la liturgia se nutre de la palabra de Dios y la palabra de Dios celebrada llega a ser, por un nuevo título, palabra viva[104], palabra de vida[105]. Este dinamismo vital es algo parecido al que tiene lugar entre *vida cristiana* y *acción litúrgica,* donde entre las dos realidades no debiera haber ninguna diferencia, a no ser la cronológica, en el sentido de que la *acción litúrgica* puede circunscribirse al tiempo y al espacio, mientras que la *vida cristiana* es coextensiva a todo aquello que realiza cada cristiano. Ahora bien, la liturgia, que es todo el misterio salvífico en la vida del cristiano llevado a su culminación (= la celebración), y que a su vez es fuente del vivir cristiano, aparece en simbiosis con el dinamismo vital propio de la palabra de Dios.

En orden a la *espiritualidad litúrgica* nos place recordar esquemáticamente:

- la palabra de Dios proclamada (y comentada) en la acción litúrgica tiene como finalidad mover a la acción cristiana vital. Esta acción vital para todos y en todos los fieles que participan en la celebración *se verifica* en cuanto que la palabra de Dios en la liturgia desemboca para todos en acción cultual y ella misma es culto. Celebrando la acción litúrgica, los participantes celebran la cumbre misma adonde debe llegar todo tipo de estudio, de lectura, de exégesis de la Sagrada Escritura;
- a la proclamación de un pasaje escriturístico, hecha dentro de la acción litúrgica, debiera seguir un espacio de *silencio*[106], que, más que una ceremonia formal, ha de ser signo de la presencia del Espíritu[107]. El *silencio* en la liturgia es llamada a unos instantes de recogimiento meditativo a lo largo de la jornada del cristiano, cuyo fin es éste: "La vital actuación de la palabra de Dios, bajo la acción del Espíritu Santo, entra particularmente por un don especial del Espíritu Santo en la intimidad de cada creyente". Lo que decía Ambrosio de la persona del cristiano: "tota intendit in Verbo"[108], se concreta en la acción litúrgica por excelencia, la eucarística. Se realiza en ella, de la manera más perfecta posible *in via,* la unión entre el creyente y el Verbo hecho alimento;
- si la celebración litúrgica no es signo del Espíritu, no significa nada; en efecto, la verdadera esencia de la acción litúrgica es ser epifanía del Espíritu. Ahora bien, mediante la Escritura el Espíritu fue *iconógrafo,* es decir, realizador, a través del hagiógrafo, de la revelación de la imagen del Padre: Cristo. En María fue *iconoplasto,*

es decir, plasmador de esa misma imagen. En la acción litúrgica es simultáneamente iconógrafo, iconoplasto e *iconóforo,* esto es, portador de la imagen presencializada y vivificada. Los participantes en la acción litúrgica deben sintonizar y cooperar con el Espíritu, que actúa la palabra de Dios. La espiritualidad litúrgica es eminentemente pneumatológica. Es precisamente en la acción litúrgica donde, ya personal, ya comunitariamente, todo creyente debiera ser con más facilidad dócil al Espíritu, para superar el hecho de que la Escritura de suyo es disociable de la vida, y por tanto para hacer realidad el hecho de que la Escritura debe llegar a ser norma y ley del obrar cristiano[109];

• en efecto, la formación cristiana no es tanto o solamente fruto de la investigación exegético-científica orientada y realizada sobre la Escritura; es decir, no puede reducirse primariamente a un conjunto de informaciones cuantitativamente determinables, polifacéticamente estructuradas y cualitativamente seleccionadas: lo que cuenta, en la formación cristiana, es vivir, actuar la palabra de Dios. Sabemos, efectivamente, que los exegetas interpretan la Escritura y que cada creyente, en la comunidad eclesial, está invitado a vivirla. Ahora bien, la liturgia ofrece a la comunidad la posibilidad concreta de vivir lo que se proclama en la palabra de Dios. Más aún, en la celebración litúrgica se convierte la asamblea en lo que recibe y en lo que anuncia, y en lo que se anuncia y se celebra. Con otras palabras: el *mystèrion* proclamado y profesado (=*exomologhía)* por la vida del cristiano (=*euloghía)* llega a ser acción litúrgica (=*eucharistía),* de suerte que la proclamación de la palabra de Dios, realizando lo que significa, *transforma* la vida del cristiano en una acción de gracias. Se comprende así mejor cómo lo que cuenta es la contemplación orante y vivida de la palabra de Dios. Y la sed apagada con la palabra orante —mientras se intensifica todavía más el deseo de volver a la fuente— edifica, une, alaba, da gracias: se hace liturgia-vida;

• la actuación de la palabra de Dios, como obra del Espíritu otorgado por Cristo resucitado *y* colaboración con Cristo por parte de los fieles, en la celebración litúrgica es *normativa;* en efecto, la celebración litúrgica se caracteriza por tres dinamismos transformantes o de actuación: el dinamismo *de transformación sacramentaria,* mediante el cual la celebración transforma, por ejemplo, a una persona en hijo de Dios por adopción (=bautismo), a un fiel en ministro jerárquicamente constituido (=orden), a un pecador en camino de conversión en un convertido (=penitencia), el pan y el vino en cuerpo y sangre del Señor (=eucaristía: transustanciación), etc.; el dinamismo *de transformación existencial,* mediante el cual la celebración transforma a la asamblea en cuerpo místico del Señor cada vez más radical y profundamente tal; el dinamismo *de transformación actualizante y vitalizante,* mediante el cual la celebración (si es lícito hablar así) transforma la palabra de Dios en acontecimiento histórico-salvífico actuado.

El *advenimiento-acontecimiento* y el anuncio coinciden. El *in illo tempore* salvífico viene a ser, en el *hodie* litúrgico celebrativo, el *quotidie* salvífico perennizado; como el *et in saecula* está ya anticipado y consumado en el *hic et nunc* celebrativo.

Añadamos que la proclamación de la palabra de Dios en la liturgia aparece siempre inserta en celebraciones particulares (diversos sacramentos, sacramentales, etc.), que a su vez se celebran dentro de la estructura del / año litúrgico. Dicho de otra manera: la palabra de Dios celebrada debe situarse en la confluencia de tres centros de interpretación: el de la celebración, el del período del año litúrgico, el de la asamblea concreta. La celebración *transforma* la palabra de Dios; el período del año litúrgico la *informa;* la asamblea concreta la *orienta* a medida que va percibiéndola, y la asamblea a su vez *está orientada* por la palabra de Dios. La espiritualidad litúrgica se potencia mediante la orientación que viene de la palabra de Dios celebrada, contribuyendo a su vez a la orientación vital de la palabra de Dios. Sabemos, en efecto, que la espiritualidad litúrgica es eminentemente bíblica.

En orden a la *pastoral litúrgica* haremos solamente alusión a algunas cosas prácticas.

• Partiendo de lo que aquí mismo acabamos de recordar, y sin adentrarnos en la relación que viene a establecerse entre el contenido objetivo de la palabra de Dios y quien percibe la importancia de tal contenido, dirigimos la atención hacia los otros dos centros de interpretación: el de la celebración y el del período del año litúrgico. Nos ayudarán estos dos centros a comprender cómo la palabra de Dios aparece en la liturgia con una "estructura especial"[110], que constituye un *paso obligado* para la comprensión de la misma palabra de Dios. La liturgia recoge todas las aportaciones de la sana exégesis católica. El pastor, sin embargo, debe saber adaptar el texto bíblico inserto en la estructura litúrgica ya a la acción litúrgica, ya el período del año litúrgico. Supongamos, por ejemplo, que se trata de Rom 6 o Rom 8. La liturgia romana actual proclama: el c. 6 de la carta a los Romanos, en la liturgia eucarística[111], en la liturgia bautismal[112], en la liturgia penitencial[113], en la liturgia de la consagración de las vírgenes[114] y de la profesión religiosa[115], en la liturgia exequial[116]; el c. 8 de la misma carta a los Romanos, en la liturgia eucarística[117], en la liturgia bautismal[118], en la de la confirmación[119], en la del matrimonio[120].

El sentido de cada perícopa está y debe estar en sintonía con el concreto momento celebrativo, el cual ilumina y matiza las perícopas con una luz específica, por lo que habrá de añadirse que en el ámbito de una misma celebración puede proclamarse un pasaje escriturístico en distintos períodos del año litúrgico. Refiriéndonos concretamente al citado c. 8 de la carta a los Romanos proclamado en la eucaristía, lo encontramos utilizado en tres distintos períodos: en el tiempo "per annum", durante la cuaresma y en pentecostés[121]. Consiguientemente, en la práctica se habrá de atender simultáneamente a tres modulaciones para la comprensión de un texto bíblico proclamado en la acción litúrgica, es decir, a cuanto deriva: 1) de la exégesis clásica y católica, 2) de la acción litúrgica en que se proclama, 3) del período del año litúrgico en que se utiliza.

• Esto nos lleva a recordar cómo la acción litúrgica, que nace y florece de la palabra de Dios proclamada, es al mismo tiempo el *humus* en el que esa misma palabra de Dios proclamada hunde sus raíces y de donde toma sus mociones. Ello no debe malentenderse, si

no se quiere que la sensibilidad de algún exegeta reaccione herida o molesta. Lo que nosotros afirmamos es que, simultáneamente y de forma indisociable, la palabra de Dios está al servicio de la acción litúrgica y la acción litúrgica al servicio de la palabra de Dios. Ordinariamente se olvida la segunda parte de esta afirmación. En cuanto al servicio que la acción litúrgica presta a la palabra de Dios, no es sólo el de conducirla a su culminación o punto de llegada (toda proclamación litúrgica de la palabra de Dios, en efecto, apunta a *conmemorar,* es decir, a hacer llegar la misma palabra a acontecimiento cultual), sino también el de desplegar su grandiosidad, polivalencia, profundidad, viveza y vitalidad en una peculiar actuación de dicha palabra de Dios en sintonía con cada celebración. Creemos, pues, que no es posible llegar a la comprensión de la palabra de Dios proclamada en la acción litúrgica si no se conoce la teología litúrgica propia de cada celebración, y aun la misma teología del / año litúrgico, de la que la palabra proclamada toma sus peculiares matices.

• Debemos añadir que el servicio de la acción litúrgica a la palabra de Dios pudiera también deducirse de un ulterior dato efectivo, es decir, del hecho de que toda tradición litúrgica, a lo largo de los siglos, se ha sentido siempre libre para elegir, disponer, adherirse interpretativamente y utilizar la Sagrada Escritura como una realidad que le pertenece constitutivamente[122]. Si los estudios sobre este hecho se hubieran desarrollado más sistemáticamente, aplicándoles con mayor detalle el método del comparativismo litúrgico entre las diversas liturgias orientales y occidentales, se podrían comprender los criterios del uso litúrgico de la Sagrada Escritura. Sobresaldrían *dos grupos de criterios:* criterios de tipo práctico-pastoral, cuyas exigencias han llevado a dividir las perícopas de una forma determinada, en ocasiones incluso por razones de utilidad; criterios que nosotros calificamos como exegético-litúrgicos; en efecto, se han realizado deliberadamente acoplamientos de perícopas veterotestamentarias, así como divisiones, interrupciones, suspensiones o fragmentaciones de perícopas que aun hoy pueden causar sorpresa y estupor en conocidos biblistas[123]. Una cosa es cierta: los criterios de selección, de división y de disposición de las perícopas, que cambian de familia litúrgica a familia litúrgica (dentro de una misma familia, en tiempos distintos, se encuentran notables cambios), están indicando que la liturgia es consciente de su deber de salvaguardar y potenciar su propia *temperies* en la proclamación de la palabra de Dios, *temperies* mediante la cual la misma palabra de Dios viene provechosamente, y por nuevo título, actuada en la iglesia. Todo ello comporta en el campo de la pastoral litúrgica una cierta maleabilidad y ductilidad para adaptarse —renunciando a los propios puntos de vista— a los diversos datos contenidos en los actuales libros litúrgicos[124] y un saber usufructuar igualmente el *título* oficialmente propuesto en el ámbito de los distintos leccionarios existentes en la liturgia romana. Por desgracia, los comentarios exegético-litúrgicos hoy accesibles recurren muy pocas veces a este subsidio exegético.

• La toma de conciencia acerca de la oportunidad de volver cíclicamente a las temáticas contenidas en la palabra de Dios se dio siempre

también en la liturgia de ayer. Hoy, bajo la necesidad urgente de actuar lo sancionado por la *SC* (una lectura de la palabra de Dios más amplia y más variada[125]), en concomitancia con el hecho de que la palabra de Dios debe ocupar un puesto de primera importancia en la celebración litúrgica[126], la proclamación de tal palabra en la liturgia se ha incrementado cuantitativamente (cf las tres lecturas, mientras antes eran siempre solamente dos), con la posibilidad, además, de acoplarla de una manera más orgánica (cf ciclos de lectura A, B, C y I, II).

Este incremento cuantitativo y el acentuado carácter cíclico presente en la proclamación de la palabra de Dios se basa y beneficia, al mismo tiempo, de la ley psicológica de la índole cíclica del aprendizaje. Se apoya también en el hecho de ser igualmente la liturgia un método de vida.

No es la transformación de la personalidad humana en personalidad cristiana la finalidad directa de la celebración litúrgica (que es la de hacer vivir el misterio realizado en Cristo por el Espíritu Santo para alabanza y gloria del Padre), pero sí es fruto directo de la liturgia. Creemos oportuno y útil tenerlo presente en la pastoral litúrgica, ya que ello induce a volver sobre los mismos conceptos, verdades y realidades hasta alcanzar gradualmente la transformación del individuo. La liturgia, bajo la moción del Espíritu Santo, nutre, forma y perfecciona al cristiano hasta la plenitud de la edad madura en Cristo. Ello equivale a afirmar que la actuación vital de la palabra de Dios en y por medio de la acción litúrgica está en sintonía con los parámetros de la pedagogía divina, que se modula según los tiempos largos, y el arte paciente de educar.

VI. Conclusión

La liturgia es capaz de regular la existencia del cristiano. Para lograr ser fiel intérprete de cuanto se proclama en la palabra de Dios, no deja de multiplicar las formas de inserción de la presencia de Cristó en la temporalidad humana. En este sentido, la liturgia es *palabra viva* que hace brotar, en el transcurso del tiempo, la respuesta individual y eclesial (de cada persona en la iglesia y de la iglesia en cada persona) a la intervención de Dios que tiene lugar a través de la palabra. La celebración litúrgica cumple así su misión de *diakonía,* primariamente siendo creadora del modo de transmitir, de anunciar y de actuar vitalmente la palabra de Dios, y subsidiariamente actuando la formulación de la respuesta existencial al Dios-Trino, que interpela a los creyentes. La celebración litúrgica viene a ser el momento privilegiado del *ministerium Verbi.* En efecto, "la lectura litúrgica de la Biblia es la única lectura que agota todo el sentido que ella tiene a los ojos de su autor principal. Es la lectura teológica de la Biblia. La lectura dicha filológica, crítica, que, por definición, intenta pararse en el sentido de los contemporáneos, es útil, legítima, incluso necesaria, ya que toda ulterior lectura debe partir de ésta; mas es parcial e incompleta"[127]. La complementariedad, la vitalidad, la actualidad y el dinamismo del sentido profundo de la Escritura se realiza en la liturgia, ya que tal sentido profundo en su complementariedad, vitalidad, etc., no es sino la unidad de la economía salvífica, que se actualiza en la celebración litúrgica.

La celebración de la palabra de Dios se orienta, pues, a revelar la perenne actualidad del misterio que se está celebrando, así como a

hacer penetrar a los celebrantes o participantes en su comprensión, vitalizándolo. Participando en una celebración de la palabra se sienten movidos los cristianos a participar en la celebración de la eucaristía, que representa la suprema realización de toda palabra proclamada. Es, por tanto, inconcebible que algunas comunidades de cristianos se aventuren a vivir el cristianismo en su complementariedad nutriéndose sólo de la mesa de la palabra, amortiguando así el dinamismo de la misma, que consiste en hacer llegar a la completa celebración de cuanto en ella se anuncia [*/ Celebración de la palabra*].

NOTAS: [1] Cf *ASS* 26 (1893-94) 278ss — [2] Cf *ASS* 12 (1920) 288ss — [3] Cf *ASS* 35 (1943) 309ss — [4] En este sentido es significativo el n. 2 (con la correspondiente nota 6) de los *Praenotanda* a la "editio typica altera" del *Ordo Lectionum Missae* (= *OLM*), 1981, p. XIV, donde se advierte que el vocabulario adoptado para significar la realidad de la palabra de Dios en relación a la liturgia, *así como es múltiple en los documentos conciliares,* lo es igualmente en los mismos *Praenotanda*. Véase al respecto: A.M. Triacca, *In margine alla seconda edizione dell'"Ordo Lectionum Missae" (Dei Verbum in liturgia: Christi locutio, fidelium vita). La "celebrazione" della Parola di Dio, fonte della vita spirituale dei fedeli,* en *Not* 18 (1982) 243-280; M. Lessi-Ariosto, *Aspetti rituali e pastorali dei Praenotanda Ordinis Lectionum Missae,* ib, 330-355 — [5] Cf *DV* 21 — [6] Cf *LG* 28 — [7] Cf *DV* 1; *LG* 66 — [8] Cf *DV* 10; 12 — [9] Cf *SC* 7; 35; *DV* 21; 26; *AG* 15; *PO* 18 — [10] Véanse las aportaciones contenidas en A.M. Triacca-A. Pistoia (por), *La liturgie expression de foi,* Ed. Liturgiche, Roma 1979 — [11] Sobre el particular cf, por ejemplo, C. Charlier, *Réforme liturgique et renouveau biblique,* en *MD* 66 (1961) 10-35; R. Cardinaels, *Culture biblique et renouveau liturgique,* en *Revue Ecclésiastique Liège* 50 (1964) 39-45; 101-108; G. Ruiz, *El movimiento bíblico en la liturgia, investigación y pastoral,* en *Sal Terrae* 62, 12 (1950) 864-870; S. Meurer, *Probleme der Bibelverbreitung heute,* en *BL* 50 (1976) 357-370. Advertimos que todas nuestras relaciones bíblicas constituyen una ejemplificación puramente indicativa, y no exhaustiva. Los ensayos serán citados en orden cronológico — [12] Cf M.F. Coudreau, *La bible et la liturgie dans la catechèse,* en VV.AA., *Parole de Dieu et liturgie,* París 1958, 189-200; M. Papeleux, *Bible, liturgie et action catholique,* en *Revue Dioc. Tournai* 13 (1958) 156-165; VV.AA., *Bibbia, liturgia e dogma nella preparazione dottrinale del sacerdote catechista,* Turín 1959; A. Ramos, *A biblia na catequese, na liturgia e na espiritualidade,* en *Lumen* 26 (1972) 661-671; H.R. Weber, *The Bible in Today's Ecumenical Movement,* en *Ecumenical Review* 23, 4 (1972) 335-356; C. Quiviger, *La liturgie de la Parole comme apprentissage de la foi en église. Variations sur un thème connu,* en *LVC* 91 (1975) 28-49 — [13] La expresión, contenida en *SC* 43 se inspira en el pensamiento de Pío XII, *Atti del primo congresso internazionale di liturgia pastorale, Assisi-Roma 18-22 settembre 1956,* Génova 1957, 3-4. El texto del pontífice suena así: el movimiento litúrgico se ha presentado como "...un signo de las disposiciones providenciales de Dios respecto al tiempo presente, como un paso del Espíritu Santo por su iglesia, tendente a acercar cada vez más a los hombres a los misterios de la fe y a las riquezas de la gracia, que tienen su fuente en la participación activa de los fieles en la vida litúrgica" — [14] Nos parece, en este sentido, de importancia fundamental la obra en varios vols. de T. Federici, *Bibbia e liturgia,* Roma 1973-80, con amplia bibl. Es clásico el trabajo de J. Daniélou, *Bible et liturgie. La théologie biblique des sacraments et des fêtes d'après les Pères de l'église,* París 1958². Como síntesis de tipo teológico-litúrgico es óptimo el tratado sobre *Liturgia y biblia* de C. Vagaggini en Id, *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teológica general,* BAC, 1965², 424-460. Como aportación divulgativa acerca de la relación entre biblia y liturgia, cf J. Dreissen, *La linea liturgica nella nuova catechesi. Struttura e linee di azione,* LDC, Turín 1969, 13-58. Entre los innumerables estudios y artículos sobre la materia recordamos: □ 1. *Biblia/Sagrada Escritura/palabra de Dios y liturgia:* W. Demal, *Gedanken zum gegenseitigen Verhältnis von Bibel und Liturgie,* en *BL* 8 (1933-34) 210-211; D. Dallou, *The Bible and Liturgy,* en *Cath. Bibl. Quart,* 4 (1942) 210-217; L.B. Pascual, *Liturgia y biblia,* en *Liturgia* 9 (1945) 19-24; L. Bouyer, *Bibel und Liturgie,* en *Stimmen Kath. Welt* 1 (1946) 140-156; R.E. Keighton, *The Bible and the Worship Service,* en *Crozer Quarterly* 24 (1947) 97-112; H.A.R. [= Reinhold], *Timely Tracts: Bible and Liturgy,* en *Orate fratres* 22 (1947-48) 315-318; J. Connelly, *Christus docens: the Liturgy and the Scriptures,* en *Liturgy* 22 (1951) 1-10; W. Kahles, *Heilige Schrift und Liturgie,* en *Liturgie und Mönchtum* 12 (1953) 50-67; O. Wedel, *The Bible and the Liturgy,* en *Parish and People* (abril 1955)

1-5; C. Howell, *The Bible and the Liturgy,* en *Liturgy* 30 (1961) 94-96; M. Peinador, *Biblia y liturgia,* en *Liturgia* 16 (1961) 82-88; 132-140; 217-224; J. Bauer, *Bible und Liturgie,* en *BL* 36 (1962-63) 378-389; H.E. Winstone, *The Bible and the Liturgy,* en *Liturgy* 32 (1963) 72-89; *** *La bible et la liturgie,* en *Amen* 16 (1964) 10-17; J.P. Jossua, *Parole de Dieu et liturgie,* en VV.AA., *La liturgie après Vatican II,* París 1967, 141-146; T. Cabestrero, *Palabra de Dios y liturgia,* en *Liturgia* 24 (1969) 351-360; J. Urdeix, *Biblia y liturgia: cuestiones marginales,* en *Ph,* 66, 11 (1971) 573-575, etc. □ 2. *Biblia/Sagrada Escritura/palabra de Dios en la liturgia:* J. Besse, *La bible dans la liturgie,* en *Vie et Arts liturgiques* 6 (1919-20) 145-151; D. Herwegen, *Die Heilige Schrift in der Liturgie der Kirche,* en *Liturgische Zeitschrift* 3 (1930-31) 8-17 (trad. franc. en *MD* 5 [1946] 7-20); J. Teulings, *Bijbel-lezen en liturgie,* en *Maandschrift v. Lit.* 9 (1934) 120-134; H. Serrarens, *Heilige Schrift en liturgie,* en *Ons lit. Tijdschr.* 23 (1937-38) 55-60; R. Ríos, *The Bible in the Liturgy,* en *Orate fratres* 20 (1945-46) 120-128; L. Bopp, *Die äussere Behandlung der Bibel in der Liturgie,* en *Anzeiger für Kathol. Geistlichkeit* 62 (1953) 62-64; G. van der Velden, *Bijbel en liturgie,* en *TL* 37 (1953) 15-19; H. Duif, *Bijbel en liturgie,* en *'t-H. Land* 8 (1955) 138-139; K. Sullivan, *Scripture in Worship,* en *Wor* 29 (1955) 189-197; C. Burgard, *La bible dans la liturgie,* Tournai-París 1958; P. Jounel, *La bible dans la liturgie,* en VV.AA., *Parole de Dieu et liturgie,* París 1958, 17-50; J. Lloret, *La palabra de Dios en la liturgia eucarística,* en *Ph.* 18, 3 (1963) 225-227; M. Veys, *L'Ecriture dans la célébrations,* en *Parl.* 56 (1974) 312-318; R. Gantoy, *La bible dans la liturgie: pourquoi, comment,* en *CL* (1977) 25-34 — [15] Cf, por ejemplo, lo que expone J.P. Audet, *La lecture liturgique de la bible. Questions encore peu explorées,* en *LVC* 91 (1975) 6-16. Cf también el congreso de actualización en la Facultad de teología de la Universidad pontificia salesiana de 1978, cuyas actas (redactadas por G. Zevini): *Incontro con la bibbia. Leggere, pregare, annunciare,* LAS, Roma 1978, contienen (87-120) una aportación nuestra (A.M. Triacca) con el título *Celebrazione liturgica e Parola di Dio. Attuazione ecclesiale della Parola (Contributo alla pastorale e alla spiritualità liturgica),* que reproducimos aquí en gran parte — [16]El congreso (con el lema *Bible et liturgie),* que se celebró del 25 al 28 de julio de 1957, culminó con una celebración de la palabra de Dios en la víspera del VII domingo después de pentecostés en la catedral de Estrasburgo. Dicha celebración fue reproducida en un disco microsurco con el título *La parole du Dieu vivant dans l'Église;* las actas del congreso han sido recogidas en el vol. de VV.AA., *Parole de Dieu et liturgie,* París 1958. Nótese el cambio del título: de "Bible et liturgie" se pasa a "Parole de Dieu et liturgie". Poco después el Centro de apostolado bíblico-litúrgico de *Klosterneuburg* tuvo una semana de estudios sobre "Biblia y liturgia": cf *BL* 33 (1959-60) 289 — [17] Cf Las reflexiones sobre dicho congreso, en G. Dantinne, *Parole de Dieu et liturgie,* en *Evangéliser* 12 (1957) 127-130; P. Doncoeur, *Bible et liturgie: conditions d'une tension féconde,* en *Études* 194 (1957) 95-105; G. Prado, *Biblia y liturgia,* en *Liturgia* 12 (1957) 212-219; F. Thijssen, *De betekenis van de bijbels-liturgische vroomheid voor het oecumenisch denken en leven,* en *TL* 41 (1957) 276-295; B. van Iersel, *Schrift en liturgie,* en *'t-H. Land* 11 (1958) 2-5 — [18] Entre las revistas que han dedicado números completos y únicos al argumento citamos: *RL* n. 2, 53 (1966), sobre *Liturgia de la palabra;* n. 3, 53 (1966), sobre *Sagrada celebración de la palabra de Dios;* n. 2, 55 (1968), sobre *Leccionario ferial; Ph* n. 18 (1963), sobre *La proclamación de la palabra de Dios;* n. 56 (1970), sobre *Liturgia de la palabra;* n. 66 (1971), sobre *Biblia y liturgia. El leccionario; MD:* sobre *Bible et liturgie,* n. 5 (1946); n. 12 (1947) 14-52; n. 16 (1948) 60-66; n. 47/48 (1956) 12-148; n. 53 (1958) 9-22; 89-109; n. 62 (1960) 20-31; 41-68; sobre *Écriture sainte et Parole de Dieu dans la liturgie,* n. 82 (1965); n. 85 (1966) 155-16; n. 98 (1969) 32-58; sobre *Le nouveau Lectionnaire,* n. 99 (1969) 7-123; sobre *Traduction liturgique du psautier,* n. 118 (1974) 7-91; sobre *Lire l'Écriture dans l'Église,* n. 126 (1976). Véanse también: *Témoignages* cah. 42 (1954), sobre *Bible - Liturgie - Tradition; BL* 2 (1959), sobre *Bibel in der Seelsorgearbeit (Bericht einer biblischen Werktagung); LVC* 91 (1975), sobre *L'aménagement de la liturgie de la Parole; Con* 1975/2, sobre *Uso y sentido de la escritura en la liturgia;* etc. Cf también la bibl. de E. Moeller, *Lecture de la bible (Bull. Bibl.),* en *QL* 51 (1970) 329-346 — [19] Cf, por ejemplo, VV.AA., *La Parole de Dieu en Jesus Christ,* París 1961, que contiene aportaciones que nos interesan directamente; también: VV.AA., *Parole de Dieu et liturgie,* París 1958 (cf *supra* notas 16 y 17); VV.AA., *Liturgia della Parola. Teologia e celebrazione,* LDC, Turín 1966; VV.AA., *La Parole dans la liturgie. Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge,* París 1970; M. Magrassi y otros, *L'"Oggi" della Parola di Dio nella liturgia,* LDC, Turín 1970 — [20] Basta citar al respecto las dos obras clásicas: M. Righetti, *Historia de la liturgia* II, *La eucaristía* (La misa), BAC, Madrid 1956, 198-244 (= *Las lecturas),* y bibl. *ib;* J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Origini, liturgia, storia e teologia della messa romana* I, Marietti, Turín 1961², 317-366 (= *Le lezioni)* y bibl., *ib.* Cf también N.M. Denis-Boulet, *La liturgia della Parola,* en A.-G. Martimort (por), *La chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia,* Desclée, Roma 1966², 382-401; A. Nocent, *La lettura della sacra scrittura,* en L.

Della Torre-D. Sartore-F. Sottocornola (por), *Nelle vostre assemblee* I, Queriniana, Brescia 1975², 226-246; J. Gélineau, *La liturgia della Parola*, en L. Della Torre etc., *o.c.*, 212-225 — [21] Es lo que se deduce de los estudios citados en la nota ant. Se llega incluso a colegir y subrayar que la misma acción litúrgica deviene con la palabra de Dios una unidad. Cf Gibbard, *Liturgy as Proclamation of the Word*, en *Stud. Litur. Nievwendam* 1 (1962) 6-20. Cf también M. Veys, *L'Écriture dans la celebration*, en *Parl.* 56 (1974) 302-308; M. Magrassi, *Parola e rito nell'unità organica della celebrazione*, en VV.AA., *La Parola di Dio nell'assemblea liturgica*, Brescia 1966, 69-100 — [22] Puede hallarse confirmación de esto en los nuevos libros litúrgicos para los sacramentos y para los sacramentales, donde la celebración está estructurada sobre el modelo de la eucaristía, esto es: "Liturgia de la palabra de Dios", a la cual sigue la "Liturgia propiamente sacramental". Para la lista de los nuevos libros litúrgicos: A. Cuva, *Documentazione liturgica di un decennio (4 dicembre 1963-2 dicembre 1973)*, en VV.AA., *Nel decennale della Costituzione SC sulla sacra liturgia*, Roma 1974, 117-130; F. Dell'Oro, *I documenti della riforma liturgica del Vat. II (1963-73). Elenco cronologico con bibl.*, en *RL* 61 (1974) 102-163. Véase *EDIL* I — [23] Cf los trabajos de M. Righetti y de J.A. Jungmann (cit. en la nota 20), donde se registran los diversos ritos propios del ámbito de la liturgia romana en uso a lo largo de los siglos para la proclamación de la palabra de Dios. Cf también I.-H. Dalmais, *Rites et prières accompagnant les lectures dans la liturgie eucharistique*, en VV.AA., *La Parole dans la liturgie. Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge*, París 1970, 107-122, donde se enumeran también los usos de algunas liturgias orientales — [24] La veneración de la Sagrada Escritura era inculcada por los padres. Podemos sintetizar su pensamiento en un principio pastoral enunciado por san Ambrosio, *Exaemeron IV, 1.1* (= *CSEL* 32, 111F): "Emunda aurem, ut vase sincero scripturae divinae nitide fluenta suscipias, ne qua ingrediatur contagio" — [25] Cf, por ejemplo, la abundante bibliografía consignada por J. López Martín, *El don de la Pascua del Señor. Pneumatología de la cincuentena pascual del Misal Romano*, Burgos 1977, 29-56; además: □ *a)* A. Sauvage, *L'usage liturgique de la bible*, en *L'union* 672, 78 (1951) 11-16; B.M. Girbau, *Sobre el uso de la biblia en la liturgia*, en *Litúrgica Card. I.A. Schuster in memoriam* I, Montserrat 1956, 45-65; □ *b)* A. Kniazeff, *La lecture de l'A. et du NT dans le rite byzantin*, en VV.AA., *La prière des heures*, París 1964, 202-251; W. Bader, *Die Heilige Schrift in der Liturgik der Orthodoxen Kirche*, en *Stimme der Orthodoxie* 10 (1964) 37-42; P.M. Gy, *La question du système des lectures de la liturgie byzantine*, en *Miscellanea liturgica in onore di S. E. il Card. Giacomo Lercaro* II, Roma 1967, 251-261; R. Zerfass, *Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems*, Münster 1968; N. Engeder, *La lecture de l'Écriture dans la tradition byzantine*, en *ParL* 51 (1969) 497-500; P. Evdokimov, *La lecture orthodoxe des Écritures*, en *Foi et vie* 69 (1971) 40-47; *La bible dans la piété orthodoxe*, en *lr* 23 (1950) 377-386; J. Mateos, *La célébration de la Parole dans la liturgie byzantine. Étude historique*, Roma 1971; □ *c)* V.M. Pintado, *Los sistemas de lecturas de la cuaresma hispánica. Investigación desde la perspectiva de una comparación de liturgias*, Salamanca 1975, con amplia bibl., ib., 273-280; □ *d)* D. Causero, *L'ordinamento delle letture evangeliche nelle chiese non ambrosiane dell'Italia settentrionale* (Tesis doctoral policopiada), Roma 1973, con amplia bibl., ib., XVIII-XXXVIII; □ *e)* W. Stökl, *Die Heilige Schrift in der evangelischen Kirche*, en *BL* 16 (1949) 17-23; P. Regard, *L'usage de la bible dans le culte protestant*, en *ParL* 47 (1965) 363-368 — [26] Especialmente con la ayuda del método comparativo. Véase, por ejemplo, P.M. Gy, *Lectures de la messe et liturgie comparée*, en *Bulletin du Comité des Études de la Congrégation de Saint-Sulpice* 7 (1963) 286-289; D. Constantelos, *The Holy Scriptures in Greek Orthodox Worship. A Comparative and Statistical Study*, en *The Greek Orthodox Theological Review* 12 (1966) 7-83; W.M. Pintado, *o.c.* en la nota ant., *c)* — [27] Para las cuestiones referentes a la *lectio continua* o *scriptura currens*, la *lectio discontinua* (o *Bahnlesung*, de Ranke) y la *lectio eclogadica*, así como para las cuestiones sobre la centonización y armonización de la Escritura, véase la bibl. citada por C. Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen-âge*, Spoleto 1966, 252-263 — [28] La cuestión sobre la lectura del AT en la liturgia presenta un problema de fondo que lo ha tratado el P. Grelot en *Sens chrétien de l'AT. Esquisse d'un traité dogmatique*, París 1962, y que ha sido puntualizado recientemente por L. Alonso Schökel, *L'attualità e la lettura cristiana dell'AT*, en VV.AA., *Messaggio biblico per il nostro tempo. Per l'uso pastorale del lezionario festivo*, Milán 1971, 48-65. El problema, ya preconizado hace tiempo (cf M.A. Dubarle, *Lecture chrétienne de l'AT*, en *L'AT et les chrétiens*, París 1951, 225ss), reaparece también en los tratados más directamente relacionados con la celebración litúrgica. Véase, por ejemplo, J. Schildenberg, *Das AT in seiner Beziehung zur Liturgie*, en *Liturgie und Mönchtum* 12 (1953) 68-85; N.J. Tromp, *Het Oude Testament in de liturgie*, en *Rond de Tafer* 27 (1972) 2-10. Puede servir también J. Schildenberg, *Die Verkündigung des Wortes Gottes in AT Gottesdienst*, en *Anima* 10 (1965) 296-304 y especialmente S. Amsler, *L'AT dans l'église. Essai d'herméneutique chrétienne*, Neuchâtel 1960; C. Larher, *L'actualité chrétienne de l'AT d'après le NT*, París 1962; F.F. Bruce, *NT development of OT Themes*, Grand Rapids 1968; C. Charlier, *La lettura cristiana della bibbia*, Edizioni Paoline, 1979⁵ — [29] Para una primera infor-

mación véase M. Magrassi, *Tipologia biblica e patristica e liturgia della Parola,* en VV.AA., *Liturgia della Parola, teologia e celebrazione,* LDC, Turín 1966, 27-55, con amplia bibl. sobre el particular. No se pueden olvidar los tratados clásicos de J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique,* París 1950; *Bible et liturgie,* París 1958[2] — [30] Este argumento puede constituir sin duda un tema para investigaciones, dado que hasta hoy no existe, en el ámbito del comparativismo litúrgico, ningún trabajo que nos hable del uso de los distintos libros bíblicos en las diversas familias litúrgicas y en los diversos tiempos litúrgicos. La utilidad de tales trabajos es intuible. Hay buenas pistas de investigación en R.A. Grant, *The Bible in the Church. A short history of the interpretation of the Bible,* New York 1963[2]; A. Grillmeier, *La sainte Écriture dans la vie de l'Église,* en VV.AA., *La révélation divine,* París 1973, 438-445; L. Grollenberg, *De liturgische interpretatie van bijbelse teksten en der waarde van deze interpretatie,* en *TL* 41 (1957) 263-275 — [31] Como, por ejemplo, O. Rousseau, *La plus ancienne liste des cantiques liturgiques tirés de l'Écriture,* en *RSR* 35 (1948) 120-129; G.D. Schlegel, *The Biblical Text of the "Antiphonale Missarum",* en *Irish Ecclesiastical Review* 69 (1947) 199-206; M.D. Schürmann, *Parole de Dieu et rite sacramentel. Étude critique des antiennes de communion néotestamentaires,* Bruselas 1963; y también: O. Rousseau, *Lecture et présence de l'Apôtre à la liturgie de la messe,* en *MD* 62 (1960) 69-79 — [32] No se trata de recordar la bibl. en torno a la llamada liturgia judaica: para ello remitimos a un trabajo policopiado dirigido por nosotros en el Pontificio instituto litúrgico San Anselmo (Roma), de G. Francesconi, *Omiletica giudaica e omiletica cristiana dei primi due secoli d.C. Sintesi degli studi finora condotti e linee metodologiche orientative per un possibile migliore esame dell'argomento,* Roma 1971, 440 (bibl. en pp. 13-49 y *passim* antes de cada capítulo). En cambio nos interesan más de cerca: R.G. Finch, *The Synagogue Lectionary and the NT,* Londres 1939, y la obra fundamental de C. Perrot, *La lecture de la bible dans la synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes,* Hildesheim 1973; además, los siguientes artículos: H. Cazelles, *Y eut-il une liturgie de la Parole au temple,* en VV.AA., *La Parole dans la liturgie. Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge,* París 1970, 9-22; K. Hruby, *La place des lectures bibliques et de la prédication dans la liturgie synagogale ancienne,* ib., 23-64; J. Heinemann, *The Triennal Lectionary Cycle,* en *Journal of Jewish Studies* 19 (1968) 41-49; S. Sandmel, *Lezionari di differenti tradizioni. La scrittura nell'ebraismo,* en *Con* 1975/2, 47-56; C. Perrot, *La lecture de la bible dans les synagogues au premier siècle de notre ère,* en *MD* 126 (1976) 24-41 — [33] Véase lo que asentaba hace más de cuarenta años J. Casper, *Einiges über Bibelbewegung und Bibelstunden,* en *BL* 10 (1935-36) 457-459. La misma revista afrontará idéntico argumento con C. Dosal, *Für die Bibelstunde: Das Schöpfungswerk in Licht Christi (BL* 33 [1959-60] 239-245), después de haber dedicado a ello un fascículo entero en 1957. Véase también G. Martínez de Antoñana, *Sobre las vigilias bíblico-litúrgicas: una respuesta de la Congregación de Ritos,* en *Ilust. del Clero* 51 (1958) 242-247. También en Italia tanto *RL* como *Amb* trataron periódicamente el argumento — [34] Baste citar a M. Morganti, *Le sacre celebrazioni della Parola di Dio,* en *RL* 53 (1966) 333-354 y bibl., ib. cit.; I. Cabestrero, *Palabra de Dios y liturgia,* en *Liturgia* 24 (1969) 351-360. Cf también nota 37 — [35] Sobre la cuestión a la que aquí aludimos puede ser útil ver L. Augustoni, *Das Wort Gottes als kultisches Wort,* en *Anima* 10 (1955) 274-282; Gibbard, *Liturgy as Proclamation of the Word,* en *Stud. Liturg. Nievwendam* 1 (1962) 6-20; H.B. Meyer, *Andachten und Wortgottesdienste. Zwei Grundtypen nicht sakramentalischer Liturgie?,* en *LJ* 24 (1974) 157-175; F. Reckinger, *Wortgottesdienst: Was heisst das?,* en *HD* 28 (1974) 157-164 — [36] Como en B. Nardacci, *Ministero della parola: problemi di dizione,* en *RPL* 4 (1966) 36-41. Puede interesar también C. Oggioni, *Modalità delle celebrazioni della Parola,* en *RL* 53 (1966) 355-361 — [37] El tema es profundizado en sus aspectos tanto teológico-litúrgicos como práctico-pastorales. Véanse, por ejemplo, A. Bea, *Il valore pastorale della Parola di Dio nella sacra scrittura,* en *La restaurazione liturgica nell'opera di Pio XII. Atti del I Congresso internazionale di liturgia pastorale,* Génova 1957, 97-112; N. Bussi, *La dinamica della proclamazione della Parola di Dio,* en *La Rivista del Clero Italiano* 55 (1974) 89-96; A. Gignac, *Des aménagements de la liturgie de la Parole en fonction des besoins réels de l'assemblée,* en *LVC* 91 (1975) 17-27; F. Louvel, *La proclamation de la Parole de Dieu,* en *MD,* 20 (1949) 78-82; G. Marquardt, *Gottes-Wort und seine Verkündigung,* en *Paulus* 1 (1948) 3-13; M. Mignone, *Per un autentica ed efficace liturgia della Parola,* en VV.AA., *La partecipazione dei fedeli a la Messa,* Roma 1963, 162-186; B. Neunheuser, *Die Verkündigung des Wortes Gottes in der Liturgie,* en *Bibel und Kirche* 15 (1960) 75-78; R. Pou, *La proclamación de la Palabra,* en *Ph* 3 (1963) 219-224; S. Sloyan, *The liturgical proclamation of the Word of God,* en VV.AA., *Bible, Life and Worship,* Oklahoma City 1961, 7-14; M. Tillard, *Proclamazione e celebrazione eucaristica,* en VV.AA., *Il lezionario del Nuovo Messale,* Brescia 1969, 87-119. No obstante sigue siendo fundamental H. Schlier, *Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche,* Colonia 1953. Son interesantes desde el punto de vista histórico: R. Roch, *Die Verkündigung des Wortes Gottes in der Urkirche,* en *Anima* 10 (1955) 256-265; F. Schnitzler, *Zur Theologie der Verkündigung in den Predigten des hl. Augustinus. Ein Beitrag zur Theologie des Wortes,* Friburgo de B.

1968 [38] Sobre el ambón, que en la estructuración del presbiterio llega a ser un elemento importante, véanse los documentos oficiales cit. en la voz "Ambo" en *EDIL* 1. Cf G. Garlato, *L'altare, il tabernacolo, l'ambone*, en *L'area liturgica presbiterale*, Ascoli Piceno 1971, 55-63; G. Varaldo (por), *La chiesa, casa del popolo di Dio. Liturgia e architettura*, LDC, Turín 1974, 45-47. Para otra bibl. cf los trabajos cit. *supra* en la nota 20 — [39] Además de los trabajos de Mignone y de Tillard cit. en la nota 37, véase G. Barbaglio, *Liturgia e bibbia: problema ermeneutico*, en *RL* 55 (1968) 617-631, donde el A. sostiene, entre otras cosas, la necesidad de la biblia en el conjunto de la celebración, aun cuando la exégesis deba tener presentes a los hombres de hoy; E. Bargellini, *Esegesi biblica ed esegesi liturgica. Analisi di un metodo*, en VV.AA., *Bibbia e spiritualità*, Roma 1967, 437-470. Para comprender el equilibrio entre las dos partes constitutivas de la celebración pueden consultarse J. Bernal, *La lectura litúrgica de la biblia*, en *Ph* 16 (1976) 25-40, que subraya la aportación del nuevo leccionario al equilibrio celebrativo; B. Maggioni, *Le letture nell'economia della celebrazione*, en VV.AA., *Il Messale*, Padua 1973, 85-103. Por desdicha, el equilibrio interno de la celebración quedaría roto por algunas pseudoinstancias a las que nos referimos en la nota siguiente — [40] En este sentido se equivocan de nuevo los que desearían suprimir simplemente la palabra de Dios durante la acción litúrgica o sustituirla recurriendo a lecturas que no son la *lectio Verbi Dei*. En este sentido, cf J. Gomis, *Una propuesta: omitir la lectura de la biblia*, en *Ph*, 59, 10 (1970) 516. Puede interesar también M.B. Ogle, *Bible Text of Liturgy?*, en *Harward Theol. Review* 33 (1940) 191-224. Véase igualmente la aportación, en parte discutible, del seminario de estudios sobre las escrituras no bíblicas celebrado en Bangalore en diciembre de 1974. Los documentos están publicados en: D.S. Amalorpavadass (por), *Research seminar on non-Biblical Scriptures* (Bangalore 1975). Para la intervención del card. Parecattil di Ernakulam (India) véase *La Documentation Catholique*, 1663 (3 noviembre 1974) 905. Para los resultados y valoraciones véase J. Neuner, *Seminario sui testi sacri non biblici*, en *Con* 1976/2, 36-46, y en general todo el número de *Con* dedicado al *Uso delle scritture indù, buddhiste, musulmane nel culto cristiano;* M. Amaladoss, *Non-Biblical Scriptures in Christian Life and Worship*, en *Vidyajyoti* 39 (1975) 194-209; J. Wijngaards, *"Judgement" of the Bible on other Sacred Scriptures?*, en *Vidyajyoti* 39 (1975) 210-216. Es útil asimismo M.L. Fitzgerald, *Christian Liturgy in an Islamic Context*, en VV.AA., *Evangelizzazione e cultura*, III, Roma 1976, 248-256 — [41] A este propósito baste citar L. Deiss, *La Parole en communauté*, París 1974, con amplia bibl., y VV.AA., *Messaggio biblico per il nostro tempo. Per l'uso pastorale del Lezionario festivo*, Milán 1971. Véase también C. Rauch, *Comment utiliser la bible dans les offices paroissiaux*, en *L'union* (n. 669 abril) 77 (1951) 37-39; H. Schürmann, *Die Heilige Schrift im Gemeindeleben*, en VV.AA., *Bibel und Seelsorge*, Stuttgart 1964, 183-191. Muy significativo es J. Labigne, *L'eucharistie renouvelée par la liturgie de la Parole*, en *MD* 85 (1966) 155-167 — [42] M. Magrassi, *Bibbia pregata*, en M. Magrassi y col., *L'"Oggi" della Parola di Dio nella liturgia*, LDC, Turín 1970, 179-292 (sintetizado luego en un pequeño volumen titulado *Bibbia e preghiera*, Milán 1974), con bibl. Una feliz tentativa práctico-pastoral acerca de la aprobación de estas instancias la encontramos en L. Deiss, *Prières bibliques*, París 1974, y también en E. Bianchi, *Pregare la Parola*, Turín 1974. Para las referencias bíblicas sobre el Salterio en la liturgia véase *MD* 118 (1974) 4, en nota. Recordaremos sólo A. Rose, *La répartition des psaumes dans le cycle liturgique*, en *MD* 105 (1971) 66-102; J. Gibert-Tarruel, *La nouvelle distribution du Psautier dans la "Liturgia Horarum"*, en *EL* 87 (1973) 325-382 y las puntualizaciones críticas de N.M. Loss, *Annotazioni sul salterio della Neo-Volgata nella Nuova "Liturgia Horarum"* en VV.AA., *Nel decennale della costituzione SC sulla sacra liturgia*, Roma 1974, 97-115. Véase también M. Magrassi, *Pregare i salmi oggi*, en *Ora et Labora* 38 (1973) 159-166; C. Mesters, *Pregare i salmi*, Asís 1975 — [43] Cf *supra* nota 35 — [44] Además de los trabajos de L. Alonso Schökel, A.M. Dubarle, P. Grelot, C. Charlier, cit. *supra* en la nota 28, véanse también M. Magrassi, *Interpretazione cristiana e liturgica della bibbia*, en M. Magrassi y col., *o.c.* al comienzo de la nota 42, 13-54; G. Barbaglio, *Lettura cristiana dei salmi*, ib. 55-90 — [45] Véase sobre el particular el tema joanista del Verbo de Dios hecho carne para manifestar la gloria del Padre (cf Jn 1,14), que lleva a la perfección la Escritura (cf Jn 19,35-3) pasando de este mundo al Padre (cf Jn 13,1) en su misterio pascual, dio gloria al Padre. Cf. T. Federici, *L'annuncio "per l'adorazione al Dio vivente". Note di teologia biblica*, en VV.AA., *L'annuncio del Vangelo oggi. Commento all'esortazione apostolica di Paolo VI "Evangelii Nuntiandi"*, Roma 1977, 35-55 — [46] Cf A. Rose, *La Parole vivante de Dieu dans la liturgie*, en *MD* 82 (1965) 43-58; M. Magrassi, *Ministero della Parola e celebrazione liturgica*, en VV.AA., *L'omelia. Il ministero della Parola nella celebrazione liturgica*, Milán 1967, 57-74; L. Bouyer, *La Parole de Dieu vit dans la liturgie*, en VV.AA., *Parole de Dieu et liturgie*, París 1958, 105-127. Son interesantes asimismo A. Trapé, *Il ministero della Parola nei Padri*, en *Sem* 14 (1974) 329-339, y F. Festorazzi, *Il ministero della Parola nella s. scrittura*, ib., 317-328 — [47] Baste recordar F. Coudreau, *Théologie de la Parole et pédagogie de la foi*, en VV.AA., *La Parole de Dieu en Jésus-Christ*, París 1961, 188ss; y también L. Borello, *Per una pedagogia della fede*, en VV.AA., *Educazione alla fede e iniziazione*

cristiana, Milán 1973, 56-76; A. Stenzel, *Liturgie et éducation de la Foi,* en VV.AA., *Catéchèse pour notre temps,* Bruselas 1957, 81-90; especialmente A. Marranzini, *Efficacia salvifica della Parola e del Sacramento,* en *CC* 11/1973, 140-152 — [48] Cf B. Neunheuser, *Evangelizzazione e celebrazione liturgica,* en VV.AA., *L'annuncio del Vangelo oggi,* cit. en la nota 45, 237-253; A. Nocent, *L'annunzio del Vangelo nella liturgia,* ib., 223-236. Sobre este vasto problema cf A. Marranzini, *Evangelizzazione e Sacramenti,* Roma 1973, 103-106; VV.AA., *Evangelizzazione e Sacramenti,* Nápoles 1973 — [49] Cf A.M. Roguet, *Toute la messe proclame la Parole de Dieu,* en VV.AA., *Parole de Dieu et liturgie,* París 1958, 12-54; J. Richariss, *The Word of God at Mass,* en *The Clergy Review* 46 (1961) 543-554, y también R. Pilkington, *The Bible and the Mass,* en *Scripture* 3 (1948) 72-75 — [50] Consúltese P. Massi, *La liturgia della Parola annuncio del mistero di Cristo,* en *RL* 53 (1966) 307-322; A.M. Roguet, *La présence active du Christ dans la Parole de Dieu,* en *MD* 82 (1961) 18-28; A. Cuva, *La presenza di Cristo nella liturgia,* Roma 1973, especialmente 72-96. Véase también J. Betz, *Die prinzipale Aktualpräsenz Christi,* en J. Feiner-M. Löhrer (por), *Mysterium salutis* IV/2, Einsiedeln 1973, 267-274 — [51] Cf J. Charlier, *Le Christ parole de Dieu. Réflexions théologiques,* en VV.AA., *La Parole de Dieu en Jésus-Christ,* París 1961, 121-143; J. Corbon, *L'économie du Verbe et la liturgie de la Parole,* en VV.AA., *La Parole dans la liturgie. Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge,* París 1970, 577-386; P. Grelot, *L'accomplissement des Écritures en Jésus-Christ,* en *Bulletin du Comité des Études* 35 (1961) 365-386; M.J. Le Guillou, *Parole de Dieu et sacrifice,* en VV.AA., *Parole de Dieu en Jésus-Christ,* 200-207 — [52]Cf A.M. Roguet, *Lecture biblique et mystère du salut,* en *MD* 99 (1969) 94-123; E. FLeischner, *Scripture and Worship,* en *The Bible Today* 17 (1965) 1126-1132, donde el A. subraya que la historia de la salvación y el misterio de la salvación se hacen presentes en la liturgia — [53] Cf M. Magrassi, *Dai "mirabilia Dei" ai "sacramenta fidei",* en *RPL* 2 (1965) 537-551; E. Fleischner, *o.c.* en la nota ant. — [54] Cf R. Johanny, *Parole de Dieu et corps du Christ,* en *Parole et Pain* 21 (1967) 310-331 — [55] Cf J. Rovira, *La asamblea eucarística que escucha la Palabra,* en *Ph,* 18, 3 (1963), 235-239 — [56] Cf J. Camps, *La Palabra de Dios es celebrada,* en *Ph,* 10 (1970) 141-157 — [57] Cf S. Pié, *Decálogo para una lectura actualizada de la biblia,* en *Ph,* 66, 11 (1971) 521-525 — [58] Es la definición de "sacramental" contenida en la constitución *SC* 60 — [59] Véase al menos S. Maggiolini, *La Parola di Dio nella costituzione conciliare "De sacra liturgia",* en *ScC* 92 (1964) 154-177; H. Schürmann, *Das Wort in der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie,* en VV.AA., *Bibel und Seelsorge,* Stuttgart 1964, 192-200; J.-P. Jossua, *Parole de Dieu et liturgie,* en VV.AA., *La Liturgie après Vat. II,* París 1967, 141-146 — [60] El principio está sancionado solemnemente por la *DV* 21a: "Divinas Scripturas sicut et ipsum Corpus Dominicum semper venerata est Ecclesia, cum, maxime in Sacra Liturgia, non desinat *ex mensa tam Verbi Dei quam Corporis Christi* panem vitae sumere atque fidelibus porrigere". Así se sintetizaba lo que la *SC* había dicho en el n. 48 de la *mensa Corporis Domini* y en el n. 51 de la *mensa Verbi Dei.* Será retomado por *AG* 6c: "ex verbo Dei et pane eucharistico" (cf también 15b) y en *PO* 18a: "... quibus Christi fideles ex duplici mensa Sacrae Scripturae et Eucharistiae Verbo Dei nutriuntur" — [61] Cf *SC* 7; 33; 35; y también 24; 48; 51; *DV* 1; 21; 25; 26 — [62] Cf *SC* 35,1; 51; 92a; asimismo 7; 9; 48; 52; 56; 106; *DV* 21a; 26: cf también *LG* 42 y *DH* 14 — [63] Es el principio proclamado en la *SC* 7: "Está presente en su palabra, ya que cuando se lee en la iglesia la Sagrada Escritura es él quien habla". Véase además la bibl. cit. en la nota 50 — [64] *SC* 7. Véase también *MR,* OG 33 — [65] Véase *SC* 56: "Las dos partes de que consta la misa, esto es: la liturgia de la palabra y la eucarística, están tan íntimamente unidas, que *constituyen un solo acto de culto"* — [66] Cf *DV* 21a; 26; *SC* 24 — [67] Cf *SC* 35 — [68] Se deduce, por ejemplo, de *SC* 48; *DV* 26 — [69] Cf *PO* 4: "El pueblo de Dios se congrega primeramente por la palabra de Dios vivo, que con toda razón es buscada en la boca de los sacerdotes". Véase la nota 108 — [70] Está dicho en la *DV* 26: "... así es de esperar que recibirá nuevo impulso de vida espiritual con la renovada devoción a la palabra de Dios, que dura para siempre" — [71] Aquí pueden interesar algunos trabajos y la aportación de los mismos. Véanse en A.M. Triacca-A. Pistoia (por), *L'Église dans la liturgie,* Ed. Liturgiche, Roma 1980; A. M. Triacca, *Il mistero della chiesa comunità di salvezza,* en V. Miano (por), *Corso introduttivo al mistero della salvezza,* PAS-Verlag, Zurich 1971, 93-114; *Chiesa locale e liturgia. Linee metodologiche mutuate dalla cristologia,* en *RL* 59 (1972) 108-121; *"Mater omnium viventium". Contributo metodologico ad una ecclesiologia liturgica dal nuovo Messale Ambrosiano,* en VV.AA., *In Ecclesia,* LAS, Roma 1977, 353-383 — [72] Cf Ef 4,13 — [73] Es el principio sancionado, para la eucaristía, en el misal de Pío V de la *secreta* del *IX dom. post Pent.* y ahora en *MR* por la *super oblata:* de la *feria V Hebd. Sanctae; II Dom. "per annum"; missa votiva De SSma. Eucharistia B.* (cf, respectivamente, *MR* 246; 341; 858), que afirma: "quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur". El principio, por coextensión, vale para todas las acciones litúrgico-sacramentales, *DS* 1743 y 1753 — [75] La expresión es de A. Nocent, *o.c.,* en la nota 48, 229 — [76] Cf los trabajos cit. en las notas 55 y 56 — [77] Cf la interesante síntesis sobre el argumento presentado por P. Béguiere, *La bible née de la liturgie,* en *MD* 126 (1976) 108-116. No será secundario recordar que muchas perícopas escritu-

rísticas son fragmentos litúrgicos (como las narraciones de la institución de la eucaristía) que, al relatar el mismo hecho histórico, ya sufren la influencia de cuanto la iglesia apostólica celebraba con modalidades distintas. Cuestión análoga es la de los llamados "himnos litúrgicos" presentes en las Sagradas Escrituras. Así como, a veces (son los exegetas los que lo dicen), la misma palabra de Dios es revelada en el marco de acciones cultuales. Nos place recordar que ya a comienzos de nuestro siglo se había tomado conciencia refleja de este hecho. Cf M. Woodley, *The Liturgy of the Primitive Church,* Londres 1910, 25-36; F.E. Warren, *The Liturgy and Ritual of the Ante-Nicene Church,* Londres 1912, *passim;* A. Fortescue, *La messe. Étude sur la liturgie romaine* (trad. del ingl.), París 1921, 7-38. Véase también últimamente, por ejemplo, M.E. Boismard, *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre,* París 1961; A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewis Worship,* Oxford 1960 — [78] Cf P. Merendino, *Das Geistes Kraft in Verkündigungswort,* en *ALW* 13 (1971) 7-25 — [79] C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia,* BAC, Madrid 1965[2] (los cursivos son nuestros) — [80] La expresión es de S. Marsili, *La Teologia della liturgia nel Vat. II,* en *Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla Liturgia,* I. *La Liturgia momento nella storia della salvezza,* Turín 1974, 102. También son del mismo A., ib., las frases que citaremos en seguida entre comillas (los cursivos son nuestros) — [81] Cf Mt 18,20: "Donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" — [82] Cf *supra* nota 50 — [83] Sería interesante insertar aquí un *excursus* sobre todas las modalidades de canto y de proclamación de la palabra de Dios atestiguadas en las fuentes litúrgicas orientales y occidentales y en las actitudes de las diversas asambleas en la escucha de la palabra de Dios y en las diversas acciones litúrgicas que acompañan el uso de la biblia — [84] C. Vagaggini, *o.c.* (nota 1), 425 — [85] Jerónimo, *Commentarii in Isaiam prophetam. Prologus,* afirma: "Si enim iuxta Apostolum Paulum [= 2 Cor 1,24], Christus Dei virtus est, Deique sapientia: et qui nescit Scripturas, nescit Dei virtutem eiusque sapientiam: ignoratio Scripturarum ignoratio Christi est": *PL* 24,17AB. Cf *DV* 25 — [86] Es cuanto afirma, en síntesis, el dicho: "Novum in Vetere latet et in Novo Vetus patet", de Agustín, *Quaestionum in Heptateucum Liber 2,73: PL* 34,623. Cf *DV* 16 — [87] Cf C. Vagaggini, *o.c.,* 454 — [88] Véase Jn 11,51-52: "Esto no lo dijo de su iniciativa, sino que, como era el pontífice de aquel año, profetizó que Jesús debía morir por la nación, y no sólo por la nación, mas también *para reunir en uno (congregaret in unum)* los hijos de Dios dispersos" — [89] Cf He 20,32; 1 Cor 14,1-40. Sobre el particular puede ser útil ver P.-Y. Emery, *Le service de la Parole selon 1 Cor 14,* en VV.AA., *La Parole dans la liturgie. Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge,* París 1970, 65-79 — [90] Véase cómo expresa la misma realidad Agustín en *Enarratio in Ps. 44,23: PL* 36,508: "Predicaverunt Apostoli Verbum veritatis et genuerunt ecclesias" — [91] Cf Col 3,16: "Verbum Christi habitet in vobis abundanter..."; 1 Jn 2,14: "et Verbum Dei manet in vobis" — [92] Cf T. Federici, *o.c.* (nota 45), 50-51 — [93] C. Vagaggini, *o.c.* (nota 1), 424 — [94] Cf A. Nocent, *o.c.* (nota 48), 223-236, especialmente 229-230 — [95] Cf P. Massi, *Omelia: didascalia, kerygma, catechesi o "actio liturgica"?,* en *RL* 57 (1970) 523-537; I. Biffi, *Riflessioni teologiche sopra l'omelia,* ib, 538-562. Y también J.A. Goenaga, *La homilía: acto sacramental y de magisterio,* en *Ph,* 95, 16 (1976) 339-358 — [96] Cf F. Alberich, *Il mistero della chiesa e la liturgia,* en VV.AA., *La costituzione dogmatica "De Ecclesia",* Reggio Emilia 1965, 76-110. La inspiración es de la p. 107; A.M. Triacca, *Il mistero della chiesa, comunità di salvezza,* cit. en la nota 71 — [97] Nos hemos inspirado en afirmaciones (p. 591) de J. Pinell, *L'"Hodie" festivo negli antifonari latini,* en *RL* 61 (1974) 579-592 — [98] Cf *supra* nota 65 — [99] Ya lo había sancionado el *Rituale Romanum* de Pablo V (1614) en el n. 10 del *Titulus I. Caput unicum. De iis quae in administratione Sacramentorum generaliter servanda sunt,* donde se afirmaba: "Como recomienda (praecipit) el concilio tridentino, en la administración de los sacramentos [el sacerdote] en los límites de lo posible explicará cuidadosamente la eficacia, la frecuencia *(usum)* y la utilidad de los sacramentos mismos y el significado de los ritos, en base a la doctrina de los padres y del Catecismo romano". Y el Vat. II ha recogido lo que el concilio de Trento había propugnado. Cf, por ejemplo, *SC* 35,3: "Incúlquese también por todos los medios la catequesis más directamente litúrgica y, si es preciso, ténganse previstas en los ritos mismos breves moniciones, que dirá el sacerdote u otro ministro competente, pero sólo en los momentos más oportunos, con las palabras prescritas u otras semejantes" — [100] La expresión "rezar la palabra de Dios con la palabra de Dios es propio de cada fiel", es paráfrasis de Juan Crisóstomo, *Cuidadosa exposición de la fe ortodoxa* 4,17 (= *Sobre la Escritura): PG* 94, 1175-1178 — [101] Cf los trabajos cit. *supra* en la nota 35 — [102] Las celebraciones de la palabra de Dios desligadas de la parte celebrativa sacramental propiamente dicha siempre han sido recomendadas por la iglesia desde la antigüedad. Véanse las sesiones para la catequesis durante el "catecumenado clásico", hechas con lo que nosotros llamamos hoy celebraciones de la palabra de Dios. Cf A. Laurentin-M. Dujarier, *Catechumenat. Données de l'historie et perspectives nouvelles,* París 1969. Con la reforma litúrgica posconciliar tales celebraciones han sido promovidas e incrementadas por los mismos libros litúrgicos oficiales. Véase, por ejemplo, *Ritual: Penitencia,* 323ss, y Esquemas de celebraciones penitenciales, *id.,* 466ss. Véanse *supra* las notas 33 y 34 — [103] Hemos usado la expresión "pietas liturgica". Para no correr el peligro de errar véase: W. Düring,

Pietas liturgica. Studien zum Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung der abendländischen Liturgie, Ratisbona 1958; con Th. Klauser, *Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst* II, en *Jahrbuch für Antike und Christentum* 2 (1959) 115-145 — [104] Cf Heb 4,12: "La palabra de Dios es viva y eficaz y más aguda que espada de dos filos..." — [105] Cf Jn 6,68: "Simón Pedro le contestó: 'Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna'" — [106] Cf B.M. Heron, *Silence during the celebration of Mass and other rites,* en *Not* 8 (1972) 180-181; [ab], *Tibi silentium laus,* en *Not* 11 (1975) 279-282. El último artículo lleva el mismo título que un tratado práctico, con abundante documentación, que no sólo merece ser leída, sino también profundizada: I. Cecchetti, *Tibi silentium laus,* en *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlber* II, Roma 1949, 521-570 — [107] El "silencio" en la acción litúrgica indica siempre la presencia del Espíritu Santo. Por ejemplo, también en la reforma posconciliar, en la línea de la tradición perenne, en la consagración de los diáconos, de los sacerdotes y de los obispos el consagrante impone las manos sobre la cabeza de los ordenandos "sin decir nada": cf *Ritual: Institución y ordenación de ministros,* 946, 951, 962, 974; así como *Unción y pastoral de los enfermos,* 692, 703, etc. — [108] Cf Ambrosio, *Expositio psalmi 118,6.8:* "anima iusti sponsa est verbi, haec si desideret, si cupiat, si oret et oret adsidue et oret sine ulla disceptatione et *tota intendat in verbo,* subito vocem sibi videtur eius audire quem non videt et intimo sensu odorum divinitatis eius agnoscit": *CSEL* 62,112 (= *PL* 15,1270) — [109] El hecho de que la Escritura de por sí se distinga de la vida podríamos definirlo como *sugestiva heteronomía* de la Escritura; y el hecho de que la Escritura debe convertirse en norma y ley del actuar del cristiano podríamos llamarlo: *objetiva autonomía* de la Escritura — [110] En otro contexto y con más amplitud hemos pretendido tratar de cuestiones análogas a las presentes: cf A.M. Triacca, *"Strutturazione di simboli" o "simboli finalizzati"?,* en VV.AA., *Symbolisme et théologie,* Roma 1974, 257-281; *Principi teologico-liturgico-semantici, provenienti dall'"Ordo Paenitentiae", per un nuovo stile celebrativo del sacramento,* en *EL* 89 (1975) 222-249, especialmente 243-248 (= *Rivalutazione sul piano liturgico-semantico delle componenti-base del rito)* — [111] Cf *OLM, Index Lectionum,* p. 485 — [112] *Ritual del Bautismo de Niños* (= *RBN),* 188; *Ritual: Iniciación cristiana de adultos* (= *RICA),* 230 — [113] Cf *Ritual: Penitencia,* 390, 391 — [114] Cf *Istituzione dei Ministeri. Consacrazione delle Vergini. Benedizione Abbaziale,* p. 168, n. 3 — [115] Cf *Rito della Professione Religiosa,* 241 — [116] Cf *Ritual: Exequias,* 1109 — [117] Cf *OLM, Index Lectionum,* p. 485 — [118] Cf *RBN* 189; *RICA* 231 — [119] Cf *Rito della Confermazione,* 104, 105 — [120] Cf *Ritual: Matrimonio,* 804 — [121] Por ejemplo, según el *Index Lectionum* del *OLM,* p. 485, resulta que, en la misma liturgia eucarística, Rom 8 es proclamado en diversos períodos del año litúrgico. Asume distintas tonalidades. Véanse vv. 1-11: Año I, *Sábado - Hebdomada XXIV "per annum";* 8-11: Ciclo A, *Dominica V in quadragesima;* 9,11-13: Ciclo A, *Dominica XIV "per annum";* 12-17: Año I, *Feria 2 - Hebdomada III "per annum";* 14-17: Ciclo B, *Sollemnitas Ss. Trinitatis;* 18-25: Año I, *Feria 3 - Hebdomada XXX "per annum";* 18-23: Ciclo A, *Dominica XV "Per annum";* 22-27: Ciclos A, B, C, *Dominica Pentecostes: Ad. Missam "in vigilia";* 26-30: Año I, *Feria 4 - Hebdomada XXX "per annum";* 26-27: Ciclo A, *Dominica XVI "per annum";* 28-30: Ciclo A, *Dominica XVII "per annum";* 31b-34: Ciclo B, *Dominica II in quadragesima.* 31b-39: Año I, *Feria 5 - Hebdomada III "per annum";* 35,37-39: Ciclo A, *Dominica XVII "per annum".* Así se logra una especie de "lectio continua" para el ciclo A en los domingos "per annum": XIV - XV - XVI - XVII - XVIII; para el Año I: entre el sábado de la XXIX semana y las ferias 2 - 3 - 4 - 5 de la XXX semana "per annum". Tenemos, pues, al menos *tres tonalidades diversas* en las que se debe poner Rom 8, las mismas que proceden del período "per annum", desde cuaresma a pentecostés — [122] Para la bibl. sobre la distribución de las perícopas escriturísticas en las diversas liturgias véase al menos la indicada en la nota 25. Como testimonio actual de la libertad de división de la Sagrada Escritura, usada por la liturgia a la hora de disponer y colocar la palabra de Dios en la celebración, véase la nota 121 — [123] No pocos de los comentarios bíblicos que quieren ser verdaderas aportaciones para la comprensión de la palabra de Dios que se proclama en la liturgia, en nuestros días emplean diversas "palabras" y a veces no poco espacio para sugerir el "quale esse debet". Para ulteriores puntualizaciones de la reforma posconciliar, toda sugerencia que esté científicamente fundada será siempre útil para un perfeccionamiento del inmenso trabajo hecho hasta hoy — [124] Corresponde a los biblistas, en el ámbito de la investigación o de la búsqueda y en las revistas científicas o en los estudios, sugerir las eventuales modificaciones del actual sistema propuesto en la liturgia romana. No consideramos pastoralmente constructivas ni apostólicamente fructuosas ciertas discusiones iniciadas en revistas de divulgación sobre los aspectos negativos de la actual sistematización de las pericopas bíblicas — [125] Cf, por ejemplo, *SC* 35,1; 51; 92a. Cf *supra* nota 62 — [126] Cf *supra* nota 61 — [127] C. Vagaggini, *o.c.* (nota 14), 355.

A. M. Triacca

BIBLIOGRAFÍA: Aldazábal J., *Palabra y pan: doble mesa y doble comunión,* en "Oración de las Horas" 1 (1981) 17-21; Alonso Schökel L., *La Palabra inspirada,* Herder, Barcelona 1969; Bea A., *Valor pastoral de la Palabra de Dios*

en la liturgia, en VV.AA., *Renovación de la liturgia pastoral en el pontificado de Pío XII (Congreso Int. de Liturgia de Asís: 18-22 ag. 1956),* Toledo 1957, 119-139; Bernal J.M., *La lectura litúrgica de la Biblia,* en "Phase" 91 (1976) 25-40; Cabestrero T., *Palabra de Dios y liturgia,* en "Liturgia" 24 (1969) 351-360; Calati R., *Palabra de Dios,* en *NDE,* Paulinas, Madrid 1979, 1071-1085; Denis-Boulet N.M., *La liturgia de la Palabra,* en A.G. Martimort, *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1967², 383-401; Girbau B.M., *Sobre el uso de la Biblia en la liturgia,* en "Litúrgica" 1 (Montserrat 1956) 45-65; González Ruiz J.M., *La concelebración comunitaria de la Palabra de Dios (1 Cor 14),* en "Phase" 53 (1969) 455-465; Grelot P., *Sentido cristiano del Antiguo Testamento,* Desclée, Bilbao 1967; Jungmann J.A., *El sacrificio de la misa,* BAC 68, Madrid 1963, 435-544; Martimort A.G., *El diálogo entre Dios y su pueblo,* en *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1967², 146-184; "Está presente en su palabra...", en VV.AA., *Actas del Congreso I. de Teología del Vaticano II,* Flors, Barcelona 1972, 311-326; Righetti M., *Historia de la liturgia,* 2, BAC 144, Madrid 1956, 198-244; Schmidt H., *La lectura de la Escritura en la liturgia,* en "Concilium" 112 (1976) 279-298; Vagaggini C., *Liturgia y Biblia,* en *El sentido teológico de la liturgia,* BAC 181, Madrid 1959, 415-464; VV.AA., *La proclamación de la Palabra,* en "Phase" 18 (1963) 217-248; VV.AA., *Palabra de Dios y liturgia,* Sígueme, Salamanca 1966; VV.AA., *La Palabra de Dios. Teología y celebración,* Studium, Madrid 1967; VV.AA., *Liturgia de la Palabra,* en "Phase" 56 (1970) 122-209; VV.AA., *Biblia y liturgia,* ib, 66 (1971) 511-575; VV.AA., *La Palabra de Dios hoy,* PPC, Madrid 1974; VV.AA., *El contexto y el uso de la Escritura en la liturgia,* en "Concilium" 102 (1975) 157-301.

C

CALENDARIO LITURGICO

SUMARIO: I. Calendario y cómputo eclesiástico - II. Historia del calendario litúrgico - III. El calendario romano de 1969: 1. La obra del "Consilium"; 2. Los puntos fundamentales de la revisión - IV. El calendario particular de España.

I. Calendario y cómputo eclesiástico

"La ordenación de la celebración del / año litúrgico se rige por el calendario, que puede ser general o particular, según esté concebido para uso de todo el rito romano o para alguna iglesia particular o familia religiosa" *(NUALC* 48). Estas palabras de las *Normas universales sobre el Año litúrgico y el Calendario* definen el objeto del calendario litúrgico y establecen el ámbito de su contenido, según se trate del calendario general o de los calendarios particulares.

El *calendario general* contiene el ciclo total de las celebraciones del / misterio de Cristo, es decir, el propio del tiempo, que constituye la estructura fundamental del año litúrgico (cf *SC* 102), al que se une el santoral (cf *SC* 103-104). Los *calendarios particulares* han de combinarse con el calendario general y recogen aquellas celebraciones propias o más relevantes de las iglesias particulares —y también de las naciones y regiones— y de las familias religiosas, generalmente en honor de los santos y beatos que tienen alguna vinculación especial con aquéllas y éstas. El calendario general es obligatorio para todos los fieles del rito romano, mientras que los calendarios particulares lo son en el ámbito que les es propio.

La / reforma litúrgica del Vat. II se ocupó de la revisión del calendario general y dio normas para la confección de los calendarios particulares de acuerdo con el siguiente principio: "Para que las / fiestas de los / santos no prevalezcan sobre los misterios de la salvación, déjese la celebración de muchas de ellas a las iglesias particulares, naciones o familias religiosas, extendiendo a toda la iglesia aquellas que recuerden a santos de importancia realmente universal" *(SC* 111).

El calendario litúrgico ha estado siempre formado por el conjunto de fiestas observadas por la iglesia, dispuestas en los días propios del año. Ahora bien, algunas fiestas no han tenido nunca día fijo. Son las llamadas *fiestas movibles,* que varían cada año juntamente con la solemnidad de la pascua, de la cual dependen. Las *fiestas fijas* se celebran todos los años en el mismo día del mes, salvo traslado accidental.

La solemnidad de la pascua de

resurrección, cuya fecha ha estado siempre ligada a la pascua de los judíos —celebrada el 14 de nisán, mes que cae entre el 13 de marzo y el 11 de abril—, sufre una oscilación que va desde el 22 de marzo como fecha más temprana al 25 de abril como fecha más tardía, ambos días inclusive. Esta movilidad afecta no sólo a las fiestas que están relacionadas con pascua, sino también al número de semanas del / tiempo ordinario entre el domingo del bautismo del Señor y el comienzo de la / cuaresma, y después del domingo de pentecostés.

La fijación cada año de la fecha de la fiesta de pascua y de las restantes celebraciones del calendario dio lugar al llamado *cómputo eclesiástico* o conjunto de cálculos para determinar la correspondencia entre los ciclos lunar (del que depende la fecha de la pascua), solar y litúrgico, resolviendo también otros datos como la *epacta,* el *número áureo,* la *indicción* y las letras dominicales del martirologio. Las nociones principales del *cómputo eclesiástico* se recogían en los libros litúrgicos anteriores al Vat. II. Actualmente el / misal y la / liturgia de las horas insertan al principio, junto con el calendario general y la tabla de la precedencia de los días litúrgicos, las tablas de las principales / fiestas movibles del año / litúrgico para un período de años.

II. Historia del calendario litúrgico

El uso de un calendario estrictamente eclesiástico se remonta a los primeros siglos cristianos. Probablemente su origen se encuentra en los *dípticos* o tablillas donde estaban escritos los nombres de los mártires y de los obispos de cada iglesia, con la indicación del día de su muerte (el *dies natalis)* o sepultura (la *depositio).* Los *dípticos* tuvieron uso litúrgico en las intercesiones de la / plegaria eucarística (rito romano) y en las preces por los oferentes (rito hispánico). También dieron origen al *martirologio,* catálogo de / santos dispuestos según el orden del calendario y en el que están inscritas además las fiestas celebradas en fecha fija.

El más antiguo calendario eclesiástico de la iglesia de Roma llegado hasta nosotros es el extracto copiado por Furio Dionisio Filocalo hacia el año 354. El documento se remonta, no obstante, al año 336, y contiene la *Depositio Martyrum romana* y la *Depositio Episcoporum romana,* catálogo de los mártires y papas venerados en Roma a mediados del s. IV. En la cabecera de la lista de los mártires figura una indicación preciosa: *VIII Kal. Ian.: Natus Christus in Betleem Iudae,* la primera noticia existente sobre la fiesta de / navidad el 25 de diciembre. También figura el 29 de junio, el *(dies natalis) Petri in Catacumbas et Pauli Ostiense.*

Más rico aún que el calendario de Filocalo son el calendario de Polemio Silvio (s. V) y el *Kalendarium Carthaginiense* (s. VI), que contiene los natalicios y las *depositiones* de los mártires y obispos africanos, junto con los nombres de santos romanos y de otras regiones. Todas las iglesias de la antigüedad, hasta bien entrada la edad media, contaban con sus catálogos de *dies fastos* y de aniversarios de santos, entre los que predominaban los mártires.

En España se conoce el *Ordo sanctorum martyrum,* de los ss. V-VI, llamado también *calendario de Carmona,* esculpido en dos columnas, desgraciadamente con la mitad

de la lista: desde navidad hasta san Juan Bautista (24 de junio). Contiene doce fiestas, además de la natividad del Señor, en las que son celebrados, además de san Esteban, san Juan Evangelista y san Juan Bautista, los mártires hispanos Fructuoso y compañeros de Tarragona, Vicente de Zaragoza, Félix de Sevilla y otros. Después hay que esperar hasta los ss. X-XI para encontrar los calendarios propiamente litúrgicos, correspondientes a los / libros de la / liturgia hispánica. Fueron publicados por primera vez por M. Ferotin en su edición del *Liber Ordinum,* y modernamente por J. Vives. El santoral de estos calendarios abarca un mínimo de cien celebraciones comunes a todos ellos. Después de la desaparición del rito hispánico, los calendarios romanos en España siguieron conservando algunos de los santos más venerados de la liturgia hispánica.

En la liturgia romana se puede seguir la evolución del calendario litúrgico a través de los sacramentarios y de los *comes* y *capitularia* de las lecturas. La característica frecuente de estos testimonios, que llegan hasta finales del s. VIII, es la no separación, como ocurre en los libros litúrgicos actuales, de las celebraciones del propio del tiempo y las del santoral; las fiestas de los santos se intercalan entre el propio del tiempo, y siempre tienen lugar en el *dies natalis.* Cuando en un mismo día coinciden varios santos, cada uno tiene su misa, a no ser que tengan relación entre sí. En esta época de la liturgia no habían entrado aún en el calendario las celebraciones de santos marcados por la leyenda.

A partir del siglo IX y durante toda la baja edad media el calendario se multiplica por influjo de actas y pasionarios de mártires, apócrifos muchas veces. Al mismo tiempo se produce una sistematización de las categorías de los santos y se procura completar éstas: por ejemplo, todos los apóstoles debían tener su fiesta, se ampliaban las listas de papas santos —a muchos se les suponía mártires— y se formaban colecciones de santos sin apenas rigor histórico. Las reformas del / Misal Romano, publicado en 1570, y del Breviario de 1568 supusieron una drástica simplificación del calendario litúrgico de acuerdo con los principios de la ciencia histórica y hagiográfica de aquel tiempo. Sin embargo, a pesar de que desde san Pío V los / libros litúrgicos estaban bajo la autoridad suprema de la iglesia y solamente la Sagrada Congregación de Ritos (creada en 1578) podía autorizar la misa y el oficio propios de un santo, el hecho es que, en vísperas del Vat. II, el santoral amenazaba con ahogar la celebración de los misterios del Señor, no habiendo bastado las reformas parciales de los años 1671 (Clemente X), 1714 (Clemente XI), 1914 (san Pío X) y 1960 (Juan XXIII).

En efecto, en los cuatro siglos que transcurren desde la promulgación de los / libros litúrgicos reformados según las disposiciones del concilio de Trento hasta el Vat. II, se habían introducido ciento cuarenta y cuatro santos en el misal y el breviario. Entre ellos estaban las grandes figuras de esta época, pero también numerosos santos cuyo culto era muy restringido; por ejemplo, los santos pertenecientes a las casas reales europeas. Por otra parte, la inmensa mayoría de los santos con misa y oficio eran religiosos, con enorme predominio de los italianos y franceses. El calendario litúrgico, en estas condiciones, ni era verdaderamente universal ni siquiera representativo de la santidad reconocida en la iglesia.

III. El calendario romano de 1969

Ante este panorama era inevitable una reforma a fondo del calendario, sobre todo si se querían llevar a la práctica los principios señalados por el Vat. II referentes al / año litúrgico en general y a la primacía del / misterio de Cristo en las celebraciones de la iglesia (cf *SC* 102-111). La revisión del calendario constituye, por sí sola, un capítulo propio de la / reforma general de la liturgia emprendida por el último concilio y uno de los aspectos menos comprendidos por algunos pastores y por no pocos fieles, mal informados y bastante desorientados, por ejemplo, por los cambios de fecha de la conmemoración de algunos santos.

1. La obra del "Consilium". Mons. Bugnini ha contado en su monumental obra *La riforma liturgica* (1948-1975) (cf Bibl.), la historia de la revisión del calendario, historia llena de incidencias y de presiones, tanto de algunos episcopados como de asociaciones y grupos de todo tipo. Aunque la revisión del calendario comprendía principalmente la estructuración de todo el año / litúrgico, especialmente el propio del tiempo, lo cierto es que fue el santoral lo que más trabajo dio.

El grupo de estudio, el *coetus,* que se ocupó del calendario litúrgico hacía el número uno de toda la organización del *Consilium,* dado que de él dependía el trabajo de los *coetus* encargados de la revisión del / misal y de la / liturgia de las horas. El primer *relator* o ponente de los trabajos fue mons. Bugnini, más tarde sustituido por P. Jounel. Se elaboraron un total de veinticinco proyectos de trabajo o *esquemas* (cf "Notitiae" 195-196 [1982] 604-612) y se hicieron dos grandes informes *(relaciones),* que fueron estudiados y aprobados en otras tantas sesiones plenarias del *Consilium* en abril de 1965 y en octubre de 1967. Después vino el examen de todo el proyecto del calendario por las Congregaciones para la Doctrina de la Fe y de Ritos. La primera hizo muchas observaciones, especialmente en relación con las fiestas de devoción y el culto de los santos. Para estudiarlas se constituyó una comisión mixta por parte de la Congregación y el *Consilium,* comisión que se ocupó también de las observaciones enviadas por Pablo VI. El trabajo común resultó muy positivo.

Finalmente, el papa aprobó el calendario revisado y anunció su publicación juntamente con el nuevo *Ordo Missae* el 28 de abril de 1969. La promulgación del *Calendarium Romanum Generale* tuvo lugar por medio del motu proprio *Mysterii paschalis,* que lleva fecha del 14 de febrero del mismo año. La presentación de todo el volumen ocurrió el 9 de mayo. El calendario litúrgico todavía sufrió algunos retoques antes de aparecer definitivamente en la edición típica del *Missale Romanum* de 1970.

Como complemento de la reforma del calendario, el 24 de junio de 1970 se publicó una instrucción para la revisión de los calendarios particulares y las misas y oficios propios.

2. Los puntos fundamentales de la revisión. La constitución sobre la sagrada liturgia expone muy claramente los dos criterios-base en los que se apoya la reforma del año litúrgico y el calendario: la primacía de la / celebración de la obra de la salvación, especialmente del / misterio pascual *(SC* 107), y la no prevalencia de las / fiestas de los / santos por encima de aquélla *(SC*

111). Por consiguiente, las fiestas de los santos debían ser consideradas como una proclamación del misterio pascual (cf *SC* 104), y no ocupar el puesto de la celebración de los misterios del Señor. Para ello no había otro camino que reducir el santoral y remitir muchas conmemoraciones de santos a los calendarios particulares.

La celebración de la obra de la salvación se estructura en torno a tres grandes tiempos: las celebraciones que se mueven alrededor de la solemnidad de la pascua, la celebración de la manifestación del Señor y los tiempos que no celebran algún aspecto particular de la salvación y forman el / tiempo ordinario.

El primer bloque tiene como núcleo el recuperado / triduo pascual de Cristo crucificado, sepultado y resucitado (san Agustín, *Ep.* 55,14: PL 33,215), y abarca la / cuaresma, iniciada el miércoles de ceniza hasta el jueves santo por la mañana, y la cincuentena pascual, que transcurre desde pascua hasta el domingo de pentecostés. Para dar unidad y sencillez a todo el período (cf SC 34), se suprimieron el tiempo de septuagésima y la octava de pentecostés, así como el denominado *tiempo de pasión.* La cuaresma se refuerza en su carácter penitencial y bautismal (cf *SC* 109), y la cincuentena pascual se apoya en los domingos elevados de categoría litúrgica.

El segundo bloque, de la manifestación del Señor, se articula sobre las cuatro semanas del / adviento, con sus domingos respectivos, y sobre las solemnidades de / navidad y epifanía y la fiesta del bautismo del Señor. Adviento queda perfilado en dos momentos, escatológico el primero (hasta el 17 de diciembre) y de preparación para la navidad el segundo. Se mantiene la octava de navidad con las fiestas del "cortejo del Rey"; pero el día de la octava recupera la antiquísima celebración de la Madre de Dios, sin perder el contenido cristológico de la circuncisión y del nombre de Jesús. El domingo siguiente a navidad se destina a fiesta de la Sagrada Familia. El domingo después de la octava se denomina domingo II de navidad. Desaparece también el *tiempo de epifanía.* El ciclo de la manifestación del Señor termina el domingo siguiente a la epifanía, en el que se ha situado a la fiesta del bautismo del Señor.

Por último, el tercer bloque ya no se divide en "tiempo después de epifanía" y "tiempo después de pentecostés", sino que forma una serie única y ordenada de domingos *per annum,* con un total de treinta y cuatro semanas. La característica de este tiempo es no celebrar un aspecto particular del misterio de salvación. Dentro de este período se inscriben algunas solemnidades del Señor que no cambian de puesto, a excepción de la solemnidad de Cristo Rey, asignada al último domingo de la serie. Las otras solemnidades son la Santísima Trinidad, el Corpus y el Sagrado Corazón de Jesús.

Las otras celebraciones tradicionales del propio del tiempo, las témporas y las rogativas quedaron asignadas al momento que señalasen las conferencias episcopales.

En cuanto al santoral, los criterios directivos de la revisión del calendario se reducen esencialmente a tres: elección de los / santos de mayor relieve para toda la iglesia, universalización del calendario y restitución del santo a su *dies natalis,* salvo que el día fuese impedido.

El primer criterio permitió fijarse en los santos que ejercieron un influjo mayor en la vida de la iglesia, en los que continúan ofre-

ciendo un mensaje actual y en los que representan los diversos tipos de santidad (martirio, virginidad, vida pastoral, vida conyugal, etc.). El segundo criterio ha mostrado la universalidad de la santidad tanto en el tiempo como en la geografía. El calendario general contiene sesenta y cuatro santos de los diez primeros siglos y setenta y nueve de los otros diez. Los siglos más representados son el IV (veinticinco), el XII (doce), el XVI (diecisiete) y el XVIII (diecisiete). Geográficamente, hay ciento veintiséis santos de Europa, ocho de África, catorce de Asia, cuatro de América y uno de Oceanía. Estos datos pertenecen al momento de aparecer el calendario litúrgico en 1969. La reforma realizada años después en el procedimiento para las causas de los santos está permitiendo universalizar un poco más el calendario. El tercer criterio es fruto, a su vez, de la investigación sobre la vida y la muerte de algunos santos. Este punto, que ha sido uno de los menos comprendidos de la revisión del calendario, revela, sin embargo, un gran esfuerzo de fidelidad histórica. En muchos casos el traslado de la fiesta se ha producido al día exacto de la muerte del santo; en otros, al de su sepultura definitiva o traslado de reliquias; en otros, cuando no había noticias seguras, al día de su ordenación episcopal, etcétera.

Por otra parte, el calendario utiliza una triple categoría de celebración de los santos: la solemnidad, la fiesta y la memoria, y en esta última distingue entre memoria obligatoria y memoria facultativa. Estas distinciones permiten celebrar a los santos según el grado de su importancia y, sobre todo, conjugar su celebración con los diferentes tiempos litúrgicos. Estas categorías no establecen *clases* entre los santos, porque aquí entran en juego también los calendarios particulares: un santo que tiene memoria obligatoria en el calendario general puede ser celebrado como solemnidad en el calendario propio de una iglesia particular o de una familia religiosa.

Sabido es que el santoral se ha resentido siempre del influjo de la leyenda áurea. Pues bien, uno de los mayores méritos del calendario litúrgico ha sido el rigor con que ha procedido en el servicio a la verdad. Hay ejemplos concretos de santos que han sido tachados del calendario porque se ha comprobado que no existieron más que en la leyenda. Son casos muy concretos, que han sido objeto de amplios *dossiers*. Los afectados no han sido solamente presuntos santos medievales; también han sido examinados los mártires de la antigüedad, conservándose únicamente aquellos de los que se tiene alguna noticia además del nombre: sermones sobre ellos de los santos padres, basílicas dedicadas, etc.

IV. El calendario particular de España

El 1 de enero de 1972 entró en vigor el calendario particular para toda España, preparado de acuerdo con la instrucción romana de 24 de junio de 1970. Se trataba de insertar en el calendario litúrgico general las celebraciones propias de la iglesia de España. El calendario fue preparado por un grupo de expertos en historia, liturgia, hagiografía y derecho litúrgico, tomando parte activa también los obispos españoles, que fueron consultados repetidamente y, al final de los trabajos, tuvieron que expresar individualmente su juicio sobre el proyecto de los peritos.

Los criterios seguidos fueron en líneas generales los mismos del calendario litúrgico romano. La prioridad de la celebración del misterio de Cristo obligó a que la celebración de san Isidoro de Sevilla, elevada a la categoría de fiesta, no pudiese dejarse el 4 de abril por la proximidad de la semana santa, trasladándose al día 26 del mismo mes. El criterio de la representatividad motivó la incorporación de tres mujeres de nuestro tiempo: santa María Micaela del Santísimo Sacramento, santa Joaquina Vedruna y santa Soledad Torres Acosta, y una mujer de la antigüedad: santa Eulalia de Mérida, virgen y mártir. Con este mismo criterio se añadieron san Pelayo, un niño, y san Eulogio de Córdoba, presbítero de la España mozárabe.

La / devoción popular fue tenida en cuenta también al elevar de categoría las memorias del diácono san Vicente y de la Virgen del Carmen. Naturalmente, no todos los santos españoles están en el calendario particular de España, pero para incluir a los que no están existen todavía los calendarios diocesanos y de las familias religiosas. En una relación del santoral propio de las diócesis, publicado en 1980 ("Pastoral Litúrgica" 111) y no completo, figuran las siguientes celebraciones particulares: tres del Señor, cincuenta y dos de la Santísima Virgen, ciento ochenta y tres de santos y cincuenta de beatos.

El calendario particular de España contaba, en el momento de su promulgación, con una solemnidad (Santiago apóstol), tres fiestas (san Isidoro, Nuestra Señora del Pilar y santa Teresa de Jesús), cuatro memorias obligatorias, quince memorias libres y la feria mayor del 5 de octubre. Posteriormente se agregaron la fiesta de Jesucristo sumo y eterno sacerdote y la memoria obligatoria de santa Teresa de Jesús Jornet.

J. López Martín

BIBLIOGRAFÍA: *Calendarium Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum*, ed. typica, Typis Pyloglottis Vaticanis, 1969; Instrucción *Calendaria Particularia:* "Pastoral Litúrgica" 51/53 (1970) 4-25; Aldea Q., *Hagiografía*, en DHEE 2 (1972) 1073-1078; Bugnini A., *La riforma liturgica (1948-1975)*, Ed. Liturgiche, Roma 1983, 302-322; Jounel P., *Il nuovo calendario*, en "Riv. Lit." 57 (1970) 273-283; Olivar A., *El nuevo calendario litúrgico*, Estela, Barcelona 1970; Righetti M., *Historia de la liturgia* 1, BAC 132, Madrid 1955, 287-294; Schmidt H.A., *Introductio in Liturgiam Occidentalem*, Herder, Romae 1960, 528-685; Urdeix J., *El nuevo calendario romano*, en "Phase" 51 (1969) 298-310; Vives J., *Calendarios litúrgicos*, en DHEE 2 (1972) 1324-1326; VV.AA., *Novum Calendarium Romanum*, en "Ephem. Lit." 83 (1969) 149-250.

CANTO GREGORIANO

SUMARIO: I. El canto de la iglesia primitiva - II. El canto galorromano - III. El repertorio gregoriano - IV. La estructura gregoriana: 1. Los cantos de la misa; 2. Los cantos del oficio divino - V. Los libros de canto - VI. El canto gregoriano en la historia.

El papa san Pío X, en el célebre motu proprio *Tra le sollecitudini*, por el que se impulsó en la iglesia católica el uso de la música sagrada según la más pura tradición, describió el canto gregoriano como "el propio de la iglesia romana, el único que la iglesia heredó de los antiguos padres, el que ha custodiado celosamente durante muchos siglos en sus códices litúrgicos, el que en algunas partes de la liturgia prescribe exclusivamente, el que propone a los fieles directamente

como suyo y recentísimos estudios han establecido felizmente en su pureza e integridad". Los diferentes documentos pontificios que siguieron a este importante texto del 22 de noviembre de 1903, *Divini cultus* (Pío XI), *Musicae sacrae* (Pío XII), desarrollaron y adaptaron estos conceptos hasta ser asumidos en gran parte por la propia constitución del concilio Vat. II sobre sagrada liturgia *Sacrosanctum concilium,* en la que leemos: "La iglesia reconoce el canto gregoriano como el propio de la liturgia romana; en igualdad de circunstancias, por tanto, hay que darle el primer lugar en las acciones litúrgicas" (116).

I. El canto de la iglesia primitiva

El canto gregoriano ha sido considerado, con razón, heredero de los cantos de la liturgia de la iglesia primitiva. Los cristianos se reunían para rezar, para escuchar la palabra de Dios, para celebrar la eucaristía, para debatir los problemas que surgían en la vida de la comunidad. En estas reuniones no existía otro repertorio de cantos que el de la biblia: el libro de los Salmos y demás cánticos repartidos en los escritos del Pentateuco, de los profetas y sapienciales. Estos textos poéticos eran cantados, o por mejor decir, cantilados o recitados en las sinagogas por los judíos según unos determinados sistemas, en los que se hacía participar a los fieles para que éstos memorizasen mejor ciertas frases, ciertos textos más importantes. Aun hoy en las tradiciones judías más puras, como la yemenita o la sefardí de Marruecos, persiste esta costumbre ancestral. De ahí surge, pues, ese hábito de cantar en la liturgia y esas formas lírico-musicales, de las que ya nos da precioso testimonio la peregrina Egeria, que desde los confines de Occidente, probablemente desde Galicia, viaja a Jerusalén y nos relata pormenorizadamente el ambiente de las comunidades cristianas en Palestina, haciendo expresa referencia a los cantos, por el año 380.

Los diferentes condicionamientos de las iglesias en los distintos enclaves geográficos del mundo romano propiciarán la diversificación de las prácticas litúrgicas y, en consecuencia, musicales de cada una de ellas. La lengua era ya una primera frontera para esta separación, si bien en Occidente la rápida aceptación del latín como lengua del imperio favorecería una indudable unidad litúrgica, que sólo se fragmentaría en origen por la utilización de las diferentes versiones latinas de la biblia. La fragmentación en prácticas bien diversas aparece ante nosotros desde el s. IV, y llegará a plasmarse en repertorios litúrgico-musicales bastante conocidos, anteriores a la implantación del canto gregoriano.

En el sur de Italia tenían un repertorio musical que nos ha llegado parcialmente en códices de los ss. XI y XII procedentes de Benevento. Hoy se lo designa con el nombre de canto beneventano. En Roma existía un canto propio de la liturgia, tal como la describe Amalario a comienzos del s. IX. Se conserva sustancialmente en libros que estuvieron en uso en Roma durante los ss. XI al XIII. Es el llamado canto viejo-romano. En Milán se mantiene aún vivo el canto ambrosiano, cuyos manuscritos más antiguos llegados hasta nosotros son del s. XII, pero revelan una práctica musical antiquísima. En las Galias existía el canto galicano, desaparecido casi por completo al ser suplido por el canto gregoriano. En África occi-

dental (ahí tenemos los numerosos testimonios de Tertuliano y de san Agustín) existía una liturgia muy solemne, en la que la música ocupaba un lugar esencial. De ella no nos han quedado vestigios. Por fin, en Hispania existía, desde la Tarraconense y la Lusitania hasta la Bética, una práctica unificada al menos desde la primera época visigoda. Será el canto hispánico, llamado también visigótico o, menos afortunadamente, mozárabe [/ *Canto mozárabe,* en *Hispana, Liturgia*].

II. El canto galorromano

La diversidad de usos litúrgicos y musicales era una de las máximas dificultades que encontró la restauración carolingia para establecer una soñada unidad del imperio sobre la base de la herencia constantiniana. Así, los clérigos carolingios, entre los que no faltaría un insigne monje español, Benito Aniano, se preocuparon de encontrar la fórmula que propiciase la práctica unitaria en la liturgia. Con una actividad febril se dedicaron a copiar manuscritos con los repertorios que debían usarse en todo el imperio. Estos repertorios se construyeron sobre la base de lo que se hacía en la iglesia de Roma y en las propias Galias. Con santa astucia, su reconstrucción fue atribuida a un antiguo papa santo de los más influyentes en la alta edad media, san Gregorio Magno. Así, la nueva liturgia y el nuevo canto de las iglesias sometidas al imperio era el gregoriano, el directamente inspirado por Dios al santo papa.

Durante el s. IX, el canto que se canta en la liturgia de las iglesias de influencia carolingia es el gregoriano. Ya en este siglo se advierte un incontenible deseo de los carolingios para que el papa fomente la aceptación del nuevo canto en toda la cristiandad. En las Galias, Germania e Inglaterra se produce rápidamente la implantación de la nueva música sin dificultad. También en Roma y en Italia central, salvo reductos contados, se acepta la nueva práctica. Pero aquellas iglesias latinas más alejadas del área de influencia carolingia y más fuertemente apegadas de su vieja tradición, como las del sur de Italia, Milán y la Península Ibérica, se resistieron con firmeza ante el que ellos consideraban injustificado atropello.

La difusión del canto gregoriano en toda Europa se llevó a cabo fundamentalmente mediante la copia y rápida circulación de nuevos códices (fue a partir del s. IX cuando se generalizó el uso de un tipo de escritura, la carolingia, que sería extraordinariamente fecunda por su claridad, versatilidad y elegancia) y la repoblación de iglesias y monasterios por clérigos carolingios, primero, y luego por los monjes cluniacenses.

III. El repertorio gregoriano

El canto gregoriano se copió en códices, como el resto de las fórmulas eucológicas. Pero si los formularios litúrgicos se formaron por la selección de unos textos bíblicos o de oraciones antiguas y escritos de los santos padres, los cantos del repertorio gregoriano, cuyos textos estaban previamente fijados, fueron establecidos y ordenados con unos criterios de funcionalidad más que de obediencia a una tradición. Había cantos en los que participaba todo el pueblo, y eran respuestas sencillas a unas recitaciones del lector o del salmista. Cada vez, sin embargo, los fieles tenían menos participación directa, por cuanto el

latín ya había dejado de ser una lengua inteligible por la mayoría, especialmente en los países menos romanizados, como las Galias del Norte, Germania, etc. Y había cantos, cada vez más numerosos, en los que sólo un grupo reducido de cantores podía participar, llamado *schola,* porque pertenecían a la *schola* o escuela de clérigos que había en las grandes iglesias y monasterios. La importancia de la *schola* fue cada vez mayor, hasta dejar reducida al mínimo la participación de los fieles en las breves aclamaciones de los solistas, tales como el celebrante y los demás ministros.

Por esta razón el repertorio gregoriano propiamente dicho llegó a formarse con cantos destinados a la *schola,* esto es, al grupo de cantores técnicos, o al cantor solista, personaje que desde el primer momento tuvo gran influencia en la enseñanza de la música (aparte de otras funciones extraordinarias que a veces les fueron encomendadas, como las de embajadores o legados del papa o del obispo para llevar a cabo misiones delicadas, como Juan el Archicantor, enviado a Inglaterra ya en tiempos del papa Gregorio Magno). No obstante, también entraron esporádicamente cantos procedentes de la primitiva recitación salmódica, conservados vivos en la tradición oral. Son éstos especialmente los cantos feriales del oficio divino, cantos que no llegaron a escribirse en códices sino más tardíamente, pero que hoy pertenecen con toda razón, por su venerable antigüedad, al repertorio musical gregoriano.

Así pues, los musicólogos modernos, lejos de ver en el repertorio gregoriano un todo homogéneo, establecen con bastante precisión los procedimientos y sistemas usados en su composición, que se reducen fundamentalmente a tres:

a) *Procedimiento de melodías-tipo.* Consiste en la adaptación de una determinada fórmula melódica, sencilla o complicada, a muchos textos de idénticas características. Este procedimiento es el más antiguo y proviene de las primitivas prácticas de recitación bíblica. En el origen eran melodías sencillísimas, que consistían en una entonación, un recitado sobre una cuerda o nota sostenida y una cadencia, formando todo una especie de arco rebajado. Progresivamente, la entonación y la recitación sobre la cuerda o tenor, así como la cadencia, fueron adornándose más y más por influjo de los propios recitadores, hasta el punto de quedar desdibujada la primitiva línea melódica, como es el caso de la mayoría de los responsorios graduales en la misa o del oficio divino.

b) *Procedimiento de melodías originales.* Fueron compuestas expresamente para determinados textos, y tuvieron como destinatarios los cantores de la *schola.* No cuidan la forma primitiva antifonal, sino que la propia antífona, por ejemplo, es tomada como un todo sobre el que se dibuja una melodía coherente. Este procedimiento es el que ha sido utilizado en casi todas las antífonas festivas, en los introitos y comuniones de la misa.

c) *Procedimiento centonal.* Trata el texto de manera similar a como lo hace el procedimiento anterior, esto es, sin atender a la forma primitiva. Pero en lugar de forjar una melodía a la medida y sentido gramatical del texto, toma fórmulas melódicas estereotipadas de aquí y de allí y las cose formando una especie de *rapsodia,* en el sentido etimológico de la palabra, o de mosaico. Las fórmulas melódi-

cas autónomas, que emigran de aquí para allá adheridas muchas veces a textos o expresiones estereotipadas, como *confitebor tibi, laudate Dominum,* etc., se llaman centones.

IV. La estructura gregoriana

Naturalmente, la estructura del canto gregoriano es la misma que la de la liturgia. Pero veremos cómo la propia condición musical de un determinado texto va a modificar la estructura litúrgica general.

Los propios códices antiguos nos señalan ya una distribución obvia de los cantos en el repertorio gregoriano al separar los cantos de la misa de los del oficio divino. Unos y otros tendrán también unas características bien distintas.

1. Los cantos de la misa. En el momento en que se forma el repertorio gregoriano o galorromano, la misa tiene una configuración bien distinta de la que podemos vislumbrar en épocas más primitivas. Ya en el *Ordo* romano I (que aparece hacia el año 750 en el imperio de Pipino el Breve y que, a pesar de haber estado orientado a la ordenación de la misa papal, no cesó de ser el modelo de todas las misas de rito romano) la misa tiene la siguiente distribución, que en esencia ha pervivido hasta el concilio Vaticano II:

El celebrante entra en la iglesia. Mientras, la *schola* canta la *antiphona ad introitum* o simplemente *introito.* El celebrante saluda al altar y se dirige a su sitial; entonces la *schola* comienza el *Kyrie eleison,* alternando entre sí o con el cantor. Ya entonces se ha perdido la letanía introductoria de esta invocación. Inmediatamente el celebrante entonaba el *Gloria,* que era seguido por la *schola.* Estos dos últimos cantos, por tener el mismo texto para todos los días, solían cantarse con fórmulas estereotipadas. Terminada la primera lectura, uno o dos solistas, a veces con intervención de la *schola,* cantaban el responsorio gradual. El aleluya se introduciría más tarde, y por eso no existe uniformidad en la tradición manuscrita. Otra pieza interleccional, que suplía en cuaresma al aleluya, fue el *tracto,* que consistía en el canto de una serie de versículos seguidos con una melodía muy adornada. Después del evangelio se recitaba el *credo.* Esta recitación dio lugar a un canto silábico típico, sobre el que se basaron las diferentes melodías que hoy conocemos.

La liturgia eucarística se iniciaba con el canto del *ofertorio.* En los libros litúrgicos gregorianos aparece el canto del ofertorio en forma responsorial, con uno o varios versículos de extraordinaria complicación melódica. Éstos desaparecerían, permaneciendo solamente la parte primera, con lo cual quedaría configurada la pieza como una antífona muy adornada. En las partes recitadas o cantiladas de la oración eucarística, se conservó una melodía muy antigua, de la que formaba parte el propio *Sanctus.* Éste, en lugar de ser una aclamación propia de los fieles, fue asumido también por la *schola,* y más aún por el cantor, el cual podía introducir tropos complicados.

El *Agnus Dei* es el vestigio de unas preces más antiguas. En la época de introducción del canto gregoriano ya era cantado por la *schola.* En fin, la comunión es vestigio también de un canto antifonal, cuyo estribillo o antífona fue tomando autonomía hasta desaparecer el propio salmo.

Los cantos que tenían texto diferente para cada día eran los que

formaban el repertorio gregoriano más primitivo, el que aparecía en los códices. Por el contrario, los cantos con texto idéntico para cada día, llamados también del ordinario de la misa, tenían unas pocas fórmulas melódicas, las cuales se multiplicaron al ser cantadas con tropos. Normalmente estos cantos del ordinario de la misa no aparecen en los manuscritos sino tardíamente, en colecciones de tropos, troparios y prosarios. La pertenencia a este repertorio tardío hizo que todas las piezas del ordinario de la misa, aun cuando tuviesen un origen y una función bien diferentes dentro de la liturgia, fuesen consideradas musicalmente como un todo. Esto ocurrió especialmente al comienzo del *ars nova,* en el primer cuarto del s. XIV. Así funcionarán fórmulas del *Kyrie* agrupadas con ciertas fórmulas del *Gloria, Sanctus* y *Agnus Dei,* de modo que en ciertas solemnidades se cantaban unas mismas fórmulas. Entonces aparecería el nuevo concepto de misa como forma musical independiente, referida a un conjunto de fórmulas o cantos del ordinario de la misa. La polifonía tomaría estos cantos por estar más abiertos a la composición de música nueva, creando auténticas obras de arte, tales como la misa de *Notre Dame,* de Guillaume de Machaut, basada en la fórmula gregoriana del *Kyrie cum jubilo,* y otras piezas, propias de las festividades de la Virgen María.

2. LOS CANTOS DEL OFICIO DIVINO. El canto del oficio divino se basaba al principio en la mera recitación de los salmos. Hay que señalar desde el principio que, contrariamente a lo que ocurre en la actualidad, en que nuestras lecturas públicas y nuestras conversaciones y conferencias se hacen en una entonación propia de cada individuo (orientado obviamente por la naturaleza fónica de la lengua), los antiguos leían, rezaban y hablaban en público según unos determinados esquemas melódicos que constituían lo que hoy llamamos cantilación. Así pues, el rezo de los salmos era cantilado o *semitonado.* Ahora bien, el oficio divino consistía esencialmente en la recitación de los salmos. Como quiera que el libro de los Salmos era universalmente memorizado, en un principio no había libros para el rezo del oficio divino. Los salmos eran recitados o cantilados de varias maneras, lo cual daba una cierta variedad al rezo, y al mismo tiempo propiciaba una mayor interiorización de ciertos textos más importantes. Así, el salmo podía ser recitado *en directo,* cuando los versos eran rezados por todos sin interrupción desde el primero al último; podía ser cantado *responsorialmente,* cuando los versos eran recitados por un solista y el resto de los asistentes respondía con una frase significativa tomada del propio salmo; o, finalmente, podía ser cantilado *antifonalmente,* cuando estribillo y versos eran alternados por el coro partido en dos grupos.

El oficio divino, después de la reforma carolingia, guardó esta forma de cantar, conservó las mismas fórmulas melódicas y estribillos en los oficios feriales. En los oficios festivos, por el contrario, sobre todo los de creación más reciente, las antífonas y responsorios fueron desligados de las fórmulas recitativas salmódicas, perdiendo incluso los propios textos, tomados de los salmos, para asumir otros relativos directamente al acontecimiento litúrgico que se está celebrando.

La diferencia en la estructura de las horas del oficio divino en el

cursus llamado romano y en el monástico sólo es relevante a la hora de contabilizar el número de los salmos con sus respectivas antífonas que se cantan en las diversas horas, y especialmente en maitines. Este último obedece a la normativa que establece san Benito en su *Regula monasteriorum.*

V. Los libros de canto

Los códices primitivos de canto fueron escritos en el momento en que la tradición oral no alcanzaba presumiblemente a salvaguardar la pureza de las melodías, y cuando nuevos cantos engrosaban el repertorio musical litúrgico. Estos códices fueron concebidos, sin embargo, no sólo como repertorios que daban cuenta de la genuina verdad de los cantos, sino también como útiles o instrumentos al servicio de los cantores. De ahí su carácter eminentemente funcional. Hemos de distinguir, pues, los libros de canto de la misa y los del oficio divino. Todos ellos, cuando sólo contienen música, suelen ser designados con el título de *antifonarios.* En casos excepcionales, frecuentes, sin embargo, en la Península Ibérica en la liturgia hispánica, los cantos de la misa y del oficio podían copiarse en un solo volumen.

Entre los libros de la misa hemos de destacar el *Antiphonarium Missae,* llamado también *Antiphonarium Graduale,* o más sencillamente *Graduale,* porque una de las principales piezas contenidas en él era precisamente el responsorio gradual, cantado como canto interleccional. Este libro contenía todas las piezas cantadas de la misa, pertenecientes al cantor y a la *schola.* También existía un libro suelto propio del cantor, llamado *cantatorium,* del que nos han quedado muy pocos testimonios, tales como el cantatorio de San Galo y el gradual de Monza. Más tarde, sobre todo después de la llegada de los frailes mendicantes, dominicos y franciscanos principalmente, abundarían libros mixtos, como el *Missale notatum,* que contiene todas las piezas de la misa, exceptuadas las del ordinario, cantables o no; pero las cantables, con notación gregoriana. Los cantos del ordinario de la misa aparecían en unos códices especiales que contenían tropos y secuencias o prosas, llamados troparios o prosarios, ya que dichos cantos siempre venían acompañados de estas piezas de creación moderna.

El oficio divino originalmente se cantaba, como se ha dicho, sirviéndose del libro bíblico de los Salmos o Salterio. Poco a poco aparecieron colecciones de antífonas y de responsorios y otras piezas cantadas, formando un libro musical por excelencia del oficio divino, llamado antifonario, sin más, o antifonario del oficio. Los himnos venían en libro aparte, llamado himnario, normalmente sin música, pues al ser las piezas versificadas e isostróficas podían ser cantadas muchas veces con fórmulas musicales distintas. Luego aparecería el *Breviarium notatum,* de las mismas características que el *Missale* antes señalado.

La uniformidad existente en la celebración de la misa, así en el rito romano como entre las órdenes religiosas, creó también uniformidad en los libros litúrgicos. No ocurrió igual con los libros del oficio. En éstos hay que distinguir con cuidado entre los códices del *cursus romanus* y los del *cursus monasticus.* Éste tiene una ordenación distinta de los cantos, lo mismo en el oficio ferial que en el festivo, y se distingue especialmente

por el número mayor de salmos, doce en total en lugar de nueve, en los nocturnos.

Tardíamente surgirían nuevos libros del repertorio gregoriano, según las necesidades de cada iglesia, orden religiosa o monasterio: procesionales, matutinarios, responsoriales, diurnales. Asimismo, el ritual y el pontifical, libros que contenían los formularios propios de las celebraciones especiales no incluidas en el *anni circulo,* esto es, en el año litúrgico, recogerán con notación los cantos de tales actos litúrgicos.

VI. El canto gregoriano en la historia

El canto gregoriano ha tenido un lugar privilegiado en la historia de la iglesia y en la historia de la cultura universal. Aunque no es seguro que fuese el repertorio gregoriano donde primeramente se experimentó la técnica de escritura musical que tenía como principio la plasmación de los sonidos en neumas (grafías que intentaban reproducir el movimiento melódico de la voz y su duración temporal), sin duda en él obtuvo su madurez y mayor difusión la escritura neumática y las que inmediatamente seguirían a ésta como evolución natural de la misma. La notación figurada usada por los músicos en Occidente hasta hoy no es más que la concreción y estilización de unas figuras ampliamente usadas en el repertorio gregoriano.

Esta música, cantada universalmente en todas las iglesias de la cristiandad, a excepción de las comunidades de Oriente, sirvió de objeto de estudio y de especialización de los músicos más cualificados durante toda la edad media. En el repertorio gregoriano se ensayaron los géneros más productivos de la creación musical moderna, el tropo y la polifonía. El tropo era la glosa literario-musical que se introducía en medio de determinadas piezas gregorianas. La versatilidad de este sistema compositivo dio origen a numerosas formas, incluso en lengua vulgar. El trovador recibe su nombre del *tropo: tropator,* compositor de esta música. La polifonía, en la concepción contrapuntística que ha perdurado hasta nuestros días, se inició en el *discantus* de los primitivos *organa.* Sobre la melodía gregoriana cantada por el cantor o por la *schola,* un cantor especializado, el *discantor,* trenzaba exquisitamente otra melodía, produciéndose de esa manera el efecto polifónico que habría de suponer, por otra parte, el olvido de los otros matices propios de la interpretación gregoriana de los primeros tiempos, tales como los detalles rítmicos y articulatorios que expresa con tanta precisión la notación neumática.

La aparición de los tropos y de la polifonía y su amplia difusión no menoscabaron el uso del gregoriano en las iglesias, aunque, como decíamos, afectaron de modo directo a la interpretación del mismo. Esta presencia constante de una música tradicional, considerada como sagrada y la propia de la liturgia romana, ha perdurado hasta nuestros días y ha actuado como punto de referencia inexcusable para todas las composiciones de música sagrada y como fuente inagotable de inspiración en los grandes compositores de todos los tiempos, desde los grandes polifonistas del s. XVI, pasando por los del barroco, el clasicismo, hasta el modernismo de Debussy, etc.

El paso del tiempo desfiguró un tanto la brillantez melódica de las viejas melopeas gregorianas, hasta

el punto de ser llamado canto llano, esto es, plano, sin el relieve propio del canto figurado. Durante el s. XIX, el fervor romántico por el oscuro mundo medieval descubrió la hondura de este canto, atribuido nada menos que al papa san Gregorio Magno. Un clérigo francés que, impregnado del más profundo sentimiento romántico, visitaba asiduamente las ruinas de un viejo monasterio caído, el priorato de Solesmes, sintió un deseo irresistible de restaurar el cenobio en ruinas y emprender en él la vida de los monjes antiguos. Este hombre fue Dom Guéranger, impulsor de la vida monástica benedictina, que había caído en el ostracismo después de la Revolución francesa, e iniciador, incuestionable hoy, del movimiento litúrgico cuyos frutos habrían de recogerse en los pontificados de san Pío X y de Pío XII. Como desencadenante, primero, y soporte, después, de este movimiento, Dom Guéranger hizo que los monjes de su monasterio se dedicasen a reconstruir las melodías gregorianas según su prístina configuración. Para ello se dedicaron al estudio de los más primitivos códices, de manera que ya a fines de siglo unas nuevas ediciones musicales exhibían un canto enteramente remozado según la notación neumática de los códices, reconstituían las melodías según su dibujo original y sentaban las bases para una interpretación cada vez más auténtica. Los monjes de Solesmes formaron así una escuela de investigación musicológica de primera categoría, con un sistema de interpretación característico, que ha servido de modelo en todo el mundo.

Seguidamente surgió un gran interés por este canto, no sólo en los medios eclesiásticos y monásticos, sino también entre los musicólogos e historiadores. Éstos se percataron de que fue sobre el canto gregoriano sobre el que se establecieron los principios de la teoría musical que están vigentes en nuestras escuelas.

Coros de monjes y otros más o menos profesionales dedicaron sus esfuerzos a difundir el canto gregoriano a través de grabaciones discográficas, siguiendo el modelo del coro de Solesmes, que realizó una gran colección de discos de reconocida calidad. En España han sido los monjes benedictinos de Silos y Montserrat los que siguieron las huellas de Solesmes.

[*/ Canto y música.*]

I. Fernández de la Cuesta

CANTO Y MUSICA

SUMARIO: I. Método y ámbito del tratado - II. Cuadro de problemas y experiencias litúrgico-musicales en las distintas épocas hasta el Vat. II: 1. La expresión vocal en la liturgia primitiva; 2. Aspectos litúrgico-musicales de la época patrística: *a)* El pensamiento sobre la música, *b)* Desarrollo de formas musicales; 3. Panorámica de liturgias y de prácticas de canto; 4. Las épocas romano-franca y romano-germánica de la liturgia; 5. Del canto para una cierta liturgia a una liturgia para la música: *a)* Síntesis conceptual, *b)* Puntos salientes de la praxis y de la legislación litúrgico-musical - III. Síntesis de las perspectivas litúrgico-musicales del Vat. II - IV. La historia reciente - V. Rito - Cultura - Música: 1. El proyecto ritual; 2. Las implicaciones culturales; 3. El quehacer musical - VI. Perspectivas.

I. Método y ámbito del tratado

Puesto que aquí se va a tratar de canto y música en la liturgia cristiana en cuanto son formas, y más que formas, del culto en espíritu y verdad traducido ritualmente, el

lema puede precisarse así: la expresión vocal e instrumental en la experiencia celebrativa de la iglesia. Con el término *experiencia* se debe abarcar la perspectiva diacrónica (histórica), en cuanto reveladora de constantes y de variables relativas, ya a la realidad musical en sí misma, ya a la diversa relación de la misma con los proyectos celebrativos, ya a los resultados del impacto en los procesos de transformación cultural.

Con una óptica de esta naturaleza se hace posible una exposición suficientemente seria del tema, cuyo tratamiento supone y comprende un extenso conjunto de datos, así como su interacción. Cada uno de dichos datos exigiría ya de por sí una documentación y un análisis que, aun limitándose a una visión sincrónica, no dejarían de ser bastante complejos y de necesitar unas aportaciones especializadas e interdisciplinares en la medida en que nos ponen en relación con las más antiguas etapas de la adaptación ritual, de la evolución lingüístico-musical y de la relación *ad intra:* música-liturgia, y *ad extra:* liturgia-sociedad-historia, por lo que no podemos menos de acudir a los principales elementos en juego, que deberán entenderse en síntesis orgánica siempre que se hable de música ritual. Se resumen tales elementos en la tríada: música-liturgia-cultura, magnífica forma de indagación y de reflexión en los cotejos del pasado con la actualidad.

Música. Bajo este término, en su sentido más general, deberán comprenderse todos los fenómenos acústicos, emitidos por distintas fuentes (aisladas o conjuntas), variadamente organizados según selecciones o acoplamientos de uno o más elementos de formalización (timbre, ritmo...), estructurados según gramáticas y sistemas de diversa índole (modos, escalas...). En nuestro caso se extiende desde la señal de un crótalo hasta el concierto de campanas, desde un solo de trompa hasta una sinfonía de órgano, desde el recitativo entonado por un ministro de la palabra hasta la floritura melismática de un vocalista, desde la intervención solista hasta la coralidad de la más articulada polifonía. Música es todo esto; y una historia de las experiencias musicales (no sólo en la liturgia) debiera ocuparse de ello sin selecciones ideológicas preconcebidas ni discriminaciones apriorísticas.

Liturgia. La entendemos aquí como el aspecto fenoménico, ritualmente organizado, de las realidades teológico-antropológicas constitutivas del diálogo salvífico en la perspectiva de la revelación bíblica. Liturgia es entonces, ante todo, palabra (dada-recibida-restituida) que resuena moduladamente a través de una amplia gama de funciones-formas-protagonistas. El canto, en conexión con la palabra, es acción sacramental (a distintos niveles), que normalmente no obra ni produce su efecto sino en base a su significación; como, a la inversa, no significa sino en relación a su autenticidad operativa. Liturgia es entonces expresión icónica y comunicación de lo divino en el momento en que toma cuerpo en la limitación y en el cambio histórico; y es imagen determinada de iglesia (constitución, vitalidad, metas...), que se establece, se construye o se expresa en el juego simbólico, responsablemente participado por todos los que intervienen en la celebración. Realidad litúrgica es acontecimiento a partir de dos o tres congregados en el nombre de Cristo, incluso antes de un especí-

fico papel institucional e independientemente del rango social, de la índole cultural, de la situación geográfica de los presentes y del mismo programa celebrativo más o menos codificado.

Cultura. Dada la casi omnicomprensividad de significados del término, justo es precisar en qué sentido se utiliza aquí. En relación con nuestro tema musical, entendemos por cultura el peso de aquellos elementos que los procesos de producción y dirección litúrgica han recibido de diversos contextos humanos (espontáneos o institucionalizados). Los /ritos, con otras palabras, reflejan —y a veces hasta inventan— la aventura histórica. Se crean, y se transmiten después culturalmente superdeterminados; en ocasiones continúan sobreviviendo cargados de significados originarios, que se volvieron más tarde incomprensibles u oscuros y carentes ya de vitalidad sin unas relecturas o interpretaciones. Ello es mucho más fácil cuando un rito se ha vinculado a determinados proyectos o a prácticas musicales particulares. Cambia el mundo de las motivaciones, prevalece el uso reductivo o alterno de una o más prácticas musicales según combinaciones múltiples, surgen las preferencias de época por sistemas gramaticales particulares, se descubren las huellas de improntas estilísticas subsiguientes, se diferencian los criterios interpretativos y valorativos de los productos musicales (obras y repertorios). En buena cantidad de ritos, por lo demás, cambia la eclesiología y la composición-participación de las /asambleas, según una gama de variables casi infinitas.

Poner como base de un estudio sobre canto y música un programa de atención a los ejes señalados, y más aún a la red de asociaciones-referencias-reclamos que derivan de su lectura por conjuntos, no deja de parecer algo temerario. Nadie puede sentirse capaz de aventurarse ni de proseguir tal camino. Una historia nueva y exhaustiva del canto cristiano, que integre las coordenadas fundamentales aludidas, seguirá siendo —tal vez durante mucho tiempo— un sueño apasionante, si bien están ya cooperando a escribirla muchos pacientes análisis y los esfuerzos de recomposición de conjuntos sectoriales, obtenidos sabiamente de una escucha más crítica y menos mítica de la tradición y fecundados con la aportación vital de cada elemento ofrecido por la interdisciplinariedad de la investigación.

No parecen superfluas tales consideraciones desde el momento en que la literatura corriente sobre nuestro tema, especialmente en el ámbito eclesiástico, da la impresión de no valorarlas apenas o de ignorarlas, creando desequilibrios informativos por exceso o por defecto. Por exceso, cuando las indagaciones, moviéndose dentro de los laboratorios de una sutil especialización, renuncian a aperturas exploratorias y a esfuerzos de contextualización que proporcionarían una lectura más orgánica de los fenómenos estudiados, suscitando seguramente nuevos interrogantes, desvaneciendo ideas e imágenes convencionales, insertando en el potencial del resultado científico aquella toma de corriente que pudiera aportar luz sobre los problemas de hoy. Piénsese, sólo por poner un ejemplo, en el sentido que se debe dar a ciertas indagaciones actuales sobre el canto gregoriano, que corren el peligro de parecer un anacrónico academismo, en la medida en que no se explicita su importancia ni se ilustran sus consecuen-

cias, gusten o no. Por el otro lado, o por defecto, el desatender las perspectivas arriba mencionadas puede llevar a una fácil apologética; a una repropuesta de modelos culturales, considerados, sin comprobación, como legítimos y ejemplares; a una reiteratividad de esquemas mentales y de juicios prefabricados; a una fabulación-ocultamiento de datos para mantener una determinada forma de poder y de visión ideológica. Piénsese en expresiones mixtificadoras corrientes, como, "el gran patrimonio de la música sagrada", "el pensamiento de la iglesia sobre el canto", "el órgano, rey de los instrumentos", "la universalidad del canto gregoriano", etc.

Es un hecho que los ensayos, incluso parciales, verdaderamente magistrales o ejemplares sobre nuestra temática, en cuanto a contenido y a espíritu, son escasos, a pesar de las abundantes historias de la música o de la liturgia. Las primeras tratan de música ritual, casi siempre prescindiendo del tipo de liturgia celebrada o del tipo de una expresa comunidad; faltan frecuentemente las más elementales referencias al cuadro celebrativo y a las funciones de la música, aun cuando fueren la única justificación de una forma musical; no se alude al tipo de protagonistas o de destinatarios del canto ni al tipo de ambiente o de experiencias eclesiales. Las segundas, aun describiendo el marco ritual o la experiencia eclesial que lo determina, son muy avaras en alusiones a canto y música y, sin embargo, infravaloran las formas concretas de la ritualidad en las que el juego de la imagen sonora es siempre (positiva o negativamente) bastante determinante. Además, los estudios de /teología litúrgica (aparte de su escasa atención a los textos cantados) ofrecen unos cuadros hipotéticos e intelectualísticos (sin decirlo), ya que no valoran ese *plus* o esa diversidad de contenido que confiere a un texto (por ejemplo, un prefacio) una determinada inmersión sonora, o bien el marco festivo o ferial, la ejecución coral o solística, etc.

Tras esta amplia premisa metodológica, que tiene validez aun prescindiendo de la continuación de nuestro discurso, queda por esclarecer la línea de orientación en que va a moverse el resto del tratado. Con la humildad que sin más nos imponen las reflexiones anteriores, pero con la franqueza también de un discurso que no quiere ser convencional, se fijarán, como en una *radiografía,* algunos momentos de la gesta litúrgico-musical entre los que, por diversas razones, parecen más significativos. Se tratará de rasgos históricos tan esenciales que parecerán reductivos, hasta casi en aparente contraste con las exigencias anteriormente aludidas; pero se reserva una particular atención al discurso sobre hoy (/ *infra,* IV-V), dado que ahí confluyen y vuelven a reaparecer en un cuadro extremadamente vivaz los diversos puntos fundamentales de la gesta histórica.

II. Cuadro de problemas y experiencias litúrgico-musicales en las distintas épocas hasta el Vat. II

1. La expresión vocal en la liturgia primitiva. El momento más difícil de estudiar es el de los comienzos, sin dejar de ser, al mismo tiempo, el más sugestivo por las riquezas que descubre. Las pistas de aproximación que se han ensayado no dejan de ser variadas: por ejemplo, la teoría evolucionista desde el canto hebraico hasta el

cristiano, y las investigaciones de la musicología comparada aplicada a las más antiguas (o supuestamente tales) melodías cristianas. Tales estudios no sólo no han dado satisfactorios resultados, sino que hoy parecen incluso metodológicamente poco correctos. El camino más apropiado para trazar un cuadro lo menos hipotético posible parece ser el de una lectura musicológica de las fuentes literarias cristianas a partir del NT, pero con referencia atenta y crítica a los hechos vocales y musicales que son propios, según sabemos, de la cultura contemporánea y circunstante.

Del espíritu de la expresión cristiana se deducen la primacía del *logos,* la importancia de la *didajé,* las funciones del *melos,* valorado, sí, pero en oposición a las prácticas encantatorias o máginas del paganismo. De la vigilancia pastoral deriva el temor a influencias culturales-cultuales. En particular, aparece ligada a ciertos momentos y a ciertas áreas geográficas la puesta en guardia contra fenómenos fuertemente señalados, como los aspectos rítmico-métricos de la poesía o la tímbrica ligada a prácticas religiosas o a usos sociales. Sin embargo, en el seno de las iglesias locales está viva una rica gestualidad vocal, inspirada en la praxis común, que permite a los fieles intervenir en las celebraciones, ya se trate de proclamar la Escritura o bien de dar gracias, de aclamar, de condolerse, de orar, de meditar. Se tiene una liturgia a menudo carismática y, en todo caso, no tan formalizada como para excluir actitudes ordinarias y familiares.

Cierto que el valor terminológico de las expresiones vocálico-musicales es bastante fluctuante y hasta más bien dudoso. Se consideran, por ejemplo, como salmos, además de los poemas bíblicos veterotestamentarios bien conocidos de las fuentes del NT, los mismos himnos cristianos con su original procedimiento, que se aleja tanto de la rítmica hebraica como de la métrica grecorromana. Tales himnos combinan libremente estructuras sálmicas y contenidos aclamatorios, doxológicos e invocativos. Los textos, destinados probablemente o con toda certeza al canto, que se han conservado son bastante numerosos; como son asimismo numerosos los testimonios sobre la práctica del canto: son célebres los pasajes de la carta de Plinio a Trajano, los de la carta de san Ignacio de Antioquía a los efesios, los del *Pedagogo* de Clemente Alejandrino y del *De anima* de Tertuliano. En cambio, ninguna melodía ha llegado hasta nosotros, a no ser el *épainos* a la Trinidad del papiro de Oxirinco (que no parece destinado a la liturgia), el cual se remonta al s. III; y después la antiquísima, pero que no es fechable con precisión, *Laus magna,* de la que procederá el *Gloria* de la misa.

Uno de los criterios para imaginar el proceso y el sabor de las melodías arcaicas es tener en cuenta algunos procedimientos compositivos comunes a muy diversas áreas culturales, incluida la mediterránea: se trata del uso de *melodías de centón* y de la técnica de las *variaciones de estructura.* Mas por encima de tales datos, de la documentación en su conjunto nace una visión bastante positiva: riqueza de motivaciones del canto, vitalidad de prácticas diferenciadas, ritualidad capaz de liberar más que de bloquear los comportamientos humanos, escucha cultural crítica y actitud receptiva. Se está en el polo opuesto a la concepción de una música *en sí* en las confrontaciones del rito, y de un rito *en sí* en las

confrontaciones de la vida; la celebración misma de los misterios cristianos no es extrapolación de la cultura-ambiente, sino en la medida en que el juicio evangélico desenmascara ídolos o denuncia estructuras opresivas.

Hoy, después de múltiples experiencias en diversos sentidos, tal concepción y tal praxis aparecen, en su conjunto, como las más "modernas" de la historia de la liturgia. Y son dimensiones que habrán de recuperarse, para volver a encontrar una identidad de cristianos en el culto y de ciudadanos en el mundo.

2. ASPECTOS LITÚRGICO-MUSICALES DE LA ÉPOCA PATRÍSTICA. Con esta rápida reseña, que prescinde hasta de sucesiones cronológicas y de concretas localizaciones geográficas, se intentan destacar dos aspectos de notable riqueza: la evolución de un pensamiento cristiano cada vez más rico sobre la música y la aparición de algunas formas litúrgico-musicales diversamente estructuradas y variadamente funcionales.

a) *El pensamiento sobre la música.* El interés bastante vivo en la sociedad por las prácticas musicales (fiestas, banquetes, cultos, ritos fúnebres...) lleva a los padres a una confrontación, a una profundización especulativa y espiritual, a una vigilancia unas veces promocional y otras polémica. La preocupación celebrativa y ética orienta el discurso patrístico (¡felizmente para nosotros!) hacia la vertiente de la música *práctica,* es decir, hacia aquel *usus* desdeñado por los doctos, para quienes la música era ciencia *especulativa.* Solamente san Agustín es contemporáneamente testimonio de preocupaciones espirituales en sus *Confessiones,* pastorales en sus *Enarrationes* y *científicas* en el *De musica.* Entre los más calificados testimonios del tema litúrgico-musical se han de recordar, al menos, san Ambrosio, Clemente de Alejandría, Eusebio de Cesarea, Gregorio Nazianceno y Gregorio Niseno, Jerónimo, Juan Crisóstomo, Nicetas, Orígenes, Teodoreto, Tertuliano (perdónesenos el orden puramente alfabético).

Los padres encomian el canto litúrgico por diversas razones. Se atienen ante todo a los ejemplos escriturísticos, multiplicando, a su manera, las interpretaciones bíblicas: se extienden desde el Éxodo hasta los Salmos, desde los profetas hasta el Apocalipsis, desde los libros de los Reyes hasta los evangelios. Su lectura bíblica no es exclusivamente espiritualista, sino que acoge y engloba los valores antropológicos y los efectos psicológicos de las diversas prácticas de canto, que producen alegría espiritual, salud física o psíquica, emotividad tan intensa que resulta ambigua: medicina para los hombres carnales, pero impedimento para los espirituales. Se pusieron sobre todo de relieve los aspectos simbólicos y celebrativos de la coralidad en sus múltiples formas: es *servicio de la palabra,* cohesión comunitaria (signo y prueba de unidad), sacrificio espiritual, profecía del reino, comunión con los coros angélicos y anticipación escatológica. La práctica litúrgica del canto se inserta en una visión mistérico-sacramental, hasta el punto de que los textos que hablan de él pertenecen más al género de la mistagogia que al del tratado.

No dejan tampoco los padres de tener presentes las problemáticas del impacto cultural: conocen el fascinante poder de los cantos inmorales y la fuerza contagiosa de los cantos heréticos; son conscientes de los peligros de retorno a

situaciones idolátricas implicadas en la fuerza evocativa de melodías y timbres instrumentales; no ignoran la encantadora seducción ni el mágico poder de algunas prácticas; como consecuencia de todo lo cual establecen reservas y tratan de prevenir contra particulares situaciones que, por otra parte, encierran elementos interesantes o incluso normativos para toda época. En resumen, parece lícito hablar también de una *modernidad* de los padres en el tratado global sobre la música. Su visión más bien es amplia y articulada, tiene en cuenta una multiplicidad de prácticas y proyectos, refleja una situación celebrativa no alejada de la vida ni del pueblo y todavía no dominada por la estaticidad de normas rubricales intangibles.

b) *Desarrollo de formas musicales.* Signo de una liturgia en vital expansión celebrada con lenguajes usuales, ni siquiera reservada en exclusiva para adeptos de raigambre levítica, lo es igualmente el desarrollo de formas musicales variadamente funcionales y convergentes. En el campo de la salmodia se apoyan en la ejecución directivo-solista (frecuentemente virtuosista con la asamblea a la escucha) nuevos tipos de ejecución: la directivo-colectiva (colectiva o alterna), en la que también participa el pueblo con un número determinado de salmos escogidos; la de frases intercaladas, aleluyáticas o responsoriales (el estribillo está atestiguadísimo por los padres); finalmente, las formas diversamente antifonadas, que combinan escucha e intervención y liberan funciones ministeriales. En el campo de la himnodia, después de una feliz gestación en Oriente, en África y hasta en Europa, tanto en los ámbitos heréticos (gnosticismo, arrianismo) como en los ortodoxos (desde Bardesano [† 222] hasta Arrio [† 336] o Efrén [† 373], desde Mario Victorino hasta Hilario [† 336]), se llega a un estadio de madurez por obra de san Ambrosio († 397). Su fina intuición pastoral y su interés por los misterios celebrados en la asamblea son gérmenes de vitalidad sembrados por todo Occidente.

Así es como salmodia e himnodia, revigorizadas y relanzadas en los círculos celebrativos, presentan unas asambleas en las que la unidad no está tejida de uniformidad. Como sabemos, en la celebración bien inserta, en los ritmos de la vida y en el tejido experiencial de las comunidades pueden resonar (solamente en Roma no llega a aprovecharse de tal apertura), además de la palabra bíblica, las palabras que la cultura viva, traducida en vena poética o creatividad eucológica, forja como respuesta eclesial. Algunas hipótesis hacen remontar hasta los ss. IV-V la fundación de las *scholae cantorum,* comprobadas documentalmente en algunas localidades. La creación de tal institución en un contexto litúrgico rico en aportaciones participativas podría significar un máximo enriquecimiento en la estructuración ministerial de las asambleas. Sabemos igualmente que bien pronto se verán envueltas tales *scholae,* al menos como concausas, en un proceso disgregador y de decadencia celebrativa, al ritmo del contrastante camino ascensional del arte.

3. PANORÁMICA DE LITURGIAS Y DE PRÁCTICAS DE CANTO. Desde la época patrística, en Oriente como en Occidente, todo ámbito eclesial crea y estabiliza su propio mundo celebrativo en conexión con la cultura local y con el genio étnico particular, aunque abiertos siempre e insertos en la red compleja de los

cambios e influjos más dispares. Y cada liturgia local se expresa con sus correspondientes hábitos musicales. Es el triunfo del pluralismo litúrgico-musical, aceptado y hasta respetado por la misma iglesia de Roma, no solamente para las áreas geográfica y culturalmente distantes, sino también para la misma Italia.

No podemos ocuparnos aquí del Oriente litúrgico con sus ramificaciones. En cuanto a Occidente, tenemos noticia de una tradición africana, del mundo visigótico con sus diversas escuelas y redacciones locales en Iberia, de las exuberancias creativas en el ámbito galicano, de las aportaciones originarias de las regiones célticas. Por lo que se refiere a las producciones musicales, hoy es difícil y no pocas veces imposible discernir, precisar y reconducir hasta su fuente costumbres y repertorios: está, por lo demás, documentada la vitalidad creativa y la recíproca fecundación de diversas aportaciones. En lo que concierne, finalmente, a Italia, todo grupo eclesial consistente, sobre todo si es políticamente importante, está dotado de su propio conjunto de textos y entonaciones. De la riqueza de algunas regiones o ciudades no queda ni recuerdo; de otras quedan rastros y hasta noticias bastante considerables (Campania, zona ravenense, área aquileyense); se conserva, en cambio, el patrimonio orgánico y codificado de las ciudades de Benevento, Milán y Roma. Sin entrar en cuestiones que los estudiosos están orientando en diversas direcciones —histórica-litúrgica-textual-paleográfica-semiológica-musicológica—, baste una alusión a la estructuración (cada vez más compleja y a la vez precisa) de las grandes celebraciones sacramentales, de la oración diaria con sus múltiples programas o del memorial anual del misterio de Cristo. Dentro de tales celebraciones se ponen a punto las diversas formas de canto, ya las ligadas a funciones de base comunes a todas las liturgias (por ejemplo, el introito de la misa, con las distintas nomenclaturas según los diversos ritos), ya las que acompañan a costumbres características de uno o más ritos. En cuanto a la iglesia de Roma, es notoria la atención de los pontífices al ordenamiento ritual en general y a la puntualización del antifonario en particular. Por sus influjos determinantes y por los resultados prácticos en el campo litúrgico-musical no se pueden olvidar ni el dinamismo de la expansión misionera ni la floración monástica.

Sin embargo, y a pesar de tanto trabajo creativo o de adaptación, hay un elemento importante de la celebración que siempre va a menos: el de la participación-encuentro asambleario. Adquieren espacio la especialización teológico-bíblica de los compiladores de textos (¡magníficos!), la gestualidad escenográfica de los ministros, el afinamiento melódico de los adscritos a las *scholae,* mientras que al pueblo pertenecerán las sustituciones que se le ofrecen (también musicalmente) o que él mismo busca y perfecciona o realiza. Cultura y música elitistas son las que invaden el espacio litúrgico; la ritualidad busca cada vez más influencias pontificias y regias, alejadas de la experiencia ordinaria. La celebración se configura como espléndido *opus* al que acudir, y a sus protagonistas se les reconocen poderes misteriosos: el alejamiento cultural comienza a ser así distanciamiento *sacral.* El progreso musical no es enteramente inocente, junto con otros factores, en lo tocante al distanciamiento entre liturgia y vida. La música se

prepara para llegar a ser, como el latín, una *lengua* culta: la lengua de otra iglesia, que es la institución y su clero.

4. LAS ÉPOCAS ROMANO-FRANCA Y ROMANO-GERMÁNICA DE LA LITURGIA. Los siglos que transcurren entre Gregorio Magno († 604) y Gregorio VII († 1085) muestran las huellas y esconden el secreto de complicadísimas vicisitudes litúrgico-musicales: el canto desempeña un papel mucho más que secundario. En Roma la liturgia va madurando una adaptación y alcanzando una codificación fundamental en lo relativo a textos, ritos y usos de canto. La eficacia de la *schola cantorum* está garantizada por maestros de alta especialización y por alumnos formados en el arte desde su tierna edad. Tal complejo ritual y musical es capaz de suscitar admiración, emulación y hasta tal vez envidia. Bien pronto va a comenzar su trasplante a las regiones del norte, primero por *contagio* y con el apoyo de libres iniciativas, y después con el favor y el poder de los reyes. El intercambio de maestros de canto entre Roma, Francia, Alemania, Suiza (como, por lo demás, la migración de los libros litúrgicos) va acompañado de la progresiva romanización de las antiguas liturgias locales. El proceso está apoyado (devoción que encubre en no pequeña medida una estrategia política) primero por Pipino y después por Carlomagno. Por lo que se refiere al canto, mantiene éste, de una manera determinante, el prestigio que le viene de su atribución al gran pontífice Gregorio I: de la leyenda nace una tradición literaria e iconográfica. La operación de trasplante no termina, naturalmente, ni en una sustitución ni en una mezcla coherente en ningún campo; dará más bien lugar a unos conjuntos demasiado híbridos. La yuxtaposición cultural producirá reacciones o resistencias o también movimientos anárquicos; hasta desembocará en floraciones de una imprevisible e incontrolable creatividad.

Dentro de este trabajo se sitúa el fenómeno de la fecundación y del feliz parto de un arte melifluo de primera calidad: el denominado *canto / gregoriano.* Las hipótesis de los estudiosos sobre el origen de esta perfeccionadísima praxis (que se establecerá más tarde como repertorio) pueden reducirse sustancialmente a dos principales, muy distintas entre sí. Se hace referencia aquí a ellas a grandes rasgos y sin entrar en todos los detalles necesarios. *a)* El gregoriano es canto de la Urbe, reelaborado en refinadísimos ambientes romanos y llevado al norte con la difusión de los textos del antifonario (desde este momento coherente y completo). Pero en Roma sigue en vigor otra tradición distinta de canto (antiguo romano), que vendrá escrito en notación a partir del s. XI y que allí se utilizará todavía durante algún siglo. *b)* El gregoriano floreció en las Galias, entre el Rín y el Sena, sobre todo en torno a las catedrales y en los centros monásticos, provistos de *scholae* así como de *scriptoria,* de donde saldrán los códices con notación. Los textos son naturalmente los del antifonario y del responsorial romano; pero las melodías son geniales creaciones (en el sentido y según los sistemas de la época) de artistas anónimos de los ss. VIII-IX, favorecidos por el renacimiento carolingio y atentos a la sensibilidad de la cultura transalpina. Perfeccionan dichos artistas costumbres, reelaboran materiales, teorizan para dar homogeneidad, organicidad y sentido práctico al nuevo repertorio. De hecho, los

codices neumati más antiguos (incomparables por su precisión gráfica, la cual transparenta una alta musicalidad, una perfeccionadísima vocalidad y una auténtica espiritualidad al abordar el texto bíblico) proceden de las Galias y de Suiza. En Roma, por el contrario, no aparece tal canto documentado sino mucho más tarde (s. XIII) y en su fase decadente.

Si es justo recordar tales hipótesis, ya no es del caso pronunciarse en pro o en contra de posiciones acerca de una cuestión que probablemente nunca será posible esclarecer adecuadamente. Siguiendo la línea de reflexión que nos hemos propuesto desde el principio, nos parece más necesario hacer algunas observaciones: *a)* La calificación de los ritos y la especialización en el canto impulsan a la liturgia, de forma definitiva e irreversible durante siglos, por un carril que solamente podrá ser controlado y gestionado por adictos a esos trabajos, es decir, por el mundo clerical y monástico. Impresiona el hecho de que, paralelamente al espléndido florecimiento del canto (que sigue produciendo textos y melodías para tropos, secuencias, responsorios, aleluyas, nuevos oficios, etc.), se sienta la piedad cristiana obligada a refugiarse en formas moralizantes y ascéticas y en tonos psicológico-sentimentales, fomentados por el alegorismo y la dramaturgia celebrativa, por la cuantificación concomitante de la descalificación de las fiestas y por la hipertrofia ritual directamente proporcional a la incuria pastoral en los encuentros del pueblo congregado para las celebraciones. De ahí que tal canto, nativa y constitucionalmente ligado a ese estado de cosas (y sobre todo a la imposible participación de los fieles), continúe siendo el indicado como repertorio normativo del canto eclesial (latino) y popular para toda época. *b)* No es demasiado pedir que la idealización del gregoriano (provenga ésta de estetas o de documentos eclesiales) se mantenga dentro de límites cultural y eclesiológicamente razonables y se mueva en el ámbito de bien claras intenciones. No se pueden desatender las problemáticas que suscita tal repertorio cuando se quiere indebidamente absolutizarlo o reponerlo en el ámbito cultual: ¿quién lo ejecutaba?, ¿cómo?, ¿para quién?, ¿representa un fenómeno de comunión eclesial o de marginación?, ¿es plenamente positivo el hecho de haberse extendido a costa del silencio de otras voces, marginadas hasta cierto punto o acalladas irreparablemente (piénsese en los patrimonios locales que no sobrevivieron, a excepción del canto ambrosiano; y sobre todo en el canto visigótico, ligado a gloriosa tradición litúrgica, truncada por Gregorio VII)? Con este tipo de reflexión no se quita lo más mínimo al valor intrínseco ni a la refinada espiritualidad del mundo gregoriano. Pero se le contextualiza en una experiencia eclesial más amplia (incluidos los cambios litúrgicos) y se sopesan tanto los valores que han de conservarse como los límites que no han de sobrepasarse.

5. DEL CANTO PARA UNA CIERTA LITURGIA A LA LITURGIA PARA LA MÚSICA. a) *Síntesis conceptual.* Un tratado que globalmente aspire a considerar el mundo de la música en la iglesia a partir del s. XIII hasta los tiempos más recientes difícilmente logra esquivar dos escollos: por un lado, el que, sobre bases apologéticas, registra los fastos de una iglesia cuna y protectora del progreso cultural-artístico; por el lado opuesto, el que, basado en el sentido crítico de una cultura sana-

mente laica, lleva a individualizar los miedos, las lentitudes, las tardías posiciones de recuperación de una gestión de poder que se siente amenazada por las transformaciones culturales y que reacciona, hasta encubrir como amor a la tradición un deseo de autoconservación. Ambas posiciones tienen algo de verdad, pero no pueden constituir el punto de partida para una valoración racional. En efecto, el punto de vista estético-musical lleva a absolutizar, *a posteriori,* la herencia de un *thesaurus* acumulado durante siglos; mientras tanto, la vía del análisis socio-cultural, prefiriendo en la indagación la novedad de los fenómenos incluso estéticos en su impacto con las estructuras de la época, corre el peligro de olvidar el peso de la continuidad en el rito y el problema *político* implicado en la oración misma.

En esta relectura se prefiere, una vez más sin absolutizarla, una tercera vía de aproximación: la liturgia en su vertiente celebrativa, que implica una visión teológica. Tal postura, a diferencia de las otras dos más periféricas, llega mejor al nudo de la cuestión. En efecto, el conjunto de datos estéticos o culturales, y aun la misma serie de acontecimientos históricos reseñados, vuelven a entrar en unos cauces lógicos y encuentran una explicación más oportuna cuando se redimensionan, a nivel de efectos, desde las confrontaciones de una causalidad verdaderamente básica: la de una liturgia que vive una crisis cada vez más grave y prolongada.

De esta variada y extensa documentación se deduce el dato de unas celebraciones vacías y en decadencia: cumplimiento más que vocación eclesial, repertorio que ejecutar más que inspiración, conjunto de cosas sagradas que tratar más que autenticidad de un comportamiento humano, movimiento representativo de una burocracia en el culto en vez de una acción coral del pueblo, dramaturgia en exhibición más que misterio participado, supervaloración de un cuadro religioso-cultual más que acogida de un Dios que dialoga y se da dentro de una auténtica lógica de encarnación. Después de la estación gregoriana, la floración de la polifonía (con sus aspectos lingüísticos y gramaticales revolucionarios y sus osadas experiencias) se inserta en los distritos de tal situación celebrativa. La búsqueda sonora tiene una vitalidad incansable; los mismos ajustes sociales nuevos y cambiantes están abiertos al gusto cada vez más exquisito del progreso artístico, hecho de mezclas armónico-tímbricas, de juegos y simbologías rítmicas, de prestaciones profesionales por parte de los nuevos músicos, que no son ya, como en otro tiempo, especuladores de armonías esféricas ni combinadores de números místicos, sino artistas de la materia. El impulso autonómico de la música no conoce verdaderos obstáculos, dado que su relación con el rito es extrínseca. Se llegó a la desaparición de las formas y al oscurecimiento de las funciones rituales; por eso son posibles la reducción a señal festiva de las composiciones desmesuradas y a veces extravagantes, la contraposición de modelos ajustados al genio o a la cultura de los detentores del monopolio melódico-instrumental. La concepción exterior de la fiesta y el vacío teológico de la solemnidad litúrgica se crean sus propios sucedáneos: un tipo de participación reducido a percepción global de lo sagrado; una afectividad orientada por los aspectos descriptivos y narrativos del rito; unas

repercusiones psicológicas favorecidas por las aportaciones audiovisuales del programa; un encantamiento provocado por la gestualidad musical conjugada con la materialidad un tanto sensual de la tímbrica, con la fascinación de las cambiantes armonías, con las caleidoscópicas evoluciones del ritmo. Cada uno de estos aspectos tiene, sin embargo, igualmente sus facetas positivas; en efecto, la iniciativa popular busca y encuentra desembocaduras significativas en ritos marginales (procesiones, peregrinaciones, bendiciones...) y celebraciones en la frontera de lo *litúrgico (via crucis, sepulcros,* pesebre...), ricos, sin embargo, en valores simbólicos, en elementos añadidos (cf las cofradías) y en nuevos repertorios de canto en lengua viva (por ejemplo, los laudes).

La misma liturgia oficial no podrá ya desde ahora subestimar la nueva música; pero el torbellino musical se convertirá, dentro de la celebración, en algo así como la proverbial serpiente en el seno. Se intenta solamente exorcizar sus amenazas y curar sus mordeduras más agudas; salvo que se busque la manera de gloriarse, a distancia y después de varias caídas, de las heridas cicatrizadas como de unos trofeos conquistados.

Se escuchan protestas y lamentaciones por parte de hombres de probada piedad y por parte de espíritus particularmente reaccionarios, pero son como voces en el desierto. La autoridad legisladora se mueve a su vez torpemente y con inevitable ineficacia. Los intentos de intervención, desatendiendo las verdaderas causas del mal, se limitan a hacer algunos reparos. Sus directrices muestran su extravío ante una realidad litúrgica cada vez más deteriorada en su recorrido por los caminos de la música. Tras la corteza literal y efectiva de las providencias pontificias o sinodales o de las denuncias de testimonios particulares, que se multiplicarán con la decadencia que reaparece, puede componerse este cuadro:

• Preferencia fundamental por viejas formas compositivas y por repertorios fijos, socializados e inocuos, frente a las novedades. "Novis omnibus vetera praeponantur..." (1279): es un programa. La búsqueda, absolutamente justificada como salvaguardia de la continuidad, desemboca sobre todo en estas vías: la congelación ritual —es la primera vía— de los tonos de la lectura, de la oración, de los diálogos, de las moniciones, de las salmodias (que, por lo demás, se consideran *cantus* más que *música):* es la estilización a ultranza de gestos orales de diversa índole, pero incomprendidos y planificados. Segunda: la reposición constante del gregoriano, fijo en los libros rituales, a pesar de lo degradado de sus funciones. Es un repertorio que conserva poco más que un papel signológico o genéricamente connotativo; su vestimenta originaria se ha manchado con manipulaciones de todo género, realizadas como homenaje a las nuevas sensibilidades culturales y a los fluctuantes gustos retóricos. El mismo gregoriano llega a yuxtaponerse (en formas alternas) a composiciones monódicas o policorales de espíritu muy distinto; ofrece más bien un soporte de conexión del tejido polifónico *(cantus firmus,* frecuentemente irreconocible).

• Esfuerzo de puntualización de un estatuto sacral de la música. A las composiciones que llegan a madurar como fruto de un nuevo pensar y sentir se les quiere imponer —condición de su acceso al templo y de concordada compatibi-

lidad con el rito— una etiqueta de garantía, que puede obtenerse mediante la adecuación a determinadas selecciones estilísticas, la adopción de ambientes, la calidad de mociones: necesitan propiedades como la *castitas,* o al menos la *honestas,* y sobre todo la *gravitas,* de suerte que las armonías resultantes *auditum demulceant, devotionem provocent, psallentium Deo animos torpere non sinant.* En la vertiente opuesta se implantan la vigilancia y la resistencia a las presiones de lo *profano,* que se manifiesta diversamente como adopción de temas populares, como mezcla y contaminación de textos, como divismo canoro, como incapacidad ejecutiva: "Magna bestialitas! —clama J. de Muris (1370)—. Asinus pro homine, capra pro leone, ovis pro pisce...".

• Preocupación por salvaguardar al menos la integridad material de la palabra litúrgica, redactada en latín, que no es ya de uso común; olvidada y, más tarde, ya incomprensible; a veces se tiene la impresión de que se la utiliza como simple material fonético. Este mal por defecto desembocará en otro mal por exceso: el uso inadecuadamente retórico y teatral de la palabra cuando la música pretenda colorear el texto, en vez de limitarse a prestarle la voz.

• Intención estratégica de controlar los centros de operación y los modelos de comportamiento musical, con el mantenimiento institucional de la relación clérigo-músico de iglesia.

• Falta de atención a la constante histórica, que revela exigencias participativas en el campo celebrativo y devocional. La amplísima y sugestiva producción laudística (en lengua viva y melódicamente próxima al sentir del espíritu popular) sigue estando, de hecho y de derecho, en contraposición a la liturgia oficial.

• Justificación de la cesión inevitable frente a la eclosión del arte vocal-instrumental. Viene englobada dentro de la visión de la majestad incluso temporal de la iglesia, en la perspectiva apologética de la victoria de la ortodoxia católica; y se concilia con el proyecto pastoral de un saludable atractivo y de un santo entretenimiento: es suscitadora de piadosos afectos de signo opuesto a los creados por la lascivia del siglo, aun con los mismos módulos musicales.

• Recurso a un viraje reaccionario cuando, considerada la pasividad del balance del compromiso, se idee y actúe en el sentido de una contracultura católica, restableciendo arquetipos remitificados y supersacralizados.

• Exigencia final de una orgánica codificación jurídica de la música, que fije con autoridad proyectos, modelos, comportamientos.

b) *Puntos salientes de la praxis y de la legislación litúrgico-musical.* La síntesis conceptual que hemos trazado, aparentemente aproximativa, pero en realidad fiel y documentable en sus diversos enunciados, sirve como fondo y como encuadramiento de la experiencia celebrativa en su vertiente musical, así como de las intervenciones normativas que tienen lugar entre el s. XIII y el Vat. II. En la imposibilidad de trazar la historia musical de tantos siglos, ni aun limitándose al ámbito eclesial euroculto, aludiremos a alguna etapa y a algún hecho digno de mención por su valor documental o por el potencial de reflexión que suscita.

En 1324-25 aparece la *Docta*

sanctorum Patrum, de Juan XXII, primer gran texto pontificio sobre la música litúrgica. Se puntualiza la situación en orden a rectificar su ruta. El primer dato que destaca en el cuadro es la corrupción del canto gregoriano, en contraste con épocas anteriores (¿de oro?). El papa, desde Aviñón, lamenta la involución ejecutiva y la ignorancia teórica de los principios que imposibilitan al canto tradicional el fomento de la devoción, vinculada a un flujo melódico respetuoso frente a la transparencia del texto. Son responsables del mal las novedades de la cultura: se trata de la poética y de la técnica del *Ars nova,* ya brevemente descritas. A pesar de la intencionalidad restauradora, la intervención deja entrever la conciencia de un cambio ya definitivo en el mundo de la práctica y de la percepción musical. Mientras toma clara posición contra las innovaciones rítmicas y la disolución del texto litúrgico, el pontífice se muestra más abierto a los análisis de los usos armónicos, al menos los recibidos y de alguna manera abonados.

Tal política de contención se aplica a una realidad que había ya desbordado los cauces señalados como lícitos. La polifonía no está ya en gestación, sino en expansión; está abierta a experiencias compositivas fantásticas y a la vez calculadas; va en busca de equilibrios vocales experimentales y a la vez regulados; está más ebria que sedienta de un mundo poético y sonoro inédito, por lo que, al lado de los antifonarios gregorianos redactados en notación cuadrada, en las iglesias importantes aparecen nuevos códigos con las partes polifónicas; muchos de ellos están espléndidamente miniados, como expresando la belleza que se le reconoce al nuevo canto. En la celebración de la misa, junto al altar y en torno a un gran atril, un grupo de cantores (e instrumentistas cuando es necesario) trata el *ordinario* de la misa como una arquitectura sonora (el *propio* se ejecutará a lo sumo en gregoriano), mientras el celebrante se concentra en el acto personal y casi enteramente privado de la ofrenda del sacrificio, y el público se entretiene *ad libitum* según distintos polos de atención. El modelo litúrgico básico es el principesco, con toda su lógica de etiqueta, de poder y hasta de consiguiente mercado; en las épocas siguientes llegará a ser regio, angélico, mistérico-arcaico. Ello se refiere a la liturgia solemne, equivalente a la cantada; la liturgia leída, ferial, así como la rural, no es más que una coexistencia de devocionalismos privados. En un contexto como el descrito es donde se sitúan las experiencias relatadas por toda historia de la música acerca de la polifonía.

En este período es Flandes la fuente y el depósito mejor surtido para un riego artístico que iba a durar por lo menos cuatro generaciones. Pero son los cambios, los viajes, los matrimonios, los encuentros principescos y hasta las mismas guerras los que desempeñan la función de canales a través de los cuales se difundirá la polifonía como una *koiné* centroeuropea; ésta se consolidará merced a experiencias locales innumerables (todavía poco estudiadas), que acompañan a los múltiples y diversos fermentos humanísticos y renacentistas. Aun cuando se trate de un mundo fascinante, será menester sustraerlo a toda fácil idealización. Las obras de algunos polifonistas, tal como hoy las conocemos, seleccionadas e inventadas como bienes culturales, se nos están ofreciendo a través de refinadas ejecuciones

discográficas concertísticas (o también litúrgicas, pero dentro de un nuevo mundo celebrativo). La realidad de la época presenta desgraciadamente también otra cara, si hemos de dar crédito a las quejas de los cronistas acerca de ejecuciones intolerables ("clamoribus horridulis, inconditu garritu"), a las anotaciones de los liturgistas sobre la evolución ritual (listas de abusos), a las voces de responsables que condenan hábitos y costumbres de músicos (generalmente clérigos).

Hasta el mismo concilio de Trento llega la discusión de los pros y de los contras en torno a la música polifónica; pero los elementos censurables de las composiciones y de las ejecuciones se atribuirán a la impericia, y no al arte. Tal estado de cosas no cambia de rumbo; y sólo se exigirá para la música, dentro de un cuadro ritual reformado pero inalterado, el bautismo artístico; lo cual significa, desde este momento, componer a la romana, sobre todo a lo Palestrina. Sólo que, desde el instante en que se acepta semejante ideal (de indiscutible valor artístico), se muestra ya superado por el caminar de la experiencia artístico-cultural.

Había nacido ya una nueva música y un nuevo modo de sentirla, como habían cambiado las sociedades y las costumbres. Apareció aquel mundo musical *(nueva práctica,* estilo concertante, bajo continuo, alianza música-retórica, poética de los sentimientos...) que casi doscientos años más tarde la tratadística ceciliana valorará, muy severamente, como viraje corrompido y corruptor. Efectivamente, la distancia que separa música de iglesia y música *profana* (de cámara, de entretenimiento, de teatro) es casi insignificante bajo el aspecto estilístico formal (solo, aria, intermedios, coros...) y llega a dar, tanto a la Sagrada Escritura como al rito de la misa, apariencias de un simple soporte o de un cuadro temporal (cf decreto de la Congregación de ritos bajo Urbano VIII, 1643).

Alejando VII después, en la constitución *Piae sollicitudinis studio* (1657), toma posiciones para extirpar de la ciudad de Roma, con vocación a la ejemplaridad, la licencia de usar textos litúrgicos no aprobados, desde luego en lengua vulgar, como ya lo había hecho la herejía protestante. Tales intervenciones, aun fustigando las prácticas notoriamente más abusivas, no presentan alternativas de fondo e indican la sustancial aceptación de los proyectos musicales vigentes; no podía ser de otra manera. En efecto, no se puede negar la compleja adecuación de la música barroca a la magnilocuente ritualidad de la liturgia contrarreformística; ni su coherencia con la concepción de un orden monárquico y jerárquico ejemplar que desde Dios, a través de jerarcas y reyes, llega hasta el clero y los nobles civiles. De esta manera, en las iglesias, director de coro y organista podrán y deberán pontificar, despertando mayor interés en el presidente; el órgano será rey, y hasta émulo monumental del altar; el lenguaje melódico, sobre el bajo continuo de implantación armónica bien codificada, será tan elocuente que tornará, en cierto modo, familiar y accesible al pueblo la misma lengua muerta del latín; el juego alternante, el contraste tímbrico, el tejido contrapuntístico serán capaces de expresar, mejor que el más calificado predicador, el sentido de la fiesta; la amplia gama de convenciones retóricas llegará a simbolizar todo lo demás: el llanto, la lucha, el gozo angélico.

Es, por consiguiente, un juicio aproximativo y no del todo justo el que anatematiza reduccionística-

mente el repertorio de iglesia del barroco y, posteriormente, del clasicismo. Ese repertorio nutre la devoción, exalta la sensibilidad personal y colectiva y mantiene una visión al menos religiosa de la realidad cristiana, dado que el *secreto de los misterios* es inviolable por parte del pueblo. Sin embargo, ello lleva también, dentro del catolicismo, a un deslizamiento hacia el culto del esteticismo, así como a una integración entre iglesia y sociedad, entre religión y cultura, con todas las ambigüedades posibles.

La intervención de Benedicto XIV, con su doctísima carta *Annus qui* (1749) a la diócesis de Roma, es un verdadero índice de la situación efectiva, frente a la cual una ponderada valoración vale más que una serie de penas conminatorias. La encíclica se presenta como una mesa redonda de amplia consulta; las mismas medidas disciplinarias están calculadas partiendo de horizontes más amplios para combatir objetivos más concretos.

En el s. XIX, por el contrario, prevalecerá el ataque (fomentado por el cecilianismo) contra la música profana y el estilo teatral; lucha justificada realmente frente al precipitarse de elementos abusivos, pero no estratégicamente orientada. Contribuye a tal posición, sobre todo en el norte de Europa, la restaurada visión romántica de un medievo litúrgico idealizado. En realidad, el nuevo celo de purificación del templo se basa en un diagnóstico desacertado del mal que se pretendía remediar. No se advierte que el verdadero estrago radica en la condición y orientación litúrgicas. Mientras los cuadros ceremoniales, jurídicamente protegidos, son incapaces de significar algo que no se difumine en la polisemia de un algo sacro indiferenciado, no se puede evitar que una religiosidad genérica o episódica busque satisfacción en expedientes emotivos y estéticos. No es sólo la música la que hace de los templos un lugar de concierto; es la celebración la que reclama una música culturalmente interesante como medio apropiado para entretener a los fieles. En esta época, la música verdaderamente *contemporánea,* capaz de despertar atractivo, es la galante y dramática, que tiene su epicentro en la ópera. No es ya sólo la música ligada a los poderosos de un tiempo; es también patrimonio de la burguesía que se está consolidando; los mismos pobres se acercan, al menos en las iglesias, al banquete de esta fiesta musical. Para el catolicismo decimonónico lo que debiera haber sido verdaderamente escandaloso (el rito anacrónico en la lengua, en los símbolos, en los gestos) es, por el contrario, la posesión pacífica, ribeteada de nobleza, sacralidad e intangibilidad; por otra parte, lo que es enteramente natural y obvio, como un sentir musical vinculado a la vida y a sus dramas, deseos y aspiraciones, constituye escándalo e intolerable contaminación del templo. No queda más que una vía: expulsar la música actual de la iglesia, sustituyéndola por otra que sea, como el mundo ritual, ajena a la existencia, pero dotada de tradicionalidad y de artisticidad-fijeza, controlables por un centro de poder. Se toma la vía del regreso cultural: plagio compositivo de los estilos ya pasados y reposición de viejos repertorios, relativamente conocidos, pero debidamente mitificados (los númenes tutelares son san Gregorio y Palestrina). En su carácter arcaico y en su desacostumbrado *sabor* se reconoce el distanciamiento suficiente para justificar su relectura con categoría

de *sagrado*. Gregoriano y polifonía (romana) quedan elevados a la categoría de música litúrgica arquetípica, fuente de garantizada inspiración, único patrimonio mediante el cual obtener una auténtica riqueza. Así es como son absolutizados dos momentos históricos de la cultura relativos a contextos transitorios, hasta el punto de llegar a deducir de los mismos las propiedades normativas de la verdadera música sagrada.

Desgraciadamente, el motu proprio de Pío X *Inter pastoralis officii sollicitudines* (1903) es ampliamente deudor de tal visión; en efecto, al avalarla en lo sustancial con tono autoritario, provoca (independientemente de las indudables ventajas en el campo de la extirpación de macroscópicos abusos) un frenazo al pensamiento y a la praxis en el sector de la música ritual; agranda la distancia entre la liturgia y la necesidad cada vez más notoria de formas expresivas y participativas, no sólo a nivel espiritual; comunica vigor, a su vez, a la ideología culturalmente miope y teológicamente vana de una *música sagrada*.

Desde Pío X hasta el Vat. II es la reiteratividad conceptual lo que caracteriza los documentos, y una imitación estandarizada de módulos musicales lo que caracteriza los repertorios de nueva hechura: todo ello en la medida en que los documentos tienen carácter oficial, y los repertorios carácter de reconocida ortodoxia. A la larga siguen siendo sospechosas las voces proféticas; se esquivan o se frenan algunos generosos intentos de reformular las cuestiones de fondo y de revalorizar la praxis celebrativa. Los frutos del movimiento litúrgico parecen muy codiciosos en lo que concierne a canto y música, puesto que incluso una instrucción de 1958 (a pesar de la concesión de adaptaciones rituales y de una cierta ampliación de la .problemática) recodifica la situación de *impasse* y el cúmulo de contradicciones que se han producido en el largo caminar, aunque *extra viam*.

III. Síntesis de las perspectivas litúrgico-musicales del Vat. II

Si bien los documentos del Vaticano II revelan la existencia de dos almas, presentes en la formulación de algunos textos explícitamente referidos al tema musical litúrgico (la adhesión a una concepción y a una terminología adoptada en los documentos pontificios se yuxtapone a instancias y principios que, arrancando de la teología litúrgica y de la celebración presentada en clave pastoral, son capaces de liberar a la problemática de sus antiguas trabas y a la praxis de un carril muerto), existe todavía, dentro del dictado conciliar global, el signo de una maduración y la voluntad de una evolución cualitativa, ya en el enfoque de los ideales y objetivos de la renovación litúrgica, ya en la fundamentación de una nueva visión de la iglesia y de sus relaciones con las culturas y la historia.

Los puntos firmes del empeño por una renovación providencial de la práctica de la música litúrgica son los siguientes: *a)* Desde el momento en que la liturgia es misterio pascual celebrado por el pueblo de Dios como ejercicio, en Cristo y en el Espíritu, del nuevo sacerdocio, en el rito cristiano la actuación de las personas (todas), en plenitud y autenticidad, es un valor primario. *b)* Canto y música son un gesto vivo, antes de ser una obra codificada que ejecutar; un comportamiento simbólico actual,

antes que un repertorio (histórico o moderno) al que adecuarse; una ofrenda viviente de sí mismos, antes que la formalización de actitudes o de modalidades expresivas legalmente *sagradas*. *c)* Canto y música participan de la dimensión sacramental de la liturgia; son elementos simbólicos de realidades esenciales, y no adorno exterior; encarnación en estructuras comunicativas de la palabra y de las palabras del diálogo salvífico, y no ingredientes vagamente místico-estéticos de un culto religioso. *d)* Canto y música no tienen autonomía en las confrontaciones de la ritualidad litúrgica que, no obstante y por estar bien articulada, ofrece sus espacios y reclama sus cometidos (formas-funciones-actores); canto y música tampoco son privilegio exclusivo de algunas personas que los crean o ejecutan, ni deleite estético de quienes los disfrutan: son patrimonio celebrativo de todos, aun cuando la acción corresponda a uno solo. *e)* Canto y música deben estar dotados de verdad expresiva y de autenticidad implicativa a partir de bases antropológicas y de los mundos culturales de los creyentes. Es necesaria la bondad de las formas, pero no es medible únicamente a partir de cánones estéticos o jurídicos preestablecidos. *f)* Los repertorios del pasado y hasta las nuevas obras no son bienes culturales que se hayan de airear para dar prestigio a la institución o para solemnizar vacuamente el rito, sino posibilidades simbólicas que actualizar con su adecuada inserción en contextos significativos y en conjuntos participativos (animación, dirección).

Esta serie de anotaciones, deducidas del espíritu más que de la letra del Vat. II, permite entrever la riqueza de un mundo musical diverso, después de tantas experiencias desorientadas y alocadas. Puede cerrarse la vieja *aventura musical* y movilizarse, a su vez, la responsabilidad del pueblo de Dios para hacer brotar toda la riqueza de ministerios y carismas en la vida y en la celebración, de tal modo que *cante* su identidad, dé cuenta de su esperanza y revele a todos el rostro del Padre de Jesucristo. Esta vocación se halla estimulada por la conciencia de que lo sacro y lo profano, como contrapuestos, pertenecen solamente a los imposibles territorios no visitados por Dios; y se nutre con la fe en la desaparición de los poderes y privilegios, de las barreras étnicas y culturales (en todas las dimensiones), ya que todo hombre y todo lenguaje están llamados a la alabanza. En labios de comunidades evangélicamente nuevas, eclesialmente abiertas, culturalmente contemporáneas a sí mismas puede florecer el canto nuevo. Pero no debemos olvidar cuán largo y duro va a ser este camino hacia tal novedad, que, por lo demás, tampoco se verá libre de caídas y de desvíos.

F. Rainoldi

IV. La historia reciente

A veinte años de la conclusión del Vat. II vale la pena intentar un primer balance, provisional y rápido, del movimiento creado por la reforma litúrgica en el sector de la música y del canto para la liturgia. Esta breve panorámica permitirá encuadrar mejor los problemas todavía abiertos, para articularlos más adecuadamente con las perspectivas que teoría y praxis han elaborado durante este mismo período. Las lecciones de tal historia recentísima, aunque de difícil com-

prensión global todavía, son un dato que la misma reflexión debe recoger y con el que debe enfrentarse. Tomando también en este caso tres polos (el rito, la cultura, la música) [*l supra,* I] como elementos determinantes y mutuamente influyentes, podemos concretar en las asambleas cristianas algunos comportamientos que prevalecieron durante este breve período de tiempo.

Todo el que haya sido más sensible a las actuales transformaciones culturales y a los cambios más evidentes en el campo de la "creación musical", no ha dejado de privilegiar la adhesión al dato efectivo, es decir, a la sectorialización y fragmentación de las culturas, a la preocupación del hacer sobre el completar, dando así vida, por ejemplo, a repertorios de canto denominados juveniles y a celebraciones caracterizadas por un dilatado empleo de módulos y formas típicas de la música corriente o de entretenimiento. El cambio ritual se ha recibido como apertura indiscriminada a nuevos estilos, más que como programa, renovado, sí, pero puntual y exigente.

Quien, por el contrario, ha tenido más en cuenta las nuevas estructuras y funciones celebrativas, frecuentemente no ha sabido renovarse bajo el aspecto cultural ni ha sentido la necesidad de interrogarse sobre los aspectos actuales de la música. De ahí que se haya dado lugar a una irrelevante creatividad, ampliamente deudora a escuelas musicales académicas o neoclásicas, correctas pero limitadas en el plano de la composición, y a una gestión del rito poco literal, miope y de cortas perspectivas. Se ha dado una segunda actitud francamente reaccionaria en todos los frentes: acogida reticente de los nuevos ritos, empleo desmedido de repertorios musicales nacidos en el pasado para un mundo litúrgico diverso, rechazo manifiesto de toda realidad musical contemporánea tanto docta como popular; análisis inexistente de datos culturales generales, preeminencia acrítica dada a comportamientos celebrativos poco o nada valorativos del papel de la asamblea.

Quien, finalmente, ha tratado de enfrentarse con toda la compleja red de datos que un musicólogo litúrgico tiene delante, frecuentemente ha caminado a tientas, sin llegar a dominar la fase actual del cambio en toda su amplitud. Se ha tratado, en todo caso, de minorías activas, dislocadas, aunque no de manera uniforme, dependientes de los talentos individuales o de un grupo más que de un amplio movimiento de opinión y de práctica. Entre los éxitos de esta última tendencia podemos citar: una visión dinámica y funcional de los ritos renovados; un intento de efectiva animación de las asambleas, consideradas dentro de sus características culturales y llamadas a articularse, incluso musicalmente, de forma diferenciada y activa; una utilización despreocupada, pero en el fondo aguda y coherente, de un extenso arco de repertorios musicales, incluso históricos; la multiplicación de las intervenciones instrumentales frente al monopolio del órgano; el esfuerzo en procurar medios de reflexión, formación y orientación práctica, mediante libros, revistas, cursos, escuelas, ediciones discográficas y musicales. La creciente publicación de discos y casetes, en particular, ha influido no poco en la praxis musical de iglesia, con resultados que bien merecerían atentos análisis. Pero, más allá de los conocidos círculos editoriales, se ha desarrollado también un repertorio de cantos, nacido y crecido en el ámbito de grupos

locales; de movimientos particulares y de comunidades monásticas, que evocamos como un fenómeno digno también de nota, pero a título de inventario, ya que con frecuencia se ha realizado sin apenas valor artístico y como señal de una aproximación espontánea más que de una meditada exigencia celebrativa.

Para dibujar un panorama realista, debe, finalmente, mencionarse toda una extensa franja de praxis litúrgica, en la que la música se aproxima al cero, y ello por varios motivos. Además de la sordera y los incumplimientos eclesiales, la razón principal es tal vez una consciente y larvada desconfianza respecto a una adecuada celebración y al cuidado por hacerla significativa. Frente a problemas considerados como más urgentes (avanzada descristianización, conflictos sociales...), todo esto se tiene por superfluo, y en todo caso como secundario. Como los demás aspectos del rito, tampoco la música ha dejado de pagar su tributo en este punto.

V. Rito - cultura - música

La época es, pues, de transición. Saliendo de un largo y secular período en el que, dentro de la música litúrgica, han prevalecido el escuchar sobre el hacer, una atmósfera globalmente considerada como *sagrada* sobre una acción ritual específica, los ejecutores musicales capaces de producir música para la escucha (y, por tanto, los problemas de una cierta calidad compositivo-ejecutiva) sobre una gestión a su vez más asamblearia, compacta y popular de la celebración con música —pasando ahora a proyectos más caracterizados bajo el aspecto ritual, a una atención más lúcida por las peculiaridades de las culturas locales, a un tipo de intervención musical más vinculado a los dos polos anteriores—, es menester formular proyectos, programas y normas prácticas según una visión más dialéctica, más amplia y más abierta a soluciones de diversa índole.

1. El proyecto ritual. La reforma de los ritos —por haberse realizado en un período histórico agitado, es decir, vivido bajo el doble signo de la rápida evolución de la vida y de la proliferación de culturas locales reconocidas y valoradas— no puede ciertamente considerarse como definitiva, ni siquiera a medio camino: se ha realizado, pero hay todavía no poco que hacer; no solamente como realización de comportamientos aplicables (ritos y rúbricas), sino también como búsqueda incesante de los significados perseguidos, bajo el acicate de las exigencias que progresivamente se manifiestan en las iglesias locales. Dentro de esta perspectiva, es útil leer los libros litúrgicos bajo la ya aludida distinción entre proyecto (la inspiración, el significado, los valores en juego), programa o modelo (elementos, estructuras, normas) y orientación concreta (disposiciones prácticas, dirección conjunta). Así, por ejemplo, en un rito bautismal podemos concretar: sus significados fundamentales, una articulación del tipo acogida-palabra-sacramento-despedida, un nexo entre las partes, un dinamismo que imprimir a la celebración, una serie de atenciones, criterios, medios concretos, capacidad de intervención y de servicio, a fin de que el gran acontecimiento sacramental se realice de la manera más fructífera para todos. En un conjunto así se inserta fácilmente el canto y hasta la

misma música instrumental; de lo contrario, tendrían éstos que soportar una pura ejecución ritualista del rito, ya del aludido, ya de cualquier otro. Para iluminar tal inserción, más que enumerar los pasajes concretos y señalados, en los que las rúbricas indican canto o música, es preferible resumir, aunque sea muy a grandes rasgos, los grandes proyectos-programas de la liturgia. La expresión cantada o la producción instrumental adquieren sentido y orientación concreta precisamente mediante la relación entre el significado del rito y sus estructuras prácticas.

Toda celebración tiene un comienzo y un final: dirigir la asamblea dentro del rito, imprimiéndole un paso no formalista sino participativo, y, en última instancia, reacompañarla en el vivir de cada día no mediante ruptura, sino en continuidad con el rito celebrado. Para tales proyectos prevén normalmente los programas rituales un canto englobado en el rito inicial y alguna fórmula de breve aclamación (del tipo *Demos gracias a Dios)* como gesto conclusivo. Son, cabalmente, programas fijos, de alguna manera complicados por residuos poco integrados de estructuras prerreforma (como en el caso del *Gloria* de la misa festiva), por lo que conviene mantener con cierta elasticidad la norma de su realización: una gama de soluciones, desde la simple escucha (canto coral, parte instrumental o, en última instancia, también música grabada) hasta el canto alterno entre asamblea y coro; desde formas himnicas, más de masa, hasta un desarrollo más rico y articulado, puesto en música mediante el despliegue de medios apropiados (por ejemplo, tropario). Serán las variables de lugar y tiempo, las personas, las fiestas, las que orienten la elección. De forma parecida, la conclusión del rito puede expresarse perfectamente con una auténtica aclamación, así como también con un canto más extenso, o bien mediante una música instrumental de transición.

Toda celebración tiene, pues, siempre un gran momento de escucha/respuesta: una liturgia de la palabra de Dios y de la palabra de la asamblea. Las fórmulas abarcan elementos y acentos distintos: desde un predominio de la proclamación bíblica (el modelo más extenso es el de la vigilia, como la pascual) hasta una mayor importancia dada a la meditación sapiencial (como, por ejemplo, en la salmodia de las horas); pero de la escucha nace siempre una oración de súplica. La intervención musical puede tener lugar tanto en la propuesta como en la respuesta: la proclamación de los textos escriturísticos puede reforzarse y —según los distintos géneros literarios— hacerse más lírica o más impresionante mediante el empleo eventual de recitativos, de acompañamientos, lecturas con música de fondo, etc. En la vertiente de la respuesta son dignas de aplauso distintas aclamaciones (¡Aleluya!, ¡Gloria a ti, Señor!) o diversas formas de salmodia: responsorial breve o largo, alterno, directo. La misma profesión de fe puede revalorizarse mediante un recitado colectivo o mediante concisas afirmaciones cantadas. La súplica puede expresarse mediante la repetición de una invocación-grito que, cuando no se distancia mucho, da lugar a una letanía verdadera y propia. En ciertas celebraciones de la palabra, sobre todo en las propiamente tales, se puede apelar igualmente al uso del himno estrófico, compendio lírico y respuesta apasionada al anuncio recibido.

Los grandes gestos sacramentales, en el acto de su celebración, son los tiempos fuertes del culto cristiano: renuevan la alianza entre Dios y su pueblo, es decir, preparan un pueblo nuevo, capaz de ser levadura en el mundo. Los modelos rituales de que hoy disponemos son fundamentalmente de dos tipos: el de la gran oración bendicional (eucaristía, ordenaciones y consagraciones) y el del diálogo breve, que se integra en un gesto determinado (bautismo, matrimonio, etc.). Canto y música tienen, aunque bajo diferente título, aplicación en uno y otro caso: el recitado puede dar mayor cuerpo y solemnidad a la palabra del ministro; la aclamación puede reforzar más intensamente la adhesión, si no de cada cual, sí ciertamente de toda la asamblea que lo rodea.

Finalmente, la liturgia tiende a manifestar el valor oculto del transcurrir del tiempo, desplegando así la riqueza del misterio cristiano, haciendo del año una consecuencia ritual, a la vez memoria y presencia y profecía. Mediante un alternarse las ferias y las fiestas, así como mediante la conjugación cíclica de los misterios de Cristo y de sus santos, el tiempo queda estructurado y caracterizado por celebraciones peculiares. Uno de los signos de la fiesta es, por experiencia universal, el canto o la música. Volveremos sobre esta función específica; pero ya desde ahora recordamos la necesidad de que las estructuras habituales de los ritos cuenten con una dirección sonora más generosa en los días y períodos festivos, sin dejar tampoco de aludir a lo que una sobria utilización de algunos medios musicales (formas de recitado, ciertos tipos de instrumentos) puede aportar a su vez a los días feriales, hasta el uso intencionado del silencio, de la ausencia de toda sonorización, como contraste.

Para una adecuada gestión del hecho musical no sólo es indispensable la articulación entre proyecto, programa y normativa, sino que deben abordarse ahora de manera específica el mismo encuentro dialéctico entre el rito y los otros polos en cuestión.

2. Las implicaciones culturales. Al hablar de *cultura,* la entendemos como un conjunto de valores y comportamientos vividos y compartidos por un grupo humano. Se trata, concretamente, de determinar el tipo específico de cultura dentro del cual se encuentra toda comunidad cristiana local, incluso, en última instancia, toda asamblea litúrgica. Es obvio que en el término *cultura* entra también para nosotros el aspecto eclesial: hablamos de una asamblea de iglesia. Podemos, pues, preguntarnos por esto: ¿qué liturgia y qué música para qué iglesia? El problema de fondo es, por tanto, eclesiológico, en su conjunto indescifrable de valores seculares y religiosos, de temas y modelos sociales, en los que se inserta una de las posibles visiones y prácticas de la iglesia. Para mayor claridad podemos distinguir los dos planos, pero sin olvidar su recíproca interdependencia.

En un plano cultural más general, podemos servirnos del análisis, hoy corriente, que distingue entre culturas integradas y culturas fragmentadas: las primeras tienden a ser homogéneas y tradicionales; las segundas son dispares, heterogéneas, conflictivas. Las comunidades eclesiales viven en una u otra situación, con frecuencia también en situaciones de tránsito entre una y otra. Los modos de pensar y de comportarse no dejan de estar in-

fluenciados por ellas; las prácticas culturales están también influenciadas por ellas; lengua y lenguajes, figuraciones, modos de comunicarse, valores y jerarquías, tradiciones y creatividad están consiguientemente sometidos a fuertes variaciones. De ahí también la diversa aproximación de la liturgia y de la música. La sociedad integrada tiende a vivir fácilmente y con satisfacción una ritualidad bien codificada, en la que todo tiene su puesto, pero oportuno y adecuado, incluida la fiesta. Estará, pues, cómodamente con un repertorio musical conocido, carente de sorpresas de tipo signológico, pero portador a su manera de significados estándar, reiterativos, unánimemente valorados y hasta solicitados. Modos y papeles ejecutivos están igualmente codificados, y no admiten, en general, variantes. En cambio, las sociedades en crisis, y ya sin unidad cultural, están sometidas a tensiones y fuerzas divergentes: en particular, se muestran abiertas a evoluciones y experiencias en el campo litúrgico; pero frecuentemente a costa de contrastes, exceptuadas unas poquitas islas donde parece recrearse una unidad perdida. Musicalmente, de forma similar, aparecen líneas dispares, ya en los repertorios de canto, ya en la práctica ejecutiva, a veces con acentuaciones unilaterales, más frecuentemente en un clima de búsqueda que suscita problemas y mantiene a la vez una viveza de perspectivas y de soluciones.

Por el contrario, en el plano estrictamente eclesial, y más específicamente en el de cada asamblea, se vislumbran diversos modos de pensar y de concretar la vida de la iglesia, y por tanto la celebración. Simplificándolos, se pueden resumir así según tres modelos: la gestión monolítica, la asamblearia y la carismática. En la primera todo recae sobre el responsable (párroco, superior religioso, líder laico), quien acumula la mayor parte de papeles, manifestándolo en una celebración igualmente compacta y monocorde. Sus opciones son las que valen; la *doctrina del partido* se aplica inflexiblemente. Las consecuencias dependen de las premisas, sean del tipo, color o escuela que fueren. La asamblea está alineada: canta o no canta, canta esto o aquello, según la línea oficial local. En la gestión asamblearia, en cambio, la vitalidad está más garantizada, la movilidad y la participación mejor promovidas: se palpan sus consecuencias en la liturgia. Se solicitan los ministerios [*/ Asamblea,* III], se subdividen las funciones, se desarrollan las capacidades. Una atención privilegiada al papel celebrante de la asamblea, una adecuada variedad y riqueza de medios corales e instrumentales, un justificado eclecticismo en la selección de repertorios o, en todo caso, una línea más compartida, son, en general, el marco de una mayor participación. Mas no carecen de dificultades en la coordinación, lo cual puede dar lugar a tensiones insolubles o bien a periódicas revisiones y a graduales modificaciones de perspectivas. La gestión carismática, finalmente, se caracteriza por la valoración ilimitada de los talentos creativos, pero con escasa reflexión sobre los fundamentos de la acción eclesial y frecuentemente con el superpoderío de una —aunque cambiante— oligarquía. Hay mucha generosidad y a veces genialidad, capacidad de intuir situaciones y soluciones, creatividad espontánea, libertad expresiva, atmósfera de fiesta; pero no deja de existir al mismo tiempo el peligro de prevaricación de unos pocos sobre otros muchos, de un rebrotar incontrola-

do de posturas acríticas, de una efectiva reducción de comportamientos expresivos, incluidos canto y música, a unos pocos módulos y a estilos estereotipados: paradójicamente tal tipo de iglesia, de culto y de asamblea termina solidarizándose, al menos bajo ciertos aspectos, con el primero o monolítico.

En conclusión, todo tipo de gestión eclesial y asamblearia tiene la liturgia y la música que se merece; es decir, termina por moldearlas, en modos y estilos, a su propia imagen y semejanza. Algunas consecuencias: por un lado, el hecho inequívoco de que la práctica musical no es nunca abstracta o sectorial, sino que viene siempre envuelta en el complejo intercambio entre el producto musical (por ejemplo, tal canto, tal instrumento) y sus usuarios (por ejemplo, tal asamblea en tal cultura); de donde se deriva una notable movilidad y relatividad en los juicios de valor, ya que en lo referente a los caracteres formales (bello/feo, moderno/arcaico, docto/popular, etc.), ya en lo relativo a las exigencias espirituales (sagrado/profano, devoto/divertido, sentimental/austero, festivo/monótono, etcétera). Un sentido correcto de la encarnación y de lo que ésta implica, lejos de enjuiciar como reduccionista tal perspectiva, se aplicará a desarrollarla coherentemente y con un inteligente discernimiento. Por otro lado, la misma fidelidad a las exigencias del rito, es decir, la necesidad de encontrar formas capaces de encarnar las distintas funciones rituales, no podrán prescindir de los condicionamientos culturales, incluido el sector del canto y de la música. Por ejemplo, no se habrá de destruir inmediatamente un repertorio tradicional de cantos en una sociedad tradicional; se tratará más bien, si fuese necesario, de realizar un proceso gradual de evolución partiendo de sus antecedentes globalmente culturales, a la vez seculares y religiosos. E igualmente convendrá aceptar situaciones complejas y tal vez contradictorias en el seno de comunidades no homogéneas ya: modos de actuar, estilos y obras, tipos de coparticipación, etc., podrán convivir dentro —supongamos— de una misma parroquia, a condición, sin embargo, de promover cada cual un nivel musical serio y exigente, sin dejar de pedir a todos una generosa capacidad de comprensión, la cual, más que simple tolerancia, ha de ser la medida de la autenticidad de una convivencia eclesial.

3. EL QUEHACER MUSICAL. Si consideramos aparte, aunque siempre conexos entre sí, el polo canto/música, no es porque él se contraponga al polo más amplio de la cultura. Sin embargo, dados su peculiaridad y su peso específico en la celebración, reclama un análisis que pueda señalar sus funciones propias y su impacto en el conjunto del rito. La expresión *quehacer musical* subraya el nacer del fenómeno sonoro mediante la acción humana y privilegia ese mismo hecho, dejando en segundo plano la obra realizada. Señala la implicación somática que tiene lugar en el cantar-danzar-tocar y en el acto mismo de escuchar. Ahora bien, en la celebración hay elementos que son más implicativos que la simple palabra, al suponer una mayor generosidad de espíritu, de expresión, de dilatación perceptiva, de coordinación con la actuación de los demás: son precisamente los elementos musicales. El antiguo adagio *qui cantat bis orat* toma algo de este empleo de energías más corpóreo, y por tanto más total, en la oración cantada.

La liturgia cristiana, nacida también como contraste frente a ciertas formas orgiásticas de algunos cultos contemporáneos, pone desde el principio en un primer plano la palabra, como expresión lúcida y moderada de la acción mistérica. Pero es una palabra que se integra en los gestos del cuerpo y se dilata con la aparición del canto. Con el canto se habla menos y a la vez más: se despliega y se reduce el discurso, pero adquiere también intensidad y fervor. Cuenta más el *cómo* que el *qué;* pero cabalmente el *cómo* expresa en el culto una participación más plena. De ahí la posible ambigüedad: canto como actitud de entrega más plenaria o, por el contrario, como fuga a lo irracional. El control de las resonancias somáticas y afectivas, personales y de grupo, sigue siendo, pues, problema permanente. Pero, positivamente, el canto da origen a gestos celebrativos a los que la sola palabra muy difícilmente llega: proclamar, aclamar, meditar, alabar, invocar. A ello puede añadirse una función mnemotécnica, que tiene sus reflejos pedagógicos y, en nuestro caso, igualmente catequéticos. Si consideramos, pues, los valores meramente sociales del cantar, es evidente que él es creador de valores nuevos. Recordemos ante todo la efectiva cohesión del grupo mediante la imagen sonora que él mismo recibe de sí propio y merced al refuerzo de su identidad provocado por cantos conocidos, familiares y algo así como *abanderados* del grupo mismo. Además, el canto *crea fiesta;* es señal y signo de celebración y de festividad, intensificando la expresión coral, creando nuevas dimensiones poéticas y concentrando a toda la asamblea. La intervención instrumental estaría en una línea más o menos similar. Prolongación del gesto corporal, apoyo y contrapunto del canto, fabricación de objetos sonoros (de piezas musicales), proyección simbólica de mitos sociales y religiosos, creación de cifras y estilemas tan característicos que puedan remitir a sus peculiares grupos o ambientes, la actuación de los elementos musicales participa, aun dentro de su independencia, en el complejo juego de significados a que da lugar la acción cantada. En conclusión, la liturgia necesita el canto y sus instrumentos: el hacer música como expresión propia es de suyo una actitud coherente con la intención participativa de toda celebración; la música como im-presión, co-implicación, presión sobre el grupo, entra en el objetivo de crear una asamblea unida y de llevarla a actuar en un clima intenso, festivo, comprometido, sentido; la música como comunicación (o lenguaje) remite a los múltiples mensajes que todos los elementos celebrativos transmiten a los miembros de la asamblea; la música como creación de materiales sonoros, con su poder fascinante y su fuerza simbólica, es un hecho perfectamente coordinable con los aspectos más significativos del rito, el cual necesita una permanente tensión simbólica. En definitiva, muchos de los *proyectos con sentido* por parte de quien hace música son los proyectos mismos de quien celebra. Si canto y música no son rigurosamente indispensables, su presencia en la liturgia es, sin embargo, insustituible: no es posible cambiarla por otras cosas. Su sistemática ausencia privaría a la celebración de valores fundamentales.

El *hacer música* remite, finalmente, a quien la hace. Él es promotor de papeles y de servicios en la asamblea. Cuando utiliza materiales sencillos, cantos practicables, instrumentos corrientes, es decir,

cuando es una *música para todos,* se está subrayando el importantísimo papel de la asamblea como tal. Cuando, por el contrario, se hacen intervenir composiciones más elaboradas y ejecuciones más profesionales, el hacer música concentra su atención en el papel de los cantores, coros, grupos vocales e instrumentales.

Hay tiempo para cantar y tiempo para escuchar: será la dinámica de cada rito —y no otros criterios de carácter estético o hedonístico— la que señale su empleo más adecuado. Los músicos que prestan tal servicio litúrgico desempeñan un ministerio propio, que comporta concretas exigencias técnicas, pero también un compromiso espiritual: es impensable una prestación puramente profesional sin una auténtica participación en el rito. Forma parte también de su papel la selección concreta de los repertorios de canto y de los instrumentos más eficaces y oportunos; en una palabra, la *normativa sonora* de la celebración. Formas correlativas a las distintas funciones rituales, obras y estilos proporcionados a los recursos y a las capacidades culturales de los presentes, manejo de las intervenciones sonoras en adecuada relación con el desarrollo y el avance del rito son otros tantos objetivos funcionales a los que el músico tendrá que hacer frente.

Más que de reglas abstractas o autoritarias, la ayuda decisiva le vendrá de una preparación técnica y cultural lo más amplia posible, habida cuenta del mundo en que se mueve y actúa. Pero lo que sobre todo le ayudará es un constante ejercicio de confrontación entre todos los elementos, presupuestos e implicaciones de la música de iglesia, tal como se ha tratado de exponer en estas páginas.

VI. Perspectivas

En esta específica fase de adaptación y búsqueda en el campo de la musica litúrgica no se pueden trazar líneas de futuro muy convincentes. Por otra parte, las lecciones de la historia [*/ supra,* I-IV] son tales que impulsan a creer que las vicisitudes de la música de iglesia permanecerán siempre envueltas en los cambios de prácticas y de significados que presenta el terreno en el que ella se mueve: la eclesiología, y por tanto la liturgia; el *humus* cultural local, los modos de hacer música predominantes o de la forma que sea presentes en las comunidades o en la sociedad misma a la que aquéllas pertenecen. La relativa complejidad de los elementos en juego no establece imperativos categóricos, pero sí delimita el campo en que las asambleas cristianas deberán moverse con lucidez.

Hoy ciertamente se está dando un crecimiento en la toma de conciencia sobre lo que supone una celebración. Pero cegueras y sorderas de todas clases siguen también siendo posibles, como fruto de visiones parciales o de acentos exclusivos. En la medida en que los miembros de la asamblea creyente, y sobre todo los animadores del rito, incluidos los músicos, sepan conquistar y mantener viva esa capacidad fundamental que consiste en *saber celebrar,* es decir, en saber actuar, saber comunicarse, dar sentido, crear y participar, sin ceñirse a la mera repetitividad o limitarse al gueto de una musicalidad autónoma y centrífuga, en esa misma medida las vicisitudes del *celebrar cantando* y tocando llegarán a ser ejemplares, como aporte significativo al misterio cristiano, vivido a través de los ritos de la iglesia.

E. Costa jr.

BIBLIOGRAFÍA: Alcaraz J., *Reflexiones sobre la situación actual de la música en la liturgia,* en "Phase" 60 (1970) 597-605; Aldazábal J., *El canto en la nueva liturgia,* ib, 131 (1982) 399-421; *Canto y música,* "Dossiers del CPL" 27, Barcelona 1985; Alonso M., *Lo popular y lo litúrgico en la música,* en "Pastoral Litúrgica" 81/82 (1974) 26-27; Altisent M., *El canto gregoriano, un modelo de música religiosa,* F. Camps Calmet, Tárrega 1973; Asociación "Universa Laus", *La música en las liturgias cristianas,* en "Pastoral Litúrgica" 114/115 (1980) 24-37; Basurco F.J., *El canto cristiano en la tradición primitiva,* Marova, Madrid 1966; Cols D., *La música en la liturgia,* en "Oración de las Horas" 3 (1984) 91-94; *Los cantos de la celebración de la misa,* ib, 1 (1985) 27-30; *El canto en el Oficio Divino,* ib, 3 (1985) 94-98; Erdozain C., *Sugerencias para la comisión diocesana de música,* en "Phase" 49 (1969) 49-54; Gelineau J., *Canto y música en el culto cristiano,* Flors, Barcelona 1967; *¿Nuevas formas en el canto y en la música litúrgica?,* en "Concilium" 52 (1970) 197-208; *La música de la asamblea cristiana, veinte años después del Vaticano II,* en "Phase" 144 (1984) 529-539; Hucke H., *La música litúrgica,* en "Concilium" 2 (1965) 111-129; *Presupuestos musicales de una reforma litúrgica,* ib, 12 (1966) 211-242; *Jazz y música popular en la liturgia,* ib, 42 (1969) 303-341; Llorens J.M., *Música religiosa,* en DHEE 3 (1973) 1754-1767; Manzano M., *El futuro del canto popular religioso,* en "Phase" 40 (1967) 228-241; Stefani G., *La aclamación de todo un pueblo. La expresión vocal y musical de la liturgia,* Apostolado de la Prensa, Madrid 1967; *¿Es aún necesaria la música en la liturgia?,* en "Concilium" 42 (1969) 237-250; Taule A., *Música sagrada y hombre actual,* en "Phase" 40 (1967) 212-227; *Los cantos de la misa,* en "Phase" 92 (1976) 138-143; VV.AA., *Los cantos del Ordinario,* en "Phase" 30 (1965) 333-384; VV.AA., *Pastoral del canto litúrgico,* PPC, Madrid 1966; VV.AA., *Presente y futuro del canto litúrgico,* en "Phase" 39 (1967) 212-269; VV.AA., *Musique d'Église: pratiques et idéologies,* en "Maison-Dieu" 131 (1977); VV.AA., *La musica nel rinnovamento liturgico,* LDC, Turín 1966; VV.AA., *La musica nella liturgia,* en "Rivista Liturgica" 59 (1972) 169-301. VV.AA., *Participación en la liturgia por el canto, la aclamación y el silencio,* PPC, Madrid 1970; VV.AA., *Música y asamblea litúrgica,* en "Phase" 71 (1972) 385-404; VV.AA., *La música en la Iglesia hoy: su problemática (V Decena de música en Toledo, 1973),* Ministerio de E. y C., Madrid 1975; VV.AA., *Música y liturgia,* en "Phase" 120 (1980) 445-474; Waekland R.G., *El obispo y la música para el culto,* en "Phase" 142 (1984) 362-373.

CATECUMENADO

SUMARIO: I. Origen y evolución histórica del catecumenado: 1. Antecedentes bíblicos; 2. Nacimiento y configuración primera: ss. II-III; 3. Evolución y cambios posteriores: ss. IV-VI; 4. Mantenimiento formal y decadencia práctica: s. VII ss.; 5. Intentos de recuperación en la evangelización del nuevo mundo: ss. XVI-XVII; 6. Renovación catecumenal en la época moderna: finales del XIX-XX; 7. El catecumenado en el Vat. II y el Ritual de la Iniciación cristiana de adultos (=RICA) - II. Sentido y realizaciones del catecumenado en la iglesia actual: 1. Una iglesia con talante catecumenal; 2. Objetivos del catecumenado: *a)* Maduración de la conversión y de la fe, *b)* Experiencia del Espíritu e inmersión en el misterio, *c)* Vinculación más estrecha a la iglesia y experiencia de comunidad, *d)* Aceptación responsable de la misión; 3. Identidad del catecumenado: *a)* Es un proceso dinámico señalado por etapas, *b)* Es un proceso marcado o significado por ritos, *c)* Es un proceso comunitario y en comunidad, *d)* Es un proceso educativo y doctrinal, *e)* Es un proceso vivencial, *f)* Es un proceso comprometente; 4. Catecumenado e iniciación cristiana; 5. Conclusión.

Se entiende por catecumenado (de *katejein* = instruir de palabra), en sentido más clásico, la institución iniciática de carácter catequético-litúrgico-moral, creada por la iglesia de los primeros siglos con el fin de preparar y conducir a los convertidos adultos, a través de un proceso espaciado y dividido por etapas, al encuentro pleno con el misterio de Cristo y con la vida de la comunidad eclesial, expresado en su momento culminante por los ritos bautismales de iniciación: bautismo, ritos posbautismales, eucaristía, que, normalmente presididos por el obispo, se celebran el sábado santo durante la vigilia pascual[1].

El catecumenado es, pues, una pieza fundamental del conjunto de elementos que componen el proceso de la iniciación cristiana. Hasta el punto de que sin él no puede considerarse que tal iniciación ha llegado a su plenitud. Por eso a lo

largo de la historia, de una u otra forma, se le dio gran importancia teórica, aunque no siempre se le diera el mismo valor práctico. Hoy se ha venido a revalorizar tanto la importancia teórica cuanto la realización práctica del catecumenado a diversos niveles[2]. Pero su puesto en la estructura iniciática ha variado con frecuencia en relación con el que tuvo en la iglesia primitiva. Mientras que en los primeros tiempos de la iglesia precedía al bautismo, normalmente celebrado con adultos, en nuestros días suele realizarse con frecuencia después del bautismo, generalmente celebrado con niños.

Nuestro objetivo es ofrecer las líneas maestras de evolución y sentido del catecumenado, teniendo especialmente en cuenta la aportación de los autores y de la iglesia hispánica, sobre todo en los ss. VII y XVI, y tratando de mostrar las formas posibles de recuperación y actualización del catecumenado, desde la situación actual de la iglesia, principalmente en España[3].

I. Origen y evolución histórica del catecumenado

Para comprender la verdad de la institución catecumenal es preciso que primero recordemos la evolución del catecumenado en la historia, de modo que podamos decantar lo permanente y lo variable del mismo.

1. ANTECEDENTES BÍBLICOS. Cristo no creó la institución del catecumenado. Pero la comunidad cristiana se encontró ya con un *germen* de institución catecumenal procedente de la tradición judía, y con un contenido catecumenal basado en el mensaje de Cristo y en las mismas exigencias de conversión y de fe para el seguimiento de Cristo. *La tradición judía* imponía unas condiciones y medios para entrar a formar parte de la comunidad, como se manifiesta en estos dos ejemplos más típicos:

a) El de la admisión en las sectas judías (sobre todo en la comunidad de los esenios del Qumrân), que implicaba una iniciación progresiva a modo de etapas, un tiempo de formación y purificación, unas pruebas y un discernimiento por parte de la comunidad para ser aceptados[4].

b) Y el de la admisión de los prosélitos (según aparece en la literatura rabínica de finales del s. I), que incluía la predicación misionera para la conversión, la purificación de los motivos de esta conversión, el examen de admisión realizado por tres rabinos, la instrucción sobre los mandamientos y la ley de Dios, y, finalmente, la circuncisión y el bautismo[5].

El *Nuevo Testamento* no nos ofrece una ordenación tan clara de los elementos de preparación al bautismo, pero ciertamente alude a esta exigencia de preparación. Aunque algunos textos pudieran hacer pensar en un bautismo repentino (He 2,37-38; 2,41), sin embargo son frecuentes los textos que se refieren a una preparación y discernimiento anteriores a su celebración. Así se manifiesta en la sucesión de secuencias: predicación, acogida, petición y bautismo (He 2,37-39; 8,27-28); en la conversión y decisión irreversible que implica el bautismo (Heb 5, 12-6,3); en la exigencia de una fe verdadera, que conlleve la renuncia a los ídolos y el conocimiento y servicio del Dios vivo y verdadero (1 Tes 1,9-10); en la distinción que de algún modo se hace entre la

primera evangelización, la catequesis y la petición del bautismo, tal como aparece en el caso de Cornelio (He 10,1-11,18)... En una palabra, parece claro que, aunque no aparezca en el NT un catecumenado estructurado, sí aparece un contenido y unas secuencias catecumenales exigidas por el mismo sentido que se le da al bautismo. No se bautiza sin más a los que quieren ser cristianos. Se les exige el conocimiento, la conversión y la fe, que suponen un cambio total de vida y requieren un espacio y un tiempo determinados (He 2; 5,9; 8,20-21). En el s. I no existe el catecumenado como institución codificada, pero existe ciertamente el proceso catecumenal como verdad vivida [6].

2. NACIMIENTO Y CONFIGURACIÓN PRIMERA: SS. II-III. Durante el s. II resulta patente la necesidad del catecumenado, dada la situación en que vive la Iglesia (reducida, perseguida, en ambiente pagano y hostil...), la dificultad de mantenerse en la fe, la urgencia de profundizar en la conversión, la exigencia de conservar la unidad eclesial. Conscientes de que todo esto exige una preparación y un discernimiento serios, se ordena un proceso catecumenal por etapas en orden a la conversión sincera y a la transformación total de vida [7], y para hacer posible el "acceso a la fe, la entrada en la fe y el sello de la fe" *(accedere, ingresi, obsignare)* [8], como condición de autenticidad de los ritos bautismales y como garantía de fidelidad en la vida cristiana.

Los *testimonios* que hablan del catecumenado ya en esta época son muy importantes, y entre ellos cabe destacar *Justino* (hacia 150) y la *Tradición Apostólica* de Hipólito (hacia 215), en Roma [9]; *Tertuliano* († hacia 220) y *Cipriano* († 258), en Cartago; *Clemente* († antes del 215) y *Orígenes* († 253/254), en Alejandría; los *Hechos Apócrifos de los Apóstoles,* las *Pseudo-clementinas* (principios del III) y la *Didascalía de los Apóstoles* (primera mitad del s. III), para las iglesias siro-palestinas [10]. De entre todos estos testimonios, nos parece que los más representativos, ricos e importantes son la *Tradición Apostólica* y *Orígenes* [11].

Será la *Tradición Apostólica* (nn. 15-22) la que por primera vez y de un modo más completo nos proponga la *estructura del catecumenado,* que supone tres tiempos o momentos:

a) Entrada en el catecumenado (nn. 15-16), que supone la evangelización y conversión primera, la presentación realizada por los padrinos y el examen de admisión [12], con lo que, verificada la sinceridad de actitudes, motivos y actividades del candidato, éste viene a ser incluido en el grupo de los *catecúmenos.*

b) Tiempo de catecumenado o catequesis (nn. 17-19), que en Roma dura tres años; desarrolla la dimensión *doctrinal* (formación-ilustración), la *moral* (cambio de costumbres-conversión) y la *ritual* (introducción a la oración y los símbolos), y viene a ser como el largo *camino* por el desierto hasta llegar a la tierra prometida por el bautismo cristiano [13].

c) Elección para el bautismo (n. 20), que tiene lugar después de haber pasado por un segundo examen, donde padrinos y comunidad testifican de su conducta y preparación, y los candidatos son considerados como aptos o *elegidos,* en orden a una preparación más intensa y definitiva al bautismo (con la oración, la imposición de manos y

exorcismo, el ayuno y el rito del *effetá),* que tendrá lugar el sábado santo en la vigilia pascual.

Se trata, pues, de un proceso con diversos *grados,* como indica la misma nomenclatura que se utiliza: simpatizantes *(accedentes),* catecúmenos oyentes *(auditores, catechumeni)* y elegidos o iluminados *(electi, illuminati)* (nn. 17-20). De forma semejante se expresan Tertuliano[14] y Orígenes[15].

Sobre los *contenidos* del catecumenado, aun existiendo variaciones, parece claro que se destacan dos vertientes principales: una más *moral* sobre las dos vías (bien-mal, vida-muerte), destinada a madurar la conversión y la opción cristiana, abandonando los cultos y costumbres paganos[16]; y otra más *dogmática* o *doctrinal* que o bien comenta la Escritura en clave histórico-salvífica[17], o bien explica la fe del credo o símbolo de los apóstoles en un sentido trinitario y salvífico[18]. En cuanto al aspecto más *ritual,* si bien no se habla con tanta explicitud, no cabe duda que se iniciaba a la oración y a los símbolos también durante este tiempo, como lo indica la misma *Tradición Apostólica* (= TA) 18 al hablar "De oratione eorum qui audiunt verbum"[19].

Para que todo esto pudiera cumplirse se requería la dirección de unos *"responsables" o "ministros".* Además del obispo y los presbíteros (TA 20), nuestros testimonios hablan de los *padrinos* (que ejercieron una función muy importante, comunicando espontáneamente la fe y suscitando el interés y la primera conversión)[20]; y sobre todo de los *catequistas* o *doctores audientium,* que podían ser clérigos o laicos ("sive clericus est qui dat doctrinam, sive laicus": TA 19), habían recibido una encomienda o misión por parte de la comunidad u obispo[21] y tenían por función preparar e instruir a los catecúmenos, adaptando el mensaje a su capacidad, dando testimonio de vida, iniciándolos a la oración e imponiéndoles las manos y testificando ante el obispo de su conducta moral y su dignidad[22].

Los ss. III-IV constituyen ya el pleno desarrollo de la institución catecumenal y el momento álgido de su autenticidad. Las evoluciones posteriores habrá que juzgarlas a la luz del *modelo* ya entonces conconfigurado.

3. EVOLUCIÓN Y CAMBIOS POSTERIORES: SS. IV-VI. A partir de la *paz constantiniana* (313) se producen cambios eclesiales de gran importancia: conversión masiva, reconocimiento oficial de la religión cristiana, favor de los emperadores, aumento del bautismo de niños y disminución del de adultos... Esto llevará, sobre todo a partir del 430-450, a cambios sucesivos en el catecumenado, que conducirán a una progresiva desaparición. Podemos concretar en tres los *cambios más significativos: a)* Ambigüedad de motivos por los que se pide el catecumenado: a veces de interés político o social más que cristiano[23]. *b)* Costumbre y tendencia a extender el tiempo de permanencia en el catecumenado con el fin de gozar de sus ventajas y librarse de las exigencias del bautismo[24]. *c)* Retraso del bautismo prácticamente hasta el final de la vida, creando una situación anormal y suscitando la extensión del bautismo de niños[25].

Consecuencia de todo ello fue una *progresiva devaluación* de la institución catecumenal, a pesar de las protestas de los responsables[26], y la introducción de algunas modificaciones significativas para adaptarse a la nueva situación de los

candidatos. Entre estas modificaciones cabe señalar: el acento que ahora se pone en la preparación próxima; la vaciedad del término *catechumeni* en pro de la importancia dada a los *competentes;* la reducción práctica del proceso catecumenal de tres años al tiempo intensivo de la cuaresma; la concentración de contenidos y ritos en un tiempo relativamente insuficiente y corto (dar el nombre, escrutinios, exorcismos, elección, entregas...); en fin, la insuficiencia de la preparación real y la *conversión* con que muchos vienen a ser *competentes* [27].

Debido a este proceso, se entiende que *la estructura* del catecumenado tuvo que ser de hecho recompuesta. Así, el *ingreso,* que en principio debía ser con un largo tiempo de antelación, ya que sólo se le daba seriedad al catecumenado al final, vino a situarse al principio de la cuaresma. Los ritos que lo significaban varían de un lugar a otro: la inscripción solemne del nombre en Jerusalén (Egeria, *Itinerario* 45); el testimonio del padrino y el examen en Antioquía (Teodoro de Mopsuestia, *Hom. XII* 14); la signación y la sal en África (Agustín, *Sermo* 107); la imposición de manos en la Galia (Cesáreo de Arlés, can. 6: Mansi II, 471) [28].

En cuanto al tiempo propio del catecumenado o catecumenado cuaresmal, se daba una preparación *moral,* que ponía el acento en el ayuno, la oración, la penitencia y los exorcismos como expresión de conversión verdadera; una preparación *doctrinal,* que se centra en la explicación del *símbolo de la fe,* de la *historia salutis* y a veces del padrenuestro, expresando su asimilación por la *traditio* y *redditio symboli* sobre todo [29]; y una preparación *litúrgica o ritual,* que inicia a la oración, se expresa en bendiciones, exorcismos, escrutinios e imposiciones de manos, y viene a indicar la renuncia progresiva al mal y la creciente posesión de Dios [30].

El catecumenado en su etapa próxima e inmediata al bautismo incluía también algunos elementos, tales como la *redditio symboli* el domingo de Ramos, como gesto de haber recibido y creído su fe [31]; la misma "renuncia a Satanás y la adhesión a Cristo", acompañada de un doble gesto: vueltos hacia occidente, lugar de las tinieblas, para la renuncia, y mirando hacia oriente, lugar de donde viene la luz, para la adhesión de fe [32]. A continuación, en la vigilia pascual, tenía lugar el bautismo de agua, acompañado de los ritos posbautismales, que variaban según las diversas tradiciones (oriental, africana, romana, ambrosiana, galicana, hispánica...): unción, signación en la frente, imposición de manos, lavatorio de los pies, eucaristía. Con ellos se quería indicar especialmente el don del Espíritu y la compleción o perfeccionamiento del bautismo [33].

Pero el proceso no terminaba con el bautismo. Continuaba con las *catequesis mistagógicas* a los neófitos durante la semana(s) de pascua, destinadas a la explicación y comentario de los ritos celebrados, a la apertura de los ojos al misterio (= arcano), a la experiencia de la fe y del gozoso encuentro con la comunidad creyente y resucitada [34]. Los testimonios más importantes (Cirilo de Jerusalén, Teodoro de Mopsuestia, Ambrosio) dan fe de la importancia de este momento, quizá como recuperación *a posteriori* de una autenticidad que no se logró anteriormente.

Naturalmente, debido a estos cambios y estructura, vinieron a tener cada vez menos importancia los *ministerios laicales* durante el catecumenado y, en cambio, cobraron cada vez más importancia

el ministerio de los presbíteros y obispos, quienes, al reducirse el catecumenado al tiempo de cuaresma, asumieron la responsabilidad de catequizar intensivamente a los *competentes,* e incluso a los *neophiti* [35]. El hecho de que a partir del s. IV apenas se nombre a los *doctores audientium* [36]; el que se hable de grandes catequetas obispos (Cirilo de Jerusalén, Agustín: *De catechizandis rudibus...);* el que sean éstos quienes tienen sobre todo las catequesis y homilías catequéticas (catequesis mistagógicas); el que se nombre más a los diáconos y presbíteros en sus funciones de cara a los catecúmenos [37]..., da a entender que realmente se produjo una clericalización de los ministerios catecumenales como evolución también significativa.

Estos cambios, unidos a la extensión cada vez mayor del bautismo de niños y a una disminución de las exigencias catecumenales, así como a un asentamiento creciente de la *iglesia de cristiandad,* conducirán a una situación de mantenimiento formal del catecumenado, pero en correspondencia con una realidad diversificada: la de la generalización práctica del bautismo de niños, y la de la realización real más excepcional del bautismo de adultos. Esta es la situación que reflejan perfectamente los testimonios más significativos de la iglesia hispánica del s. VII.

4. MANTENIMIENTO FORMAL Y DECADENCIA PRÁCTICA: S. VII Y SS. Los testimonios hispánicos sobre el catecumenado aparecen ya desde comienzos del s. IV: concilio de Elvira, Paciano de Barcelona, Gregorio de Elvira, Baquiario, Martín de Braga, Justo de Urgel, diversos concilios provinciales y toledanos, *Liber Ordinum* [38]... En todos ellos se manifiesta una fundamental coincidencia con los testimonios de la iglesia occidental. Pero hay dos autores del s. VII, Isidoro de Sevilla e Ildefonso de Toledo, que, a nuestro entender, reflejan como ningún otro en la iglesia occidental la situación creada en el *entre* la pervivencia y la desaparición práctica del catecumenado. En ellos nos fijamos especialmente [39].

En esta época se practican los dos bautismos: más excepcionalmente el de adultos, sobre todo judíos y paganos o arrianos [40], y más generalmente el de niños, bien sea que se valgan ya por sí mismos o sean recién nacidos [41]. Ildefonso de Toledo, al hablar de un acto penitencial por el que pasan tanto adultos como niños, y al pedir a algunos niños que reciten el símbolo por sí mismos [42], está dando a entender que hay niños ya mayores y más pequeños que son bautizados: "Majuscula aetate venientes... vel sive recens nati, sive parvuli sint..." [43]. Puede concluirse, por tanto, con J. M. Hormaeche, que hay "candidatos al bautismo que son adultos, candidatos niños con edad para poder adquirir una digna preparación y, finalmente, los párvulos" [44]. Por tanto, al menos en principio, la catequesis o catecumenado está dirigido a los dos grupos de personas.

En el catecumenado o proceso hacia el bautismo los dos autores distinguen, siguiendo la tradición, tres grados: el de los catecúmenos o *audientes,* el de los elegidos o *competentes* y el de los bautizados o *neophiti* [45]: "Catecúmeno se llama al que todavía está aprendiendo la doctrina de la fe y no ha recibido el bautismo. Competentes o pretendientes se llama a los que, después de recibir la instrucción de la fe, piden la gracia de Cristo" [46].

En cuanto al primer grado o

catecúmenos-audientes son aquellos que, proviniendo del paganismo, desean creer en Cristo. Ildefonso dice al respecto: "Todos los que en edad adulta, procedentes de la vida y superstición gentil..., creen de buena intención en Dios, bien sean recién nacidos, bien párvulos, son llamados catecúmenos, es decir, oyentes, porque escuchan el primer mandamiento de la ley, que conmina con estas palabras: *Escucha, Israel* (Dt 6,4). Y estos catecúmenos, por el conocimiento de Dios que éste les comunica por el sacerdote..., se denominan oyentes"[47]. Este primer grado consiste, por tanto, sobre todo en escuchar la palabra, que ahora ya no enseña el *doctor audientium* laico, sino el sacerdote, y que en principio está destinada también a sujetos de corta edad, incapaces de comprenderla y aceptarla por sí mismos. Además, el catecumenado incluía toda una serie de actos y ritos, como eran la oración y la penitencia, los escrutinios, los exorcismos, la degustación de la sal y la unción[48]. No nos detendremos a explicar ahora todos estos ritos[49]. Cabe advertir, sin embargo, que el uso de la sal es propio sólo de la iglesia hispalense[50], que el *Liber Ordinum* se refiere además a una imposición de manos separada del exorcismo[51], que se le daba gran importancia al exorcismo y a los ritos que le acompañaban[52], y que al comienzo de los escrutinios y antes de pasar al grado de competentes tenía lugar la inscripción de los nombres de los bautizados[53].

Se pasaba al *grado de "competentes"* después de haber recibido la unción el domingo de Ramos por la mañana, y con el rito de la entrega del símbolo de la fe o credo. Ildefonso dice al respecto: "En efecto, así como se llama oyente por el hecho de oír la doctrina de Dios, así también porque, recibido el símbolo pide la gracia de Dios, se llama competente"[54]. E Isidoro afirma: "En este día [domingo de Ramos] se les entrega el símbolo de la fe por su proximidad al día solemne de la pascua"[55]. Los competentes son aquellos catecúmenos que están decididos y dispuestos a recibir la gracia de Dios, y por eso piden ya expresamente el bautismo. A diferencia de los catecúmenos, a ellos se les da una catequesis particular sobre los sacramentos, y se les enseña la doctrina del símbolo de la fe. Símbolo éste que se les entrega para que lo aprendan de memoria, quede grabado en sus corazones y lo devuelvan como signo de su aceptación[56]. Isidoro expresa este sentido con palabras bellísimas: "Post catechumenos secundus competentium gradus est. Competentes autem sunt, qui iam post doctrinam fidei, post continentiam vitae ad gratiam Christi percipiendam festinant. Ideoque appellantur competentes, id est, gratiam Christi petentes; nam catechumeni tantum audiunt, necdum petunt. Sunt enim quasi hospites, et vicini fidelium, deforis audiunt mysteria, et gratiam, sed adhuc non appellantur fideles"[57]. En cuanto al contenido del símbolo, según Sejourné, al menos en Sevilla, parece que no era ni el de los apóstoles, ni el niceno-constantinopolitano, sino un resumen de la extensa profesión de fe elaborada por los concilios de Toledo[58]. El hecho es que, después de una explicación doctrinal del mismo y de haberlo aprendido, tenía lugar la ceremonia de la *redditio symboli* o recitación de memoria por los candidatos el día de jueves santo, como dice Ildefonso: "Este símbolo que reciben los competentes el día de la unción, bien por sí personalmente si son adultos, bien por boca de los que los llevan si son infantes,

lo recitan y dan cuenta de él al sacerdote el jueves de pascua, para que, aprobada su fe, se lleguen dignamente al próximo misterio de la resurrección del Señor por medio del bautismo del agua sagrada"[59].

En cuanto a la *duración del catecumenado* o el momento preciso de cada una de las ceremonias, apenas se dan referencias. "Los dos autores que describen con más detalle las ceremonias de la preparación del bautismo —Isidoro e Ildefonso— nada dicen acerca del inicio de la misma ni determinan siempre el tiempo en que se administraba cada uno de los ritos"[60]. Esto se debe en parte a la situación de un catecumenado más formal que real, al menos con muchos de los sujetos niños. Por ello abundan los lugares en los que se insiste en que la catequesis debe prolongarse más allá del bautismo, a lo largo de toda la vida: "Hemos visto —dice Ildefonso— cómo llega el hombre a la gracia de la regeneración. Ahora es necesario detenerse a considerar los pasos que nos llevan a la meta final de la vida"[61]. Esta catequesis debe realizarse en dos grupos de personas sobre todo: "Los niños que han llegado al bautismo sin ninguna preparación, o con muy poca, y los adultos, que debido al escaso tiempo de preparación continúan ignorantes de muchos aspectos de la vida cristiana"[62].

Como *conclusión* podemos decir que, si bien este catecumenado no muestra rasgos originales en su estructura respecto al que se practicaba en la iglesia occidental, sin embargo, sí es prueba de una pervivencia más formal que real, en una situación nueva donde los sujetos niños son considerados como *catecúmenos,* aun sin ser capaces de hacer un verdadero catecumenado. Aunque ni Isidoro ni Ildefonso son precisos al respecto, es indudable que las dos etapas catecumenales debieron sufrir modificaciones importantes en la práctica por fuerza de la nueva situación, tanto en su realización estructural cuanto ritual. Como bien dice A. Carpin, "no disponemos de elementos suficientes para poder decidir en qué casos se cumplían (los ritos descritos por Isidoro). Parece seguro que el rito del exorcismo se realizaba en el caso de los niños, junto con la degustación de la sal y la unción. En cambio, no es fácil pronunciarse sobre la presencia de la *traditio symboli* en este caso"[63]. Se trata, pues, de un momento de tránsito y de adaptación de la estructura catecumenal clásica a la situación catecumenal nueva, del catecumenado más general y real de adultos al *catecumenado* más general y formal con niños.

5. INTENTOS DE RECUPERACIÓN EN LA EVANGELIZACIÓN DEL NUEVO MUNDO: S. XVI-XVII. Durante largos siglos el catecumenado, así como el concepto general y la estructura más originaria de la iniciación cristiana, fueron de hecho olvidados. Con el descubrimiento del nuevo mundo vino a plantearse la necesidad de una renovación del catecumenado como medio de proponer una larga preparación que, superando la primera evangelización, fugaz y a veces coactiva, condujera a una verdadera conversión de los paganos o indios[64]. Queremos explicar y detenernos en el sentido en que tal catecumenado se quiso renovar.

Si por *catecumenado* se entiende la institución clásica de los ss. III-IV aplicada en rigor a la nueva situación, es evidente que no llegó a darse. Pero si por catecumenado se entiende, de modo muy amplio, la evangelización e instrucción prebautismal institucionalizada, duran-

te un período relativamente largo, para los adultos paganos o indios que deseaban descubrir la fe y convertirse en orden a la celebración del bautismo, entonces puede afirmarse que tal catecumenado sí se dio en la época que examinamos. La mentalidad de los misioneros y de la iglesia, la situación y las posibilidades del momento, hacen que de hecho el sistema de iniciación más generalizado para los indios adultos sea: anuncio primero y fundamental para una conversión inicial, bautismo, catequesis y adoctrinamiento prolongado, consideración de *fideles* en sentido pleno. Como afirma el P. Brou, "la conversión se obraba en tres tiempos, por decirlo así: adhesión de espíritu a los dogmas fundamentales explicados sumariamente, bautismo y catecismo"[65]. A pesar de este *sistema,* en el que parecería no hay lugar para el catecumenado, hay autores que hablan de *catecumenado* y de *catecúmenos.* José de Acosta dirá: "Vean los infieles, vean los catecúmenos, vean los neófitos en él un padre y protector; interceda muchas veces por ellos ante el capitán y la justicia, defiéndalos de las injurias de los soldados, provea a su pobreza aun con la propia mendicidad"[66]. Este hecho se debe a dos razones fundamentales: por una parte, la memoria del modelo del catecumenado antiguo; y, por otra, la convicción de una necesidad de cierta preparación de estilo catecumenal para los indios adultos, a fin de evitar la ligereza de un acercamiento al bautismo sin preparación. Testimonio de ello es el mismo J. de Acosta cuando afirma: "En otros tiempos, cuando estaba en su vigor la disciplina eclesiástica, a hombres de excelente ingenio e ilustres letras los tenían mucho tiempo en el orden de los catecúmenos, aprendiendo y estudiando el símbolo y los misterios de la fe, y no eran admitidos al sacramento del bautismo sino después de haber oído muchos sermones del obispo sobre el símbolo y de haber conferido muchas veces con el catequista... ¿Y nosotros, tardos y soñolientos, reprendemos duramente a los indios y les acusamos de rudeza y estupidez porque no aprenden lo que no les hemos enseñado ni han podido aprender de otros, siendo cosas sublimes y muy fuera de su alcance y condición?"[67]

Acosta, como otros muchos misioneros y eclesiásticos, era consciente de los abusos y la facilidad con que a veces se bautizaba a los indios, de la credulidad excesiva en acoger a los candidatos, de la impaciencia en educar y evangelizar a las personas rudas, de la rapidez en administrar el bautismo y hasta de los bautismos *masificados*[68]... Por eso se insistía una y otra vez en la *necesidad de instrucción,* como hacía el concilio Limense I: "Que los infieles que se convierten a nuestra santa fe católica y quieren entrar en el corral de la iglesia por la puerta del bautismo, primero que lo reciban entiendan lo que reciben y a lo que se obligan, así en lo que han de creer como en lo que han de obrar"[69]. Pero mientras unos se contentaban con una instrucción sumaria y elemental, otros abogaban por un cierto proceso catecumenal: "Bien me parece que nada se había de haber decretado en el concilio provincial más gravemente... ni se había de castigar con más rigor, que si los indios adultos, no siendo en peligro de muerte, no fuesen detenidos antes del bautismo por un año o más aprendiendo los misterios de la fe y confirmándose en la buena voluntad..., pues no puede haber sacramento sin voluntad del que lo recibe, ni puede recibirlo el que no presta todo su

consentimiento"[70]. Acosta no sólo busca una fe bautismal verdadera por el catecumenado, sino que quiere aplicar los mismos ritos catecumenales que manifiestan la conversión auténtica: "Muy bien sería, a mi parecer, que, conforme a la antigua disciplina de la iglesia, los catecúmenos se ejercitasen por unos días, ya que no fuesen meses, en ayunos, oraciones y otras pías obras, según puedan, antes del bautismo, y diesen testimonio de que se habían abstenido de contaminaciones perniciosas, de toda suerte de superstición gentilicia, y sobre todo de la borrachera, y frecuentasen también la iglesia, y de todas maneras mostrasen la enmienda de vida"[71]. Sin duda, Acosta va más lejos que lo que decía el primer concilio Limense al formular esta orden: "S.S. ap. ordenamos y mandamos que ningún sacerdote de aquí en adelante baptice indio alguno, de ocho años y dende arriba, sin que primero, a lo menos por espacio de treinta días, sea industriado en nuestra fe católica, dándole a entender dentro de dicho término el error y vanidad en que ha vivido, adorando el sol y las piedras..."[72]

De todo esto se deduce que no sólo se desea, sino que también se ordena el que exista una *preparación de estilo catecumenal.* En un caso (concilio Limense I) se manda que la duración sea de treinta días. En el otro (J. de Acosta) se desea que dure un año. Si realmente se cumplieron o no estos deseos de Acosta, no está claro. Sólo indica en un momento que realmente había *catecúmenos* o indios infieles que se preparaban al bautismo: "Añádase a esto que los indios infieles no rechazan el bautismo, antes lo desean y lo piden, y la mayor parte se cuentan en el número de los catecúmenos, o por vicio de ellos o por negligencia de los nuestros"[73].

Por la misma época, en otra *área misional jesuítica como el Japón,* se extenderá y defenderá también la necesidad del catecumenado. El primer concilio de Goa mandará en la "Constituiçao IV", decretada en 1568, "que ningún catecúmeno sea bautizado sin primero ser instruido en las cosas de nuestra santa fe, principalmente declarándole por su lengua lo que ha de creer... Sin la cual instrucción, ya gaste mucho, ya poco tiempo, no será bautizado"[74]. Y el tercer concilio de Goa, de 1585, ordenará en concreto que "a los gentiles y moros naturales no se dé el bautismo antes de veinte días de catecismo"[75]. Si bien esta duración de veinte días era frecuente, variaba el tiempo a tenor de la categoría y capacidad de los catecúmenos, pues, como dice Valignano, "con los rudos y de poco ingenio se acomodará predicándoles solamente cosas fáciles y necesarias brevemente"[76]. Brevedad ésta que en muchos casos se concretaba en diez días, a base de una preparación intensiva[77], que en ocasiones se hacía *por familias* o *en las casas,* resultando así la familia entera catequizada y al mismo tiempo catequizadora[78].

En cuanto al *contenido de la instrucción* catecumenal, del conjunto de los testimonios[79] puede deducirse que sobre todo se trataba de la existencia de un Dios único, creador y salvador; del pecado original y de la salvación por Jesucristo; del paraíso y del infierno; de la Virgen Santísima; de la iglesia y el romano pontífice, ante el que debían reconocerse súbditos en lo espiritual. Además, se les exigía por regla general que supieran el padrenuestro, el credo y los mandamientos, así como otras oraciones[80]. La celebración del bautismo tenía lu-

gar, al menos en algunos casos, en las fechas de pascua o pentecostés, dando gran solemnidad al acto[81].

En *conclusión,* podemos decir que, si bien no puede hablarse de catecumenado en sentido estricto, sí puede afirmarse la existencia de un proceso catecumenal para los adultos. El catecumenado antiguo era para no pocos misioneros modelo que imitar, pero también ejemplo que aplicar a las circunstancias y capacidad del indio. Esta aplicación la realizaron de diversa manera: mientras los franciscanos no salvaban apenas ninguna característica del catecumenado, los agustinos, los dominicos y los jesuitas la realizaban aceptando elementos esenciales de dicho catecumenado (duración, seriedad en la preparación doctrinal, moral y ritual, celebración solemne del bautismo). Teniendo en cuenta que después del bautismo seguían largos años de *doctrina,* a la que todos estaban obligados, cabe considerar como serio este intento de renovación.

6. RENOVACIÓN CATECUMENAL EN LA ÉPOCA MODERNA: FINALES DEL XIX-XX. La instauración del catecumenado en la época moderna va ligada al *cardenal Lavigerie,* fundador de los Padres Blancos. Buen conocedor del catecumenado de la iglesia primitiva e inspirado en esta praxis, propone un catecumenado que (a partir de 1879) durará cuatro años y tendrá tres etapas o grados fundamentales: el de los *postulantes,* que reciben la instrucción fundamental (evangelización); el de los *catecúmenos,* que son instruidos con mayor amplitud y profundidad (catecumenado), y el de los *candidatos* al bautismo, que supone haber pasado un examen de admisión (preparación próxima). La institución catecumenal vino a implantarse así poco a poco en África, con realizaciones más o menos limitadas o perfectas. Hoy puede afirmarse que el catecumenado africano es una realidad viva que, con variantes menores, tiene un puesto privilegiado en el proceso de iniciación cristiana, no sólo de adultos que se preparan al bautismo, sino también de jóvenes o niños ya bautizados[82].

Esta renovación en la iglesia africana, acompañada de un interés creciente de la iglesia, de numerosos estudios y encuentros sobre el tema, de una situación y una conciencia nueva en las comunidades cristianas...[83], vino a hacer posible el que, sobre todo a partir de 1954, comenzaran a prodigarse, primero en *Francia* y luego en el resto de los *países europeos,* las experiencias catecumenales y los bautismos de adultos. Se dan algunas variantes en la orientación y realización: Francia y Bélgica plantean un catecumenado en sentido estricto como iniciación de adultos no bautizados; Suiza, Alemania y Holanda le dan un marcado carácter ecuménico, al plantearse sobre todo con motivo de la conversión de cristianos de otras confesiones; España, Portugal e Italia hablan más bien de *neocatecumenados* o *catecumenados de adultos,* al tratarse de adultos ya bautizados que quieren autentificar su conversión y fe por una renovación de su bautismo.

Entre las *causas* de fondo que condujeron a esta renovación cabe señalar: el parangón de la situación eclesial actual con la de los primeros siglos; el aumento de convertidos no bautizados; la existencia de un número muy amplio de bautizados no convertidos; el deseo de superar el bautismo de niños indiscriminado; la necesidad de verdaderas ofertas eclesiales para autentifi-

car la conversión y la fe; la urgencia de renovar la comunidad cristiana a través de las pequeñas comunidades y de una verdadera experiencia de comunidad; la acentuación del compromiso cristiano y de la dimensión ética de la fe; la búsqueda de cristianos convertidos y formados, capaces de asumir tareas y responsabilidades en la iglesia...[84] Es cierto que a lo largo de los años se han ido revisando y remodelando diversos aspectos discutibles; pero los motivos permanecen, y cada vez se habla más de catecumenado en referencia a cristianos ya bautizados, en orden a autentificar su iniciación cristiana. Más que una institución para convertidos del ateísmo o la increencia, el catecumenado se entiende hoy como ese espacio y medio para un proceso de evangelización, a través de la acogida y la búsqueda, que se realiza en comunidades de talla humana, donde es posible la experiencia de la fe, la escucha mutua, la revelación progresiva de Jesús salvador y el aprendizaje de las costumbres evangélicas[85].

7. El catecumenado en el Vat. II y el Ritual de la Iniciación cristiana de adultos (=RICA). En 1962 la Sagrada Congregación de Ritos sacaba a la luz un decreto mediante el que se promulgaba *ad experimentum* el Nuevo Ritual del Bautismo de adultos, distinguiendo diversas etapas, a través de las cuales los catecúmenos eran conducidos al bautismo[86]. El *Vat. II* no sólo se propuso restaurar el catecumenado, sino que también se ocupó de los catecúmenos y su estatuto eclesial, de la importancia de la dedicación y acción pastoral a los mismos y de su inserción en el conjunto del proceso de la iniciación cristiana[87]. El lugar más significativo es el n. 14 del decreto sobre la actividad misionera de la iglesia, donde se habla del catecumenado y la iniciación cristiana, describiendo los elementos integrantes de dicha iniciación: anuncio del kerigma, conversión inicial, catecumenado, *iluminación cuaresmal,* participación ministerial de la comunidad entera, sacramentos de iniciación, incorporación plena al misterio de Cristo y a la vida de la comunidad cristiana.

Esta visión iniciática ha encontrado una cierta expresión en la reforma de los *Rituales* del bautismo y la confirmación[88], aun sin llegar a asumir todas las consecuencias, dado que piensan sobre todo en los niños. Será el *Ritual de la Iniciación cristiana de adultos* donde esta concepción encuentre su acogida y su expresión plena, en un equilibrio armónico y una correspondencia adecuada entre planteamiento teológico, exigencia pastoral, medio catequético y expresión litúrgica. Las notas más destacables de este Ritual, cuya promulgación la consideramos como uno de los mayores aciertos de la reforma litúrgica del Vat. II, son las siguientes: restablecimiento y adaptación de una de las instituciones más clásicas y significativas de la iglesia *(Praen.* 2); recuperación práctica de la unidad de la iniciación, que incluye como elemento intengrante el catecumenado *(Praen.* 2.4-8); estructuración u ordenación coherente de los diversos elementos catecumenales: etapas, catequesis, ritos *(Praen.* 9ss); valoración adecuada de la intervención de Dios (iniciativa, gracia), del hombre (fe, conversión), de la iglesia (comunidad mediadora) en el proceso catecumenal *(Praen.* 5.15.20); adaptación ritual a la edad y condiciones de los bautizados adultos, que permite superar toda ficción litúrgi-

ca *(Ritual,* 68ss); valoración ministerial de la comunidad cristiana y sus ministerios *(Praen.* 16.19.23.41-48); integración equilibrada de las diversas dimensiones de la iniciación: doctrinal, moral y litúrgica *(Praen.* 19).

La *estructura* de iniciación y catecumenal que nos propone distingue tres *grados* o etapas, que marcan los momentos culminantes de la iniciación y significan ritualmente el paso de una a otra: el primero es el ingreso en el catecumenado, por el que los candidatos vienen a llamarse *catecúmenos;* el segundo es el examen o elección, por el que se les denomina *elegidos* (competentes, iluminados); el tercero es el de los sacramentos de iniciación, por el que son llamados *neófitos (Praen.* 6).

Los grados vienen a culminar e introducir en los diversos *tiempos:* el primero es el del *precatecumenado* o evangelización primera (que culmina en el ingreso en el catecumenado); el segundo es el *catecumenado* o catequesis (que se concluye con la *elección);* el tercero es la *purificación* o iluminación (que tiene su punto terminal en el bautismo); el cuarto es la *mystagogia* o experiencia, por el que el neófito viene a ser plenamente integrado en el misterio de Cristo y de la iglesia. Esta estructura, que recoge los elementos clásicos más válidos, no es sino la ordenación externa de los elementos de un proceso con vistas a apoyar y expresar el dinamismo interno de un encuentro del catecúmeno con Dios por la mediación de la iglesia[89].

II. Sentido y realizaciones del catecumenado en la iglesia actual

Las etapas y la evolución histórica del catecumenado que hemos estudiado nos ha hablado al mismo tiempo de la importancia y permanencia, de la necesidad y el sentido de la institución catecumenal. Tratamos de ver ahora cuál es la interpretación teórica y práctica que se hace y puede hacerse de esta institución, de manera que responda con mayor rigor a su verdad histórica y a las necesidades concretas. Para ello nos fijaremos en diversos puntos brevemente[90].

1. UNA IGLESIA CON TALANTE CATECUMENAL. Desde los tiempos precedentes al Vat. II, la iglesia ha venido tomando conciencia cada vez más clara de una doble deficiencia y exigencia: *ad extra,* o en su relación con el mundo, es consciente de un cierto extrañamiento respecto a algunas realidades que se le escapan de las manos, y por tanto de una necesidad de hacerse realmente presente en todas las áreas donde se juega el futuro de la humanidad, por medio del testimonio y ejemplo de sus miembros; y *ad intra,* o en relación con su propia vida, es también consciente de la existencia de no pocos elementos de inautenticidad y disgregación, de la lejanía, indiferencia o escasa participación de la gran mayoría de sus miembros bautizados de hecho pero no plenamente convertidos, creyentes en teoría, pero ignorantes de su fe en la práctica...

Es cierto que no existe una respuesta clara e inmediata a esta situación. Pero si de algo ha hablado la iglesia en los últimos tiempos, es de evangelización. Y si algún elemento aparece como central en esta evangelización, es la catequesis y el catecumenado, como medios más eficaces para renovarse hacia afuera y hacia adentro[91]. Desde el Vat. II se está imponiendo en la iglesia una perspectiva evangeliza-

dora y catecumenal, unida a una exigencia de autenticidad de vida, de participación eclesial y de compromiso en el mundo y el servicio a los más pobres y necesitados. Por eso mismo, el catecumenado, como ámbito en el que se engendran todas estas actitudes y compromisos, ha venido a ser en muchas comunidades un momento y un medio pastoral prioritario. "El catecumenado se concibe hoy como una institución apta para el proceso de reiniciación cristiana de los bautizados no suficientemente evangelizados, y como medio de creación de comunidad cristiana, que debe ser el modelo de referencia de toda catequesis"[92].

Ahora bien, esta reivindicación catecumenal y esta restauración renovada del catecumenado, ¿está interpretándose y realizándose adecuadamente? ¿Cuál es el lugar que ocupa y debe ocupar el catecumenado en la comunidad cristiana? ¿Existe un *iter* o proyecto de iniciación, donde el catecumenado y los otros elementos iniciáticos encuentren su lugar, su articulación y su sentido pleno?

2. OBJETIVOS DEL CATECUMENADO. Con frecuencia el catecumenado sufre una degeneración o deformación práctica, porque o no se han identificado sus objetivos o no se realizan de modo adecuado. Por eso deben tenerse siempre presentes.

a) *Maduración de la conversión y de la fe.* El catecumenado, bien se realice antes o después del bautismo, tiende a profundizar y madurar la conversión y la fe a través de un proceso histórico y prolongado, que propone una pedagogía de crecimiento y aprendizaje, en la que entran como elementos fundamentales la ilustración y profundización en la fe por la catequesis y el diálogo, la expresión y celebración de esa fe por la oración y los símbolos, la experiencia de Dios y el compromiso cristiano por el amor y la justicia. La fe y la conversión, que ya existen primariamente antes del catecumenado, ahora arraigan en la vida, desarrollan todas sus dimensiones, y engendran toda su fuerza misionera de expansión por el compromiso cristiano. El objeto o contenido de esta fe y conversión no puede ser otro que Cristo mismo y su misterio de salvación.

b) *Experiencia del Espíritu e inmersión en el misterio.* El segundo objetivo del catecumenado es progresar en la participación del misterio de Cristo, desde un descubrimiento de la propia identidad a partir de la experiencia, el don y la fuerza del Espíritu. No basta que el misterio nos sea ofrecido por la palabra y los signos. Es preciso sumergirse, venir a la experiencia personal y vital por las que el mismo iniciado cree y acepta gozosamente este misterio, no como algo que se le ofrece desde fuera, sino como algo en lo que vive desde dentro y que transforma su propio ser, dando sentido a su existencia total. No se trata tanto de una introducción intelectual cuanto de una inmersión vivencial, por la que, más que pretender desentrañar el misterio con las categorías de la razón, se intenta vivirlo con la entrega del corazón, con la experiencia del gozo, con la admiración y el entusiasmo, con la contemplación, la oración y la acción. Y todo esto sólo es posible desde la experiencia del Espíritu, como el don pascual y gozoso, transformador y agraciante de una realidad insuperable e indecible.

c) *Vinculación más estrecha a la iglesia y experiencia de comuni-*

dad. Ni la iglesia se entiende sin catecumenado ni el catecumenado se entiende sin la iglesia. Hacer el catecumenado es ir al encuentro de la iglesia por la mediación de la comunidad eclesial. Hayan sido o no bautizados todavía los catecúmenos, siempre será el catecumenado ese momento álgido de los *desposorios* entre la iglesia y el catecúmeno. Un momento en el que uno no es sólo introducido, sino que se introduce; no sólo se le declara miembro, sino que lo acepta libre y gozosamente; no sólo es vinculado a la iglesia, sino que se siente perteneciente a ella; no sólo vive en la comunidad, sino que hace la vida de la comunidad... Por eso el catecumenado es vinculación y experiencia de comunidad al mismo tiempo. Y éste es el objetivo que debe perseguir con todas sus fuerzas.

d) *Aceptación responsable de la misión.* Es decir, de las tareas eclesiales, con el compromiso de ser testigo de Cristo y de difundir y defender la fe con palabras y obras, para la edificación de la iglesia en el mundo. El cambio moral, el compromiso eclesial y temporal que supone el catecumenado implica la capacitación humana y cristiana para asumir aquellas tareas que, en correspondencia con el propio carisma, lleven al cumplimiento de la misión que Cristo ha encomendado a todos los miembros de la iglesia, aunque la participación sea diferente. En el compromiso con la palabra (servicios y ministerios de la palabra), con el servicio cultual (servicios y ministerios litúrgicos), con la caridad y la justicia (servicios y ministerios *sociales),* con la dirección para la comunión (servicios y ministerios para dirigir, animar o presidir la comunidad) se encuentran expresadas todas las dimensiones de realización de la misión[93].

3. IDENTIDAD DEL CATECUMENADO. Debido a las circunstancias en que suele realizarse el catecumenado en muchas iglesias (con jóvenes, adultos bautizados...), se producen unas *adaptaciones* que a veces llevan a una pérdida de la identidad catecumenal. Conviene, pues, tener en cuenta las características que pertenecen a la esencia del catecumenado y sin las cuales no podría ser ni calificarse como tal. Se deducen, en definitiva, de su comprensión y configuración histórica, y de la actual renovación propuesta por el Ritual de la Iniciación cristiana de adultos.

a) *Es un proceso dinámico señalado por etapas.* Se ha definido el catecumenado como "un tiempo de formación y noviciado convenientemente prolongado en la vida cristiana". Esto quiere decir que no se trata de una simple catequesis más o menos intensiva, sino de un *proceso* distendido y prolongado, de un proceso dinámico y vital, que indica el avance, la progresividad, el cambio, evitando la sensación de monotonía y estancamiento. Para lograr esto se establecen diversas etapas, marcadas debidamente, que serán como punto de llegada y de partida, como momento de referencia que jalona y marca el proceso, que expresa externamente el cambio interno que se produce. No sólo responde a la historicidad del hombre, sino también a la necesidad de tiempo para la maduración de la propia opción, al respeto que merece la libertad, a la imposibilidad de abarcar el misterio en un momento, a la misma pedagogía de Dios.

b) *Es un proceso marcado o significado por ritos.* Las etapas se marcan y distinguen sobre todo por

los ritos, y de ahí que el catecumenado "suponga unos ritos sagrados que han de celebrarse en tiempos sucesivos" (SC 64), y que la misma catequesis deba presentarse "acomodada al año litúrgico y basada en las celebraciones de la palabra" (RICA 19,1). Desde siempre la iglesia acompañó a los catecúmenos, expresando su proceso por multitud de ritos, como eran la imposición de manos, los exorcismos, los escrutinios, la signación y la unción, la bendición y la sal, las entregas (credo y padrenuestro) y las acogidas... Y es que los signos, ritos y símbolos son necesarios para el hombre. Son expresión de la vida, acercamiento visual al misterio, concreción de las aspiraciones más hondas, realización de la vida y de la persona, puntos de referencia necesarios y realidad constatable de una vida en busca del infinito. Habrá que adaptar algunos de estos ritos, será necesario evitar el ritualismo, pero no se pueden excluir del proceso catecumenal.

c) *Es un proceso comunitario y en comunidad.* No existe catecumenado en solitario ni al margen de la comunidad de referencia. Siempre es un proceso en comunidad y con la comunidad. Al ser *en comunidad,* quiere decir que debe hacerse en grupo, uniéndose a quienes quieren seguir el mismo proceso, buscan la misma verdad, tienen idéntico objetivo y están dispuestos a vivir la misma experiencia iniciándose en el misterio de Cristo y de la iglesia. De este modo, los catecúmenos sienten el mutuo apoyo y ayuda, son entre sí estímulo y testimonio... Y al ser proceso *con la comunidad,* quiere decir que no puede dejar de implicar a la comunidad entera; que ésta debe estar presente desde el primer momento, con su acogida y acompañamiento, con la instrucción, el ejemplo, la oración y la participación activa. Esto supone que la comunidad debe estar formada e informada, es decir, debe existir como *comunidad de referencia* y debe interesarse como comunidad que se juega su propio futuro. Una cosa es cierta, en todo caso: como el catecumenado debe estar presente en la comunidad, así la comunidad debe estar presente en el catecumenado (cf RICA 4.11.18...).

d) *Es un proceso educativo y doctrinal.* "El catecumenado es un tiempo prolongado en que los candidatos reciben la instrucción pastoral y se ejercitan en un modo de vida apropiado" (RICA 19). Tiende, pues, a suscitar, alimentar y madurar la fe a través de la transmisión de unos contenidos y la iluminación de un misterio en el que se inicia. Para que este objetivo pueda lograrse adecuadamente, es preciso determinar con justeza los contenidos de la evangelización y catequesis catecumenal, de manera que se suscite una verdadera conversión y fe. Estos contenidos tendrán que tener en cuenta el sentido del mismo catecumenado y del sacramento o sacramentos a los que conduce, el carácter fundamental de dichos contenidos, la situación propia de los sujetos y su capacidad, las dimensiones fundamentales de la fe cristiana: histórico-salvífica, cristológica, pneumatológica, eclesiológica, sacramental y vital. Debe valorarse el contenido sin absolutizarlo. Debe evitarse el racionalismo de la fe, el dogmatismo de contenidos, el subjetivismo doctrinal, el verbalismo absorbente. El catecumenado es también acción y testimonio, oración y celebración, contemplación y experiencia...

e) *Es un proceso vivencial.* El catecumenado es una pieza de la

iniciación total, por la que la comunidad "induce con su ejemplo a los catecúmenos a seguir al Espíritu Santo con toda generosidad" (RICA 4). Uno de los objetivos fundamentales del catecumenado es suscitar en los catecúmenos la experiencia de Dios, la experiencia del Espíritu, conscientes de que no hay adhesión más plena y radical, más totalizante y transformadora que aquella que procede de la vivencia inmediata y sensible de la misteriosa cercanía y amor de Dios a los hombres. La experiencia de Dios es, en definitiva, la experiencia del Espíritu, la experiencia del Amor que nos sobrecoge y fascina, más allá de racionalismos e idolatrías representativas. Para suscitar y ayudar esta experiencia es preciso crear espacios de oración, dejar hablar al silencio, introducir al lenguaje de los símbolos, acoger la alegría de la fe...

f) *Es un proceso comprometedor.* El catecumenado ha exigido siempre un auténtico cambio de vida, una transformación moral en correspondencia con el evangelio, una conversión radical. Se trata de un "tránsito que lleva consigo un cambio progresivo de sentimientos y costumbres, que debe manifestarse con sus consecuencias sociales y desarrollarse paulatinamente durante el catecumenado" (RICA 19,2).

No se trata ya tanto de abandonar los *ídolos* de otros tiempos ni de insistir en normativas morales con acento negativo sobre lo que significa ser cristiano. Se trata más bien de una insistencia en el ideal evangélico, sin olvidar sus exigencias en la vida personal, social, económica y política. Por otro lado, el catecúmeno debe estar dispuesto a aceptar las consecuencias y compromisos de su pertenencia a la Iglesia, de su participación en la misión[94].

4. CATECUMENADO E INICIACIÓN CRISTIANA. El catecumenado no debe considerarse como algo independiente de la iniciación, sino como un elemento constitutivo e integrante de la misma, que en un momento u otro, de una u otra forma, deberá darse. Por lo mismo, cuando se habla de catecumenado, se habla de iniciación, y viceversa. El problema radical de la iglesia al respecto creemos que no es ni el catecumenado ni la catequesis de adultos como elementos aislados, ni la celebración del bautismo, confirmación y eucaristía como ritos independientes, sino si existe un proyecto coherente de iniciación, un entramado dinámico de desarrollo, un *sistema* organizativo o programático adecuado, en el que hacer catecumenado o dar catequesis, bautizar y confirmar tengan pleno sentido. Pensamos que para situar bien el catecumenado en la iglesia actual es preciso replantearse y reestructurar la misma iniciación cristiana, en la que dicho catecumenado deberá encontrar un puesto correspondiente[95].

Desde el s. VI puede afirmarse que la iglesia ha carecido de un verdadero proyecto de iniciación cristiana teórico-práctica que, teniendo en cuenta la generalización del bautismo de niños, ofreciera todos los dispositivos necesarios para realizar en plenitud la iniciación, en correspondencia con lo sacramental y eclesialmente significado. La desaparición del catecumenado, la ruptura de la unidad de la iniciación, la prevalencia de lo ritual sobre lo vital, la mayor atención a lo cuantitativo que a lo cualitativo... hicieron que se creara una distancia entre lo que se entendía por iniciación y lo que se po-

sibilitaba para la misma, sin que se alcanzara en muchos casos su verdadero objetivo[96]. A pesar de los grandes avances realizados por el Vat. II, creemos que en el caso de los niños no llega a crear una adecuada estructura de iniciación que tenga en cuenta la situación peculiar, que posibilite la realización de todas sus dimensiones, que cuente con la institución catecumenal en su interior, que cree un ritmo adecuado, que tenga en cuenta las diversas edades y ámbitos de procedencia de quienes hoy se inician, que reordene los mismos sacramentos de iniciación... El RICA es y ofrece, ciertamente, la respuesta adecuada para el caso de adultos. Pero hoy, en nuestra iglesia, no son precisamente los adultos no bautizados los que más piden la iniciación, sino los jóvenes y adultos bautizados, porque son los que más lo necesitan. De ahí que no se haya respondido a la situación más generalizada.

Nos parece que la renovación del catecumenado está pidiendo, para ser verdadera, la renovación y reestructuración de la iniciación cristiana total, la *recreación* del proyecto de iniciación en correspondencia con la situación real. Pensamos, por tanto, que el catecumenado tiene su puesto más propio no fuera, sino dentro de la estructura de iniciación, que nos viene dada por el cuadro sacramental: bautismo, confirmación, eucaristía. Puesto que no es posible (por incapacidad subjetiva) situarlo antes del bautismo del niño o de la primera eucaristía, encontramos que la verdadera y la mejor posibilidad, por razones teológicas, pastorales y psicológicas, es situarlo antes de la confirmación, a una edad entre los dieciséis y los dieciocho años. En este caso, se trataría de un catecumenado que conservaría toda la fuerza de su sentido iniciático, por las siguientes razones: porque se trata de un catecumenado para la iniciación y dentro de la estructura-proceso de iniciación; porque culmina con un sacramento de iniciación celebrado por primera vez (confirmación) y se orienta a la eucaristía de la comunidad adulta; porque cumple su objetivo central de llevar a plenitud el bautismo y la iniciación, relacionando los diversos elementos-momentos integrantes.

5. CONCLUSIÓN. El catecumenado es una de las instituciones más clásicas e importantes de la iglesia. Realizado con verdad o adaptado por exigencia, exaltado en la memoria u olvidado en la práctica, lo cierto es que siempre ha sido una institución y realidad presente o latente en la vida de la iglesia. La importancia que hoy se le concede es síntoma de unas deficiencias y carencias que se sienten. En él se ve un signo de renovación de la misma iglesia. Es cierto que las circunstancias y sensibilidad han cambiado, y que, por tanto, será necesaria una adaptación. Pero hay una identidad que salvar, si queremos que el catecumenado sea una realidad que vivir. No podemos hacer simples trasplantes arqueológicos (imitación del pasado) ni ingenuos inventos de modernidad. El realismo y la sana renovación nos llevan a recuperar el catecumenado desde las dos claves, pasado y presente, identidad histórica y actualización vital. Será preciso, pues, redescubrir la verdad catecumenal sin absolutizarla, ya que el catecumenado no es fin, sino medio; no es el todo, sino la parte de la iniciación. Y no menos necesario será clarificarse sobre la terminología que utilizamos. Como ya hemos mostrado en otros lugares, una cosa es el *catecumenado,* que mantiene su

estructura y su lugar dentro de la iniciación; otra cosa son los *neocatecumenados,* que aun manteniendo la estructura se realizan con cristianos adultos ya bautizados y fuera del marco iniciático, y otra los *procesos catecumenales,* que adoptando algunos elementos del catecumenado, como duración, intensidad de contenidos, celebraciones, proceso comunitario..., sin embargo, no conservan la estructura catecumenal, ni tienen como meta el bautismo. Una cosa debe alegrarnos en todo caso: la renovación del catecumenado es la renovación del talante catecumenal de la vida de la iglesia y la renovación de la iniciación cristiana total.

NOTAS: [1] Cf D. Borobio, art. *Catecumenado:* C. Floristán-J.J. Tamayo, *Conceptos Fundamentales de Pastoral,* Madrid 1983, 99-120 — [2] *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos,* Madrid 1976 (= RICA) — [3] Esta aplicación a la iglesia actual la creemos necesaria, por la misma actualidad del tema "catecumenado" en diversos ámbitos de la iglesia — [4] Cf Flavio Josefo, *Guerra de los judíos* II, 88,7; *Regla* III, 4-6; V, 13-14; *Documento de Damas* XII, 7-13; XV, 5-15 — [5] Flavio Josefo, *Antigüedades judías* XX, 2,3-4; XX, 7,1-3; *Jeb.* 24b y 47a; *Kidd,* c.4; *Gerim* I. Cf M. Dujarier, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église,* París 1962, 73-97 — [6] A. Laurentin M. Dujarier, *Catéchuménat. Données de l'histoire et perspectives nouvelles,* París 1969, 38-39 — [7] Orígenes, *Hom. in Lc.* 21 — [8] Tertuliano, *De idol.* 9,11 y 24,3 — [9] Justino, *Apol.* I, 61-66; *Tradición Apostólica de Hipólito:* ed. B. Botte, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte* (LQF 39), Münster W. 1966 (= TA) — [10] Cf A. Laurentin-M. Dujarier, *Catéchuménat* 42ss. Sobre todos estos testimonios, también M. Dujerier, *Breve Storia del catecumenato* (trad. de *Bréve histoire du catéchuménat),* Turín-Leumann 1984 — [11] Cf H.J. Auf der Maur-J. Waldram, *Illuminatio verbi Divini-Confessio fideigratia baptismi:* VV.AA., *Fides sacramenti. Sacramentum fidei,* Van Gorcum Assen, The Netherlands 1981, 41-67 — [12] Orígenes, *Contra Celsum* 3,15; 3,51 — [13] Id, *Hom. in Num.* 26,4 — [14] Tertuliano, *De praesc.* 41,2-4; *De poen.* VI, 14-15 — [15] Orígenes, *Contra Celsum* 3,51 — [16] *Didaché* I, 1; Bernabé, *Ep.* 18,21; Orígenes, *In Num. Hom.* 27,1 — [17] Bernabé, *Ep.* I, 17; Ireneo, *Demostr. pred. ap.* 98 — [18] Ireneo, *Demonstr. pred. ap.* 3-8; Tertuliano, *De praescr.* 36,4-5 — [19] Tertuliano, *De baptismo; De oratione;* Orígenes, *De oratione* — [20] Dice la TA 15: "illi qui adduxerunt eos"; Orígenes, *Contra Celsum* 3,9.55... — [21] Como sucedía, por ejemplo, en los casos de Orígenes, Clemente de Alejandría, Saturo, Deogracias... Cf H. Leclerq, *Catéchese, catéchisme, catéchuménat:* DACL 2/II, 2530-2579 — [22] TA 18-20. Cf D. Borobio, *Sobre el ministerio del catequista de confirmación y sus funciones dentro del proceso de iniciación cristiana:* "Seminarios" 71 (1979) 11-44 — [23] Agustín, *Sermo* 47,17; Ambrosio, *In Psalm.* 118,20.48-49; Cirilo de Jerusalén, *Procateq,* 17,35-36 — [24] Gregorio Nacianceno, *Sermo de bap.* 40,11; Agustín, *Quaest. ad Simpl.* I, 2,2 — [25] Basilio, *Hom.* 13; Juan Crisóstomo, *In Cateq. ad illum.* I — [26] Basilio, *De Spiritu Sancto* 12,28; Atanasio, *Or. sec. adv. Arr.* 3; Jerónimo, *De fide:* PG 26,218; Agustín, *De fide et op.* I, 1; 26,48; Cirilo de Jer., *Pracateq.* 1-2 — [27] Egeria, *Itinerario* 45-47 — [28] Véase lo que ya expusimos en nuestro art. *Catecumenado* 104-108 — [29] Agustín, *De symbolo ad catechumenos;* Ambrosio, *Explanatio symboli ad initiandos.* Sobre las entregas, Agustín, *Confes.* 8,2; *Sermo,* 212-215 y 56-59; Egeria, *Itinerario* 46-47 — [30] Cf A. Chavasse, *Le Carême romain et les scrutins prébaptismaux avant le IX siècle:* "Recherches de Science Religieuse" 35 (1948) 325-381. Al principio los escrutinios se realizaban en Roma los domingos tercero, cuarto y quinto de cuaresma: los exorcismos eran la parte principal de la reunión con los catecúmenos o escrutinio, e implicaban unas palabras imprecatorias, la exuflación sobre el rostro, la signación sobre la frente, oídos y nariz — [31] Egeria, *Itinerario* 46; Agustín, *Sermo* 215,1; Victorinus, *Confess.* VIII, 2,5 — [32] Teodoro de Mopsuestia, *Hom. Cateq.* 13, intr.; Cirilo de Jer., *Procateq.* 19,9 — [33] Juan Crisóstomo, *Cateq. ad Illum.* 2,27; Ambrosio, *De sacram.* III, 8; Cipriano, *Ad Iub. Ep.* 73,9 — [34] Cf J. Daniélou-R. du Charlat, *La catéchèse aux premiers siècles,* París 1968, 173-226 — [35] Th. Maertens, *Histoire et pastorale du rituel du catéchuménat et du baptême,* Brujas 1962 — [36] Sólo se refieren a ellos los *Cánones de Hipólito,* cán. 12,17,18: Ptr. Orientalis 31,363ss. — [37] Cf Testamento de N.S.J., II, 5,1 — [38] Véase un estudio complexivo en J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romano-visigoda,* Roma 1955. Recientemente, J. Pijuán, *La liturgia bautismal en la España romano-visigoda* (Instituto de Estudios visigótico-mozárabes. Serie D. Estudios 2), Toledo 1981 — [39] San Isidoro se refiere a ello sobre todo en *De ecclesiasticis officiis* (a. 598-615), II, 21,1: PL 83,814, cuyo estudio

particularizado se encuentra en el reciente trabajo doctoral de E. Carpín, *Il battesimo in Isidoro di Sevilla* (Pontificia Univ. Gregoriana, Fac. Theologiae), Bolonia 1984, 17-81 y 124-126. En dos lugares trata sobre todo san Ildefonso, *De cognitione baptismi:* PL 96,43-48; *De itinere deserti:* PL 96,195-206: ed. crítica bilingüe, J. Campos, *El conocimiento del bautismo. El camino del desierto,* BAC, Madrid 1971. Un estudio de tesis al respecto en J.M. Hormaeche, *La pastoral de la iniciación cristiana en la España visigoda. Estudio sobre el "De congnitione baptismi" de San Ildefonso de Toledo,* Toledo 1983 — [40] Así aparece en san Isidoro, *De eccl. off.* II, 25; *Concilio de Mérida:* ed. Vives, p. 332; Ildefonso, *De cogn. bap.* 50 — [41] Ildefonso, *De cogn. bap.* 34: "...si majores aetate sunt per se, aut per ora gestantium, si parvuli sunt" — [42] Ildefonso, *De cogn. bap.* 14: "Hinc itaque est quod per stramenta ciliciorum ad oleandum sacerdotibus parvuli deducuntur, ut poenitentiae signum habeant propter opus, qui poenitentiae opera demostrare non possunt propter aetatis tempus" — [43] *Ib,* 20 — [44] J.M. Hormaeche, *o.c.,* 43-50 — [45] Isidoro, *De eccl. off.* II, 21,1: "Quorum gradus primus est catechumenorum, secundus competentium, tertius baptizatorum". Lo mismo Ildefonso, *De cogn. bap.* 50 — [46] Isidoro, *Etymologiae:* trad. Cortés Góngora, BAC, Madrid 1951, 186 — [47] Ildefonso, *De cogn. bap.* 50. Lo mismo y con parecidas palabras Isidoro, *De eccl. off.* II, 21,1: "Catechumeni sunt, qui primum de gentilitate veniunt habentes voluntatem credendi in Christum, et quia primum exhortationis praeceptum est in lege Dei: 'Audi, Israel, Dominus Deu tuus, Deus unus est', inde est ut is cui per sacerdotem, quasi per Moysen, Deus primum loquitur, catechumenus, id est audiens, nominetur, scilicet, ut, unum agnoscens Dominum, relinquat errores varios idolorum" — [48] Isidoro, *De eccl. off.* II, 21-2: "Puto autem et omnes a Joanne in poenitentiam baptizatos catechumenorum praetulisse figuram... Exorcizantur autem hi primum, deinde salis accipiunt, et unguntur". Lo mismo Ildefonso, *De cogn. bap.* 20-21 — [49] Véase J. Pijuán, *La liturgia bautismal* 36-44; A. Carpin, *Il battesimo* 20-25; J.M. Hormaeche, *La pastoral de la iniciación* 78-83 — [50] Ni el *Liber Ordinum* (ed. M. Ferotin, col. 24ss.) ni san Ildefonso hablan de la sal. Más aún, Ildefonso dice expresamente que no es obligatorio este rito: "En algunas regiones reciben éstos la sal, según se dice, como para significar el conocimiento de la sabiduría. Aunque quizá, como se dice, porque solamente es una recomendación de los antiguos, todavía no es aceptado en todas partes. Y porque no está aprobado por ningún testimonio claro de la Sagrada Escritura que se entregue la sal a los catecúmenos al recibir el sacramento de la fe, por eso no hay ningún perjuicio en no practicarlo": trad. J. Campos, 264 — [51] *Liber Ordinum,* col. 24ss. — [52] Isidoro, *De eccl. off.* II, 21,2: "Exorcismus autem sermo increpationis est contra inmundum spiritum in energumenis, sive catechumenis factus, per quem ab illis diaboli nequissima virtus et inveterata malitia, vel violenta incursio expulsa fugetur" — [53] Esta inscripción en Toledo se hacía el domingo "laetare", pero no debe confundirse con el rito del domingo de Ramos o "capitilavium": J. Pijuán, 38, nota 19. En el *Antifonario visigótico de la Catedral de León* (ed. L. Brou-J. Vives, Barcelona-Madrid 1959, 203) se dice: "Die sabato in Vicesima ora prima preco datur in civitate ut quiquumque non baptizatos infantes habent die dominico ante missam ad ecclesiam eos deportent. Item in eodem dominico et in sequenti pos Vicesima quum perlectum fuerit evangelium adnuntiant diacones hos tres versos dicentes voces preconias. Accedens primus dicit: si quis initiari querit sacramentum sanctae fidei, det nomen. Secundo vero veniens dicit: si quis ad vitam eternam desiderat, det nomen. Tertius vero dicit: si quis vult ad Pascha baptizari, det nomen" — [54] *De cogn. bap.* 28 — [55] *Etym.* 1,6 — [56] Ildefonso, *De cogn. bap.* 33 — [57] *De eccl. off.* II, 22,1 — [58] P. Sejourné, *S. Isidore de Sevilla et la liturgie Mozarabe: Miscellanea Isidoriana,* Roma 1936, 241 — [59] Ildefonso, *De cogn. baptismi* 34. Ildefonso no habla de la entrega del padrenuestro. En cambio, Isidoro parece hacer alusión a ella en el libro de las *Sentencias* cuando dice: "En sustitución de toda ley, el símbolo de la fe y la oración dominical bastan a los párvulos de la iglesia para conseguir el reino de los cielos, pues toda la amplitud de las Escrituras está incluida en la oración dominical y en la concisión del símbolo": trad. J. Campos, *Los tres libros de las sentencias,* BAC, Madrid 1971, 287 — [60] J. Pijuán, *La liturgia bautismal* 52 — [61] Ildefonso, *De itinere deserti* 1,7 — [62] J.M. Hormaeche, *La pastoral de la iniciación* 55 — [63] A. Carpin, *Il battesimo* 125 — [64] Sobre este punto puede verse J. López Gay, *El catecumenado en la misión del Japón del s. XVI* (Studia Missionalis. Documenta et opera 2), Roma 1966; C. Floristán, *El catecumenado,* PPC, Madrid 1972, 27-31 — [65] A. Brou, *Saint François Xavier. Conditions et méthodes de son apostolat,* Brujas 1915, 36-39 — [66] J. de Acosta, *De procuranda salute indorum:* ed. F. Mateos (BAC 73) 1954, 389-608. Aquí: lib. III, c. 17, p. 456. Lo mismo en lib. VI, c. 9, p. 591; lib. III, c. 4, p. 584 — [67] J. de Acosta, *De procuranda,* Lib. IV, c. 3, p. 508 — [68] Cf R. Richard, *La conquista espiritual de México,* México 1947, 186ss. — [69] R. Vargas Ugarte, *Concilios Limenses* (1551-1772), t. I, Lima

1951: aquí I, 9, const. 4. Sobre la necesidad de formación y el catecumenado puede verse: F. de Armas Medina, *Cristianización del Perú (1532-1600),* Sevilla 1953, 243-306; P. Borges, *Métodos misionales en la cristianización de América, Siglo XVI,* Madrid 1960, esp. 250-338 — [70] J. de Acosta, *De procuranda,* lib. VI, c. 3, pp. 581-582. Y refiriéndose en concreto a la fe, dice más adelante: "Qué medida se le ha de exigir al catecúmeno y cómo se ha de hacer para que se acerque a las aguas del bautismo suficientemente instruido y firme, lo hemos dicho en el libro anterior" *(ib,* c. 4, p. 584) — [71] *Ib,* c. 4, p. 584 — [72] Vargas Ugarte, I, 9, const. 4 — [73] J. de Acosta, *De procuranda,* lib. III, c. 13, p. 480 — [74] Texto en *Documentaçao para a Historia das Missôes do Padroado português do Oriente:* ed. Da Silva Rego, vol. 10 (1566-68), Lisboa 1953, 498: cit. J. López Gay, *El catecumenado en la misión del Japón* 42 — [75] *Bullarium Patronatus Portugalliae...* Appendix, tomus I, Olisipone 1872, p. 14: cit. *Ib,* 42 — [76] *Ib,* 42 — [77] J. López Gay recoge diversos testimonios que indican una variedad de duración que va de una semana a cuarenta días, según se trate de unos u otros sujetos: *Ib,* 41ss. Será sobre todo el testimonio de Valignano el que mejor explique no sólo la existencia del catecumenado, sino también la aplicación de una dinámica catecumenal al estilo de la iglesia antigua — [78] *Ib,* 52-53 — [79] Cf Pou y Martí, *El libro perdido de las pláticas o coloquios de los once primeros misioneros de México,* en *Miscellanea Francesco Ebrle* III, Roma 1924, 281-333. También *Concilio Limense I* de 1552, const. 4: Vargas Ugarte I, 9 — [80] Cf R. Richard, *La conquista espiritual de México* 189ss; López Gay, 57ss. — [81] Esta práctica no es general: mientras los franciscanos bautizaban con más facilidad en cualquier fecha, los agustinos lo hacían en navidad, pascua, pentecostés o la fiesta de san Agustín; y los dominicos se inclinaban por hacerlo o en pascua o en pentecostés. Cf R. Richard, *Ib,* 200 — [82] Cf J. Vernette-H. Bourgeois, *Perspectivas catecumenales,* Madrid 1980; D. Borobio, *Catecumenado,* art. cit., 108-110; Mubengayi, *Initiation africaine et initiation chrétienne,* Kinshasa 1966; A. Titiama Sanon-R. Lineau, *Enreciner l'Evangile. Initiatives Africaines et pédagogie de la foi,* Cerf. París 1983 — [83] En Francia, por esta época, tuvieron lugar diversos encuentros nacionales sobre el tema "catecumenado": en Blois, el 1962; en Peyruis, el 1964; en París, el 1967 y 1969... — [84] Cf nuestro art. *Catecumenado* 109-110 — [85] Así se expresaba el *VIII encuentro europeo de catecumenado,* del 1-4 de mayo de 1981 — [86] AAS 54 (1962) 310-338. Cf A. Laurentin-M. Dujarier, *Cathéchuménat,* o.c., donde ofrecen un buen comentario y estudio a partir de este Ritual — [87] Los lugares donde se habla de estos aspectos son: SC 64,66,71,109; LG 17,14; CD 14; PO 5; AG 13,14,15 — [88] Véase el *Ritual del bautismo de niños,* nn. 1-2; *Ritual de la confirmación,* nn. 5,11,13. *Const. Apostólica "Divinae consortium naturae",* en la ed. del *Ritual de la confirmación,* pp. 9-10 — [89] Véanse nuestras explicaciones en D. Borobio, *Proyecto de iniciación cristiana* 119ss. — [90] Para completar nuestra visión pueden verse nuestros estudios citados, así como *Confirmar hoy. De la teología a la praxis,* Bilbao 1978; *Bautismo de niños e iniciación cristiana:* "Lumen" 34 (1985) 6-21 — [91] Véanse los documentos siguientes: *Directorio General de Pastoral Catequética,* n. 6,20; Pablo VI, *La evangelización del mundo contemporáneo* (EN), nn. 44-52; Juan Pablo II, *Catechesi Tradendae,* n. 44; *Discurso de Pablo VI sobre la Catequesis de nuestro tiempo,* n. 8; *XVIII Asamblea de la Conferencia Episcopal Española,* doc. *Líneas de acción,* n. 12; *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano,* Puebla (Madrid 1979) 617-657 y 977-1011; Programa Pastoral de la Conf. Ep. Española, *La visita del Papa y el servicio a la fe de nuestro pueblo,* aprobado en la XXXVIII Asamblea Plenaria de la CEE, el 28-7-1983, nn. 31-41 — [92] Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis de España, *Actualidad Catequética,* abril-junio 1979, p. 16. Lo mismo recientemente en el documento, *La Catequesis de la comunidad,* Madrid 1983, pp. 40-54. Cf D. Borobio, *El catecumenado, modelo de la catequesis de adultos. El puesto del catecumenado y la catequesis en los procesos iniciáticos actuales:* "Teología y Catequesis", abril-junio 2 (1982) 193-212 — [93] *Proyecto de iniciación cristiana,* 220-230 — [94] Más ampliamente sobre estos puntos en *Confirmar hoy,* op.cit., 272-280 — [95] Esta tesis la hemos defendido en diversos lugares, sobre todo en *Proyecto de iniciación cristiana;* y en el art. cit. *Bautismo de niños e iniciación cristiana* — [96] Este problema ha sido planteado también por algunos autores como J. Moingt, *Le devenir chrétien,* Desclée, París 1973. Y en el área italiana: VV.AA., *Iniziazione cristiana, problema della Chiesa di oggi,* EDB, Bolonia 1976; VV.AA., *Iniziazione cristiana e immagine di Chiesa,* Elle Di Ci, Turín-Leumann 1982.

D. Borobio

BIBLIOGRAFÍA: P. De Puniet, *Catéchumenat,* DACL 2/II, 2579-2621; H. Leclercq, *Cathéchese, cathéchisme, catéchuménat,* DACL 2/II, 2530-2579; A. Chavasse, *La Carême et les scrutins prébaptismaux avant le IXe siècle,* en "Recherches de Science Religiouse" 35 (1948) 325-381; *Les scrutins baptis-*

maux à Rome, en "Bulletin du Comité des Études de la Compagnie de Saint-Sulpice" 26 (1959) 619-640; G. Bardy, *Catéchuménat,* en *Catholicisme* II, 1949, 644-667; J.A. Jungmann-Th. Ohm, *Katechumenat,* LThK VI, 1961, 51-55; Th. Maertens, *Histoire et pastorale du rituel du catéchuménat et du baptême* (Brujas 1962); M. Dujarier, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église* (París 1962); *L'évolution de la pastorale catéchuménale aux six premiers siècles de l'Église,* en "La Maison Dieu" 71 (1962) 46-61; J. Daniélou, *L'institution catéchuménale aux premiers siècles,* en *Problemes du catéchuménat* (Paris 1962) 57-68; A. Turck, *Evangélisation et catéchése aux deux premiers siècles* (Paris 1962); Th. Ohm, *Das Katechumenat in den katholischen Missionen* (Münster 1959); F. Coudreau, *Le catéchuménat. Orientations pedagogiques et pastorales* (Paris 1961); R. Béraudy, *Los escrutinios y los exorcismos,* en "Concilium" 22 (1967) 239-244; B. Fischer, *De initiatione christiana adultorum,* en "Notitiae" 3 (1967) 55-70; J. Daniélou-R. du Charlat, *La catéchese aux premiers siècles* (Paris 1968); A. Laurentin-M. Dujarier, Catéchuménat. Données de l'histoire et perspectives nouvelles (Paris 1969): A. Stenzel, *Lo transitorio y lo perenne en la historia del catecumenado y del bautismo,* en "Concilium" 22 (1967) 206-221; I. Oñatibia, *Actualidad del catecumenado antiguo,* en "Phase" 11 (1971) 325-334; M. González, *La restauración del catecumenado: una urgente necesidad de hoy,* en "Actualidad Pastoral" 20 (1969) 126-128; A. Aubry, *Celebrar el crecimiento de una Iglesia. Liturgia y catecumenado,* en "Phase" 64 (1971) 361-373; C. Floristán, *El catecumenado* (Madrid 1972); *Pertenencia a la Iglesia y catecumenado,* en "Phase" 64 (1971) 349-360; J. Vernette-H. Bourgeois, *Seront-ils chrétiens? Perspectives catéchuménales* (Lyon 1975) (trad. española: *Perspectivas catecumenales,* Madrid 1980); Varios, *Katechumenat heute* (Münster in W. 1976); A. Titiana Sanon-R. Lineau, *Enreciner l'Evangile. Initiatives africaines et pédagogie de la foi,* Cerf (Paris 1973); B. Luykx, *Culte chretien en Afrique* (Freibourg 1974) 129-140; J. Ruiz Díaz, *El catecumenado moderno o las nuevas formas de anunciar y vivir la fe,* en "Sinite" 15 (1974) 7-32; Secretariado Diocesano de Catequesis de Madrid, *Catecumenado de Adultos* I y II (Madrid 1975 y 1977); *De la cristiandad a la comunidad* (Madrid 1980); Secretariado Nacional de Catequesis, *Iniciación al catecumenado de adultos* (Madrid 1979); K. Argüello, *Le comunitá neocatecumenali,* en "Rivista di Vita Spirituale" 2 (1975) 192ss; *Il neocatecumenato,* ib, 1 (1977) 98ss; G. Zevini, *Experiencias de iniciación cristiana de adultos en las comunidades neocatecumenales,* en "Concilium" 142 (1979) 240-248; D. Borobio, *Sobre el "ministerio del catequista de confirmación" y sus funciones dentro del proceso de iniciación cristiana,* en "Seminarios" 71 (1979) 11-44; *Proyecto de iniciación cristiana* (Bilbao 1980); S. Movilla, *Del catecumenado a la comunidad* (Madrid 1982). Junto a esto cabe recordar el documento oficial que mejor expone el catecumenado para la iglesia actual: *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos* (Madrid 1976). Igualmente, algunos números monográficos de revistas dedicados al tema: *Catéchuménat des adultes,* en "Lumen Vitae" 12 (1957); *Du catéchuménat a la confirmation,* en "La Maison Dieu" 58 (1959); *Catéchuménat et liturgie,* en "La Maison Dieu" 71 (1962); *Le catéchuménat des adultes. Dossier,* en "Informations Catholiques Internationales" 189 (1963); *Bautismo y catecumenado,* en "Concilium" 22 (1967); *El catecumenado,* en "Phase" 64 (1971); *El catecumenado,* en "Actualidad catequética" 74-75 (1975).

CATEQUESIS Y LITURGIA

SUMARIO: Introducción - I. Lecciones de la tradición patrística - II. Documentos recientes - III. Propuestas sistemáticas: 1. La primacía de la evangelización; 2. La estructura catecumenal; 3. La mistagogia; 4. Formas de la catequesis litúrgica: *a)* La catequesis como iniciación a la liturgia, *b)* La liturgia, catequesis en acto, *c)* La liturgia, fuente de la catequesis - IV. Problemas abiertos. Conclusión.

Introducción

En la más reciente literatura sobre las relaciones catequesis-liturgia se encuentran frecuentemente expresiones como *diálogo difícil, insuficiente debate, encuentro problemático,* etc. En el terreno pastoral no faltan dificultades e incomprensiones; en el plano organizativo se procede con frecuencia de una manera paralela. A veces, al consultar escritos y programas recientes se tiene la impresión de que la catequesis, tan abierta a los valores de la más inmediata renovación eclesial, no se ha penetrado aún de las

orientaciones fundamentales de la / reforma litúrgica. Preocupada por el anuncio y por su traducción a la vida concreta, parece a veces menos sensible ante el momento celebrativo, que constituye la culminación del anuncio y el manantial de la existencia cristiana. Hoy las ciencias humanas han mostrado con mayor claridad la función de la experiencia simbólico-ritual [/ *Signo/símbolo*] en la vida humana; pero corresponde sobre todo a la / liturgia en la / historia de la salvación y en la vida de la / iglesia el determinar su significado para la catequesis.

El Vat. II ha afirmado repetidamente la función catequético-pedagógica de la liturgia: ella es "la fuente primaria y necesaria en la que han de beber los fieles el espíritu verdaderamente cristiano" *(SC* 14); ella es "también una gran instrucción para el pueblo fiel" *(SC* 33); "los sacramentos... en cuanto signos tienen también un fin pedagógico" *(SC* 59); "incúlquese también por todos los medios la catequesis más directamente litúrgica" *(SC* 35,3).

El valor insustituible de la liturgia para la catequesis, así como para la reflexión teológica, depende de la condición sacramental de la iglesia, del hecho de configurarse ésta de una manera más existencial, donde la comunidad celebra la liturgia. Es en la liturgia donde la realidad eclesial aparece más visiblemente como "cumbre y fuente" de la vida de la iglesia. Este principio teológico tiene su fundamento antropológico en el hecho de que toda experiencia humana, individual o comunitaria, recibe su plena dimensión a través de la experiencia simbólica, que confiere forma plenaria a los sentimientos y a las disposiciones más íntimas, que compromete al hombre en todas sus facultades, que verifica la comunión más perfecta[1]. Además, el lenguaje de la liturgia no es puramente verbal, sino que se enriquece con todos los valores simbólicos y espirituales de aquella experiencia de comunión y participación. En la liturgia la catequesis puede encontrar un empalme psicológico con la experiencia humana, un importante principio de convergencia y unos recursos pedagógicos de gran eficacia, como la expresión simbólica y la repetición cíclica.

Por otro lado, no es menos verdad que la liturgia exige continuamente la catequesis. Y no sólo por motivos pastorales más o menos contingentes, sino porque el culto cristiano constituye un / *misterio* accesible solamente a través de la fe y exige, por tanto, incesantemente una renovada *iniciación.* Para que los fieles puedan realmente encontrar a Cristo en los signos de la iglesia, es necesario que crean ya en él, conozcan el itinerario salvífico que está él realizando en la historia del mundo, comprendan lo anunciado en las Escrituras y realizado en Cristo y ahora ya presente para nosotros como prenda y preludio de su plenitud final (cf *SC* 9).

Aun conscientes de que muchos problemas permanecen abiertos, queremos contribuir a la reflexión y a la búsqueda sobre cómo profundizar la relación entre catequesis y liturgia, recordando ante todo las lecciones de la catequesis patrística (I), para luego, y después de haber analizado los documentos más recientes del magisterio (II), tejer un discurso sistemático sobre la catequesis litúrgica (III), que entendemos en el sentido de "una catequesis orientada e inspirada en la celebración del misterio de Cristo en la liturgia, a fin de hacerlo cada

vez más plenamente asequible, participable y asimilable en la propia vida".

I. Lecciones de la tradición patrística

Una renovada conciencia de la profunda relación entre catequesis y liturgia no puede dejar de pasar por un redescubrimiento de la catequesis patrística, "por lo que de más vivo y menos marcado por el tiempo hay en la obra de los padres"[2]. Las grandes catequesis patrísticas de los ss. IV-V nos ofrecen unos modelos ejemplares de catequesis litúrgica, enseñándonos sobre todo a centrar el tema catequético-litúrgico en una más amplia perspectiva pastoral.

En el período de tiempo al que nos referimos estaba ya superado un verdadero y propio / catecumenado prolongado, tal como lo describe la *Traditio apostolica* de Hipólito: la preparación sistemática para el bautismo comenzaba sólo al principio de la última cuaresma, cuando los candidatos solicitaban formalmente el bautismo. En la fase precatecumenal, los adultos, frecuentemente nacidos ya en el seno de familias cristianas y educados cristianamente, se consolidaban en una fe consciente escuchando las homilías dominicales o participando en iniciativas de evangelización de carácter más ocasional [/ *Iniciación cristiana*].

Lo que a nosotros nos interesa es sobre todo mostrar el método formativo que la iglesia aplicaba para la iniciación cristiana de quienes daban su nombre para el bautismo, haciéndose *competentes* o *electi*. En este proceso formativo desempeñarán un papel fundamental las celebraciones mismas: no sólo las formas rituales que caracterizan el itinerario catecumenal, sino sobre todo los verdaderos y propios sacramentos de la iniciación cristiana, celebrados en la vigilia pascual. Tal experiencia litúrgica adquiere una eficacia particular para la autenticidad de las celebraciones, para su vinculación con la pascua, para lo sugerencial de la novedad, pero sobre todo para el *misterio* realmente participado a nivel de fe y de gracia. Tales eran las premisas para la subsiguiente catequesis mistagógica. Evocaremos los aspectos fundamentales de este itinerario de formación cristiana.

1. La preparación para los ritos no representaba una fase en sí misma, ni se reducía a la transmisión verbal de unas enseñanzas más o menos teóricas: era una *pastoral completa,* una integral iniciación en la vida cristiana dentro de la iglesia, que culminaba en los tres sacramentos de la vigilia pascual.

2. El itinerario se estructuraba conforme a un desarrollo cronológico, orientado a un proceso de maduración y de crecimiento a través de *varios grados:* el precatecumenado, un catecumenado más intenso en la última cuaresma, la celebración de los sacramentos, la catequesis mistagógica.

3. El anuncio verbal era tan sólo un momento del proceso de iniciación, que asumía *varios elementos más:* ritos de inscripción, escrutinios, exorcismos, *traditiones,* celebraciones sacramentales, etc.

4. Todo el itinerario de iniciación presentaba un carácter típicamente *eclesial-comunitario:* no sólo por desarrollarse públicamente y de una manera institucionalizada, o por encuadrarse en el año litúrgico, sino porque la comunidad misma acogía, participaba y colaboraba en ello, especialmente a través de la

institución del padrinazgo y el ejercicio de algunos ministerios.

5. Finalmente, puede subrayarse *la dimensión profundamente espiritual* de tal proceso de iniciación: era un camino de iluminación y de maduración en la fe y en la progresiva inserción en Cristo y en la iglesia. Justamente observa J. Daniélou que la estructura de la catequesis patrística obedece a dos grandes orientaciones: la de la extensión y la de la profundidad[3].

Con la mirada fija en la antigua tradición, el *Mensaje al pueblo de Dios* del sínodo de obispos de 1977 afirma que "constituye un modelo de toda catequesis el catecumenado bautismal, que es formación específica mediante la cual el adulto convertido es guiado hasta la confesión de la fe bautismal durante la vigilia pascual" (n. 8). Creemos que, dentro de esta perspectiva, son muchas las lecciones que podemos sacar de la catequesis antigua:

a) La primera lección de la catequesis patrística en todas sus formas, que nos parece necesario explicitar, es la *vigorosa conciencia cristiana* que la anima. Los padres son todos unos convertidos, en el sentido pascaliano del término, con una profunda fe y confianza en el mensaje de Cristo: sienten la urgencia de hacer resonar la buena nueva, de anunciar una palabra iluminadora y salvífica, atentos a no desvirtuar la fuerza de arrastre del kerigma frente a la sabiduría secular, con la que tampoco dejan de dialogar. Su catequesis es siempre y ante todo bíblica; se desarrolla como *traditio symboli,* iniciación en la *oración del Señor, intimatio spei resurrectionis,* introducción a la vida de una comunidad concreta y, sobre todo, a la participación en los sacramentos, como predicación de una moral que se especifica como *sequela Christi.* Se da, pues, un fuerte sentido de identidad y de pertenencia.

b) El segundo carácter de la catequesis de los padres es ser *una catequesis típicamente "económica",* penetrada por una visión profundamente unitaria de la historia de la salvación: piénsese en la clarísima percepción de la continuidad de los dos testamentos, en la inspiración histórico-salvífica y eclesiológica de la reflexión trinitaria, en la riqueza semántica de términos como *recapitulatio, oikonomia, mysterium salutis,* en la teología de la historia de Agustín y en su emblemática "narratio plena" en el *De catechizandis rudibus,* en el típico método de la mistagogia, en la concepción anamnética de la celebración litúrgica y de la plegaria eucarística en particular. De esta intuición fundamental es de donde brota esa profunda unidad en el plano epistemológico que caracteriza a los padres: como anota Y. Congar, "son ellos testimonios de la estrecha relación que une todas las partes de la Escritura y de la recíproca conexión que se da entre los misterios"[4]. Y es este sentido unitario y existencial de la historia de la salvación el que favorece, dentro de la concepción patrística, una unidad tan orgánica entre Escritura, teología, liturgia, catequesis, pastoral y vida cristiana.

c) Existe otro aspecto de la antigua catequesis que ejerce también un influjo particularmente fecundo en la iglesia de hoy: su *estructura catecumenal,* ya en su desarrollo cronológico, como gradual y sistemática pedagogía de la fe, ya en su carácter de pastoral completa, como iniciación integral a la existencia cristiana en la comunidad eclesial.

d) La catequesis de los padres está estrechamente *vinculada a la liturgia*. Es una catequesis que encuentra en la liturgia su más plena expresión, su incesante manantial y un centro constante de referencia. Una catequesis que no sólo en la iniciación a los sacramentos, sino también en otros momentos, sabe moverse a través de signos litúrgicos o referirse a ellos como datos de experiencia y estructuras portadoras de una fe vivida en la comunidad. El año litúrgico, por otra parte, como ha subrayado J. Pinell, se desarrolló propiamente en la iglesia de los padres como "una programación eclesial de mistagogia... en función de un incesante redescubrimiento de la economía sacramental", desde todos sus presupuestos y todas sus consecuencias, siguiendo una ley exquisitamente pedagógica de ciclicidad y formación permanente[5].

e) Vivo interés suscita también hoy en nosotros *la dimensión moral y social* de la catequesis patrística, como consecuencia y punto de llegada de todo el anuncio cristiano y como fruto de la experiencia litúrgica. Una vida moral como íntima exigencia de la inserción en Cristo y del don del Espíritu, que otorga la primacía a la caridad y tiende a traducir en la existencia concreta cuanto se expresa y se celebra en la liturgia.

f) Las precedentes anotaciones pueden culminar en la consideración de un aspecto nuevo —de inestimable valor— de la catequesis patrística, el del lenguaje: un *"lenguaje total"*, de carácter simbólico, que tenía sus raíces en la revelación y había logrado una consistencia institucional y su más adecuada expresión en el momento celebrativo, manteniéndose siempre abierto a un vivo sentido existencial, así como a un profundo diálogo con las culturas.

La antigua tradición catequética se ha mantenido viva en las iglesias orientales, donde la liturgia conserva un vínculo estrecho con la vida de las comunidades y donde perdura el influjo de las grandes mistagogias, antiguas y más recientes[6]. "La liturgia y todos los oficios —observa E. Mélia— contienen en las oraciones y en su abundante himnografía múltiples elementos catequísticos, es decir, explicativos y de iniciación: son unos auténticos iconos verbales, traducidos en imágenes y ricos en doctrina poéticamente expresada... Los ritos se convierten así en una estructura portadora de la liturgia y poseen un valor catequético... El calendario eclesiástico es, por poco que se fije en él la atención, una viviente catequesis de la economía de la salvación, de la que se presenta como una catequesis visualizada... El objeto propio de la catequesis es comentar estos ritos y estas expresiones tan diversificadas, de suerte que se graben en la conciencia de cada uno y de toda la comunidad y se enmarquen en el conjunto sistemático de la teología, de una teología vivida, de una teología litúrgica"[7].

Concluyendo, se podría resumir así el mensaje que nos trae la catequesis de los padres: la importancia de los fundamentos bíblicos, ya en la primera evangelización, ya en la perspectiva general histórico-salvífica, ya en la interpretación de cada signo; la formación litúrgica como momento de una pedagogía más general; el papel de la experiencia litúrgica; la permanente necesidad de una mistagogia incluso para los bautizados; la relación liturgia-vida.

No nos es posible documentar aquí el progresivo alejamiento que

ha venido teniendo lugar en Occidente entre liturgia y catequesis; preferimos dar mayor espacio a las más recientes orientaciones del magisterio en la última década.

II. Documentos recientes

El Vat. II, que subraya: "En el cumplimiento de su función educadora, la iglesia se preocupa de todos los medios aptos" *(GE* 4), no ha tratado explícitamente de la catequesis; sin embargo, no han dejado de traducirse en urgencias de renovación catequética las más significativas orientaciones de toda la obra conciliar. La catequética posconciliar, en sus distintas fases[8], ha reservado precisamente por esto una mayor atención a la liturgia, frente a las consecuencias de la / secularización, a las exigencias del compromiso cristiano, a las aportaciones de las ciencias humanas, a la problemática evangelización-sacramentos, etc.

Recogiendo y explicitando algunas orientaciones del concilio arriba citadas (cf *SC* 33-36), la instrucción *Inter oecumenici* (1964) muestra la relación entre la transmisión del mensaje cristiano y la realización del misterio de Cristo en la liturgia: "Hay que cuidar, sin embargo, que todas las actividades pastorales se hallen en justa conexión con la sagrada liturgia, y, al mismo tiempo, que la pastoral litúrgica no se lleve a cabo de una manera separada e independiente, sino en íntima unión con las otras actividades pastorales. Es particularmente necesaria que exista una íntima unión entre la liturgia y la catequesis, la instrucción religiosa y la predicación" (n. 7).

Los distintos *Praenotanda* u *Observaciones* de la liturgia renovada, además de introducir formas celebrativas que facilitan la comprensión y la / participación de los fieles, insisten mucho en la catequesis preparatoria y tienden a hacer entrar a las / familias en la iniciación litúrgica de los hijos.

Con referencia al modelo patrístico que hemos recordado, adquiere una honda significación para la catequesis litúrgica el *Ordo Initiationis Christianae Adultorum* (1972), ya que forma cristianamente en los cuatro tiempos sucesivos, a saber: "El precatecumenado, caracterizado por la primera evangelización; el catecumenado, destinado a la catequesis integral; el de purificación e iluminación, para proporcionar una preparación espiritual más intensa, y el de mistagogia, señalado por la nueva experiencia de los sacramentos y de la comunidad"[9] *(RICA,* Observaciones previas n. 7). De ahí derivan el primado de la evangelización, la función de la comunidad cristiana, la relevancia del año litúrgico en la catequesis permanente de la iglesia, la unión íntima y orgánica de los tres sacramentos de la iniciación cristiana, el papel de "una catequesis de carácter mistagógico de los sacramentos ya recibidos en orden a una experiencia más plenaria de su divina eficacia, experiencia que encuentra su lugar en la participación en la vida de la comunidad eclesial mediante la catequesis, la celebración litúrgica y el testimonio de una vida nueva"[10].

El *Directorium de missis cum pueris* (1973) afirma que los educadores deben tender a que los niños "adquieran también una experiencia, de acuerdo con su edad y con su progreso personal, de los valores humanos subyacentes en la celebración eucarística", advirtiendo que "es función de la catequesis eucarística desarrollar estos valores humanos a fin de que los niños de un

modo gradual, de acuerdo con su edad y condiciones psicológicas y sociales, abran su espíritu a la percepción de los valores cristianos y a la celebración del misterio de Cristo" (n. 9).

El *Directorio catequético general* (1971) *(Directorio general de pastoral catequética,* ed. bilingüe, CEE, Madrid 1976), contemplando las distintas formas y las diversas funciones de la catequesis, pone de relieve la relación que con la vida litúrgica debe mantener la catequesis: "La catequesis debe ayudar a una participación activa, consciente y genuina en la liturgia de la iglesia, no sólo aclarando el significado de los ritos, sino educando también el espíritu de los fieles para la oración, para la acción de gracias, para la penitencia, para la plegaria confiada, para el sentido comunitario, para la captación recta del significado de los símbolos, todo lo cual es necesario para que exista una verdadera vida litúrgica" (n. 25). En relación con la catequesis sacramental, se llama la atención sobre la importancia de la catequesis de los signos: "Que conduzca a los fieles a través de signos visibles a penetrar los invisibles misterios salvadores de Dios" (n. 57), mientras se afirma por otro lado que el contenido de la catequesis "se celebra en la liturgia" (n. 45).

En la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975), de Pablo VI, se contemplan las finalidades de la catequesis litúrgica en un horizonte más amplio, el de la evangelización, entendida como "un paso complejo, con elementos variados: renovación de la humanidad, testimonio, anuncio explícito, adhesión del corazón, entrada en la comunidad, acogida de los signos, iniciativas de apostolado", añadiendo que "el mérito del reciente Sínodo ha sido el habernos invitado constantemente a componer estos elementos, más bien que oponerlos entre sí, para tener la plena comprensión de la actividad evangelizadora de la iglesia" (n. 24). En particular, se introduce una puntualización de gran actualidad: "La evangelización despliega toda su riqueza cuando realiza la unión más íntima, o mejor, una intercomunicación jamás interrumpida, entre la palabra y los sacramentos. En un cierto sentido es un equívoco oponer, como se hace a veces, la evangelización a la sacramentalización. Porque es seguro que, si los sacramentos se administran sin darles un sólido apoyo de catequesis sacramental y de catequesis global, se acabaría por quitarles gran parte de su eficacia. La finalidad de la evangelización es precisamente la de educar en la fe de tal manera que conduzca a cada cristiano a vivir —y no a recibir de modo pasivo o apático— los sacramentos como verdaderos sacramentos de la fe" (n. 47).

En el *Sínodo de 1977,* dedicado al tema "la catequesis en nuestro tiempo, con particular referencia a los niños y a los jóvenes", se destaca vigorosamente la dimensión litúrgica[11].

La exhortación apostólica *Catechesi tradendae* (1979), de Juan Pablo II, se hace eco de ello al escribir: "La catequesis está intrínsecamente unida a toda la acción litúrgica y sacramental, porque es en los sacramentos y sobre todo en la eucaristía, donde Jesucristo actúa en plenitud para la transformación de los hombres". Si bien, a nuestro juicio, la exhortación no recoge del todo la gran afirmación citada [*/ supra,* I, 5] del *Mensaje al pueblo de Dios,* se habla del resurgimiento del catecumenado, citando el *RICA,* ya que se precisa: "De todos modos, la catequesis está

siempre en relación con los sacramentos. Por una parte, una forma eminente de catequesis es la que prepara a los sacramentos, y toda catequesis conduce necesariamente a los sacramentos de la fe. Por otra parte, la práctica auténtica de los sacramentos tiene forzosamente un aspecto catequético. En otras palabras, la vida sacramental se empobrece y se convierte muy pronto en ritualismo vacío, si no se funda en un conocimiento serio del significado de los sacramentos. Y la catequesis se intelectualiza si no cobra vida en la práctica sacramental" (n. 23). En este documento, el horizonte de la catequesis se dilata mediante "la triple dimensión de *palabra,* de *memoria* y de *testimonio,* es decir, de doctrina, de celebración y de compromiso en la vida" (n. 47), que se actúa sobre todo mediante "la catequesis que se hace dentro del cuadro litúrgico y concretamente en la asamblea litúrgica: respetando lo específico y el ritmo propio de este cuadro, la homilía vuelve a recorrer el itinerario de fe propuesto por la catequesis y lo conduce a su perfeccionamiento natural..." (n. 48).

La comisión episcopal de enseñanza y catequesis de España publicaba en 1983 un documento sobre *"la catequesis de la comunidad"*[12]. En este documento se ha inspirado la renovación de la catequesis en España en los últimos años. En los nn. 89 y 90 se relacionan explícitamente catequesis y liturgia. Es necesaria una iniciación en la experiencia religiosa en la oración y en la vida litúrgica "para que eduque para una activa, consciente y auténtica participación en la celebración sacramental, no sólo aclarando el significado de los ritos, sino educando el espíritu para la acción de gracias, para la penitencia, para la plegaria confiada, para la captación del significado de los símbolos, todo lo cual es necesario para que exista una verdadera vida litúrgica. 'La catequesis se intelectualiza si no cobra vida en la práctica sacramental' *(Catechesi tradendae,* n. 23), ya que 'recibe de los sacramentos vividos una dimensión vital que le impide quedarse en meramente doctrinal' *(ib,* n. 37)" (n. 89). La catequesis prepara a los fieles para la participación litúrgica y sigue acompañando a los mismos en la acción litúrgica y en el compromiso cristiano fuera de la celebración. Así crecen en la inteligencia del misterio cristiano y son alimentados por los sacramentos pascuales. Para conseguir tal objetivo el documento recuerda que "hemos de cuidar muy especialmente la iniciación a la celebración litúrgica, educando con todo cuidado las actitudes generales básicas presentes en toda celebración. Nos referimos no sólo a las actitudes espirituales: la expresión corporal tiene también gran importancia..." (n. 90). El año litúrgico ofrece al catequizando una amplia formación: "Una catequesis que forme auténticamente hace que la vida del catequizando se vea jalonada poco a poco por las principales fiestas del año litúrgico y que aquél se capacite gozosamente para insertarse de corazón en los diversos tipos de celebración, en toda la gama que permiten las normas litúrgicas de la iglesia, de suerte que ese período intensivo de formación cristiana básica que es la catequesis capacite realmente al catecúmeno a participar después activamente en la vida litúrgica ordinaria de la comunidad cristiana y a desarrollar su vida personal de oración" (n. 90).

Es significativa la afirmación de la necesidad, en una situación de iglesia masiva, de una catequesis realizada a través de diversos ámbi-

tos comunitarios: parroquias, familia, comunidades eclesiales de base, asociaciones, grupos y movimientos apostólicos, etc. (cf nn. 267-282). "Todo proceso catequético, en cualquier edad y situación, debe suponer para quien lo hace una verdadera experiencia de iglesia. El catecúmeno, en unión fraterna con los demás creyentes, va adentrándose de forma progresiva en lo que la iglesia cree, vive, celebra y anuncia. En la catequesis la misma iglesia se va presentando a sí misma como realidad sacramental de salvación" (n. 253).

En todos estos documentos se entrecruzan tres dimensiones de la relación catequesis-liturgia, sobre las que volveremos más sistemáticamente: la catequesis como preparación para la vida litúrgica; la liturgia como catequesis en acto; la liturgia como fuente de la catequesis. La liturgia se hace presente en los fundamentos, en las finalidades y en el objeto de la catequesis; pero con su tradición y con sus instancias es capaz igualmente de sugerir, como veremos, preciosas indicaciones metodológicas.

III. Propuestas sistemáticas

La apelación a los valores de la tradición antigua y el análisis de algunos documentos más recientes han dado lugar a un cuadro de indicaciones, que queremos ahora profundizar sistemáticamente. Comenzaremos con algunas premisas que dan base y orientación al problema de las relaciones catequesis-liturgia (1-3), para presentar después las formas que asume la catequesis litúrgica (4).

1. La primacía de la evangelización. La *Sacrosanctum concilium* (n. 9) insiste en la preexigencia de la fe y de la conversión para participar en la liturgia. Tal confirmación, fundamental en toda situación pastoral, adquiere particulares significaciones en la iglesia de hoy, donde frecuentemente los *practicantes* no son *creyentes,* o al menos no lo son en la medida ni en la forma exigida por la participación litúrgica. De ahí toda la fuerte actualidad de la lección que nos viene del *De catechizandis rudibus* de san Agustín: la necesidad de introducir en la historia de la salvación y de suscitar la fe en la acción de Dios, que se explicita en momentos distintos y en tiempos diversos, que culminan con el / misterio pascual de Cristo y que está teniendo lugar en las acciones litúrgicas, las cuales son memorial y representación del pasado y anuncio y anticipo del futuro. De ahí el papel de la palabra de Dios en cuanto preparación a la liturgia y en la celebración misma, como lo ha subrayado recientemente la exhortación apostólica *Catechesi tradendae.* Y de ahí también todas las llamadas del magisterio más reciente a realizar una unión más radical entre la catequesis y la pastoral litúrgica y todo el anuncio y misión de la iglesia: todos los ejes se encuentran en la cuádruple dimensión de la experiencia litúrgica (memorial, representativa, profética, de compromiso), en el cuadro de una vital y profunda consideración de la historia de la salvación.

2. La estructura catecumenal. En una iglesia de masas, en la que una mayoría de fieles no ha sido nunca catecúmena ni ha hecho jamás un verdadero camino de maduración en la fe, el método catecumenal riguroso y orgánico de los padres aparece como *una memoria inquietante,* dando vida a toda una serie de nuevas orientacio-

nes y prácticas eclesiales, que llegan desde una consideración cada vez más atenta sobre el significado y las dimensiones del *OICA* hasta la difusión de movimientos neocatecumenales para los ya bautizados y la progresiva transformación de una preparación puramente doctrinal de los sacramentos en una iniciación más completa, que se esfuerza por recobrar, al menos parcialmente, la función y el método del catecumenado clásico. Son muchos los que piensan que en tales iniciativas parciales, frecuentemente inmaduras aún y con sus ambigüedades, se hallan los pródromos de una profunda renovación eclesial. En todo caso, encontramos aquí una relevante indicación metodológica que nos llega de la tradición litúrgica para toda la catequesis y la pastoral de hoy; indicación que, entre otras cosas, nos lleva a una adecuada valoración del año litúrgico como "continuada y progresiva celebración de todo el plan salvífico", y cabalmente por eso capaz de llegar a hacerse "itinerario catecumenal propio de toda la comunidad cristiana"[13].

3. La mistagogia. La catequesis mistagógica durante la semana siguiente a la vigilia pascual coronaba en la iglesia de los padres la formación de los neobautizados. En los textos que han llegado hasta nosotros existe "una deslumbrante unidad de método, de estructura, de contenido, aun quedando intacta la originalidad propia de cada autor"[14]. En virtud de la *disciplina del arcano,* en casi ninguna de las iglesias se explicaban los ritos antes de haberse recibido: se creía valorar así el efecto psicológico de la sorpresa, y sobre todo se creía en la eficacia de la experiencia espiritual. Tres elementos podemos identificar en el método mistagógico que conservan una preciosa actualidad: la valoración de los *signos* (gestos, palabras), apenas experimentados; la interpretación de los ritos a la luz de la biblia en la perspectiva de la historia de la salvación; la apertura al compromiso cristiano y eclesial, expresión de la nueva vida en Cristo. Era evidente la necesidad pastoral de ayudar a los nuevos cristianos a profundizar el *misterio* de los ritos, que corrían el peligro de quedarse en algo exterior y de ser interpretados mágicamente. Incluso hoy, al margen de algunas determinaciones socio-culturales de la época, contiene el método mistagógico de los padres una significativa indicación pastoral: la catequesis litúrgica, ya necesaria en la antigua iglesia no obstante la autenticidad de las celebraciones de entonces, es hoy tanto más imprescindible para los cristianos que recibieron los sacramentos sin fe personal y a quienes se les debe llamar a una más honda conciencia. El *OICA* (= *RICA)* contempla "la última etapa de la iniciación, a saber: el tiempo de la mistagogia de los neófitos" (n. 37), como aquella en la que "una inteligencia más plena y fructuosa de los misterios se adquiere con la renovación de las explicaciones y sobre todo con la recepción continuada de los sacramentos" (n. 38). Pero el método mistagógico tiene para nosotros un interés todavía más amplio: por el valor ejemplar que conserva para la catequesis litúrgica en general, no sólo en la preparación inmediata a los sacramentos, sino en toda la formación permanente del cristiano, que se extiende a toda la vida.

4. Formas de la catequesis litúrgica. Hemos visto algunas orientaciones fundamentales que nos vienen de la tradición y de las enseñanzas del magisterio. Pero,

más concretamente, ¿cómo se configura y articula la catequesis litúrgica? Nos vamos a fijar en tres aspectos:

a) *La catequesis como iniciación a la liturgia.* La finalidad de la catequesis con respecto a la liturgia comienza mostrando el significado de las acciones litúrgicas en la historia de la salvación y en la vida de la iglesia e iluminando los fundamentos antropológicos y sociológicos de los ritos cristianos, así como su más profundo enraizamiento en la naturaleza del hombre y en la vida de la comunidad. Más específicamente, la catequesis litúrgica viene a ser iniciación frente a los *signos* litúrgicos (sobre todo los sacramentos), constituidos por cosas, gestos y palabras, a través de los cuales entramos a participar en el *misterio* salvífico de Cristo, con la conciencia de que se hallan en línea de continuidad con una pedagogía de Dios que se expresa en toda la biblia, y con la que nos sale Dios al encuentro a nuestra medida humana. Una catequesis, pues, que sabe moverse dentro de las realidades naturales y de las experiencias humanas en busca de una inteligencia bíblica más profunda, a la luz de la *palabra* interpretativa que acompaña al gesto.

El compromiso de la catequesis no persigue en absoluto una finalidad intelectualista, y menos aún se agotaría en un interés histórico-arqueológico. En efecto, "la liturgia exige una participación lo más consciente posible, activa, comunitaria, plena, fructífera, pues Dios quiere que los hombres colaboren en la obra que él realiza para su salvación" *(DB* 113).

b) *La liturgia, catequesis en acto.* Una función catequética eficaz antes que nada tiene la liturgia de la palabra, que se celebra en estrecha unión con el rito sacramental, mediante la homilía con su clara función mistagógica. Lo que en la catequesis ordinaria aparece solamente evocado y explicado adquiere en la liturgia una fuerza de actualidad verdaderamente única. La celebración litúrgica viene a ser una catequesis en acto, y no sólo en cuanto particularmente connatural a la psicología humana mediante los recursos a sus formas simbólicas y a su lenguaje total, o por insertarse en la pedagogía misma de Dios, revalorizando su lenguaje y sus mediaciones, sino por ser "una profesión de fe en acto" y "comunicación de gracia", ya que "realiza lo que significa". Mas para que una celebración litúrgica llegue a ser realmente una experiencia de fe y de vida cristiana y, por consiguiente, intensamente educadora, es menester que se enraíce de verdad en el tejido existencial de la comunidad, que sea auténtica en las palabras y en los ritos y esté abierta al compromiso cristiano.

Todo lo dicho exige, además de la siempre necesaria / adaptación a las culturas y a las situaciones, un particular compromiso de / animación de la asamblea y de *competencia en el celebrar,* con su oportuna valoración de los / ministerios.

c) *La liturgia, fuente de la catequesis.* Que la liturgia sea una fuente de la catequesis es algo que han puesto ya de relieve las consideraciones que hemos venido haciendo hasta aquí. Queremos completar el cuadro con una perspectiva más simple, que con frecuencia forma parte de la catequesis ocasional, pero que es igualmente de gran valor pastoral. La liturgia puede convertirse para la catequesis en un manantial inagotable de elementos

simbólicos o de temas concretos ordenados a introducir a los fieles en cada uno de los aspectos del misterio de Cristo y de la iglesia, así como a promover la fe y la vida cristiana: celebraciones sacramentales, signos principales o secundarios, gestos, palabras, cosas, actitudes, lugares y determinaciones temporales, plegarias, aclamaciones, etcétera. En la catequesis, como en la homilía, tales elementos resultan preciosos como incentivos psicológicos y como datos de experiencia ya familiares a los fieles, que tendrían la ventaja de seguir siendo después una como estructura valiosa y llamada constante a un anuncio de fe y a un mensaje de vida. Así, el signo de la cruz a través de sus distintas formas litúrgicas puede introducirnos en dos misterios fundamentales de nuestra fe; el agua santa evoca el bautismo; la asamblea congregada y hasta el mismo edificio nos hacen comprender la iglesia; los gestos reverenciales, oracionales, de perdón y de comunión son una interpelación a nuestra vida concreta; el *amén* y el *aleluya,* como comentaba san Agustín, resultan todo un programa para la comunidad cristiana, etcétera.

Desde múltiples puntos de vista, incluso aparentemente marginales, la liturgia puede ser una fuente abundosa de catequesis, capaz de nutrir la fe y de llamar a la conversión, de construir día tras día la comunidad, de proponer incesantemente eficaces retornos a la esperanza cristiana y a un generoso compromiso eclesial. La misma homilía puede ser igualmente explicación de "un texto del ordinario o del propio del día" *(OGMR* 41), así como de cualquier otro aspecto de la celebración; pero normalmente deberá versar sobre las lecturas, sin dejar nunca de atender, como puntos de reflexión o como marco referencial, a los múltiples recursos de la celebración cristiana [15].

IV. Problemas abiertos

Pese al redescubrimiento de la fundamental convergencia entre liturgia y catequesis y a un esfuerzo cada vez mayor por un diálogo serio y constructivo, no faltan dificultades ni tensiones, tanto en el plano teórico como en el práctico [16].

1. La catequesis parece haber recorrido demasiado camino sin la liturgia y haber sido a veces lenta en asimilar propuestas, contenidos, sugerencias metodológicas que le pudieran llegar de la tradición litúrgica y de la renovación en marcha; a su vez la liturgia o, mejor, algunos liturgistas tienden en ocasiones a identificar con la liturgia la vida entera de la iglesia; a ver en las celebraciones litúrgicas, con excesivo exclusivismo, el *hoy* de la historia de la salvación, con demasiada insensibilidad hacia las preocupaciones culturales y pedagógicas de la catequesis y hacia el camino que esa misma catequesis ha recorrido durante estas últimas décadas.

2. Ha crecido ciertamente la convicción de que liturgia y catequesis no son sino dos aspectos de la misión de la iglesia, con un único objetivo y con diferentes modalidades en su realización; pero se constata una notoria y tal vez inevitable diversidad de criterios y de sensibilidad. Piénsese, por ejemplo, en la distinta manera de relacionarse con el *tiempo:* más sincrónica y atenta a la situación cultural, por parte de la catequesis; más diacrónica y más anclada en la tradición, por parte de la liturgia. Así, la liturgia procla-

ma la *palabra* y cree en su vitalidad y eficacia; la catequesis es más sensible a sus condicionamientos humanos y a todo aquello que circunscribe su proclamación en la iglesia.

3. Catequesis y liturgia han llevado adelante en estos años un esfuerzo excepcional de adaptación, aun refiriéndose de distinta manera a la tradición. La liturgia les parece a algunos demasiado anclada todavía en las fuentes; la catequesis tiene tal vez aún mucho que recuperar de algunos modelos antiguos. Pero una y otra comprenden ya más claramente los peligros de una adaptación a ultranza y experimentan a la vez su preocupación frente a problemas no resueltos todavía, como, por ejemplo, la efectiva desarticulación de la iniciación cristiana y lo insuficiente de ciertas acomodaciones pastorales introducidas frecuentemente de una manera acrítica.

4. Como centro de unos intereses comunes está sin duda la ritualidad o, mejor, la sacramentalidad cristiana. Ahora bien, existe evidentemente un cierto malestar por parte de la catequesis frente a la tarea de situar e interpretar la sacramentalidad, mientras que la liturgia no siempre logra realizar una experiencia simbólica auténtica, ni sobre todo llega con frecuencia a evangelizar la ritualidad.

5. A veces catequesis y liturgia resultan problemáticas precisamente dentro de su misma relación concreta y del diálogo vivido: la catequesis trata de unirse con la liturgia, sincronizando con el año litúrgico y asumiendo dimensiones celebrativas; la liturgia, por su parte, consciente de ser *catequesis en acto,* acentúa a veces este aspecto con demasiadas moniciones, explicaciones, uso de audiovisuales, etcétera, de donde puede nacer una confusión de géneros que compromete la eficacia propia de una celebración y desvía la catequesis de su método característico, así como también de sus verdaderos objetivos.

6. Finalmente, catequesis y liturgia se hallan frente a un problema más preocupante, que cada una vive a su manera: el bajo nivel de fe de las comunidades cristianas, que aumenta las responsabilidades y los problemas de la catequesis hasta amenazar su identidad y que incrementa dramáticamente la discordancia entre las riquezas de los ritos y el proyecto comunitario que éstos implican y la pobreza y pluralismo de las asambleas cristianas concretas.

Conclusión

Un diálogo más profundo entre liturgia y catequesis podría llevar a acentuar dicho enriquecimiento mutuo, que es ya un fruto del movimiento litúrgico y de la renovación eclesial más reciente. La catequesis puede redescubrir más eficazmente una tradición que ella tiene en común con la liturgia, reencontrando así el primado de la evangelización y el horizonte histórico-salvífico, el método catecumenal y las sugerencias de la mistagogia; la liturgia puede hacerse más sensible a la problemática cultural y pedagógica de la catequesis con su patente atención a la situación real de fe de las comunidades. La relación, todavía difícil, entre liturgia y catequesis podría desdramatizarse y consolidarse mediante la común asunción de la evangelización como problema primario y siempre abier-

to, reconociéndose como liturgia y como catequesis de una iglesia en estado de misión, de una iglesia peregrinante hacia una consumada realización escatológica, que le ha sido prometida, pero que no se le ha concedido todavía de una manera plena.

[*/ Formación litúrgica*].

NOTAS: [1] Cf G. Lukken, *La liturgie comme lieu théologique irremplaçable*, en *QL* 56 (1975) 97-112 — [2] J. Daniélou-R. du Charlat, *La catechesi nei primi secoli*, Turín-Leumann 1967, 157-158. Sobre la catequesis de los padres, especialmente en sus relaciones con la liturgia, cf D. Sartore, *Attualità della catechesi patristica per la chiesa di oggi*, en VV.AA., *Valori attuali della catechesi patristica* (por S. Felici), Las, Roma 1979, 21-27; A.M. Triacca, *Liturgia e catechesi nei padri: note metodologiche*, ib, 51-66; E. Bargellini, *Catechesi e liturgia: è ancora attuale il metodo mistagogico dei padri?*, en *Vita monastica* 116-117 (1974) 37-67; I. Oñatibia, *La catequesis litúrgica de los padres*, en *Ph* 118 (1980) 281-294; M. Jourion, *Catéchèse et liturgie chez les pères*, en *MD* 140 (1979) 41-49 — [3] Cf J. Daniélou-R. du Charlat, *o.c.*, 30 — [4] Y. Congar, *La foi et la théologie*, Tournai 1962, 151 — [5] J. Pinell, *L'anno liturgico, programmazione ecclesiale di mistagogia*, en *'O Theologos* 6 (1975) 9-28; cf también: D. Sartore, *L'anno liturgico, criterio-base di una programmazione ecclesiale*, en *RPL* 84 (1977) 9-15 — [6] Cf I.-H. Dalmais, *La liturgie, lieu privilégié de la catéchèse dans les traditions de L'Orient*, en *MD* 140 (1979) 55-69; E. Mélia, *Anamnèse, actualisation et anticipation comme lieux de la catéchèse liturgique*, en A.M. Triacca-A. Pistoia, *L'économie du salut dans la liturgie* (XVII Conférences Saint-Serge, París 1970), CLV, Roma 1982, 128-142; entre los textos clásicos de la mistagogia bizantina, cf Nicolas Cabasilas, *Explication de la divine Liturgie (SC* 4-bis). París 1967[2] — [7] E. Mélia, *o.c.*, 132-133 — [8] Cf E. Alberich, *La pedagogia catechistica dopo il concilio*, en *Orientamenti pedagogici* 92 (1969) 292-395; L. Erdozain, *L'evolution de la catéchèse. Panoramique de six Semaines intérnationales de catéchèse*, en *LV* 24 (1969) 575-599; *Catechesi* 1977/13, dedicado al tema *Una catechesi per il nostro tempo;* J. Bagot, *Quel language pour la catéchèse?*, en *Etudes* 345 (1976) 379-399 — [9] Cei, *Rito dell'Iniziazione Cristiana degli Adulti*, Libreria Ed. Vaticana 1978, *Premesa della Cei* — [10] Ib — [11] Cf A. Cuva, *La liturgia al Sinodo dei Vescovi sulla catechesi*, en Not 139 (1978) 90-118; 140 (1978) 131-143 — [12] Cei, *Il rinnovamento della catechesi*, Ed. Pastorali italiane, Roma 1970; lo citaremos con la sigla DdB; cf G.M. Medica, *Liturgia e catechesi*, en RL 70 (1973) 588-610 — [13] Entre las publicaciones más recientes sobre el catecumenado en clave pastoral, cf G. Groppo, *L'evoluzione del catecumenato nella chiesa antica dal punto di vista pastorale*, en VV.AA., *Valori attuali della catechesi antica* 29-49; para algunas cuestiones muy debatidas en nuestros días, cf E. Costa, *È possibile oggi l'esperienza catecumenale dei battezzati?*, en RPL 60 (1973) 33-37 — [14] J. Daniélou-R. du Charlat, *o.c.* — [15] Como subsidios para este tipo de catequesis, cf B. Fischer, *Quel che il catechismo non dice*, Morcelliana, Brescia 1956; J. Godefroid, *Prières et gestes liturgiques* (Collection Pastorale Liturgique, 17), Bruges 1962; M. Righetti, *Historia de la liturgia* I, BAC, Madrid 1955, 382-634; VV.AA., *Nelle vostre assemblee* II, Queriniana, Brescia 1975, 309-329 — [16] Cf de modo particular A. Rouet, *Catéchèse et liturgie: radiographie d'un débat insuffisant*, en MD 140 (1979) 7-23.

D. Sartore

BIBLIOGRAFÍA: Aldazábal J., *Preguntas a la catequesis desde la liturgia*, en "Phase" 118 (1980) 255-256; Borobio D., *Función litúrgico-sacramental del ministerio del catequista*, ib, 305-322; Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, *La Catequesis de la comunidad. Orientaciones pastorales para la catequesis en España hoy*, EDICE, Madrid 1983; Daniélou J., *La catequesis en los primeros siglos*, Studium, Madrid 1975; Eguileor K., *Liturgia y catequesis*, en "Liturgia" 24 (1969) 284-298; Gomá y Tomás I., *El valor educativo de la liturgia católica*, 2 vols., Casulleras, Barcelona 1945[3]; Guiteras J., *"Con vosotros está". Un catecismo actual para los preadolescentes de hoy*, en "Phase" 104 (1978) 111-119; Lelubre F.-Laurentin A., *Primera iniciación de los niños en la liturgia*, Marova, Madrid 1965; Lubienska de Lenval A., *La educación del sentido litúrgico*, Studium, Madrid 1967; Misser S., *Los documentos conciliares sobre liturgia y catequesis*, en "Phase" 27 (1965) 119-138; Nicet J., *Renovación litúrgica y catequesis*, San Pío X, Salamanca-Tejares 1969; Oñatibia I., *La catequesis litúrgica de los Padres*, en "Phase" 118 (1980) 281-294; Verd G.M., *La predicación patrística española*, en *EE* 181 (1972) 227-251; VV.AA., *Liturgia y pedagogía de la fe*, Marova, Madrid 1969.

CELEBRACION

SUMARIO: I. Ambientación cultural y existencial - II. Elementos de orden antropológico - III. Etimología: 1. En la latinidad clásica; 2. En la latinidad cristiana y litúrgica; 3. Conclusión - IV. Elementos bíblicos: 1. El contenido de la "celebración": *a)* Palabra, *b)* Sacrificio-sangre; 2. Las distintas "dimensiones" de la celebración: *a)* Dimensión histórica, *b)* Dimensión comunitaria, *c)* Dimensión mistérica - V. Teología de la celebración: 1. Los elementos de la "actio": *a)* El rito, *b)* La palabra, *c)* La eucología; 2. El signo del misterio: *a)* La celebración como "mysterium", *b)* La celebración como "actio", *c)* La celebración como "vita" - VI. Problemática pastoral: 1. ¿Un "estilo" también para celebrar?; 2. ¿Qué "lenguaje"?; 3. ¿Catequesis o evangelización? - VII. Conclusión.

I. Ambientación cultural y existencial

Recuperar incluso en el lenguaje más corriente del hombre de hoy un término como *celebrar-celebración* es ya un dato positivo. Las situaciones sociales y culturales en las que tal recuperación ha tenido lugar y sigue desarrollándose son entre sí muy diversas: nos movemos dentro de un contexto que va desde lo social —en el más amplio sentido del término— hasta lo lúdico, pero que encuentra en lo religioso su expresión más originaria y a la vez más completa. No entra en el ámbito del presente estudio mostrar las razones del *revival* de este término. Sólo se puede afirmar que no se trata ciertamente de una *moda,* sino de un hecho ligado a elementos cuyas manifestaciones sucesivas trascienden todo ámbito restringido en el tiempo y en el espacio. Encontrarse ante un tema que se presenta como nuevo[1] obliga a un tipo de reflexión *abierta;* es decir, de reflexión que, aun estando en sus comienzos, cuenta ya con algunos datos reales imprescindibles y siempre válidos, pero que aspira, por otra parte, a completarse con esas otras aportaciones socio-ambientales, antropológicas [/ *infra,* II], culturales y lingüísticas (en sentido amplio) que caracterizan a cada generación en las distintas épocas de la historia.

Aparece, en todo caso, como un hecho comprobado que la recuperación del significado originario del término y el uso que del mismo está haciendo el lenguaje litúrgico propiamente tal son determinantes en la reapropiación de las connotaciones esenciales de una terminología tan característica que, utilizadísima en la lengua latina tanto clásica como cristiana, llegó después a sobrevivir en los escritos de los padres, y sobre todo en los textos litúrgicos. Más adelante [/ *infra,* III] ahondaremos en este fenómeno mediante el estudio etimológico del fonema, estudio que aportará indicaciones para una nueva comprensión del término incluso en el contexto socio-cultural-religioso de hoy.

Y éste es el objetivo del presente trabajo. Más allá de una simple indagación filológica que puede parecer estéril o inútil, se esconde el deseo —y hoy más que nunca es una urgente necesidad— de comprensión profunda de la *acción* que este término implica: de sus elementos, de las modalidades de actuación y sobre todo de los *contenidos* que encierra e intenta expresar. El tratamiento prescinde intencionadamente de lo que pudiera ser una eventual confrontación con celebraciones propias de otras / religiones no cristianas, para centrarse en la celebración dentro de un ámbito cristiano y litúrgico, ya que el objeto que distingue a las primeras de la segunda es radicalmente diverso, como es radical y objetiva la diferencia entre lo que puede identificarse con el *mito* y lo que ha sido

un acontecimiento histórico y religiosamente bien *situado.*

II. Elementos de orden antropológico

De Nola, al estudiar los elementos que caracterizan la fiesta [2] considerada como "un período intensivo de la vida colectiva y de la experiencia social", subraya cómo la fiesta adopta "la fisonomía de un tiempo sagrado" que, realizándose "en formas dramáticas y espectaculares..., resulta, en su relación con el módulo (mítico), acción ritual" [3]. Según una cierta crítica "funcionalista e historicista..., el módulo mítico, que aparece en los contextos festivos (la celebración de una vicisitud que da origen a unos bienes culturales, de una empresa salvadora y liberadora, de un hecho primordial que garantiza la continuidad en los procesos de producción económica, agrícola, de caza, pesca, etc.), produce efectivamente una *deshistorificación* de la vida del grupo, el cual se ve reconducido a una representación mítica del mundo, pero no agota su función en el resultado deshistorificante, ya que tiende a reintegrar al grupo en la realidad histórica o mundana y a liberarlo de las incertidumbres y de las preocupaciones que tienen lugar en las crisis productivas" [4].

En el ámbito cristiano, realizar una acción denominada *celebración* no implica referencias explícitas ni implícitas a módulos míticos, a cultos mistéricos como los practicados en algunas regiones de la cuenca mediterránea en época pre y poscristiana, y mucho menos la recuperación de situaciones folclóricas, sino la adopción de unos "hechos históricos concretos que elevan la historia humana a historia de salvación y que rechazan el lenguaje mítico" [5]. En la base del *hecho celebrativo cristiano* se da, pues, no un elemento *mítico,* sino "un sólido fundamento antropológico" que hunde "sus raíces no sólo en la realidad misma del hombre y del mundo, sino de una manera especial en la naturaleza específica de la relación religiosa Dios-hombre... Es propiamente este fundamento —prosigue Ruffini— el que, permitiendo, por una parte, a la ritualidad cristiana mantener estable toda su más auténtica originalidad, le permite, por otra, igualmente convertirse en excepcional intérprete de toda ordenada religiosidad natural" [6].

Aflora entonces con más claridad cómo en la historia religiosa del hombre constituye la celebración el transmisor del contenido de la experiencia espiritual del hombre mismo. Y todo está mediado a través de ese mundo de símbolos (acciones, gestos y cosas...) que caracterizan de una forma determinante el rito religioso. "En este contexto —observa Ruffini— la simbolicidad no entra ya en la categoría de lo irreal, de lo no verdadero y de lo fútil, sino que consiste en un nuevo y más profundo modo de ver y experimentar la realidad y de situarse en una relación más constructiva con las cosas, con los hombres y hasta con Dios mismo..." [7]

Sólo dentro de estas premisas adquiere nuestro análisis su más adecuada perspectiva, pudiendo así aportar su propia contribución relativa a la celebración considerada en el mundo específicamente cristiano. El examen filológico [*↓ infra,* III] —como premisa indispensable— evidenciará aquellos significados originarios y derivados que *celebrar* y *celebración* mantendrán y desarrollarán al evolucionar también en el latín cristiano y li-

túrgico. En este análisis global es donde encontraremos los significados que el verbo comporta todavía hoy tanto en el contexto religioso-cultual como fuera de él, es decir, en un contexto decisivamente *profano*. Fijando la atención en el primer ámbito, el religioso-cultual, el acercamiento al asunto bíblico [*/ infra*, IV] constituirá el necesario e imprescindible puente de tránsito para una comprensión teológico-litúrgica del acontecimiento cristiano denominado *celebración* [*/ infra*, V]. La reflexión sobre tal acontecimiento y sobre sus elementos integrales llevará a evidenciar las características propias de toda celebración, pero también y al mismo tiempo a puntualizar y ofrecer algunas líneas de solución en torno a la actual problemática [*/ infra*, VI].

III. Etimología

Un acercamiento a la evolución semántica del término, a la vez que muestra su riqueza de significado, constituye el método más apropiado para recobrar unas virtualidades expresivas que la evolución de la lengua en el tiempo y las diversas situaciones sociales, ambientales y cultuales han oscurecido parcialmente. Es necesario, pues, reemprender un cierto camino de análisis para constatar el uso del término, en sus específicas connotaciones, dentro de la latinidad clásica y cristiana, en la Escritura y en algunos testimonios más significativos de la *lex orandi*. Solamente después de tal recorrido, ciertamente un poco árido, será posible comprender a fondo lo que encierra el término cuando se usa, ya en un contexto *profano*, ya sobre todo en un contexto *cultual*.

1. EN LA LATINIDAD CLÁSICA[8]. Resulta todavía incierta la etimología[9] de *celeber*, que: *a)* en *sentido propio* y referido a lugares o agrupaciones de diversa índole indica: (bastante) frecuentado, visitado[10], así como populoso; *b)* en *sentido traslaticio* significa: solemne, magnífico, grandioso por el concurso de personas, comitivas, procesiones...; pero también exaltado, celebrado (= famoso, glorioso, célebre)[11] por referencia ya a los dioses, ya a los hombres, así como también a los animales y a las cosas[12]; *c)* finalmente, y aunque rara vez, indica: repetido, realizado, de uso común, que se encuentra frecuentemente...

CELEBRAR. *a)* El *primer significado* del verbo lo señala así el *Thesaurus Linguae Latinae:* "festive aut religiose agere, agitare, frequentare"[13]. *In sensu proprio*, por tanto, indica ante todo visitar frecuentemente en grupo un lugar; acudir multitudinariamente a un lugar cualquiera, "ut eidem species, dignitas ac splendor accedat" (Forcellini); y es la connotación que diferencia *celebrare* de *frequentare*[14]. En segundo lugar, cuando *celebrare* tiene por objeto: "dies festos, ludos, sacra, sacrificium...", indica la presencia y la participación de muchos que contribuyen a elevar el acontecimiento "ad maiorem speciem et dignitatem" (Forcellini); por tanto, celebrar solemnemente, solemnizar. Referido después a las personas "quas frequenter adimus, adeoque celebres reddimus" (Forcellini), adquiere el significado de honrar, exaltar, glorificar, rodear de atenciones y de aprecio. Finalmente, *celebrare deos vel numina* corresponde al *religiose colere*. El significado *religioso* se sitúa, pues, en la cumbre de la evolución semántica del término al resumir en sí la idea de gentío, de solemnidad, de

culto y de alabanza[15]. *b) In sensu translato* "ocurrit de rebus quae a multis administrantur, factitantur, exercentur" (Forcellini), y, por tanto, significa: usar, emplear frecuentemente, ejercer, practicar, repetir, hablar con frecuencia de algo... Consiguientemente, con referencia a escritos o discursos, el verbo indica: divulgar[16], dar a conocer[17], anunciar.

Podemos entonces concretar los significados de *celebratio* sintetizando todo lo anteriormente dicho. El término puede significar: *a)* aglomeración, concurso numeroso, afluencia de personas[18]; *b)* celebración, solemnidad[19]; *c)* estima, aprecio, favor.

2. EN LA LATINIDAD CRISTIANA Y LITÚRGICA[20]. El verbo *celebrare,* que en la latinidad tanto clásica como cristiana adquiere el significado característico de *solemnizar* —frecuentemente con la idea implícita de participación numerosa[21]—, en el contexto cristiano viene a caracterizar casi exclusivamente un acto litúrgico propiamente tal[22]. Se celebra una fiesta *(pascham, resurrectionem, natalicia iustorum...),* el santo sacrificio *(sacrificia divina, missam, mysteria...).* Con esta connotación sobre todo aparece el verbo en la Vulgata, indicando frecuentemente la celebración ritual de la pascua y de otras solemnidades; y en esta línea se mueve la única aparición de *celebrare* en el NT: "... fide (Moisés) celebravit pascha..." (Heb 11,28), donde *celebrare* es traducción de *poieîn,* que usaron los LXX con mucha frecuencia en sentido cultual, y que la Vulgata traduce exactamente con este verbo[23].

Aparece también a su lado el significado de realizar con frecuencia una acción (del orden que sea) conjunta (por ejemplo, *stationes et vigilias, ieiunium, exactionem, lavacra, mysterium; celebrare benedictiones = benedicere...).* En esta misma línea se halla también el significado de tener una reunión *(concilium celebrare)* o una elección *(electionem celebrare)*[24]; emitir o realizar un juicio *(celebrare iudicium)*[25]; celebrar un contrato, es decir, llevarlo a cabo mediante las correspondientes fórmulas legales.

Resumiendo, podemos, pues, concretar con estas dos connotaciones el uso de *celebrare* en el contexto específicamente litúrgico donde se manifiesta en relación íntima con la noción de *fiesta: a)* realización ritual del sacrificio eucarístico; *b)* solemnización[26] de algún misterio de la salvación (o del *dies natalis* de un santo o de un mártir) mediante la celebración de la eucaristía, ritual acto público y comunitario por excelencia.

El sustantivo correlativo *celebratio,* aunque de uso corriente en el latín cristiano, no se encuentra sino raras veces en los antiguos sacramentarios[27]; en la Vulgata aparece solamente en Eclo 47,12 (gr. 10): "Et dedit in celebrationibus (eortáis) decus...", para señalar las fiestas a las que dio David esplendor. En el *Missale Romanum* de Pío V —como ejemplo más cercano a nosotros— aparece una sola vez[28] y con un contenido acentuadamente ritual.

3. CONCLUSIÓN. Al concluir esta parte, conviene recordar alguna de las afirmaciones con que completa Droste su largo y minucioso análisis[29]. "La palabra *celebrare* ha mantenido su significado fundamental desde los primerísimos tiempos de la latinidad clásica hasta la lengua litúrgica cristiana. *Celebrare* es siempre un *actuar público* vinculado a una comunidad, generalmente realizado con una cierta solemni-

dad y que se distingue de lo cotidiano. Al asignarse a la lengua latina la función de formular el contenido de ideas doctrinales... y de la vida cristiana en su forma expresiva, *celebrare* —que en la latinidad clásica se usaba especialmente para la administración de la justicia, fiestas mortuorias y fiestas de victoria, sacrificios y juegos, banquetes festivos y cultuales, así como para plegarias y acompañamientos de cánticos— llega a ser también para el cristianismo cada vez más término de solemnidad y de culto... En la literatura patrística el término *celebrare* no se limita solamente al ámbito cultual, sino que indica de la misma manera todo comportamiento que pueda considerarse unido con el culto o fuertemente relacionado con él: ordenación, congregarse para un concilio, bendecir, dar limosna, ayunar, orar, representar la muerte y la resurrección con Cristo en el bautismo o en la penitencia, en el martirio o en la lucha diaria de la vida. El múltiple campo de utilización de la palabra en el latín clásico, si bien experimenta en el uso lingüístico de la biblia y de los padres una restricción, recibe, sin embargo, en el contexto cristiano una notable profundización. *Celebrare* significa en los padres, especialmente en Agustín, un hacer visible una realidad invisible; da cuerpo a la vez al diálogo de Dios con el hombre y lo encierra en una acción significativa que contiene en sí el pasado y el futuro... En los sermones de León Magno... resplandece el *momento de la palabra,* que se hace cada vez nuevamente presente... (con una) presencia que se presenta a veces más parecida a la imagen del icono, mientras otras veces se acentúa más la presencia en la acción. En los sacramentarios... *celebrare* es casi únicamente la acción de quienes se congregan para la eucaristía. En el *celebrare* de la comunidad se hace visible la iglesia local. Y el *nosotros* se dilata, a través de la participación de los ángeles, hasta el universo creado... De todo lo cual recibe el concepto superior de solemnidad, que se puede justamente denominar *celebrare,* un colorido mucho mayor. En *celebrare* se visibiliza el significado de *congregare* e *in unum convenire,* la acción creadora del *facere* y la intensidad del *agere,* el siempre nuevo retornar del *recurrere* y el sabroso pensar que pueda expresar el término *recolo.* Por relación a los respectivos objetos, la palabra se colorea más intensamente de sacrificio o bien de alabanza en *praedicare* y *exsultare.* Está siempre envuelto el hombre en su totalidad: espíritu y cuerpo. Cuando la iglesia celebra el triunfo y los méritos de los mártires, las fiestas de los santos, el mismo *ieiunium,* tal *celebrare* se dirige, se resume y completa en la eucaristía. La celebración de la eucaristía es, sin embargo, simultáneamente acción de la iglesia, memorial, signo, sacrificio, banquete, anuncio y suprema alabanza divina."

IV. Elementos bíblicos

La / reforma litúrgica promovida por el Vat. II fue un elemento determinante de una nueva aproximación a la biblia bajo todos sus aspectos. Tal propósito se extendía más deliberadamente al mundo de la liturgia, que vive de la Sagrada Escritura, pero de la que es igualmente el *locus praestantissimus,* es decir, el *locus* donde la palabra revelada y proclamada se torna viva y eficaz precisamente en cuanto "celebrada" [/ *Biblia y liturgia*]. No se trata aquí de considerar la Escritura como *uno* de los elemen-

tos que ordinariamente caracterizan la celebración (cf *liturgia de la palabra),* sino como el *objeto* mismo de la celebración. Si el centro de la historia de la salvación es el misterio de Cristo, preanunciado y prefigurado en el tiempo de la antigua alianza y realizado en la *plenitud de los tiempos,* es este mismo misterio el que la liturgia —en y mediante la celebración— está llamada a prolongar en el tiempo, haciéndolo *presente* en el signo sacramental. Esta palabra, que se halla *revelada* en la Escritura, se hace *actuante* en la liturgia [30], a fin de que la comunidad celebrante entre en contacto con los misterios de la salvación: misterios actuados una vez en Cristo y reactualizados siempre que la comunidad celebra su memorial.

Al valorar entonces el tratado sobre la celebración en perspectiva histórico-salvífica, no hace uno más que situarse en la línea programática trazada por la constitución litúrgica *SC,* la única que permite ver en la liturgia el anuncio y la actualización del misterio de Cristo en el *hodie* de la iglesia. Se trata, por tanto, de ver qué perspectivas podemos descubrir en la Escritura que iluminen nuestro discurso sobre la celebración; en particular, el núcleo donde se centra todo, a saber: *la relación existente entre momento celebrativo e historia de la salvación,* con los elementos que caracterizan la celebración misma [31].

El *método* puede ser doble. Pueden explicitarse algunos acontecimientos decisivos que nos presenta la biblia para entresacar los elementos esenciales que definen la celebración veterotestamentaria y, después, la específicamente cristiana. Esta línea —y es la que seguiremos— nos permite tocar casi inmediatamente el núcleo de nuestro objetivo. Pero hay también otro camino que, por obvias razones, no seguiremos directamente (aunque se halla en el punto de arranque de esta sección de nuestro estudio): el análisis etimológico de *celebrare, celeber* y *celebratio* considerados en su relación con los equivalentes términos griegos en el AT [32], ciertamente no según la sucesión de los libros de la Escritura [33], sino considerando globalmente todos aquellos textos en los que aparecen los distintos términos griegos que indiferenciadamente ha traducido la Vulgada por *celebrare.* Verdad es que sólo integrando los resultados de los dos métodos es como podemos obtener un cuadro exhaustivo en una indagación como la presente. Baste por el momento haber planteado el problema.

Según Fabris, "el punto de partida más adecuado para examinar la relación entre la historia de la salvación y el momento celebrativo en los textos del AT es el examen de la tradición relativa al éxodo y a la alianza. Porque ése es el corazón de la biblia, el punto focal de la experiencia religiosa del pueblo de Dios..." [34]. Leyendo desde una perspectiva litúrgica —ya que tal es su *Sitz im Leben* [35]— los acontecimientos esenciales del éxodo que culminan en la gran liturgia de la alianza, así como otras páginas del AT que directa o indirectamente apuntan a lo que será el acontecimiento primordial y determinante de la historia del pueblo de la antigua alianza, vemos cómo surgen el contenido y las peculiares dimensiones de la celebración.

1. El contenido de la "celebración". El examen de los elementos de esta primordial celebración nos lleva a contemplar los cc. 19-24 del libro del éxodo. Se trata de un conjunto literario y temáticamente unitario, que puede esquematizarse

así: Ex 19,3-24, presentación de la alianza y gran teofanía; 20,2-17, cláusulas de la alianza (o decálogo), a las que sigue el código de la alianza misma (20,22-23,19); 24,1-11, celebración conclusiva conforme a tales momentos: encuentro de Moisés con el Señor; adhesión del pueblo: "Cumpliremos todo lo que ha dicho el Señor y obedeceremos" (v. 7); sacrificio de la alianza: "Ésta es la sangre de la alianza que el Señor ha hecho con vosotros mediante todas estas palabras" (v. 8).

Podríamos sintetizar así los elementos de esta liturgia: propuesta de Dios y respuesta del pueblo; ratificación del pacto con el signo de la sangre. Son, como podemos ver, los elementos que en cierto sentido prefiguran ya los términos *palabra* y *sacrificio,* para nosotros más habituales, que caracterizan las *santas convocatorias* del pueblo de la antigua alianza; prefigurativos, a su vez, y paradigmáticos de los elementos de la celebración que Cristo realizó en la nueva y definitiva alianza con su propia sangre, y que confió a su iglesia como perenne memorial.

a) *Palabra.* El término *palabra* encierra en sí una realidad dialógica que tiene como interlocutores a Dios y al hombre; un diálogo entretejido no tanto con *palabras* cuanto con *palabras y acontecimientos,* a través de los cuales, desde la creación (primera *palabra* de este diálogo-propuesta), iniciara Dios y construyera en el tiempo esta relación *comunional* con el hombre, esta *alianza*[36] que ha encontrado ya, por parte de Dios, la plena y definitiva propuesta-actuación en el misterio de Cristo, y que ahora no espera ya sino realizarse en todos y cada uno, en todo tiempo y lugar, hasta que todo se haya *consumado* en aquella nueva y definitiva *re-creación* que, actuada en los "nuevos cielos y nueva tierra", constituirá la fase última de la nueva y definitiva alianza en la pascua eterna. Dentro de estos dos polos de la alianza se sitúa la vida del hombre, que, aunque sellada por el pecado (= rechazo de la alianza, de la comunión) y sus consecuencias, encuentra en el *elemento palabra* el *locus* de la búsqueda y de la actuación de esta comunión con Dios.

En la primera alianza "son *diez palabras* las condiciones propuestas por Dios y libremente acogidas por el pueblo para vivir desde tal condición... de libertad (en que) lo puso la acción gratuita y eficaz de Dios... (Tales) son las condiciones para prolongar la historia salvífica de Dios en favor de la comunidad congregada en la asamblea"[37]. Se comprende entonces el papel tan original, y por tanto determinante, de la *palabra* en la celebración. En ella se hace *acontecimiento;* incluso es una "revelación celebrada"[38], ya que es fundamentalmente reproposición de un acontecimiento histórico-salvífico que provoca la aceptación (o el rechazo) y, por tanto, una respuesta que implica una actitud nueva —o renovada— de vida: "Nosotros cumpliremos todo cuanto ha dicho el Señor" (Ex 24,3).

b) *Sacrificio-sangre.* La realidad del *sacrificio* mediante el signo de la *sangre*[39] constituye el segundo elemento ritual en la celebración de la primera alianza. Fabris le atribuye "un valor puramente simbólico, en cuanto expresa de una forma plástica la iniciativa gratuita de Dios y el compromiso o libre respuesta del pueblo"[40]. Se trata de una afirmación que reclama alguna precisión en lo relativo al "valor... simbólico". Puede ser simplemen-

te cuestión de terminología; pero, justamente por las connotaciones que adquiere el adjetivo *simbólico,* es preciso tener en cuenta que, si simbólico se entiende como equivalente a "de signo", entonces no hay ningún lugar a duda, ya que el sacrificio era *realmente* signo, es decir, *realizaba, daba existencia a la iniciativa de Dios y al compromiso del pueblo,* como el *sello de fuego* es el signo real y concreto del pacto, de la inteligencia entre dos partes. Dentro de esta perspectiva, el sacrificio del éxodo presenta un aspecto determinante en el conjunto de la celebración de la primera alianza; si bien —no podemos olvidarlo— a su vez tal sacrificio será un *símbolo:* una realidad que encontrará su plenitud en el sacrificio de la nueva alianza, con y por el que está relacionado y finalizado [41].

Tornando a la realidad del sacrificio, vemos como dominante el elemento de la *sangre,* que, "símbolo de vida, sella esa unión vital entre dos miembros de un pacto que se funda en la acción gratuita y eficaz de Dios, a la que corresponde la acogida y la obediencia del pueblo" [42]. El rito de la sangre, escribe Füglister, "sirve para sellar y simbolizar la alianza realizada entre el Señor e Israel. Se funda este simbolismo en la idea del *parentesco de la sangre,* que crea un estrecho vínculo de solidaridad en virtud de una real participación, o también sólo ritual y simbólica, en una misma sangre..." [43]. La sangre aparece, pues, como señal de purificación y de comunión, anticipando así la comprensión del *signo* de aquel nuevo sacrificio a través del cual llevará el Padre a plenitud la realidad de la alianza *en el signo de la sangre* de su propio Hijo (cf 1 Cor 11,25-26). Y será mediante la participación en este signo como seguirá construyéndose igualmente en el tiempo de la iglesia —como ya en el tiempo de la primera alianza— un "pueblo nuevo establecido en comunión total con el Padre dentro de la nueva alianza en la sangre del Hijo y en el Espíritu" [44].

Sintetizando, observamos, pues, que son dos los contenidos esencialísimos de la celebración provenientes del contexto bíblico: la palabra y el sacrificio; contenido que se hace igualmente paradigma en cuanto que toda celebración estará siempre modulada con estas dos constantes. En efecto, una de las características de la reforma litúrgica es el haber recobrado en toda celebración la riqueza de estos dos momentos. Palabra y sacrificio están además ordenados a la realización de una *presencia:* la de Dios en medio de su pueblo, explicitada en la afirmación: "Estableceré mi morada en medio de vosotros... Marcharé en medio de vosotros; seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo" (Lev 26,11-12). La realización suprema de tal presencia de Dios será Cristo, que "habitó con nosotros" (Jn 1,14) y permanecerá entre los suyos como pascua eterna en la celebración memorial de su pasión-muerte-resurrección: "Pues nuestro cordero pascual, Cristo, ya fue inmolado" (1 Cor 5,7).

2. LAS DISTINTAS "DIMENSIONES" DE LA CELEBRACIÓN. Los contenidos y el desarrollo de aquella primordial celebración de la alianza nos ofrece además otras dimensiones que constituyen el fundamento de toda celebración cristiana.

a) *Dimensión histórica.* En la base del *hecho* de la primera alianza encontramos la pascua, un acontecimiento históricamente bien situado: "El Señor nos sacó de Egipto con mano poderosa y brazo tendido..." (Dt 26,8), y vivido en

primera persona por los presentes: "Vosotros habéis visto con vuestros propios ojos lo que hice en Egipto..." (Jos 24,7). Un hecho que "está considerado como el vértice de la historia salvífica" y que aparece "en el origen del pueblo ahora congregado en asamblea para conmemorar la fidelidad de Dios en el pasado, celebrar su realización en el presente y anticipar en esperanza el futuro escatológico o definitivo"[45].

Ahora bien, en la celebración de la alianza la intervención histórico-salvífica de la pascua adquiere un papel decisivo en la medida en que su conmemoración reactualiza la iniciativa de Dios *aquí y ahora,* pero sobre todo por encontrar en la misma alianza los presupuestos y su finalidad. Y es "este vínculo con el hecho histórico (lo que) determina no sólo la estructura externa de la celebración, sino lo que define también la realidad más honda y la conciencia del momento celebrativo por parte del pueblo de Dios... La acción histórica de Dios está en el origen de la convocación actual de la comunidad que conmemora su iniciativa salvífica..."[46] En este contexto es, entonces, donde se inserta lógicamente la reflexión sobre la realidad de la */* memoria; es decir, sobre la realidad que ofrece la motivación histórico-salvífica para toda celebración reiterada anualmente, semanalmente o bien cada día[47]; celebración que es continua *liberación,* en cuanto que los cristianos "unidos al Señor ya presente, (...) esperan, sin embargo, ansiosamente la futura venida del Señor mismo y la unión final con él"[48].

b) *Dimensión comunitaria.* Al lado de la anterior, la comunitaria es sin duda la dimensión que destaca de una manera más inmediata. El hecho de la primera pascua afecta a un pueblo y señala el comienzo de la historia de modo tan decisivo y determinante que *todos,* en un futuro, deberán considerarse unos *salvados* en aquel acontecimiento: "Ese día (= anual conmemoración de la pascua) dirás a tus hijos: Esto es en memoria de lo que *por mí* hizo el Señor cuando salí de Egipto" (Ex 13,8); "... Nuestros padres estuvieron *todos* bajo la nube y *todos* atravesaron el mar, y *todos* se bautizaron en Moisés en la nube y en el mar, *todos* comieron el mismo alimento espiritual y bebieron la misma bebida espiritual: bebían de la piedra espiritual que les seguía, y la piedra era Cristo" (1 Cor 10,1-4).

Evocando una vez más los elementos de la primera alianza, que constituyen la *ritualización* de la primera pascua, observamos cómo, al lado de Dios como centro del acto celebrativo, aparece la comunidad, bien subrayada con la presencia del *nosotros-vosotros.* Es *un pueblo* que ha acogido aquella primera liberación; solamente quien vive en el seno de este pueblo —y la circuncisión será el signo típico y evidente de tal pertenencia, hasta el punto de considerarla también como un signo-memorial— puede celebrar el memorial de aquella primera liberación como pascua perenne. Consiguientemente, sólo para quien vive en comunidad-comunión hay salvación; es decir, se actúa aquel diálogo —dentro de la dinámica propuesta-respuesta— entre Dios y la asamblea congregada, en la que cada cual renueva su propia adhesión a Dios, el único que salva. Son de gran valor en este contexto los contenidos del c. 8 del libro de Nehemías: la evocación del desarrollo y de los elementos de esta asamblea litúrgica es obligada.

Dentro de esta dimensión comu-

nitaria se dan otros elementos, como la actitud de confianza en Dios, la apelación a la fidelidad a la ley (a la *palabra dada* al Señor), sobre la que tantas veces y de manera tan insistente se dejará oír la voz de los profetas; y más aún la atención al hermano más pobre y necesitado... [49] Elementos que en cierta manera son unas consecuencias que brotan de la celebración, pero que a su vez son también condiciones para un culto cada vez más genuino y sincero. "Odio —se lee en el profeta Amós—, aborrezco vuestras solemnidades... Si me ofrecéis holocaustos y oblaciones, no los aceptaré... (Lo que quiero es) que el derecho se deslice como el agua, y la justicia como torrente perenne..." (5,21-24).

De manera global vemos, pues, que comunión indica *copartícipación*, copresencia, condivisión, y por tanto reasunción del concepto (y realidad) de *solidaridad*.

Pasando del AT al NT, ello aparece aún más evidente y comprometido a la vez. Citamos, a modo de ejemplo, solamente dos textos, entre otros muchos, que subrayan esta dimensión comunitaria con todas sus implicaciones: *He 2,42-46:* el texto muestra la existencia de una comunidad y el "hecho celebrativo comunitario, visto como primera manifestación concreta de una nueva realidad: la unidad de fe en la cual se reconocen quienes han aceptado el mensaje de Cristo y el don del Espíritu Santo" [50]. *1 Cor 14* es una confirmación de tal aspecto: la iglesia brota de la comunión en el sacrificio de Cristo; es la cena del Señor la que edifica a los hermanos en la comunión con Cristo y entre sí: "La cena del Señor, que en el cuerpo sacrificado por nosotros y en la sangre derramada como alianza nos presenta la memoria objetiva de la muerte de Cristo, es el único banquete sagrado... capaz de significar-realizar la comunidad, es decir, la iglesia-cuerpo de Cristo" [51].

c) *Dimensión mistérica.* El acento de la dimensión comunitaria declara la naturaleza y las características de la asamblea, y por tanto el papel que desempeña la misma en la celebración: un papel determinante y decisivo con respecto a los fines del culto mismo en cuanto llamada a (con el deber de) conmemorar un acontecimiento pasado, hacerlo presente *hic et nunc* en el misterio, hacer "perdurable en el tiempo... la realidad de un hecho pasado" [52]. El precepto de Ex 12,14: "Este día será memorable para vosotros y lo celebraréis como fiesta del Señor, como institución perpetua de generación en generación", encuentra un eco en las palabras de Cristo: "Haced esto en memoria mía" (1 Cor 11,24) y en el testimonio de Pablo: "Cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que venga" (1 Cor 11,26).

Es el precepto que Cristo ha dejado a su iglesia para todo tiempo y lugar, a saber: el de hacer presente su muerte-resurrección, su pascua liberadora. Ahora bien, la celebración hace cabalmente presente toda esta realidad *in mysterio* [53], ya que la liturgia es continuación y actuación de la historia de la salvación en el tiempo de la iglesia. Entre la primera venida de Cristo y su definitivo retorno se está desarrollando la vida de la iglesia, que, como los apóstoles, está llamada en el tiempo a *anunciar* "que el Hijo de Dios, con su muerte y resurrección, nos libró del poder de Satanás y de la muerte...", pero también a *realizar* "mediante el sacrificio y los sacramentos" la obra de salvación anunciada *(SC* 6).

Se trata, pues, de una celebración de acontecimientos o de *misterios,* es decir, de una comunicación de/con una realidad sobrenatural actuada mediante el rito. Aquí, en efecto, vive y se expresa la inefable riqueza de Dios, que se comunica al hombre por Cristo en el Espíritu. Por eso hace continuamente la liturgia evocación o memoria del misterio de Cristo celebrándolo como memorial.

V. Teología de la celebración

Las reflexiones, si bien sumarias, sobre la dimensión mistérica de la celebración abren un tema más específicamente teológico; es decir, un tema que, partiendo de la biblia y de la tradición, busca cómo iluminar la esencia de la realidad celebrativa. Se trata, pues, de una reflexión sobre el dato de fe celebrado, de una *theo-loghía* que es contemplación del misterio de Dios y de su acción celebrada, vivida y presencializada en la acción litúrgica. Es una reflexión teológica sobre lo que la *ekklesía* cree y ruega, y por tanto sobre los elementos de la celebración.

Si la celebración es actuación ritual de la fe, la teología de la celebración deberá ser una reflexión sobre la *fe-expresada-en-rito,* es decir, una teología de los misterios que constituye la clave de comprensión cada vez más perfecta de la liturgia misma. En efecto, si la liturgia constituye el momento-síntesis de la historia de la salvación por resumir en sí anuncio (AT), advenimiento (NT) y *éschaton* de dicha historia, son los *iterata mysteria* los que realizarán en cada uno y en la comunidad la realidad anunciada y ya plenificada en Cristo. He ahí el dinamismo que se actúa en la celebración de los sagrados misterios, según un movimiento dialógico que tiene como interlocutores al Eterno: *Dios,* que incesantemente interpela al hombre-en-comunidad a través de la proclamación de su palabra y la acción de su presencia, y al "siempre nuevo": el *hombre,* fundamentalmente siempre el mismo y, sin embargo, siempre distinto, dada la diversidad de tiempos y de situaciones en que está llamado a vivir.

La celebración litúrgica puede entonces considerarse como la *actio*[54] por excelencia que la iglesia realiza hasta la *parousía,* en el anuncio y actuación del *mystérion,* y que hace al hombre de todos los tiempos partícipe del plan divino de salvación.

1. Los elementos de la "actio". La reflexión sobre esta *actio* de la iglesia puede entonces modularse teniendo presentes las estructuras rituales que caracterizan toda celebración y los elementos temáticos propios de la palabra anunciada y de la eucología. Dada la diversidad combinatoria de tales elementos, que varían según las celebraciones, tendremos también una más o menos acentuada diversificación en la teología de la celebración misma. En efecto:

a) *El rito* constituye la fórmula exterior más evidente de tal comunicación salvífica divino-humana. En la liturgia, se lee en *SC* 7, *"los signos sensibles significan,* y cada uno a su manera *realizan,* la santificación del hombre, y así... se ejerce el culto público íntegro". El / rito es, pues, la mediación a través de la cual se actualiza y torna operativa la palabra; pero está igualmente destinado a "ser *personalizado* por el sujeto que lo pone en práctica; a saber: por la comunidad celebrante,

a fin de que ésta se reconozca en él, lo asimile, se exprese en él y lo vivencie... El rito, que no está sino en función de la experiencia objetiva del misterio salvífico de Cristo, se hace... manantial y elemento importante de una experiencia tal, por la que el misterio de Cristo, más que afectar a la comunidad como desde fuera, se le manifiesta desde dentro adoptando, en cierto modo, la fisonomía espiritual de la comunidad celebrante concreta"[55]. El rito, en una palabra, constituye un punto de encuentro entre lo humano y lo divino, fomenta la participación en el misterio, pero sin dejar de ser nunca un "diafragma que... implicará obstáculos y reacciones, en cuanto que el sentido intrínseco de su función es afectar a todo el hombre..."[56].

b) *La palabra.* El anuncio de la palabra es uno de los dos elementos constitutivos tanto de la primera como de la segunda alianza y, consiguientemente, de toda acción litúrgica que la ritualice bajo cualquiera de sus aspectos[57]. En la acción litúrgica constituye tal anuncio una realidad única con el sacramento, en cuanto que "la función de la palabra propiamente sacramental se anticipa en cierto modo a la liturgia de la palabra"; y en este sentido es posible reasumir una terminología escolástica que, con respecto a la estructura de la misa, "contempla la liturgia de la palabra como la *pars magis determinans,* y la liturgia eucarística como la *pars magis determinabilis...*"[58]. Es, pues, la palabra la que hace del rito sacramental, sea cual fuere, un verdadero y propio *kairós,* un signo de salvación. La *SC,* en el n. 7, acentúa esta presencia mistérica de Cristo mediante su palabra afirmando que, "para realizar una obra tan grande" como el *opus salutis,* "Cristo está siempre presente a su iglesia, sobre todo en la acción litúrgica... Está presente en su palabra, pues cuando se lee en la iglesia la Sagrada Escritura, es él quien habla...". De tal acentuación, que brota de la certeza de un hecho, derivan consecuencias sumamente importantes, incluso en orden a la estructura de la celebración y a cada uno de los elementos de la misma. La importancia, a saber, de cómo la unitariedad del mensaje anunciado llega hasta los destinatarios mediante la facilitación de tal comunicación. Ello implica problemas de lenguaje, de adaptación, de creatividad..., de conocimiento de todas esas leyes que implica el problema de la comunicación en el seno de la asamblea y entre la asamblea y Dios Padre.

c) *La eucología.* Toda celebración se modula con dos elementos entre sí íntimamente relacionados: el anuncio de la palabra de Dios y la respuesta —en un régimen de signos— por parte de la asamblea, de la que la *lex orandi* constituye una de sus más características expresiones. Dentro de sus situaciones históricas y ambientales, la iglesia ha orado y celebrado sin cesar la propia fe: un testimonio de la continuidad de esta misma fe orada, celebrada y, por tanto, creída es la / eucología, que constituye el fruto del contacto vivo y vivificante con el misterio de Cristo, y por lo mismo una síntesis admirable tanto de la especulación noética como de la vida de la iglesia misma. El lenguaje eucológico es, efectivamente, resultado del lenguaje usual —unas veces solemne, otras veces sencillo, pero con mucha frecuencia radicalmente nuevo— de las asambleas celebrantes dentro de su variada situación social, política, cultural, espacio-temporal, que en

la celebración reencuentran su unidad. La eucología es, pues, la respuesta de la asamblea unida al Dios que la interpela y la provoca a la conversión y a la fidelidad a la alianza. Una respuesta que varía según los tiempos litúrgicos, ya que cada tiempo litúrgico reaviva con modalidades propias un aspecto particular del *opus nostrae redemptionis;* una respuesta que no es sino voz de la iglesia congregada para celebrar el misterio de la salvación. El estudio de esta voz entra entonces con pleno derecho en el tratado teológico sobre la celebración —incluso es un puente obligado de paso para una adecuada comprensión— en cuanto ofrece, juntamente con unas constantes, esas otras variantes de tiempo, lugar y espacio que caracterizan y determinan a cada una de las asambleas.

2. EL SIGNO DEL / MISTERIO. Considerados los elementos esencialísimos que caracterizan la celebración como una *actio,* es menester todavía detenerse en otros para una comprensión de la realidad y de sus implicaciones, así como de los elementos que intervienen en la dinámica del misterio. Esta parte podría, pues, orientarse según el movimiento expresado sintéticamente por la riqueza de tres términos: por la *actio* al *mysterium* para la *vita.* En definitiva, tal es el dinamismo que se actúa en el seno de toda celebración: en la *actio* litúrgica se hace el *paschale mysterium* realidad siempre nueva en y para la existencia *(vita)* del hombre mismo.

a) *La celebración como "mysterium".* Aun habiendo ya subrayado este aspecto en la parte bíblica [/ *supra,* IV, 2, *c*], conviene volver a abordarlo aquí bajo otra perspectiva que complete la óptica específicamente teológico-litúrgica con que se relaciona y se estudia la realidad celebrativa.

En uno de los prefacios existentes en los formularios que el *Sacramentarium Veronense* cita "in natale apostolorum Petri et Pauli" leemos: "... ostendens nobis et in trinitate quadriformis evangelii constare mysterium, et in unoquoque evangeliorum trinitatis plenitudinem contineri..." (n. 354). Extrapolando la referencia a la realidad evangélica, tal expresión puede ayudar a comprender la dimensión mistérico-trinitaria propia de toda celebración. En efecto, el eje de toda celebración que tiene lugar en el desarrollo del / año litúrgico es la realidad trinitaria de Dios Padre que, con el poder del Espíritu, envía al Hijo para salvar al hombre. La realidad trinitaria adquiere un marcado relieve en el conjunto de los múltiples elementos que estructuran la celebración de cada momento del año litúrgico. El misterio trinitario se manifiesta como intervención o acción de *personas* en un conjunto de *personas* como es el pueblo de Dios: la presencia vital del Padre, del Hijo y del Espíritu envuelve a la iglesia dentro de un dinamismo que parte del infinito, desde la *arché* de los tiempos cuando el Hijo estaba en el seno del Padre (cf Jn 1,1), y está orientado hacia la *parousía* cuando vuelvan a ser "nuevas todas las cosas" (Ap 21,5).

La eucología ora y celebra este misterio, personal y trinitario a la vez, recapitulando en sí misma las características de doxología, de memorial y de implicación en la práctica: elementos típicos de la celebración que se basa y trasciende las constantes humanas de espacio y tiempo. Y es precisamente mediante la eucología en su conjunto

como contempla y celebra la iglesia el misterio trinitario del Padre, del Hijo y del Espíritu. No es éste el momento de ejemplificar con alusiones a períodos o formularios específicos del año litúrgico, pero sí es posible y hasta útil subrayar, tomando elementos de anteriores estudios personales, la interacción *ad intra* y *ad extra* de cada una de las personas trinitarias.

• *El Padre.* Siguiendo la tradición de la iglesia de siempre, la eucología se dirige a Dios Padre invocándolo con términos basados en el uso vetero y neotestamentario. Dios es el *omnipotens,* el *misericors,* el *Domine Deus noster.* Se contempla la realidad divina en su doble e indisoluble dimensión: creadora y eterna; Dios es el que domina y crea el mundo y al hombre, sin dejar de trascender a la vez tiempo y espacio creados por él a medida del hombre; es el que se muestra fiel a las promesas actuándolas progresivamente en el tiempo del hombre, como su epifanía. La iglesia toma experiencia viva de todo esto al congregarse para celebrar los misterios de la salvación.

• *El Hijo.* La iglesia, con la riqueza de la propia *lex orandi,* no se expresa con categorías sistemáticas; pero ateniéndose a una sapientísima pedagogía, típica de la historia de la salvación, por la que Dios se ha revelado progresivamente a sí mismo haciéndose presente en la vida y en los acontecimientos del pueblo de la antigua alianza, reconoce, cree, invoca y celebra los misterios del Hijo, según la visión económico-soteriológica que le es propia. Cristo es celebrado como verdadero hombre y verdadero Dios, el cual en su realidad histórica y trascendente a la vez realizó *semel pro semper* la salvación. La connotación más honda y completa la encontramos en el *Christus Dominus:* confesión litúrgica de la iglesia primitiva (cf He 2,36) y de las iglesias de todo tiempo y lugar, las cuales con el *per Christum Dominum nostrum* de toda fórmula eucológica conmemoran continuamente la mediación de Cristo [59]. En esta conmemoración actúa la liturgia —por obra de la *dynamis* divina— el encuentro entre el creyente y el Padre en el Cristo encarnado, muerto y resucitado, que subió al cielo y que sin cesar nos está dando el Espíritu. Dentro de esta dimensión mistérica, vital y globalizadora, centrada en la pascua, es donde se sitúa la celebración de cada uno de los misterios de la vida de Cristo, siguiendo una dinámica que se extiende desde la experiencia noética del misterio hasta su plena posesión. Se realiza así la *nova creatio,* que, comenzando con la entrada de Cristo en la historia humana, permanece entre los hombres mediante la celebración —*éschaton* ya en acto— y encuentra su definitiva consumación en la *anakefaláiosis* (cf Ef 1,10) de las cosas del cielo y de la tierra.

• *El Paráclito.* La acción del Espíritu, enviado para permanecer entre nosotros hasta el final de los tiempos, es el punto de amalgama de la celebración, que se actúa propiamente mediante su poder. La acción del Espíritu que desde el cenáculo esparció a la iglesia por el mundo para anunciar el reino, prosigue en el *hoy* de la iglesia que es la celebración, en la que la misma iglesia se realiza como comunidad de culto. Por el poder del Espíritu se realizó la primera venida de Cristo; por su poder se actúa el misterio de la celebración (cf la epíclesis de la consagración en la plegaria eucarística); y por su poder

se va progresivamente insertando el hombre en el misterio hasta el retorno de Cristo. Es menester, al respecto, observar la terminología utilizada por Pablo al presentar la realidad de la nueva creación como una unión cada vez más íntima y perfecta con Cristo; una unión progresiva, que propia y solamente la celebración litúrgica —en sus diversos momentos conmemorativos— puede realizar, y que puede esquematizarse así: el creyente es con Cristo: con-paciente, Rom 8,17; con-crucificado, 6,6; con-muerto, 6,8; con-sepultado, 6,4; *syn-phitos,* 6,55; *syn-koinonós,* 11,17; con-resucitado, Ef 2,6; con-vivificado, 2,5; con-viviente, Rom 6,8; con-glorificado, 8,17; co-heredero, 8,17; con-ciudadano, Ef 2,19; con-sedente, 2,6; con-reinante, 2 Tim 2,12.

b) *La celebración como "actio".* "Sit nobis, Domine, reparatio mentis et corporis caeleste mysterium, et cuius exequimur actionem, sentiamus effectum": es el texto de una *oratio post communionem* (n. 580) que aparece en el *Sacramentarium Veronense* y en otras muchas antiguas fuentes litúrgicas. El texto es de sumo interés para los fines de nuestra reflexión, al mostrarse con toda evidencia —mediante la voz de la misma *lex orandi*— la esencia de la celebración: la actuación ritual *(exequimur actionem)* del misterio por parte de la asamblea.

La contemplación y celebración del misterio es, pues, *actio* para la vida de la iglesia, incluso *"la" actio* que descompone y refracta la luz del único misterio en una pluriforme variedad de ritos y de fórmulas que revelan la tonalidad específica del memorial que la iglesia celebra en un determinado período o momento del *anni circulus.*

Actio fundamental de la iglesia es conmemorar el *opus salutis,* que, actuando una vez en la historia por Cristo, se continúa en la iglesia y por la iglesia; es decir, en la celebración, que es anuncio y actuación al mismo tiempo. Se trata de una *liberación* que el pueblo de Dios pide continuamente al Padre; y más aún que el pueblo de la antigua alianza, la iglesia experimenta la misma mano divina en la liberación de todo aquello que la ata a situaciones maléficas o de pecado: es la nueva libertad anunciada y actuada por Cristo, que permite a la asamblea de los que creen en Cristo sin haberle visto descubrir su propia identidad sacerdotal, regia y profética.

Todo esto, que la liturgia anuncia en la celebración, llega también a actualizarse en ella: todo anuncio es una realización; sólo en la celebración y mediante la misma, que es plenitud del tiempo de la iglesia, continúa Cristo estando —por el poder de su Espíritu— en medio de su pueblo, y el Padre —en Cristo— sigue fijando su tienda entre los suyos hasta la consumación de la esperanza, en cuyas fases de actuación se inserta siempre la asamblea celebrante [60].

Consiguientemente, el dinamismo y los contenidos de la oración de la iglesia revelan ser la celebración misma, el *locus* donde Dios se comunica a su pueblo, y de su pueblo —en la celebración— espera la respuesta; el *locus* en el que y a través del cual el Espíritu *actúa* en la comunidad eclesial congregada para ofrecer su culto; el momento siempre presente (el *hodie)* de esta historia de salvación en acto. Así es como en esta *actio* se hace presente el acontecimiento-Cristo y llega a realizarse en cada cual lo que Cristo realizara por todos *semel pro semper.* Y así es como, incluso, se realiza el hombre nuevo en la

actio celebrativa, que pone en contacto la realidad y las experiencias de cada creyente mediante la fuerza renovadora y siempre nueva que brota de la celebración misma.

La participación en el misterio, la comunión con la divinidad es la honda y constante aspiración del hombre de todo tiempo y lugar; y es Cristo quien lo ha hecho posible y realizable. A través del año litúrgico, con las peculiaridades propias del tiempo, la *actio* lleva a la asamblea a conformarse cada vez más plenamente con el misterio celebrado: una conformación que la realiza como templo vivo, auténtico *locus* donde se realiza a su vez el encuentro con Dios.

c) *La celebración como "vita".* A la escucha una vez más de la voz de la tradición, podemos reflexionar sobre esta última parte inspirados en otro texto del *Sacramentarium Veronense,* donde en el último formulario del *mense iulio* leemos: "... supplices, Domine, te rogamus, ut quos tanti mysterii tribues esse consortes, eosdem dignos efficias" (n. 669). El *esse consors tanti mysterii* es para el creyente una *realidad* que brota de la participación en la *actio* que precisamente hace presente el misterio; pero es al mismo tiempo un programa de vida, incluso el *motivo* de vida: la iglesia vive merced a un sumergirse, mediante la celebración, en el misterio.

El que celebra es una asamblea, el nuevo pueblo de Dios, que hunde sus raíces en el santo resto de Israel, en los hombres anónimos y en las muchedumbres indeterminadas que creyeron sin haber visto; que sabe ser una "especial propiedad" (cf Ex 19,5); y que la eucología identifica y personifica con una riqueza terminológica impresionante: *nos, famuli, plebs, populus, fideles, ecclesia, grex...*.

En su camino *usque ad plenitudinem Christi* tienen conciencia los fieles de cómo sólo merced a la clemencia y bondad del Padre podrán llegar a ser capaces de alcanzar la fisonomía de la plena madurez. Y la asamblea celebrante encuentra la cumbre de su vida precisamente en el *servire Domino,* categoría cúltica fundamental de la iglesia, que por y en la celebración se reconoce y se actúa como tal. Así se realiza el reino de Dios, que cada cual está llamado a construir; el reino de Dios ya entre nosotros, que se hace acto en la celebración.

En la celebración, que es histórica y a la vez escatológica, surge la globalidad, la plenitud del misterio pascual que, iniciado con la encarnación del Hijo del hombre, encontrará su consumación en la segunda venida de Cristo. Esta dimensión escatológica [61] pertenece a la vida de la iglesia, que, llamada a ser el nuevo reino de Dios, espera los nuevos cielos y la nueva tierra. El creyente vive y anticipa así el *éschaton* anclado en la realidad existencial que el *hic et nunc* celebrativo proyecta con el dinamismo de lo trascendente [62].

VI. Problemática pastoral

Las implicaciones y las consecuencias relativas a la praxis pastoral que brotan del tratado sobre la celebración son múltiples y de diversa índole. No es posible ni oportuno agotarlas todas, ya que casualmente vienen explicadas por otras voces de este mismo diccionario. Basten, pues, algunas insinuaciones a problemas para cuyas soluciones sabrá el agente pastoral encontrar instrumentos adecuados, supuesta, como condición indispen-

sable para todo acercamiento a lo divino, una buena dosis de sensibilidad espiritual y humana.

1. ¿UN "ESTILO" TAMBIÉN PARA CELEBRAR? Si la celebración —como hemos visto— es el momento en que lo divino irrumpe en lo humano mediante un régimen y un lenguaje de signos, no puede considerarse como secundario propiamente tal mundo del *signo*. Implica éste el uso de la *palabra*, el signo por excelencia de tal *comunicación;* pero implica también la modalidad con que se traduce y se aplica la gestualidad entera. Si el / gesto, el / rito es el transmisor..., se impone su realización conforme a un / *estilo* que coopere a dar más fácilmente tal paso desde lo divino hasta lo humano, y viceversa. Y todo esto interpela primeramente al que tiene la función ministerial de presidir la celebración [63]; pero interpela también a toda la / asamblea, que con tal fin ha sido educada según una sabia pedagogía hecha de palabra y más aún de actitudes, hecha de / creatividad y de / adaptación [64], que tengan en cuenta no tanto los gustos de quien desempeña el ministerio de la presidencia cuanto sobre todo las necesidades reales de quienes participan en la acción litúrgica y aspiran a que tal / participación sea consciente, activa, plena... e implique a la persona en su integridad.

2. ¿QUÉ "LENGUAJE"? En estos años la parte más macroscópica de la / reforma litúrgica ha consistido en *traducir* de la *editio typica* a la lengua vulgar textos y estructuras rituales [/ *Traducción litúrgica*]. Podríamos calificarla como una primera fase de la reforma. Después de unos pocos años de experiencia directa con los nuevos instrumentos para la celebración, como son los / libros litúrgicos [65], se vislumbra ya la necesidad de una segunda fase de dicha reforma que "traduzca el lenguaje" [/ *Lengua/Lenguaje litúrgico*]. No son ciertamente las palabras las que crean dificultad, sino la abundancia de conceptos que tales palabras —así como los signos— encierran, y cuya comprensión remite predominantemente a un conocimiento de la Sagrada Escritura que nunca se puede decir haber agotado [66].

3. ¿CATEQUESIS O EVANGELIZACIÓN? Ciertamente, el dilema no se plantea de una manera absoluta, ya que / evangelización y / catequesis no son sino dos momentos, muy distintos ciertamente de la celebración, pero igualmente esenciales para su realización. Pasando por alto la acentuación de la *evangelización* como elemento previo y concomitante de la celebración misma, nos queda el importantísimo e imprescindible papel que viene a desempeñar la catequesis. No se trata, desde luego, de una novedad; basta una mirada a la historia de la praxis litúrgica para percatarse de cómo este problema de la iglesia de nuestro tiempo se replantea dentro del cauce de la acción pastoral de la iglesia de siempre, si bien con modulaciones que varían según el tiempo, las áreas culturales, cultuales y geográficas.

Focalizando el papel de la catequesis en el ámbito específico de la celebración, observamos dos aspectos: a) *La catequesis es indispensable a la celebración:* previa, concomitante o mistagógica, su presencia no puede faltar, ya que la iniciación en el mundo y el lenguaje del signo y del símbolo —y más aún del misterio— no se agotan jamás. b) *La misma celebración es una catequesis,* incluso una "catequesis inte-

gral"[67], ya que educa para la acción litúrgica en el momento preciso de participar en la realidad divina que aquélla hace presente. Con ello no se pretende confundir o identificar el momento catequético con el específicamente celebrativo: son dos realidades muy distintas en cuanto a las modalidades de actuación, si bien una y otra tienen un objetivo común. La catequesis, en efecto, está llamada, entre otras finalidades, a concretar y proponer orgánicamente temas que brotan de una particular celebración y de los mismos textos litúrgicos, situándolos después orgánicamente en el transcurso del año litúrgico y en relación con la vida del cristiano.

VII. Conclusión [68]

Toda forma de acción pastoral, es decir, de ese arte que en la iglesia tiende a hacer realidad que el creyente se encuentre con Dios a través de sus misterios, si quiere ser eficaz, no puede prescindir de una sólida base bíblico-teológico-litúrgica: sólo con una *mens* verdaderamente litúrgica es posible orientarse uno mismo y a los demás a vivir el misterio de Cristo con plenitud. Tal mentalidad litúrgica no se obtiene o no se renueva a través de una simple adaptación de textos o de ritos, sino que se adquiere entrando en lo más vivo del dinamismo de la celebración del misterio mediante una participación personal, ciertamente, pero no menos mediante una aproximación teológica al hecho litúrgico, además de una adecuada catequesis. El agente pastoral encontrará la base para una actuación cada vez más eficaz en la medida en que se apoye ésta en una teología de la acción litúrgica. Ésta es la reflexión —la *theologhía* de los padres— que señala el camino a seguir, a fin de que el encuentro entre el creyente y Cristo, en la celebración del misterio, lleve a las comunidades eclesiales a aquella plenitud de vida que es cabalmente el objetivo de toda forma de actividad eclesial (cf *SC* 10).

NOTAS: [1] Signo elocuente es el escasísimo número de estudios sobre el argumento; es posible afirmar que estamos ante el comienzo de una nueva "literatura" que bajo diversas perspectivas trata de abordar el hecho cristiano de la celebración como acontecimiento humano y divino al mismo tiempo, con todo lo que comportan estos dos adjetivos en sus acepciones — [2] Tales elementos son la "periodicidad" y la "calificación colectiva", insertos en la "problemática" más amplia "de la dinámica sagrado-profana"; A.M. Di Nolla, *Festa,* en *Enciclopedia delle Religioni* II, Vallecchi, Florencia 1970, 1585-1586 — [3] *Ib,* 1585; 1586 — [4] *Ib,* 1586-1587 — [5] *Ib,* 1588 — [6] E. Ruffini, *Celebrazione liturgica,* en *NDS* 154-155 — [7] *Ib,* 155 — [8] Instrumentos esenciales para este tipo de investigación son: *Thesaurus Linguae Latinae* (= *TLL),* Lipsia 1900ss, III/1, *sub vocibus;* A. Ernout-A. Meillet (= *EM), Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots,* C. Klincksieck, París 1967[4]; Ae. Forcellini-F. Corradini-J. Perrin, *Lexicon totius latinitatis,* Padua 1940[4]; Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis,* Graz 1954; K.E. Georges-F. Calonghi, *Dizionario della lingua latina,* Rosenberg-Sellier, Turín 1957[3]. El estudio más completo sobre el término ha sido tratado por B. Droste, *"Celebrare" in der römischen Liturgiesprache. Eine liturgie-theologische Untersuchung.* M. Hüber, Munich 1963. En la obra —de extremo interés en muchos aspectos— la autora analiza *celebrare* en la latinidad clásica (pp. 2-11), en la biblia y en algunos padres (Tertuliano, Cipriano, Ambrosio, Casiano, Agustín, León Magno: pp. 12-73) y, por fin, en el uso lingüístico de la liturgia romana: el sujeto de *celebrare* (pp. 73-82); la relación del verbo con otros verbos de significado análogo (pp. 82-141); el objeto de *celebrare* (pp. 142-195) — [9] Según Forcellini, "haec vox conjungenda est cum Graeco *kéllo",* del que derivaría el significado literal: "vehementer ac saepe calcatus, ac proinde qui frequentatur". En esta línea se coloca también De Soos cuando escribe: "La racine indo-européenne *kel* qui a donné le verbe grec *kélomai* pousser, pousser vivement, presser, est probablement à l'origine des deux familles de mots latins qui peuvent se grouper autour des

adjectifs *celer* et *celeber...*": M.B. de Soos, *Le mystère liturgique d'après saint Léon le Grand, LQF* 34 (1971[2]), 29. Por el contrario *EM* (cf nota 8) afirman que "le rapprochement avec gr. *kélomai* [= excito, estimulo, exhorto, aliento...], *kéllo* [= empujo, paro en tierra, atraco...] est vague" (p. 110) — [10] Forcellini: "... ad quae [loca, conciones, ludi, sollemnia...] populus frequens convenit" — [11] Cuando se le usa con este significado, "occurrit saepius addita re, qua quis clarus est" (Forcellini); se presenta especialmente "en poésie et peu fréquent avant l'époque impériale" *(EM* 110) — [12] Cf *TLL* III/1, 739-740 (cf nota 8) *(dies, deus, Venus, mater, orator...; elephans, vitulus...; imperium, exemplum, flumen, gloria, proverbium, sermo...)* — [13] *TLL* III/1, 742-745. "Frequentare —anota Forcellini— ... proprie est frequenter adire, visitare, saepius cum aliquo esse. Stricto sensu dicitur de locis et hominibus, quos frequenter adimus ac visitamus: latiori sensu de actione dicitur, et est aliquid frequenter facere, repetere..." En sentido traslaticio, "generatim frequentare de loco dicitur et est frequentem facere, congregare; speciatim, sed raro, de sacris et similibus dicitur, et est idem quod celebrare, seu frequentia et multitudine celebrare" — [14] En este sentido encontramos el verbo *concelebrare,* que, "dans Lucrèce, a encore le sens de 'peupler en masse'" *(EM* 110) — [15] "Du rassemblement religieux en l'honneur de quelqu'un, on passera naturellement à l'exaltation des mérites de cette personne, à la louange solennelle; et on en viendra également aux manifestations extérieures, aux rites accomplis pendant ces réunions en l'honneur de la personne célébrée, ce qui donnera à *celebrare* non seulement le sens de 'se rassembler en grand nombre', auxquels s'ajoutent celui d'honorer' et celui d'éxalter', mais aussi le sens d'accomplir avec solennité, en grande pompe, une action d'ordre religieux'...": M.B. De Soos, *o.c.,* 29-30 — [16] Forcellini: "speciatim est *vulgare,* ut personae aut rei nomen accedat et fama, adeoque ponitur pro laudare, ornare, celebrem facere" — [17] *TLL* III/1, 746-748: *laudibus efferre* — [18] *TLL: frequentia, coetus* — [19] *TLL: sollemnitas, actio, effectio* — [20] Instrumentos de uso inmediato son: A. Blaise-H. Chirat (= *B1), Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens,* Brepols, Turnhout 1967; A. Blaise-A. Dumas (=*B2), Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques,* Brepols, Turnhout 1966; A. Blaise (= *B3), Dictionnaire latin-français de auteurs du moyen-âge. Lexicon latinitatis medii aevi, praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens* (= *CCCM),* Brepols, Turnhout 1975; M.P. Ellebracht, *Remarks on the vocabulary of the ancient orations in the Missale Romanum,* Dekker-van De Vegt, Nimega-Utrecht 1966[2]. A éstos deben añadirse todas las concordancias —no es éste el momento de recordarlas— de obras individuales y completas de padres de la iglesia y del magisterio — [21] Blaise anota que "le mot *celebrare* implique l'idée, mais pas nécessairement, d'une participation nombreuse, d'une assemblée solennelle" *(B2,* § 3) — [22] A título de ejemplo sirva una cita del *Itinerarium Aetheriae,* donde, en la descripción de la fiesta de la epifanía y de su octava, leemos: "... per triduo ergo haec [= liturgia] omnis laetitia in ecclesia... celebratur... Quarta die in Eleona... similiter omnia ita ornantur et ita celebrantur ibi... Ac sic ergo per octo dies haec omnis laetitia et is hornatus celebratur in omnibus locis sanctis... In Bethleem autem per totos octo dies cotidie is ornatus est et ipsa laetitia celebratur a presbyteris..."; H. Pétré (por), *Éthérie. Journal de voyage, SC* 21 (1948), c. 25, 11-12, pp. 204-206. El lector puede encontrar gran número de otras citas, tomadas sobre todo de algunos padres, en el volumen citado (nota 8) de B. Droste, *passim* — [23] Cf sobre ello B. Droste, *o.c.,* en particular pp. 12-23 — [24] Cf *B1,* 141 — [25] Cf *B3,* 164 — [26] "Sans disparaître —prosigue De Soos— l'idée de multiplication, de fréquentation, semble être allée en s'atténuant au profit de l'idée d'honneur rendu avec solennité et de l'idée de louange, d'éloge public et solennel" *(o.c.* [nota 9], 30) — [27] Cf, por ej., *Sacramentarium Veronense,* n. 253-254 — [28] Cf A. Pflieger, *Liturgicae orationis concordantia verbalia. Prima pars: Missale Romanum,* Herder, Roma 1964, 73 — [29] D. Droste, *o.c.,* 196-197 — [30] La terminología es usada también por S. Marsili, *Liturgia e Teologia. Proposta teoretica,* en *RL* 59/4 (1972) 455-473 — [31] Son muy interesantes los estudios de: R. Fabris, *Storia della salvezza e momento celebrativo nel Nuovo Testamento,* en VV.AA., *Celebrare il mistero di Cristo,* Dehoniane, Bolonia 1978, 17-58; S. Marsili, *La celebrazione liturgica tra storia e teologia,* en VV.AA., *Celebrare il mistero di Cristo,* o.c., 59-116; A. Carideo, *Evento-Celebrazione. Prospettive bibliche sulla liturgia come celebrazione degli eventi salvifici,* en *RL* 65/5 (1978) 609-632 — [32] Este tipo de argumentación se articula sobre todo en torno a los textos del AT, porque el NT —siempre en el aspecto etimológico— usa *celebrare* sólo en Heb 11,28 — [33] En esta línea se coloca B. Droste, *o.c.,* 12-23 — [34] R. Fabris, *o.c.,* 19 — [35] "De hecho ya nadie duda en nuestros días que la concepción 'teológica' de la alianza tenía su puesto en el ambiente cultual de Israel, en determinadas solemnidades, que, según parece, constituían los puntos culminantes de su vida religiosa": G. von Rad, *Teología del AT* I, *Teología de las tradiciones históricas de Israel,* Sígueme, Salamanca 1978, 180 —

[36] "*Alianza* significa en primer lugar una relación recíproca de pertenencia, en nuestro caso el vínculo de Israel con Dios... Es, por otra parte, propio de la naturaleza de la alianza divina en el AT que el hombre se comprometa en lo que concierne a una concreta voluntad de Dios; es decir, que asuma, considerándola vinculante, una disposición manifestada por Dios (en el caso del Sinaí y del Decálogo)...": N. Füglister, *Il valore salvifico della Pasqua,* Paideia, Brescia 1976, 280-281 — [37] R. Fabris, *o.c.,* 23 — [38] Para este aspecto tan decisivo con vistas a una refundación teológica de la liturgia de la palabra, cf el estudio de A.M. Triacca [usado en gran parte en la voz *Biblia y liturgia* de este diccionario], *Celebrazione liturgica e Parola di Dio. Attuazione ecclesiale della Parola,* en G. Zevini (por), *Incontro con la Bibbia. Leggere, pregare, annunciare,* LAS, Roma 1978, 87-120; y el volumen (en manuscrito) de T. Federici, *La Parola proclamata, celebrata e mistagogia,* Pontificio Istituto Liturgico ["S. Anselmo"], Roma 1979 — [39] Sobre el valor y significado de la sangre en el contexto cultual, cf N. Füglister, *o.c.,* c. V: "Il sangue della Pasqua" — [40] R. Fabris, *o.c.,* 24 — [41] "... La liturgia pascual veterotestamentaria judaica... es prenda y garantía de la salvación final escatológico-mesiánica, que es deseada y esperada ardientemente en ella, pero también en alguna medida anticipada": N. Füglister, *o.c.,* 345-346 — [42] R. Fabris, *o.c.,* 24-25 — [43] N. Füglister, *o.c.,* 97 — [44] A. Carideo, *o.c.,* 626 — [45] R. Fabris, *o.c.,* 20-21; cf en particular N. Füglister, *o.c.,* c. XIII: "La triple dimensión de la pascua veterotestamentaria judaica" — [46] R. Fabris, *o.c.,* 24 — [47] Para una profundización de los elementos bíblicos del memorial, sigue siendo fundamental la obra de M. Thurian *L'Eucaristia. Memoriale del Signore. Sacrificio di azione di grazia e d'intercessione,* AVE, Roma 1971[2]; cf también N. Füglister, *o.c.,* cc. II, III y XVII — [48] N. Füglister, *o.c.,* 345 — [49] Los levitas —siempre en el contexto de Neh 8— invitan a celebrar el día del Señor con alegría, *pero* compartida con aquellos que no tienen nada (cf los vv. 10 y 12). A este respecto deben de recordarse las disposiciones que caracterizan el año sabático y jubilar (cf Lev 25) — [50] S. Marsili, *La celebrazione liturgica tra storia e teologia,* o.c., 73 — [51] *Ib,* 75-76 — [52] R. Gelio, *Assemblea: storia, rito, celebrazione (Ex 12,1-13,16),* en *RL* 65/5 (1978), 633-642, en particular 639 — [53] La profundización de la terminología y de la realidad que comporta requiere un desarrollo en un capítulo únicamente dedicado a ella; señalamos: B. Neunheuser, *La "celebrazione liturgica" nella prospettiva di Odo Casel,* en *RL* 57/2 (1970) 248-256 — [54] El término con el que en tradición eucológica se indica frecuentemente toda la celebración — [55] C. Oggioni, *Il criteri della riforma liturgica e loro traduzione nei libri rinnovati: valutazione e prospettive,* en VV.AA., *Mystérion. Nella celebrazione del mistero di Cristo la vita della chiesa. Miscellanea liturgica in occasione dei 70 anni dell'abate Salvatore Marsili,* LDC, Turín 1981, 235 — [56] S. Maggiani, *Per una definizione del concetto di liturgia: le categorie di "gratuità" e di "gioco". La proposta di Romano Guardini,* en VV.AA., *Mystérion,* o.c., 113 — [57] Acerca de la estrechísima relación que media en la misa entre palabra y eucaristía hasta constituir un solo acto de culto, cf el estudio de V. Raffa, *Parola ed eucaristia,* en VV.AA., *Mystérion,* o.c., 329-350 — [58] *Ib,* 346 — [59] He desarrollado este tema cristológico con algunas ejemplificaciones sobre los textos eucológicos del tiempo de adviento del Misal Romano de Pablo VI en VV.AA., *Cristologia e Liturgia,* Dehoniane, Bolonia 1980, 263-278 — [60] *Con* 17 (1981) dedica el fascículo 2 al tema "Los tiempos de la celebración", con estudios que abarcan consideraciones fundamentales sobre el tiempo en la biblia, el tiempo y su simbolismo y las fiestas cristianas, y cuestiones particulares siempre en el ámbito de la relación entre tiempo, vida y celebración — [61] Cf M. Magrassi, *Maranatha. Il clima escatologico della celebrazione primitiva,* en *RL* 53/3 (1966) 374-393 — [62] En otra perspectiva abren el tema sobre aspectos complementarios los estudios publicados en *MD* (1971) en el fasc. 106, que lleva por título "Célebration: mystère du Christ et vie" (cf en particular las aportaciones de J. Gelineau, J.M.R. Tillard, J. de Lattaquié, A. Guillermou, F.A. Isambert, J.-Y. Hameline). Otros estudios: I. de Sandre, *Condizioni sociologiche della celebrazione: comunione ed eucaristia,* en *RL* 62/4-5 (1975) 528-537; F. Sottocornola, *Celebrare l'unico mistero di Cristo nei molti avvenimenti della storia,* en *RL* 64/3 (1977) 333-346 — [63] Algunas aportaciones en esta perspectiva: L. Brandolini, *Presiedere l'assemblea liturgica: un compito impegnativo,* en *Orientamenti Pastorali* 18/7 (1970) 598-605; G. Lercaro, *"Sacerdotem oportet praeesse": lo stile della celebrazione,* en *RPL* 316 (1965) 521-536; G. Blasich, *Gesto, azione, regìa e celebrazione,* en *RL* 66/1 (1979) 36-48; L. Della Torre, *In cantiere il celebrante e la liturgia di domani,* en *RPL* 6/4 (1968) 267-285; E. Costa, *Regìa di una celebrazione eucaristica festiva,* en *RPL* 12/5 (1975) 40-48 — [64] Cf el estudio de E. Costa, *Procedimenti e condizioni per un adattamento,* en *RL* 63/1 (1976) 77-86 — [65] Cf el estudio de A.M. Triacca-B. Neunheuser, *Il libro liturgico e la celebrazione: ieri e oggi,* en *RL* 63/1 (1976) 57-76 — [66] A título de ejemplo, cf L. Gherardi, *Un linguaggio per*

la comunità celebrante, en *RL* 66/1 (1979) 13-19; T. Schnitzler, *Il linguaggio dei segni: prospettive pastorali e catechetiche*, en *RPL* 3/6 (1965) 552-564 — [67] E. Costa, *La "celebrazione" come catechesi integrale*, en *RL* 60/5 (1973) 633-642 — [68] Tomo estas reflexiones de un estudio mío anterior: *Liturgia: pienezza e momento della storia della salvezza*, en VV.AA., *Mystérion*, o.c., 148-149.

M. Sodi

BIBLIOGRAFÍA: Aldazábal J., *El libro litúrgico como pedagogía de la celebración*, en "Phase" 116 (1980) 111-124; Bernal J.M., *La celebración litúrgica como experiencia íntima de Dios*, ib, 114 (1979) 473-493; Costa E., *Celebración-Fiesta*, en DTI 2, Sígueme, Salamanca 1982, 25-38; Duchesnau Cl., *La celebración en la vida cristiana*, Marova, Madrid 1979; Farnés P., *Las acciones litúrgicas, celebraciones de la Iglesia*, en "Phase" 20 (1964) 162-170; Floristán C., *Estructuras básicas de la celebración litúrgica*, en "Pastoral Misionera" 7-8 (1980) 615-623; Llabrés P., *Orar en la celebración litúrgica*, en "Phase" 112 (1979) 279-288; Llopis J., *Leyes de la celebración y elección de textos*, ib, 44 (1968) 109-127; *La liturgia celebra la presencia de Dios en el mundo y su invitación al hombre*, en "Concilium" 62 (1971) 281-290; Maldonado L., *Los signos de los tiempos en el corazón del culto*, en "Phase" 62 (1971) 211-214; Maldonado L.-Fernández P., *La celebración litúrgica: fenomenología y teología de la celebración*, en VV.AA., *La celebración en la Iglesia* 1, Sígueme, Salamanca 1985, 205-235; Martimort A.G., *Estructura y leyes de la celebración litúrgica*, en *La Iglesia en oración*, Herder, Barcelona 1967², 93-219; Mateos J., *Cristianos en fiesta*, Cristiandad, Madrid 1975²; Ruffini E., *Celebración litúrgica*, en NDE, Paulinas, Madrid 1979, 167-183; Vergote A., *Gestos y acciones simbólicas en la liturgia*, en "Concilium" 62 (1971) 198-211; VV.AA., *Liturgia y acontecimiento*, en "Phase" 58 (1970) 325-392; VV.AA., *Arte y celebración*, PPC, Madrid 1980.

CELEBRACION EUCARISTICA

/ Plegaria eucarística; / Eucaristía; / Nuevas plegarias eucarísticas; / Concelebración eucarística

CELEBRACION, LUGARES DE

/ Lugares de celebración

CELEBRACIONES DE LA PALABRA

SUMARIO: I. Introducción - II. El don de la palabra de Dios: 1. Cristo, presente en la palabra; 2. El Espíritu Santo, exegeta de la palabra; 3. La iglesia, criatura y servidora de la palabra - III. La palabra de Dios en la celebración litúrgica: 1. La palabra de Dios en la liturgia; 2. Palabra de Dios y sacramento; 3. Palabra de Dios y sacrificio - IV. Las celebraciones de la palabra: 1. Un acontecimiento litúrgico; 2. La dinámica celebrativa; 3. Diferentes celebraciones de la palabra: *a)* Celebraciones de la palabra propiamente dichas, *b)* Celebraciones rituales de la palabra, *c)* Celebraciones de la palabra en la liturgia de las horas, *d)* Otras celebraciones de la palabra de Dios.

I. Introducción

Nos referimos a las *celebraciones sagradas de la palabra de Dios*, anteriormente llamadas vigilias bíblicas y paraliturgias, tal como nos las presenta la constitución litúrgica *Sacrosanctum concilium* 35,4, cuyo desarrollo ritual encontramos en la instrucción litúrgica *Inter Oecumenici* 37-39, en correspondencia con la llamada liturgia de la palabra, en la eucaristía. De todos modos, estas *celebraciones sagradas de la palabra de Dios* han sido referidas especialmente a las celebraciones de la palabra de Dios sin sacerdote *(Ordo Lectionum Missae*, 2.ª ed., 1981, 62. En adelante, *OLM)*. Cuando nos adentramos en el estudio teológico y pastoral de las *celebraciones de la palabra*, intentamos reflexionar sobre la celebración de la palabra de Dios desde el sentido de la presencia de esta palabra en la celebración; o, con otras palabras, queremos tratar principalmente no del sacramento de la palabra, sino de la palabra en el sacramento. La terminología *palabra de Dios* o *palabra de Yavé* aparece ya en el Antiguo y en el Nuevo Testamento (1 Sam 3,7; 1

Tes 2,13). El quicio de nuestro estudio sobre las celebraciones de la palabra, en cuanto acto celebrativo autónomo y específico, está en la relación entre la palabra y el rito litúrgico, y el contexto responde a las relaciones generales entre biblia y liturgia *(Sacrosanctum concilium* 24.33.35.51.52; *Dei Verbum* 21. En adelante, *SC* y *DV).*

La Sagrada Escritura ha sido revelada y redactada para ser proclamada, celebrada y rezada. Propiamente hablando, la biblia no es un libro de estudio, sino un libro de celebración, pues nació en la celebración y es en ella donde mejor manifiesta su plenitud de significado. La Escritura Sagrada es invitación a la *Lectio divina,* dado su constitutivo de mesa de la palabra. En esta perspectiva, el cristiano, en su íntima coherencia, es un oyente de la palabra, más que un lector; es un celebrante de la palabra, más que un visionario. La presencia de la palabra de Dios en las diferentes celebraciones litúrgicas es un dato histórico y un acontecimiento teológico. En cierto sentido, toda la liturgia es celebración de la palabra de Dios. Por este motivo, la reforma litúrgica del concilio Vat. II ha realizado la sistematización más profunda de las lecturas bíblicas que se conoce en la historia de la liturgia romana, como aparece, por ejemplo, en el *OLM* (1.ª ed., 1969, y 2.ª ed., 1981).

Estamos hablando de las celebraciones de la palabra, y nos preguntamos: ¿Cómo se entiende esta memoria litúrgica de la biblia? La celebración cristiana es, en principio, una presencialización festiva y religiosa del acontecimiento histórico de nuestra salvación, conocido como *historia salutis* o misterio pascual de Jesucristo. En consecuencia, la celebración litúrgica presupone, además del acontecimiento histórico salvífico, una asamblea convocada por la palabra proclamada y unos signos celebrativos de tipo sacramental. Celebrar la palabra, por tanto, tiene un contenido denso e implica la liberación de la fuerza salvífica que está en la palabra de Dios. En la celebración, la palabra es siempre algo inédito, pues su contenido se explicita en el acontecimiento de su celebración. En este sentido, en las celebraciones de la palabra nos interesa su don salvífico en el momento de su realización en nosotros, que es también el momento de su principal eficacia salvadora y su contexto hermenéutico fundamental.

El origen y la finalidad de muchas páginas de la Sagrada Escritura está en el culto del Antiguo y del Nuevo Testamento. En este clima se practicó el culto posexílico de la sinagoga, en fidelidad a la ley veterotestamentaria: "Cuando venga todo Israel a presentarse ante Yavé, tu Dios, en el lugar que él elija, leerás esta ley ante todo Israel, a sus oídos..., para que la oigan y aprendan a temer a Yavé, vuestro Dios, y estén siempre atentos a cumplir todas las palabras de esta ley" (Dt 31,11-12). En el mismo contexto encontramos a Jesucristo en la sinagoga de Nazaret, proclamando el texto del profeta Isaías cuando afirmó solemnemente: "Hoy se cumple esta escritura que acabáis de oír" (Lc 4,21). Ahora bien, las características cultuales de la Sagrada Escritura exigen por nuestra parte la disposición espiritual del don de la fe, pues la liturgia es una celebración de la fe, en la que ésta se manifiesta, se profesa y se alimenta. En este sentido, es preciso conocer y aplicar correctamente las normas y el espíritu de las mismas del concilio Vat. II sobre la presencia de la palabra de Dios en la sagrada liturgia.

II. El don de la palabra de Dios

Al hablar de la palabra de Dios estamos considerando la Sagrada Escritura como profecía y fuerza de Dios. La palabra de Dios es el *mysterion* de Dios Padre, es decir, Cristo, el cual es capaz de convertir la historia del hombre en historia de salvación. Desde Samuel, la palabra del Señor ha sido la *dínamis* del pueblo de Dios, en cuanto expresión de la voluntad de Dios y revelación de su ley. En el Nuevo Testamento aparece la palabra de Jesús como testimonio profético de nuestra redención. Por eso, san Juan llama a Cristo palabra de vida (1 Jn 1,1), por ser palabra de creación y palabra de gracia, palabra que se ha hecho carne. Es decir, en el Nuevo Testamento, la palabra de Dios es Jesucristo; y es un sacramento cuando se celebra, como se advierte, por ejemplo, en sus mismos celebrantes: Cristo, presente en la palabra; el Espíritu Santo, exegeta de la palabra; y la iglesia, convocada por la palabra. De este modo se manifiestan las celebraciones de la palabra como anámnesis, como epíclesis y como acontecimiento eclesial, a todo lo cual nosotros llamamos el don de la palabra de Dios.

1. CRISTO, PRESENTE EN LA PALABRA. Se ha distinguido entre exégesis científica y exégesis eclesial, afirmando que sólo en la iglesia se encuentra la plena actualización de la palabra de Dios, pasando del texto a la vida, bajo la influencia dinámica del Espíritu Santo. Ni el método histórico-crítico ni el método estructural son suficientes[1]. En esta línea, podríamos afirmar que la interpretación plena de la palabra de Dios presupone su celebración litúrgica bajo la fuerza del Espíritu de Jesucristo. En concreto, hay que pasar de la palabra escrita a la palabra celebrada en la liturgia y en los sacramentos, que son las acciones litúrgicas fundamentales. Las celebraciones de la palabra son la memoria epifánica y escatológica, por la virtud del Espíritu Santo, en el hoy de Dios (el tiempo de gracia o *kairós*, Rom 13,11; 2 Cor 6,2) de los acontecimientos maravillosos de nuestra salvación, llamados también *mirabilia Dei, historia salutis* y *mysterium paschale*.

Ahora bien, la palabra de Dios no es un don que se entregue sin más, sino que es un don que sólo en el culto litúrgico se descubre en su pleno sentido salvífico. Para ello hay que recorrer un proceso de escucha de la palabra, de experiencia interior de la palabra y de cumplimiento de la palabra, haciendo verdad en nuestras vidas la misma verdad de la palabra. Este proceso de interiorización de la palabra de Dios despierta en los creyentes el diálogo, la oración, la búsqueda de la voluntad de Dios, el perdón de los pecados, la curación de los enfermos, el celo apostólico y, sobre todo, la celebración litúrgica, que es el tiempo y el espacio donde la palabra de Dios se hace especialmente don de Dios. Sin embargo, este proceso presupone la evangelización cristiana, que nos permite entrar en el contexto cultural y religioso de la Sagrada Escritura.

La palabra de Dios es camino que nos conduce al misterio de la fe cristiana. La palabra nos transmite lo que Dios ha hecho y hace continuamente por nosotros; y así nos pone en comunión, mediante la comunicación, con la salvación de Jesucristo encarnado y, en él, con la humanidad entera llamada a ser salvada, y con toda la creación de Dios. La palabra de Dios manifies-

ta, contiene y realiza la alianza que Dios ha hecho con el hombre; por eso su proclamación exige nuestra adhesión a su verdad: Haremos lo que ha dicho el Señor (cf Neh 10,30; 2 Re 23,3). Con fundamento, pues, ha sido comparada la palabra de Dios con el cuerpo de Cristo, y en esta perspectiva se habla de la mesa de la palabra y de la mesa del sacrificio, siguiendo el vocabulario de los santos padres. Ciertamente, Cristo es el camino, la verdad, la vida, el misterio y el centro de la Sagrada Escritura. Cristo late en el Antiguo Testamento y se manifiesta en el Nuevo. Jesucristo une ambos testamentos y relaciona la liturgia de la palabra con la liturgia del sacramento, formando un solo acto litúrgico. San Ambrosio de Milán, después de escuchar el relato evangélico de las bodas de Caná, se refiere a una presencia de aquel acontecimiento gracias a la misma página bíblica [2].

Con razón, por tanto, el concilio Vat. II afirma la presencia de Cristo en la palabra cuando enseña: "Está presente en su palabra, pues cuando se lee en la iglesia la Sagrada Escritura, es él quien habla" *(SC* 7). "En efecto, en la liturgia Dios habla a su pueblo; Cristo sigue anunciando el evangelio. Y el pueblo responde a Dios con el canto y la oración" *(SC* 33). "Cristo, palabra de Dios, presente en las Santas Escrituras, es la norma viviente de la iglesia" *(DV* 25). Las celebraciones litúrgicas hacen presente el misterio pascual de Jesucristo a través de la proclamación de los *mirabilia Dei,* que son el contenido de la Escritura y de la liturgia. Ahora bien, ¿cómo se entiende esta presencia de Cristo en su palabra? Interpretando los textos anteriormente citados de la constitución *Sacrosanctum concilium* y fijándonos en el texto pertinente de la encíclica *Mysterium fidei* (1965), parece como si más bien se hablara de la presencia de Cristo en la comunidad, y sobre todo en la jerarquía cuando actúa en nombre del Señor. Pero en la *OGMR* se explicita más esta verdad cuando se afirma: "Y el mismo Cristo por su palabra se hace presente en medio de los fieles" (n. 33).

Finalmente, en la segunda edición del *Ordo Lectionum Missae* (1981) se habla ya claramente de la presencia de Cristo en su misma palabra y se propone una explicación teológica adecuada con estas palabras: "En la celebración litúrgica, la palabra de Dios no se pronuncia de una sola manera ni repercute siempre con la misma eficacia en los corazones de los que escuchan, pero siempre Cristo está presente en su palabra y, realizando el misterio de salvación, santifica a los hombres y tributa al Padre el culto perfecto. Más aún, la economía de la salvación, que la palabra de Dios no cesa de recordar y de prolongar, alcanza su más pleno significado en la acción litúrgica, de modo que la celebración litúrgica se convierte en una continua, plena y eficaz exposición de esta palabra de Dios. Así, la palabra de Dios, expuesta continuamente en la liturgia, es siempre viva y eficaz por el poder del Espíritu Santo y manifiesta el amor operante del Padre, amor indeficiente en su eficacia para con los hombres" (n. 4). "Para que puedan celebrar de un modo vivo el memorial del Señor, los fieles han de tener la convicción de que hay una sola presencia de Cristo, presencia en la palabra de Dios, *pues cuando se lee en la iglesia la Sagrada Escritura es él quien habla,* y presencia *sobre todo bajo las especies eucarísticas"* (n. 46).

La palabra de Dios se manifiesta como sacramento de salvación, en sus dimensiones cristológica, pneumatológica, doxológica y eclesial. Dios, al autorrevelarse, se hizo palabra, y la palabra tomó carne y habitó entre nosotros. La palabra es la historia de nuestra salvación, actuando el proyecto salvífico de Dios en el tiempo humano. El culto de la palabra, como profecía en el Antiguo Testamento y como acontecimiento en el Nuevo Testamento, es el fundamento de la liturgia en las religiones reveladas a partir de la densidad de la palabra de Dios. "Porque, ¿cuál es en verdad la gran nación que tenga dioses tan cercanos a ella como Yavé, nuestro Dios, siempre que le invocamos? Y ¿cuál la gran nación que tenga leyes y mandamientos justos como toda esta ley que yo os propongo hoy?" (Dt 4,7-8). La ley y los mandamientos de Dios son la presencia cercana del Señor en medio de su pueblo, que habla al corazón en el desierto de la vida (Os 2,16). La liturgia cristiana es el culto de la palabra, donde el cuerpo de Cristo es el nuevo templo, y su contenido es el misterio sacramentalmente realizado de nuestra salvación, al cual todos decimos sí y amén en Cristo nuestro Señor. Ciertamente, cuando se ignoran las Escrituras se ignora a Cristo, y también se desconoce el misterio del culto litúrgico de la iglesia.

El evangelio es la carne de Cristo, en frase de san Ignacio de Antioquía[3]. Los evangelios nos ofrecen los acontecimientos y padecimientos *(acta et passa)* de Jesucristo, que han de ser interpretados no según la carne (la razón humana), sino según el Espíritu Santo (el don de la unción), a partir de la crucifixión y de la resurrección del Señor. En este sentido, advertimos que el don de la palabra es el mismo Cristo hablando a su pueblo, de manera que Jesús es el profeta y el sacerdote principal. "Quien escucha estas palabras y las cumple se parece a un hombre sabio que construye su casa sobre roca" (Mt 7,24). "Desde la infancia conoces las Santas Escrituras que conducen a la salvación mediante la fe en Jesucristo" (2 Tim 3,15). "Bienaventurado el que lee y los que escuchan las palabras de esta profecía, y los que observan las cosas en ella escritas, pues el tiempo está próximo" (Ap 1,3). Ahora podemos comprender que la reforma de la iglesia está en relación con el conocimiento de la Sagrada Escritura, y que la renovación del culto litúrgico implica, como lo ha interpretado el concilio Vat. II, la presencia abundante de la palabra de Dios en sus celebraciones.

2. El Espíritu Santo, exegeta de la palabra. Las Sagradas Escrituras son fruto del Espíritu Santo, y, en consecuencia, han de ser interpretadas con el mismo Espíritu. El concilio Vat. II afirma al respecto: "La Escritura se ha de leer con el mismo Espíritu con el que fue escrita" *(DV* 12). El Espíritu Santo es presentado por san Juan como la inteligencia y la memoria del cristiano, con las cuales somos capaces de acoger y de vivir las palabras proféticas de Jesucristo (Jn 16,15; 14,26). En este sentido, es necesario hablar del Espíritu de la palabra y de la palabra del Espíritu. "En las palabras de los apóstoles y de los profetas hace resonar (la iglesia) la voz del Espíritu Santo" *(DV* 21). La iglesia, especialmente en las celebraciones litúrgicas, siempre ha tenido conciencia de ser el eco del profeta, del apóstol y del mismo Cristo cuando se proclama en la liturgia la palabra de Dios. Los

ritos que rodean, por ejemplo, la proclamación del santo evangelio manifiestan a Cristo anunciando su palabra. Es Cristo el que habla a su pueblo, o la iglesia en su nombre.

En este contexto de la proclamación litúrgica de la palabra de Dios se comprende mejor la conexión entre esta palabra proclamada y celebrada en la liturgia y la acción del Espíritu Santo. "Para que la palabra de Dios realice efectivamente en los corazones lo que suena en los oídos, se requiere la acción del Espíritu Santo, con cuya inspiración y ayuda la palabra de Dios se convierte en fundamento de la acción litúrgica y en norma y ayuda de toda la vida. Por consiguiente, la actuación del Espíritu no sólo precede, acompaña y sigue a toda la acción litúrgica, sino que también va recordando, en el corazón de cada uno, aquellas cosas que, en la proclamación de la palabra de Dios, son leídas para toda la asamblea de los fieles y, consolidando la unidad de todos, fomenta asimismo la diversidad de carismas y promociona la multiplicidad de actuaciones" *(OLM* 9). Aquí nos encontramos con la liturgia del Espíritu o con el Espíritu de la liturgia, es decir, con el fundamento del sentido pneumatológico de la liturgia y, en consecuencia, de las celebraciones de la palabra. Así pues, cuando se celebra la palabra de Dios se revela aquí y ahora su contenido de salvación. La palabra de Dios es tal, no en abstracto, sino cuando nos acercamos a ella con fe, y sobre todo cuando la celebramos litúrgicamente.

Y desde el Espíritu Santo de la liturgia llegamos al carisma o don de Dios en el celebrante cristiano, que da la capacidad sacramental y espiritual de ejercer dignamente o de participar correctamente en las celebraciones litúrgicas, es decir, el sacerdocio de Jesucristo y nuestra redención, para la gloria de Dios. En *primer lugar,* para escuchar la palabra de Dios necesitamos el don del Espíritu Santo. Para escuchar en el silencio eterno esa palabra, Cristo, pronunciada en constante melodía por el Padre, necesitamos la presencia poderosa en nuestros corazones del agua de la vida y de la unción del Espíritu. Necesitamos tener ungidos nuestros corazones e iluminados nuestros rostros. "Éste es mi Hijo muy amado. Escuchadlo", nos dice el Padre de su Hijo (Lc 9,35). "Pero el que beba del agua que yo le diere no tendrá jamás sed; que el agua que yo le dé se hará en él una fuente que salte hasta la vida eterna" (Jn 4,14). "Esto dijo del Espíritu que habían de recibir los que creyeran en él" (Jn 7,39). "Cuando Dios nos comunica su palabra, espera siempre una respuesta, respuesta que es audición y adoración en espíritu y verdad (Jn 4,23). El Espíritu Santo, en efecto, es quien da eficacia a esta respuesta, para que se traduzca en la vida lo que se escucha en la acción litúrgica, según aquella frase de la Escritura: *Llevad a la práctica la palabra y no os limitéis a escucharla* (Sant 1,22)" *(OLM* 6).

En *segundo lugar,* la palabra de Dios, escuchada con fe y con la fuerza del Espíritu Santo, nos hace profetas, es decir, nos da la capacidad de hablar con dignidad y con eficacia de las cosas de Dios. Desde el acontecimiento de pentecostés, los apóstoles, los profetas y toda la iglesia deben de hablar con el poder del Espíritu de Jesucristo. ¿Qué significan si no aquellas lenguas de fuego aparecidas sobre las cabezas de los que se encontraban esperando la manifestación del Espíritu? Como la palabra de Dios es fuerza divina, hay que acogerla y procla-

marla movidos por el mismo dinamismo del Espíritu. Las cosas santas hay que tratarlas santamente. Aquí hallamos el fundamento y el sentido carismático de la palabra de Dios y de las celebraciones litúrgicas. La palabra de Dios es un carisma: el carbón encendido en el corazón y en los labios del profeta Isaías, y debemos de proclamarla y celebrarla carismáticamente. En este contexto se advierte y se recibe, mediante la unción o ensanchamiento del corazón, la gracia del profetismo cristiano, que se debiera manifestar en todos los bautizados al haber sido hechos en el bautismo partícipes de la consagración y de la misión de Jesucristo en su triple ministerio de profeta, sacerdote y rey. Este profetismo, que consiste en ser capaces de hablar carismáticamente de Jesucristo, ha aparecido especialmente en algunos santos, testigos del Señor, como santo Domingo de Guzmán, padre y fundador de los frailes predicadores, caracterizado por el don de la palabra, y santo Tomás de Aquino, que tan profundamente escribió sobre la gracia de la predicación.

De este modo, el Espíritu Santo nos introduce en la celebración y en la experiencia cristiana de los tesoros salvíficos de la palabra de Dios, y con ello la palabra se hace verdadero acontecimiento de salvación en nuestra propia historia. Así, nos situamos en el hoy salvífico de Jesucristo. El Espíritu Santo, inteligencia y memoria viviente de la iglesia y de cada cristiano, nos da un corazón de carne, que nos hace capaces de interpretar y de experimentar el contenido y el sentido de las Sagradas Escrituras, de modo que la palabra se convierte en verdadera liturgia de Dios. La palabra nace en el silencio y se proclama desde el silencio. La palabra de Dios así creída y celebrada se hace necesidad urgente de ser proclamada, pues se transforma en un don de Dios que invade y toma posesión de la persona que la acoge con el corazón dispuesto. Es el Espíritu Santo quien realiza este misterio de posesión, revelándonos interiormente el misterio pascual de Jesucristo, el misterio de su muerte y de su resurrección, y nos da la capacidad de celebrarlo santamente en el misterio de la iglesia, sacramento de Jesucristo.

La palabra proclamada y celebrada en el Espíritu Santo, que es la verdad de Dios, se hace comunicación, para terminar haciéndose comunión en el mismo misterio de la salvación en Jesucristo, nuestro Señor. En las celebraciones de la palabra, como en las demás celebraciones litúrgicas, no debemos separar jamás la memoria de Cristo crucificado y resucitado de la invocación (epíclesis) al Espíritu Santo; pues si eso sucediera estaríamos en un peligro próximo de manipular los dones de Dios, sirviéndonos de ellos para nuestra propia gloria, olvidando los caminos elegidos por Dios para la salvación del hombre y para alcanzar su gloria. El equilibrio entre la memoria de Cristo y la epíclesis, quicio de la fe cristiana y de la liturgia ortodoxa, nos da también el sentido de la historia, del presente y del futuro de nuestra existencia cristiana, que se fundamenta en la historia de Cristo encarnado. De este modo recibimos los cristianos la capacidad de enfrentarnos con la realidad de la cruz y de la esperanza en la vida, sin angelismos ni reduccionismos socio-políticos. La escatología cristiana no es esperanza en un futuro histórico del hombre, luchando por un paraíso en la tierra (la tierra que sólo produce sudor y abrojos), sino que es fe y experiencia creyente en el Espíritu Santo, que nos recuerda,

nos interpreta y nos acoge en nuestra propia historia, de modo que le dejemos celebrar en nuestra existencia el misterio pascual de Jesucristo, nuestro Señor y salvador.

3. La iglesia, criatura y servidora de la palabra. La iglesia, proclamando y celebrando la palabra de Dios, se hace profecía y acontecimiento de salvación al recuperar la Sagrada Escritura su valor cristiano propio. En las celebraciones de la palabra, la iglesia se identifica como comunidad jerárquicamente instituida, en sus dimensiones histórica y escatológica. "La iglesia se edifica y va creciendo por la audición de la palabra de Dios, y las maravillas que, de muchas maneras, realizó Dios, en otro tiempo, en la historia de la salvación se hacen de nuevo presentes, de un modo misterioso pero real, a través de los signos de la celebración litúrgica; Dios, a su vez, se vale de la comunidad de fieles que celebran la liturgia para que su palabra siga un avance glorioso, y su nombre sea glorificado entre los pueblos. Por tanto, siempre que la iglesia, congregada por el Espíritu Santo en la celebración litúrgica, anuncia y proclama la palabra de Dios, se reconoce a sí misma como el nuevo pueblo en el que la alianza sancionada antiguamente llega ahora a su plenitud y total cumplimiento. Todos los cristianos son constituidos, por el bautismo y la confirmación en el Espíritu, pregoneros de la palabra de Dios en la iglesia y en el mundo, por lo menos con el testimonio de su vida. Esta palabra de Dios, que es proclamada en la celebración de los sagrados misterios, no sólo atañe a la actual situación presente, sino que mira también al pasado y vislumbra el futuro, y nos hace ver cuán deseables son aquellas cosas que esperamos, para que, en medio de las vicisitudes del mundo, nuestros corazones estén firmes en la verdadera alegría" *(OLM* 7).

En el texto anterior advertimos el puesto central de la palabra de Dios en la vida y misión de la iglesia y su sentido sacramental. En esta perspectiva, la iglesia aparece también como sacramento de la palabra, de manera que es y debe manifestarse como signo creíble de esta palabra, debiendo permanecer constantemente a su escucha. Al difundirse la palabra se multiplicaba el número de los discípulos de Jesucristo en Jerusalén (He 6,7). La iglesia nace y crece gracias a la palabra de Dios, dinámica y creadora en su Espíritu. Esta palabra es la semilla divina, de donde procede la vida nueva. La iglesia pudo vivir sin la palabra escrita en el tiempo de los apóstoles —fue su carisma—; pero ahora ya no es posible para la iglesia vivir sin esta palabra escrita y, sobre todo, sin esta palabra celebrada en la liturgia. La iglesia, además, está llamada a proclamar y a celebrar la palabra, pues ha sido hecha por los sacramentos de la iniciación cristiana una comunidad profética y sacerdotal, de modo que todos los bautizados hemos sido convocados al anuncio y a la celebración de la palabra en su realidad histórica, en el hombre y en Jesucristo, en cuanto acontecimiento de salvación. Ahora bien, este misterio es obra del Espíritu Santo, como se afirma en la *Ordenación general de la liturgia de las horas:* "No puede darse, pues, oración cristiana sin la acción del Espíritu Santo, el cual, realizando la unidad de la iglesia, nos lleva al Padre por medio del Hijo" (n. 8).

La iglesia, en orden a valorar su verdadera responsabilidad en la proclamación y celebración de la palabra de Dios, necesita redescu-

brir el *sacerdocio común* o bautismal de todos los cristianos, que nos da la identidad básica y sacramental y nos descubre el fundamento de nuestra consagración y de nuestra misión en el pueblo de Dios en cuanto profetas, sacerdotes y reyes. Cada cristiano, por el bautismo, queda convertido real y verdaderamente en profeta de Jesucristo, llamado a extender la palabra de Dios; queda convertido también en sacerdote de Jesucristo, con el derecho y el deber de ofrecer su vida al Señor y participar en el culto litúrgico de la iglesia en lo que corresponde a los seglares; y queda hecho también responsable pastoral del conocimiento y del cumplimiento de la voluntad de Dios en el pueblo y en la humanidad entera. En este contexto bautismal advertimos cómo la palabra de Dios ha sido confiada a todos los cristianos, convertidos en pueblo de Dios por el Espíritu Santo. "Pero vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido para pregonar el poder del que os llamó de las tinieblas a su luz admirable" (1 Pe 2,9). Sin embargo, aunque todos los bautizados han recibido la palabra, no todos tienen el mismo carisma para proclamarla y para interpretarla.

Consagrados los cristianos por el bautismo para la triple misión de la iglesia en el mundo: la misión profética (el kerigma, la catequesis, la didaskalía), la misión litúrgica (la glorificación de Dios y la salvación del hombre) y la misión de la caridad (los servicios de la diakonía y de la koinonía), cada cristiano la ejercita en la iglesia de acuerdo con la vocación que haya recibido de Dios, sea el sacerdocio, la vida consagrada o el laicado. En consecuencia, aunque existe una identidad básica entre todos los cristianos por el sacramento del bautismo, cada uno tiene su especial consagración y su correspondiente misión en la iglesia en relación con una de las tres vocaciones esenciales y con los sacramentos que haya recibido. La iglesia es una comunidad profética, sacerdotal y real jerarquizada y diferenciada. En esta perspectiva se advierte que "el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al magisterio vivo de la iglesia, cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo" *(DV* 10). Concisamente, se afirma en el *Ordo Lectionum Missae:* "Por voluntad del mismo Cristo, el nuevo pueblo de Dios se halla diversificado en una admirable variedad de miembros, por lo cual son también varios los oficios y funciones que corresponden a cada uno, en lo que atañe a la palabra de Dios; según esto, los fieles escuchan y meditan la palabra, y la explican únicamente aquellos a quienes, por la sagrada ordenación, corresponde la función del magisterio, o aquellos a quienes se encomienda este ministerio" (n. 8).

Aunque todos los bautizados somos profetas del Señor en orden a acoger y a proclamar litúrgicamente la palabra de Dios, sin embargo no es idéntica la misión profética del sacerdote, del consagrado y del laico, pues se trata de tres vocaciones esencialmente diferentes, según las cuales se diversifica y se ordena el pueblo de Dios. Según es la vocación cristiana y eclesial recibida de Dios, así será también la misión profética, sacerdotal y real en la iglesia. El concilio Vat. II afirmaba ya: "El sacerdocio ministerial, por la potestad sagrada de que goza, forma y dirige el pueblo sacerdotal, confecciona el sacrificio eucarístico en la persona de Cristo y lo ofrece en nombre de todo el pueblo a Dios. Los fieles, en

cambio, en virtud de su sacerdocio regio, concurren a la ofrenda de la eucaristía y lo ejercen en la recepción de los sacramentos, en la oración y acción de gracias, mediante el testimonio de una vida santa, en la abnegación y caridad operante" *(LG* 10). No es cuestión de ritualismos vacíos, ni tampoco de esteticismos inadecuados, sino de aceptar las consecuencias de la naturaleza de la iglesia y de ser conscientes de la importancia de la liturgia en cuanto misterio que expresa, contiene y comunica, en signos transparentes y eficaces, los dones de Jesucristo, Señor y salvador.

La proclamación comunitaria y litúrgica de la palabra de Dios es un acontecimiento ministerial y solemne, cuya misión es transmitir la salvación cristiana. Así surgen los ministros eclesiales de la palabra de Dios, cuyo ejercicio requiere el respeto a la Sagrada Escritura y el respeto a los fieles, que tienen derecho a conocer íntegramente la palabra de Dios y a recibir una interpretación correcta y autorizada. En este sentido, se comprende una vez más la relación y la complementariedad existente entre el ministerio y el carisma en la celebración de la palabra. Entre los ministros de la palabra de Dios están los lectores instituidos, los delegados de la palabra (en donde está ausente el sacerdote), los diáconos, los sacerdotes, los cuales tienen como primer deber, en el orden de la ejecución, la proclamación auténtica de la palabra de Dios. "El pueblo de Dios se congrega primeramente por la palabra de Dios vivo, que con toda razón es buscada en la boca de los sacerdotes. En efecto, como quiera que nadie puede salvarse si antes no creyere, los presbíteros, como cooperadores que son de los obispos, tienen por deber primero el anunciar a todos el evangelio de Dios, de forma que, cumpliendo el mandato del Señor: *Marchad por el mundo entero y llevad la buena nueva a toda criatura* (Mc 16,15), formen y acrecienten el pueblo de Dios" *(PO* 4).

La *presidencia* del ministerio de la palabra, como en los demás ministerios eclesiales y litúrgicos, corresponde y es propia del sacerdote, y nunca del seglar, aunque fuera un líder. El pastor verdadero es siempre el sacerdote ordenado, que es el ministro de los misterios de Dios; él tiene un ministerio y un carisma en la comunidad cristiana insustituible por el laico, aunque existen ministerios que puedan ser delegados. Por ejemplo, la predicación de los laicos en los templos es permitida siempre que circunstancias excepcionales lo aconsejen, a juicio del obispo, supuestas ciertamente la debida preparación y la necesaria misión canónica, y excluyendo la predicación homilética. El sacerdote, como presidente de la celebración de la palabra y de los sacramentos, debe de sembrar sin cansancio la palabra de Dios, preparando el terreno de los corazones humanos. El sacerdote está convocado a proclamar la grandeza, la verdad y la fuerza de la palabra. "El que preside la liturgia de la palabra, aunque escucha él también la palabra de Dios proclamada por los demás, continúa siendo siempre el primero al que se le ha confiado la función de anunciar la palabra de Dios, compartiendo con los fieles, sobre todo en la homilía, el alimento interior que contiene esta palabra" *(OLM* 38). El sacerdote, al celebrar la palabra, pondrá también su confianza, no en los hombres, sino en Dios, sabiendo por experiencia el sentido de aquellas palabras: "Sécase la hierba, marchítase

la flor, pero la palabra de nuestro Dios permanece por siempre" (Is 40,8).

III. La palabra de Dios en la celebración litúrgica

Hemos reflexionado anteriormente sobre las dimensiones anamnética, pneumatológica y eclesial de la palabra de Dios; ahora nos corresponde estudiar directamente la palabra de Dios en la liturgia, es decir, la dimensión doxológica de la palabra de Dios, como salvación de los hombres y como glorificación extrínseca de Dios en el hoy celebrativo de la historia de la salvación en nuestras propias existencias. "En la celebración litúrgica, la lectura de la Sagrada Escritura siempre va acompañada de la oración, de modo que la lectura produce frutos más plenos, y a su vez, la oración, sobre todo la de los salmos, es entendida, por medio de las lecturas, de un modo más profundo y la piedad se vuelve más intensa" *(Ordenación general de la liturgia de las horas* 140).

"En las distintas celebraciones y en las diversas asambleas de fieles que participan en dichas celebraciones se expresan de modo admirable los múltiples tesoros de la única palabra de Dios, ya sea en el transcurso del año litúrgico, en el que se recuerda el misterio de Cristo en su desarrollo, ya en la celebración de los sacramentos y sacramentales de la iglesia, o en la respuesta de cada fiel a la acción interna del Espíritu Santo, ya que entonces la misma celebración litúrgica, que se sostiene y se apoya principalmente en la palabra de Dios, se convierte en un acontecimiento nuevo y enriquece esta palabra con una nueva interpretación y una nueva eficacia. De este modo, en la liturgia, la iglesia sigue fielmente el mismo sistema que usó Cristo en la lectura e interpretación de las Sagradas Escrituras partiendo del hoy de su acontecimiento personal" *(OLM* 3).

Desde esta perspectiva teológica, consideramos a continuación las relaciones de la palabra de Dios con la liturgia, con el sacramento y con el sacrificio. La palabra en la liturgia es signo celebrativo (palabra-liturgia), signo sacramental (palabra-sacramento) y signo sacrificial (palabra-sacrificio). No se trata de dos palabras simplemente yuxtapuestas, sino del encuentro con el esplendor de la riqueza de la palabra de Dios. La palabra es signo y, en cuanto tal, contiene, expresa y transmite la salvación que significa. Las celebraciones de la palabra, al hacerse acontecimiento de salvación, producen lo que significan. La palabra de Dios cobra todo su valor en la liturgia al quedar iluminada por su luz propia. La palabra en la liturgia cambia el *in illo tempore* por el *hodie* celebrativo, transformando el signo verbal o lingüístico en signo sacramental y eucarístico.

1. La palabra de Dios en la liturgia. "En la celebración litúrgica, la importancia de la Sagrada Escritura es muy grande. Pues de ella se toman las lecturas que luego se explican en la homilía, y los salmos que se cantan, las preces, oraciones e himnos litúrgicos que están penetrados de su espíritu, y de ella reciben su significado las acciones y los signos. Por tanto, para procurar la reforma, el progreso y la adaptación de la sagrada liturgia hay que fomentar aquel amor suave y vivo hacia la Sagrada Escritura que atestigua la venerable tradición de los ritos tanto orientales como occidentales" *(SC* 24). En

esta misma perspectiva, el *Ordo Lectionum Missae,* en sus prenotandos, tratando de mostrar el puesto de la palabra de Dios en la liturgia, afirma: "Por lo cual tanto más participan los fieles en la acción litúrgica cuanto más se esfuerzan, al escuchar la palabra de Dios en ella proclamada, por adherirse íntimamente a la palabra de Dios en persona, Cristo encarnado, de modo que aquello que celebran en la liturgia procuren reflejarlo en su vida y costumbres y, a la inversa, miren de reflejar en la liturgia los actos de su vida" (n. 6). Incluso en el mismo documento se afirma: "Cuanto más profunda es la comprensión de la celebración litúrgica, más alta es la estima de la palabra de Dios, y lo que se afirma de una se puede afirmar de la otra, ya que una y otra recuerdan el misterio de Cristo y lo perpetúan cada una a su manera" (n. 5).

Es evidente, por consiguiente, el puesto y el quehacer fundante y fundamental de la palabra de Dios en las celebraciones litúrgicas; de donde se concluye que toda acción litúrgica está basada en la proclamación de la pertinente palabra de Dios. Ahora bien, la Sagrada Escritura ha de ser proclamada en las celebraciones en perspectiva litúrgica, advirtiendo que la liturgia, en cuanto ejercicio sacramental del sacerdocio de Jesucristo en la virtud del Espíritu, santifica al hombre y glorifica a Dios, encuadrando toda la vida del cristiano y a la creación entera en el misterio pascual de la muerte y de la resurrección del Señor. Así se advierte mejor la virtud que caracteriza a la palabra de Dios celebrada en la liturgia, en orden a transmitir la vida que contiene y significa. Ninguna lectura privada de la biblia puede sustituir a su proclamación litúrgica, porque en ésta la palabra se convierte en un nuevo acontecimiento de salvación para la asamblea cristiana. Ciertamente, "la liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza" *(SC* 10).

La celebración de la palabra de Dios ha sido siempre uno de los elementos necesarios de la sagrada liturgia, como consta en la tradición de las liturgias históricas cristianas[4]. Cuando consideramos la relación entre la palabra y la liturgia, surge también la fe de la iglesia como una de las realidades fundamentales de las celebraciones litúrgicas. Lo que la constitución conciliar sobre la liturgia afirma de los sacramentos, podemos ampliarlo a todas las demás acciones litúrgicas: "No sólo suponen la fe, sino que a la vez la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y cosas; por esto, se llaman sacramentos de la fe" *(SC* 59). La sagrada liturgia es la manifestación y la profesión de la fe de la iglesia, de modo que donde hay crisis litúrgica en el fondo hay una crisis de fe. Si en las celebraciones no llegamos a una participación en el misterio de Cristo, todo se reduce por parte del hombre a una gesticulación delirante.

Hay que celebrar la liturgia como profesión de la fe, de la esperanza y de la caridad de la iglesia, logrando ese difícil equilibrio entre el consuelo del más allá y el compromiso en el más acá, en relación con la teología litúrgica de santo Tomás de Aquino, que nos habla de la doble dimensión cultual: la ley del descenso (la gracia de santificación) y la ley del ascenso (el culto de Dios)[5]. En esta línea experimentamos que la palabra de Dios es viva y eficaz y tajante más que una espada de doble filo... (Heb 4,12). La palabra es como la lluvia y

la nieve, que después de empapar la tierra la hacen germinar... (Is 55,10). La eficacia de las celebraciones de la palabra es moral y, a veces, también física, especialmente en los sacramentos. San Agustín, por ejemplo, atribuye su conversión a la gracia de aquellas palabras: "Andemos decentemente y como de día, no viviendo en comilonas y borracheras, no en amancebamiento y libertinaje, no en querellas y envidias, antes vestíos del Señor Jesucristo" (Rom 13,13-14)[6]. La iglesia, con razón, ha venerado el cuerpo del Señor y la palabra de Dios.

Una de las acciones litúrgicas que mejor manifiesta la relación entre la palabra y la liturgia es la *homilía,* como aparece, por ejemplo, en Lc 4,16-21 y 24,25-35. Después de proclamar en la palabra los acontecimientos de nuestra salvación, la homilía aplica a nuestra propia historia personal la salvación anunciada. La homilía, cuyas palabras deben brotar de un corazón encendido y ungido por el Espíritu Santo, manifiesta la vida palpitante que habita en nuestro interior y nos dispone para experimentar el poder de los sacramentos de la iglesia. La homilía se prepara, principalmente, desde la palabra rezada y desde la vida pastoral de cada semana, dejándonos llevar por el Espíritu del Señor. ¡Cuántas veces comenzamos la eucaristía pensando decir algo, y después el Señor nos cambia el estilo y hasta el mismo contenido! "Con esta explicación viva, la palabra de Dios que se ha leído y las celebraciones que realiza la iglesia pueden adquirir una mayor eficacia, a condición de que la homilía sea realmente fruto de la meditación, debidamente preparada, ni demasiado larga ni demasiado corta, y de que se tenga en cuenta a todos los que están presentes, incluso a los niños y a los menos formados" *(OLM* 24).

2. PALABRA DE DIOS Y SACRAMENTO. La relación entre la palabra de Dios y el sacramento es una cuestión básica en la teología litúrgica y en la espiritualidad cristiana, de acuerdo con esta afirmación conciliar: "Este plan de la revelación se realiza con palabras y gestos intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas" *(DV* 2). La palabra tiene el primado en el significar los pensamientos de Dios y los sentimientos del hombre, y nunca ha estado ausente en la celebración de los sacramentos de la iglesia. Sin embargo, en el medievo la palabra quedó oscurecida en una lengua extraña, surgiendo el ritualismo. En el siglo XVI la reforma protestante, aunque redescubrió el valor fundamental de la palabra en el culto, lo hizo de tal modo que rompió la unidad existente entre la palabra y el sacramento. Ante esta problemática histórica, el concilio Vat. II nos recuerda la íntima conexión entre la palabra y el rito en las celebraciones litúrgicas *(SC* 35). Incluso la misma constitución litúrgica afirma, hablando de la eucaristía, que la liturgia de la palabra y la liturgia del sacramento constituyen un solo acto de culto *(SC* 56). Por este motivo, aunque las celebraciones de la palabra tienen su importancia para conservar y expresar la fe, especialmente en las comunidades que carecen de sacerdote, con todo no han de considerarse como una solución completa, pues la palabra está exigiendo, en definitiva, los

sacramentos, y sobre todo la eucaristía.

El anuncio de la palabra de Dios no puede dejar de relacionarse con la celebración de los sacramentos, pues el misterio de la salvación debe de proclamarse y, principalmente, debe de celebrarse *(SC* 6). Hay un proceso de perfección entre la palabra, los sacramentos y el sacramento del sacrificio eucarístico que hay que respetar en la liturgia. La palabra de Dios es un mensaje que el Señor nos dirige hoy a nosotros en una historia concreta, que constituye su contexto hermenéutico. La obra de Dios explica la palabra de Dios. Éste es el principio básico de la tipología sacramental. Nuestras celebraciones de la palabra son el cumplimiento de las profecías antiguas, y así la palabra descubre las entrañas mistéricas de los sacramentos, de manera que el cristiano llega a los sacramentos y a la eucaristía a través de la palabra de Dios. En la oración de bendición del agua bautismal, la Sagrada Escritura nos aclara el simbolismo sacramental del agua; no nos interesa el agua, sino su simbolismo. "Los sacramentos se conciben y explican relacionándolos con las acciones de Dios descritas en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Dios actúa en el mundo. Sus acciones son los *mirabilia,* que sólo él puede realizar. Dios crea, juzga, hace alianza, está presente, santifica, libra. Estas mismas acciones se realizan en los distintos planos de la historia de la salvación. Hay, pues, una analogía fundamental entre estas acciones. Los sacramentos son simplemente la continuación, en el tiempo de la iglesia, de las acciones de Dios en el Antiguo y en el Nuevo Testamento"[7].

La unidad intrínseca entre palabra y sacramento es uno de los grandes principios hermenéuticos de la palabra de Dios, de manera que la relación entre el hoy de la iglesia y las etapas anteriores de la historia de la salvación es la base de la exégesis sacramental de la sagrada liturgia. Aquí se fundamenta la exposición tipológica de los sacramentos cristianos, de acuerdo con el criterio de san Ambrosio de Milán cuando escribe: *"Illis in figura, sed nobis in veritate"*[8]. San Agustín afirmaba ya que el sacramento es una palabra hecha visible[9], es decir, una palabra ritualmente significativa. Y los escolásticos enseñaban que la palabra, en el sacramento, es la forma que determina su significado salvífico. Es importante advertir que lo sacramental, y su auténtico concepto eclesial, es el genio del catolicismo, en el sentido de que las cosas creadas han sido elevadas por Dios a ser instrumentos de la gracia en relación última con la humanidad de Cristo, instrumento original de nuestra salvación. Es fundamental para una celebración litúrgica correcta mantener esta relación estrecha entre palabra y sacramento, de modo que se manifieste y se profese con propiedad la fe de la iglesia, la cual no sólo nos dispone para celebrar bien la liturgia, sino que ella es parte integrante del culto litúrgico al ponernos en contacto con la historia de la salvación, según la famosa frase de santo Tomás de Aquino: *"Per fidem et fidei sacramenta"*[10].

La palabra de Dios es profecía cumplida en la celebración litúrgica de los sacramentos, los cuales, a su vez, son memoria de la pasión de Jesucristo, gracia de Dios para la vida presente y prenda de la gloria futura. Esta triple dimensión, pasada, presente y futura, propia de todas las acciones litúrgicas, aparece de una manera especial en los sacramentos y en la eucaristía,

fundamentando el valor histórico y el valor escatológico de la vida cristiana en relación con el modo correcto de entender y de vivir el presente, es decir, el compromiso cristiano. La liturgia "alimenta la fe de los presentes en la palabra, que en la celebración, por obra del Espíritu Santo, se convierte en un sacramento; los prepara para una provechosa comunión y los invita a asumir las exigencias de la vida presente" *(OLM* 41).

3. PALABRA DE DIOS Y SACRIFICIO. Tanto el culto del Antiguo Testamento como el culto del Nuevo Testamento es una liturgia de la palabra y del sacrificio, puesto que lo proclamado por la palabra se realiza y se acepta como salvación del hombre gracias al sacrificio y, en definitiva, gracias a la cruz de Jesucristo. La palabra de Dios nos conduce a la plenitud del misterio pascual de Cristo crucificado y resucitado, como aparece con luz meridiana en la misma celebración del sacramento del sacrificio eucarístico, donde la liturgia de la palabra y la liturgia del sacramento forman un solo y único acto de culto. Desde la reflexión teológica se advierte cómo la palabra de Dios, que es memorial de las obras maravillosas realizadas por Dios en la historia, alcanza su cumbre sacramental y salvífica en el sacrificio pascual de Jesucristo, en donde se fundamenta esa relación profunda entre palabra de Dios y sacrificio pascual.

En el documento *Ordo Lectionum Missae* se nos recuerda repetidamente esta íntima conexión entre palabra de Dios y sacrificio eucarístico. "La instrucción litúrgica debe facilitar a los lectores una cierta percepción del sentido y de la estructura de la liturgia de la palabra y las razones de la conexión entre la liturgia de la palabra y la liturgia eucarística" *(OLM* 55). "Por la palabra de Cristo el pueblo de Dios se reúne, crece y se alimenta, lo cual se aplica especialmente a la liturgia de la palabra en la celebración de la misa, en que el anuncio de la muerte y de la resurrección del Señor y la respuesta del pueblo que escucha se unen inseparablemente con la oblación misma con la que Cristo confirmó en su sangre la nueva alianza, oblación a la que se unen los fieles con el deseo y con la recepción del sacramento" *(OLM* 44). "En efecto, el misterio pascual de Cristo, proclamado en las lecturas y en la homilía, se realiza por medio del sacrificio de la misa" *(OLM* 24).

Estas afirmaciones cualificadas nos están recordando esa continuidad gradual y perfectiva existente entre la palabra, los sacramentos y la misa, en cuanto etapas de la misma y única historia de la salvación, como aparece en el mismo lenguaje simbólico de la liturgia. "La iglesia honra con una misma veneración, aunque no con el mismo culto, la palabra de Dios y el misterio eucarístico, y quiere y sanciona que siempre y en todas partes se imite este proceder, ya que, movida por el ejemplo de su fundador, nunca ha dejado de celebrar el misterio pascual de Cristo, reuniéndose para leer lo que se refiere a él en toda la Escritura (Lc 24,47), y ejerciendo la obra de salvación por medio del memorial del Señor y de los sacramentos. En efecto, se requiere la predicación de la palabra para el ministerio de los sacramentos, puesto que son sacramentos de la fe, la cual procede de la palabra y de ella se nutre *(PO* 4). Alimentada espiritualmente en esta doble mesa, la iglesia progresa en su conocimiento gracias a la una y en su santificación gracias a la otra.

En efecto, en la palabra de Dios se proclama la alianza divina, mientras que en la eucaristía se renueva la misma alianza nueva y eterna. En aquélla se evoca la historia de la salvación mediante el sonido de las palabras; en ésta la misma historia es presentada a través de los signos sacramentales de la liturgia. Conviene, por tanto, tener siempre en cuenta que la palabra de Dios leída y anunciada por la iglesia en la liturgia conduce, por así decirlo, al sacrificio de la alianza y al banquete de la gracia, es decir, a la eucaristía, como a su fin propio. Por consiguiente, la celebración de la misa, en la cual se escucha la palabra y se ofrece y recibe la eucaristía, constituye un solo acto de culto en el cual se ofrece a Dios el sacrificio de alabanza y se confiere al hombre la plenitud de la redención" *(OLM* 10).

Ahora bien, en esta perspectiva, es de suma importancia advertir cómo el ministerio de la iglesia, reflejado especialmente en la vida sacerdotal, comienza por la predicación de la palabra de Dios y culmina con la celebración del sacrificio eucarístico. Cuando se separa la predicación de la palabra de la celebración de la eucaristía se pierde el quicio del equilibrio profético, sacerdotal y real de la iglesia y de los cristianos, pues la eucaristía es el vértice y el centro de la iglesia y de todas las comunidades cristianas. La mesa de la palabra y la mesa del altar, en definitiva, no son dos mesas separadas, puesto que la mesa de la palabra nos lleva necesariamente a la mesa del altar, que es su plenitud de significado y de realidad pascual. Toda la vida de Jesucristo estaba orientada hacia el cumplimiento en él de la voluntad de Dios, para lo cual había venido a este mundo. La palabra de Dios nos introduce siempre en el sacrificio del Señor y en nuestro propio sacrificio, para con-morir y con-resucitar con Jesucristo. Esta teología sobre la relación de la palabra con el sacrificio es la base para que, al hablar de los ministerios laicales, no se altere la especificidad del ministerio sacerdotal, en cuanto plenitud del ministerio laical en la iglesia [11].

El sacramento eucarístico es la actualización mistérica del único sacrificio pascual de Jesucristo, crucificado y resucitado. Por este motivo, la eucaristía es alianza sacramental de Dios con el hombre, llamada tradicionalmente símbolo. La sangre de Abel, el sacrificio de Isaac, la sangre esparcida por Moisés son símbolos de la alianza de Dios con la humanidad en la sangre de Jesucristo. La partición del pan entregado y la distribución de la sangre derramada son la fuente, la cumbre y el centro de la iglesia y de toda comunidad cristiana. En el mismo sentido se afirma que la misa es la fiesta esponsal de Cristo con su iglesia, donde se celebra la recapitulación de toda la historia de la salvación en el mismo Señor. La eucaristía, sacrificio sacramental de Cristo en medio de nosotros, es memoria, presencia y profecía; es decir, es la recapitulación de todo el misterio de la iglesia y de la vida cristiana *("Recolitur memoria eius, mens impletur gratiae, et futurae gloriae pignus datur"* [12]).

IV. Las celebraciones de la palabra

La constitución del concilio Vat. II *Sacrosanctum concilium,* sobre la sagrada liturgia, habla oficialmente sobre las celebraciones sagradas de la palabra de Dios *(SC* 35,4), y la instrucción *Inter oecumenici,* nn. 37-39 (septiembre

1964), dedicada a la aplicación correcta de la constitución litúrgica, desarrolla el pensamiento conciliar sobre estas celebraciones de la palabra, presentando principalmente su estructura y dinámica, y algunas de las ocasiones en las cuales habría que fomentarlas. En nuestra reflexión vamos a presentar los objetivos, la dinámica y las formas concretas de las celebraciones de la palabra, teniendo en cuenta que se trata de una acción litúrgica específica y autónoma, cuyo futuro en la pastoral de la iglesia, en orden a favorecer especialmente la evangelización y el crecimiento de la fe y de la oración en las comunidades cristianas, presenta una riqueza insospechada. En contra de la inflación de misas, necesitamos aceptar con sentido de futuro el valor de las celebraciones de la palabra, en un tiempo en el cual han desaparecido casi totalmente las novenas y los triduos, en orden a equilibrar la evangelización con la sacramentalización y vivir coherentemente la dimensión misionera de la iglesia.

1. UN ACONTECIMIENTO LITÚRGICO. Las celebraciones de la palabra, basadas en el valor salvífico de la palabra de Dios, no se describen como lecciones catequéticas o clases prácticas de moral cristiana, ni tampoco como discursos teológicos, sino que son realmente celebraciones litúrgicas de la palabra, en torno a las cuales van surgiendo los cantos, los ritos, las oraciones, etc. Nos encontramos ante la proclamación litúrgica de la palabra, que es escucha comunitaria e instrucción del pueblo de Dios, siendo objeto de una verdadera celebración litúrgica. Antes y después del concilio se discutió la naturaleza litúrgica o paralitúrgica de estas celebraciones de la palabra. Ahora bien, entiendo que la misma presentación conciliar y posconciliar de estas celebraciones de la palabra nos ofrecen un contexto litúrgico; por ejemplo, se nos habla de la presidencia, que debe ser ejercida por un sacerdote, diácono o seglar delegado (asistentes pastorales); del sistema oficial de lecturas; del modelo de la liturgia de la palabra en la eucaristía, etcétera. Por otra parte, las celebraciones de la palabra son un dato litúrgico ya antiguo, heredado de la misma sinagoga, como aparece en la misma celebración del viernes santo.

Dado que el quicio de las celebraciones de la palabra, en cuanto acción litúrgica, es la proclamación de la palabra de Dios como acontecimiento de salvación, han de prevalecer en su desarrollo los criterios simbólico y sacramental sobre los aspectos pedagógico y catequético. Con otras palabras, el criterio litúrgico ha de prevalecer sobre el criterio pastoral, y de esta manera se podrán superar mejor peligros como el verbalismo o el endoctrinamiento, favoreciendo el contexto contemplativo, en el cual quede patente la finalidad doxológica sin excluir su objetivo didáctico *(OLM* 61). No olvidemos que se trata de una verdadera acción litúrgica, y que es Cristo quien habla y salva a su pueblo; en consecuencia, no podemos reducir las celebraciones de la palabra a un mero ejercicio piadoso, ni tampoco a una práctica religiosa, como si se tratara de una paraliturgia. Además, como veremos más adelante, las posibilidades de las celebraciones de la palabra no podemos reducirlas a las celebraciones de las comunidades sin sacerdote, las cuales, por otra parte, están exigiendo, en definitiva, la celebración eucarística.

Las celebraciones de la palabra son un signo litúrgico; la palabra, el

estilo celebrativo, los ritos, todo nos lleva al significado sacramental de Cristo anunciando su palabra y realizando en los sacramentos la salvación proclamada. Lo que da plenitud y fuerza significativa a las celebraciones de la palabra de Dios es el *hodie* celebrativo del misterio pascual de Jesucristo, muerto y resucitado. El contenido teológico de las celebraciones de la palabra es la anámnesis de la historia de la salvación, la epíclesis al Espíritu Santo, y la glorificación del Padre. La palabra llega a la asamblea como kerigma, y al celebrarla se hace anámnesis, epíclesis y doxología. La iglesia no filosofa sobre la palabra, sino que, en nombre de Cristo, la proclama y la celebra, entregándonos nuestra salvación para la gloria de Dios. La palabra celebrada litúrgicamente, como toda acción cultual de la iglesia, tiene una triple dimensión salvífica y cultual: es memoria de Cristo muerto y resucitado; es presencia actual de la gracia que nos salva y glorifica a Dios, y es el comienzo de la escatología cristiana. En definitiva, las celebraciones de la palabra son acción y contemplación, donde los cristianos rezan y misionan a los hambrientos de la palabra. De estas celebraciones de la palabra surgirán la alabanza, la acción de gracias, las intercesiones, etcétera.

2. La dinámica celebrativa. En la instrucción *Inter oecumenici,* n. 37, se alude a la estructura de estas celebraciones de la palabra, señalando que será la misma de la liturgia de la palabra en la eucaristía. En el fondo, la dinámica fundamental de las celebraciones de la palabra la encontramos ya en el Ex 19, cuando Dios habla a su pueblo, proponiéndole su alianza al manifestar su voluntad, y el pueblo contesta a Dios, diciendo: "Nosotros haremos todo cuanto ha dicho Yavé" (Ex 19,8). Esta estructura tradicional en la sinagoga y en el culto litúrgico de la iglesia se ha desarrollado especialmente en la primera parte de la liturgia eucarística, tal como aparece en los diversos ritos orientales y occidentales. "El esquema 'lectura, canto, oración' es una forma fundamental que establece unas líneas básicas, pero que permite muchas modificaciones o derivaciones. No hay por qué retirar sin más tampoco formas usuales hasta ahora. Basta con que sean completadas o incorporadas a nuevos encuadres. Pero, sobre todo, debe hacerse honor a este elemento, que no halla lugar muchas veces en nuestros actos piadosos y que, sin embargo, está llamado a ofrecer su médula central, de la misma manera que el sacramento constituye el eje de la celebración eucarística, es decir, la palabra de Dios en la Sagrada Escritura" [13].

Dentro del margen de creatividad que permite la estructura fundamental de estas celebraciones de la palabra, su dinámica consta, además de su tiempo inicial de purificación y de su tiempo final de acción de gracias, de estos tres momentos: lecturas, canto y oración. Las *lecturas,* que pueden ser tres, como en el culto dominical de la iglesia romana (el profeta, el apóstol y Jesucristo), irán completadas con la homilía, pronunciada por el sacerdote o por el diácono; en caso de una celebración sin sacerdote o diácono, la homilía será simplemente leída por el seglar delegado. El *canto* es la respuesta normal ante la acogida profunda de la palabra, y debe responder a la fe en la palabra y a la alabanza a Dios por su cercanía al hombre. Finalmente, la *oración* de alabanza y de intercesión, con el colofón normal del padrenuestro, no puede faltar,

dado que es el fruto de la escucha de la palabra de Dios; incluso en las celebraciones de la palabra se pueden ampliar, si la comunidad presente lo necesitara, estas presencias de las lecturas, los cantos y las oraciones.

La dinámica *interior* de las celebraciones de la palabra de Dios depende de la actitud de escucha y acogida que tenga la comunidad celebrante y de su disponibilidad y docilidad para asumir las mociones del Espíritu Santo, que es el alma de toda celebración litúrgica. La palabra de Dios convoca y purifica a la asamblea, que es el sujeto eclesial de la celebración; la palabra de Dios proclama la historia de la salvación o misterio pascual de Cristo muerto y resucitado; la palabra de Dios, al ser celebrada, se reviste de su fuerza salvadora y se hace acontecimiento de salvación y diálogo de misericordia de Dios con el hombre. Así, las celebraciones de la palabra terminan siendo plegaria contemplativa, comunicación eclesial, comunión con Dios y con los hermanos, alabanza a Dios y adoración al único Señor. La dinámica celebrativa de la palabra, en definitiva, nos ofrece el proceso de la historia de la salvación en las coordenadas de adaptación, continuidad y gradualidad progresiva, en el conocimiento de la Sagrada Escritura y en el proceso cultual del cristiano, hasta llegar al "contacto continuo" *(DV* 25), "al amplio acceso a la Sagrada Escritura" *(DV* 22) y a "la lectura sagrada asidua" *(DV* 25).

En la dinámica de las celebraciones de la palabra influye mucho el *ars dicendi* o el arte de proclamar solemnemente la palabra de Dios, sabiendo que se trata de una palabra performativa, como toda palabra litúrgica, en la que influye la técnica y, sobre todo, la cultura y especialmente la fe. La proclamación de la palabra de Dios puede hacerse como recitación o como canto, buscando siempre la dimensión simbólica de esta palabra. La conciencia de la importancia de ministerios (el lector), de espacios (el ambón) y de los libros (leccionarios) en las celebraciones de la palabra en orden a conseguir celebraciones dignas, es algo fundamental. El ministro de la palabra debe de confiar, más que en sus cualidades humanas, en el don de Dios. El ambón será un elemento consistente, estable y digno, en relación con el altar. El leccionario será digno de la santidad de la palabra de Dios. Las moniciones, pronunciadas por el presidente o por el ministro competente, servirán, en su brevedad, para explicitar desde la misma celebración el sentido de las lecturas y el sentido de la misma celebración *(OLM* 35).

3. DIFERENTES CELEBRACIONES DE LA PALABRA. A continuación vamos a recordar las celebraciones de la palabra autónomas; por consiguiente, omitimos aquellas celebraciones de la palabra que integran o forman parte de otras acciones litúrgicas, como la liturgia de la palabra en la eucaristía o las celebraciones de la palabra en la segunda y tercera formas penitenciales del ritual actual de la penitencia (nn. 22 y 35). No obstante, recordemos que en la antigüedad era costumbre a veces separar la liturgia de la palabra de la liturgia del sacramento, buscando un sentido pastoral más adaptado a las situaciones espirituales de los fieles cristianos o de los catecúmenos.

a) *Celebraciones de la palabra propiamente dichas:*

1) *Celebraciones de la palabra en domingos y días festivos en*

comunidades cristianas sin sacerdote (SC 35,4; *Inter oecumenici* 37; *OLM* 62). Estas celebraciones son muy importantes, por ejemplo, para contrarrestar la extensión de las sectas en Hispanoamérica.

2) *Las celebraciones de la palabra durante el año litúrgico, especialmente en los tiempos privilegiados de adviento y cuaresma, domingos y días festivos (SC* 35,4; *Inter oecumenici* 38).

3) *Las celebraciones de la palabra antes de las exequias* (Ritual de exequias, nn. 37-38).

4) *Las celebraciones de la palabra en visita a enfermos* (Ritual de la unción y de la pastoral de enfermos, n. 90).

5) *Las celebraciones de la palabra de Dios con niños* (Directorio sobre las misas con niños, nn. 14.27). Como preparación para la eucaristía, aunque fuera de ella.

b) *Celebraciones rituales de la palabra:*

1) *Las celebraciones de la palabra para catecúmenos* (Ritual de la iniciación cristiana de adultos, n. 19.3), *y celebraciones con niños o jóvenes, bautizados de pequeños, que se preparan para recibir la confirmación o la comunión* (Ritual de la iniciación cristiana de adultos, n. 301).

2) *Las celebraciones de la palabra para penitentes* (Ritual de la penitencia, nn. 36-37). "Téngase cuidado de que estas celebraciones no se confundan, en la apreciación de los fieles, con la misma celebración del sacramento de la penitencia" (n. 37).

c) *Celebraciones de la palabra en la liturgia de las horas. Las vigilias.* "Si en algún lugar determinado se ve la conveniencia de dar realce a otras solemnidades o peregrinaciones mediante una vigilia, obsérvense las normas generales para las celebraciones de la palabra divina" (Ordenación general de la liturgia de las horas, n. 71). El oficio de lecturas es presentado por la Ordenación general como una celebración litúrgica de la palabra de Dios (n. 29).

d) *Otras celebraciones de la palabra de Dios.* Además de las celebraciones de la palabra que van unidas a otras celebraciones litúrgicas, con motivo de la distribución de la eucaristía fuera de la misa, o de la profesión religiosa celebrada fuera de la misa, o de la confirmación celebrada igualmente fuera de la misa, de las cuales hemos prescindido, como dijimos anteriormente, podríamos referirnos aquí a *celebraciones ecuménicas de la palabra* y a las *celebraciones marianas de la palabra de Dios,* cuya importancia para la devoción existente en los santuarios de Nuestra Señora, y cuya utilidad en las convenciones ecuménicas son fácilmente comprensibles por todos.

NOTAS: [1] Cf F. Dreyfus, *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église,* en "Revue Biblique" 82 (1975) 321-359; *L'actualisation de l'Ecriture* 1, *Du texte à la vie,* "Revue Biblique" 86 (1979) 5-58; 2, *L'action de l'Esprit,* pp. 161-193; 3, *La place de la tradition,* pp. 321-384 — [2] Cf San Ambrosio, *Sermo IX, De Sancta Epiphania* II: PL 17, 641-642 — [3] Cf San Ignacio de Antioquía, *A los de Filadelfia* 5,1: PC 5,701-702 — [4] Cf O. Cullmann, *La fe y el culto en la Iglesia Primitiva,* Studium, Madrid 1971, 169-174; J.A. Jungmann, *El servicio de la Palabra,* Sígueme, Salamanca 1969, 77-81; J.J. von Allmen, *El culto cristiano. Su esencia y su celebración,* Sígueme, Salamanca 1968, 134-152 — [5] Cf S. Thomas Aquinatis, *S. Th.,* III, 60,5 — [6] Cf San Agustín, *Confesiones* VIII, 12,28-30: PL 32,762 — [7] J. Daniélou, *Los sacramentos y la historia de la salvación. Palabra de Dios y liturgia,* Sígueme, Salamanca 1966, 56 — [8] San Ambrosio, *De Sacramentis* 1, 6: PL 16,441 — [9] Cf San Agustín, *Tratado sobre el evangelio de san Juan* 80,3: PL 35, 1840 — [10] Cf S. Thomas Aquinatis, *S.Th.,* III, 64,2, ad 3m — [11] Cf A. Bandera, *La Vida Religiosa en el misterio de la Iglesia. Concilio Vaticano II y Santo Tomás de*

Aquino, Editorial Católica, Madrid 1984, 114-118; 135, nota 136, y 138, nota 144 — [12] Solemnidad del Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo, *Antífona del Magníficat de las Segundas Vísperas* — [13] J.A. Jungmann, *El servicio de la Palabra a la luz de la teología y de la historia,* Sigueme, Salamanca 1969, 133-134.

P. Fernández

BIBLIOGRAFÍA: Casper J., *Einiges über Bibelbewegung und Bibelstunden,* en "Bibel und Liturgie" 10 (1935-1936) 457-459; Martínez de Antoñana G., *Sobre las vigilias bíblico-litúrgicas: una respuesta de la Congregación de Ritos,* en "Ilustración del Clero" 51 (1958) 242-247; Le Guillou M.J., *Parole de Dieu et Sacrifice. Parole de Dieu en Jésus-Christ,* París 1961, 200-207; Maggiolini S., *La Parola di Dio nella Costituzione conciliare De Sacra Liturgia,* en "La Scuola Cattolica" 92 (1964) 154-177; Keremer G., *Celebración de la Palabra de Dios sin sacerdote. La Sagrada Liturgia renovada por el Concilio* (editor, G. Barauna), Studium, Madrid 1965, 377-384; Magrassi M., *Dai mirabilia Dei ai sacramenta fidei,* en "Rivista di Pastorale Liturgica" 2 (1965) 537-551; Della Torre L., *Le celebrazioni della Parola di Dio. La Parola di Dio nella asamblea liturgica,* Brescia 1966; VV.AA., *La Palabra de Dios. Teología y Celebración,* Studium, Madrid 1967, 83-138; Johanny R., *Parole de Dieu et corps du Christ,* en "Parole et Pain" 21 (1967) 310-331; Jungmann J.A., *El servicio de la Palabra. A la luz de la teología y de la historia,* Sigueme, Salamanca 1969, pp. 129-139; Aufderbeck H., *Stationsgottesdienste. Texte,* Leipzig 1972; Meyer H.B., *Andachten und Wortgottesdienste. Zwei Grundtypen nicht sakramentalischer Liturgie?,* en "Liturgisches Jahrbuch" 24 (1974) 157-175; Reckinger F., *Wortgottesdienst: Was heisst das?,* en "Heiliger Dienst" 28 (1974) 157-164; Verheul A., *De Dienst van het Woord in Synagoge en Christendom. Corona Gratiarum* I, Miscellanea E. Dekkers, Brujas 1975, 3-49; Triacca A.M., *Celebrazione Liturgica e Parola di Dio. Attuazione ecclesiale della Parola. Incontro con la Bibbia. Legere, Pregare, Annunciare,* por Zevini, LAS, Roma 1978, 87-120; *Ordo Lectionum Missae. Praenotanda* (2.ª edit., 21-V-1981). Trad. española en "Pastoral Litúrgica" 124-126 (1982) 3-52; Triacca A.M., *In margine alla seconda edizione dell'Ordo Lectionum Missae (Dei Verbum in Liturgia: Christi locutio, fidelium vita). La celebrazione della parola di Dio, fonte della vita spirituale dei fedeli,* en "Notitiae" 18 (1982) 242-280; Della Torre L., *Celebrare la Parola di Dio per viverla* (incluido y comentado en el OLM), "Rivista di Pastorale Liturgica" 118 (1983); Duchesneau Cl., *Parola del Signore. Una guida per la celebrazione della Parola,* Marietti, Casale 1983; *La Parola di Dio nella celebrazione,* por R. Falsini, Opera della Regalità, Milán 1984; Légrand H.M., *I laici e la predicazione,* en "Sacra Doctrina" 29 (1984) 340-357; "Rivista Liturgica" LIII (1966) n. 3: *Sacra celebrazione della Parola di Dio;* "Rivista Liturgica" LXX (1983) n. 5: *La Parola di Dio nel culto;* "Rivista Liturgica" LXXI (1984) n. 1: *Celebrare la Parola.*

COMPROMISO

SUMARIO: I. Problemática actual: 1. De las "obras buenas" a la transformación del mundo; 2. La intervención de la liturgia en el asunto - II. Términos en que se plantea el problema y vocabulario: 1. El compromiso en su acepción específica; 2. Compromiso en comparación con términos análogos; 3. El compromiso como acto profético; 4. Preguntas sobre la relación específica entre liturgia y compromiso - III. El significado de las celebraciones respecto al compromiso: 1. La celebración, fuente del compromiso: *a)* Fuente sacramental, *b)* El papel primario de la memoria litúrgica, *c)* La dimensión profética de la memoria: fidelidad a la intención divina, discernimiento, "parresía", *d)* La dimensión escatológica de la memoria; 2. El gesto cultual del ofrecimiento como vértice del compromiso; 3. Recapitulación - IV. La celebración como expresión del compromiso: 1. La fiesta, anuncio de liberación integral; 2. El signo de la asamblea; 3. La palabra proclamada y la palabra actualizada; 4. La oración: *a)* La intercesión, *b)* La alabanza y la acción de gracias, *c)* Las oraciones, *d)* Los cantos; 5. El gesto de ofrecimiento; 6. La comunión sacramental - V. Perspectivas litúrgico-pastorales: 1. Suscitar la capacidad celebrativa; 2. Posibilidad de celebraciones con explícita referencia al compromiso; 3. El problema de las asambleas políticamente divididas: *a)* Aceptación de la legitimidad de un pluralismo de opciones políticas; *b)* La unidad-comunión es un don de lo alto, *c)* La celebración debe mantener abiertos los canales del diálogo y de la conversión.

I. Problemática actual

Las mutuas referencias entre la experiencia litúrgica y la interven-

ción cristiana en el terreno de las realidades seculares, en especial de la sociopolítica, son objeto de una nueva y atormentada consideración, en coincidencia con los profundos cambios culturales, sociales, políticos y económicos que han caracterizado estos últimos decenios. Será útil un breve vistazo sobre el camino recorrido por tal problemática.

1. DE LAS "OBRAS BUENAS" A LA TRANSFORMACION DEL MUNDO. En otras épocas, caracterizadas por un cuadro cultural, institucional, sociológico y religioso fundamentalmente estable —o, de todos modos, sujeto a una evolución bastante lenta, difícilmente observable en sus mismos puntos de tránsito decisivos—, la relación entre vida cultual y exigencias de testimonio cristiano se veía de manera muy sencilla: el buen cristiano sabía que el cumplimiento de los deberes cultuales debía ir acompañado de la prestación de obras buenas, resumidas en el clásico precepto de las obras de misericordia espirituales y corporales, precepto insistentemente inculcado por el magisterio y ejemplarmente encarnado por escuadrones de santos y de almas piadosas. Esto ha favorecido indudablemente el nacimiento y el florecimiento de innumerables e incluso grandiosas realizaciones en el campo religioso-social: asociaciones o cofradías de caridad, asilos, hospitales, escuelas, etcétera. Sin embargo, este cúmulo de iniciativas obraba en homogeneidad con el orden social y político general, considerado inmutable, por sanción divina, en sus jerarquizaciones e instituciones, limitándose a intervenir a modo de correctivo y de taponamiento de las desmalladuras que dicho orden, por debilidad humana, llevaba anejas. Acontecimientos propios de una época como la revolución francesa, la primera industrialización, el mensaje marxista ("es hora no ya de narrar la historia, sino de hacerla"), sólo más tarde habrían comenzado a insinuar inquietudes en las conciencias cristianas, forzándolas a interrogarse sobre el sentido de la propia fe, de la propia oración, del propio culto y sobre la índole de la propia presencia en el mundo respecto a los nuevos y gravísimos problemas planteados por la historia moderna; todos estos interrogantes acababan apremiando a tales conciencias a tomar posición. Esta crisis de conciencia se extendió y ahondó a partir de la segunda posguerra y se agudizó tras la estela de los conflictos posteriores, ora manifiestos, ora latentes, a nivel político, militar, social, económico y sindical, hasta plantear actualmente el problema en términos de opción de civilización y de supervivencia del mismo género humano. El paso de una actitud de sustancial aquiescencia en relación con la cultura y las estructuras sociales y políticas vigentes a una actitud de crítica, de impugnación, de propuesta de orientaciones y modelos alternativos representa, por su amplitud y por los motivos de fondo, un hecho decisivamente nuevo en las relaciones entre cristianismo y sociedad; en efecto, es la primera tentativa, aunque entre excesos idealistas e ingenuidades pragmáticas, de repensar en términos verdaderamente nuevos la relación entre historia del mundo y proyecto salvífico de Dios. Una influencia autorizada en este sentido la ha ejercido la enseñanza del Vat. II, sobre todo en la *GS*, abriendo al pueblo de Dios —y especialmente a los laicos— el campo inmenso de la cooperación con todos los hombres de buena voluntad en la edificación de un

mundo más digno del hombre y, en definitiva, del reino de Dios. Actualmente se habla en términos de / promoción humana como exigencia unida a la obra de evangelización; aquí, sin embargo, interesa el aspecto específicamente político del compromiso cristiano en el ámbito de tal promoción.

2. La intervención de la liturgia en el asunto. La liturgia se ha encontrado directamente implicada en esta nueva situación debido a que, liberada del secular blindaje que de Trento en adelante la colocaba inmóvil fuera del juego de la historia, acababa siendo interpelada sobre el cometido que podía y estaba dispuesta a asumir en relación con las nuevas tareas históricas de los cristianos en nuestro tiempo. En el momento mismo en que encontraba de nuevo su inspiración originaria y se introducía otra vez libremente en los circuitos vitales del pueblo de Dios, se la llamaba a justificarse a los ojos de cristianos que, no pretendiendo ya agotar la propia vida de fe en el momento actual y en la prestación de obras buenas, con el riesgo de convertirse en elementos funcionales del sistema social y político establecido, se proponían intervenir activamente, partiendo de las exigencias mismas de la fe, en las cosas del mundo. Pero ¿por qué precisamente la liturgia? El problema del compromiso interpela igualmente a otros aspectos de la vida del pueblo de Dios: la oración, la contemplación, la espiritualidad, el mensaje de la Sagrada Escritura, la teología, el magisterio... No obstante, la liturgia, al colocarse como cumbre y fuente de toda la actividad de la iglesia (*SC* 10), hasta el punto de que ninguna otra acción de la iglesia la iguala en eficacia (*ib*, 7), debe estar también en condiciones de contribuir, con modalidades propias, a la construcción de un mundo nuevo, en el que las realidades sociopolíticas tienen un papel determinante. Es, en el fondo, una exigencia de credibilidad que se le hace a la liturgia y que constituye, por tanto, el punto neurálgico del problema. Diversas son las respuestas que se dan a este problema, según los presupuestos de que se parte. Estos últimos son esencialmente tres: la ideología de la / secularización; la politización de la fe, y por tanto, también de su momento cultual; la visión de una unidad de fondo entre momento cultual y momento del compromiso.

a) *Secularización*. Presuponiendo aquí ya conocido el fenómeno cultural correspondiente, nos limitamos a señalar que la afirmación de la muerte de Dios en Jesucristo, *hombre totalmente para los demás*, eliminando un *tú* trascendente al que atribuir un proyecto personal sobre la historia y sobre el mundo y al que dirigir un culto agradecido, venía a quitar a la liturgia cristiana, entendida en su auténtica tradición, toda razón de ser y a dar vida, por el contrario, a una liturgia de nuevo cuño enderezada a celebrar el compromiso del hombre por el hombre, compromiso ejemplificado por el Cristo unidimensional, es decir, por el único hombre que ha hecho morir en sí a Dios para proclamar simplemente la plena autonomía y autosuficiencia del hombre.

b) *Politización*. Se trata de una corriente que tiende, en sustancia, a la abolición de la autonomía de la liturgia en favor de una subordinación a las exigencias de un compromiso de los cristianos, totalmente encaminado a la elaboración y ejecución de proyectos políticos. En su estado puro, en realidad, es difícil encontrar esta corriente,

porque casi siempre las celebraciones efectuadas por cristianos politizados (cf, por ejemplo, las *vísperas políticas* de Colonia en 1968) se proponen —al menos intencionalmente— respetar el primado de la palabra bíblica y valorar el momento celebrativo, exaltando sus valencias sociopolíticas precisamente porque se capta su intrínseca capacidad de postular la acción; esto no quita para que de hecho se deslicen bastante a menudo hacia interpretaciones y expresiones de sentido único.

c) *Percepción de la unidad de fondo entre compromiso y liturgia.* Se hace intervenir a la liturgia porque se parte de la convicción de que tanto el momento cultual como la actividad directa del cristiano en el mundo son dos fases mediadoras de la única e idéntica intervención salvífica de Dios. Son, cabalmente, fases que se reclaman recíprocamente, incluso en el ámbito de las respectivas esferas de acción y del *modus operandi* propio de cada una de ellas: son inseparables, pero no idénticas. En esta línea, no es la liturgia en sí y por sí, ontológicamente entendida, la que se pone en cuestión, sino la fisonomía concreta que la reciente reforma le ha conferido: tal y como es, ¿está verdaderamente en condiciones de encarnar un papel significativo en la actividad de cristianos que intentan comprometerse en hacer a las personas, las instituciones y las estructuras más humanizadas y más dignas de las promesas de Dios? Y ¿de qué tipo debe ser tal papel? Una vez aceptado el hecho de la unidad fundamental a que nos hemos referido arriba, llega el momento de establecer con mayor precisión los términos del problema para poder luego detallar las líneas más seguras de una solución.

II. Términos en que se plantea el problema y vocabulario

El punto de partida decisivo es establecer lo que se entiende por el término "compromiso".

1. El compromiso en su acepción específica. Hay que precisar inmediatamente que aquí no está en cuestión la relación general entre liturgia y vida, entendiendo por vida la existencia personal del cristiano en su totalidad. La adecuación, por parte del cristiano, de la propia mentalidad y del propio comportamiento a los contenidos de fe que la celebración le ofrece, aun siendo siempre necesaria, no explicita todavía lo que constituye la preocupación típica de los cristianos de hoy ante los problemas de las instituciones, de los ordenamientos, de las opciones operativas en el mundo de la *polis*. Así pues, el compromiso hace referencia a la toma de conciencia de un imperativo ético que, partiendo de la vocación de discípulo-testigo de Cristo y de su propuesta de un *hombre nuevo* en un mundo renovado, hace del cristiano un agente de progreso humano integral justamente allí donde residen los centros de decisión y de organización de la realidad social; y esto a todos los niveles: internacional, nacional y regional, descendiendo hasta las últimas determinaciones de los grupos humanos. Para mejor comprender, en este contexto, el sentido y el alcance del término *compromiso*, será útil aproximarlo a otros afines al mismo.

2. Compromiso en comparación con términos análogos. *Compromiso* no es un término de matriz cristiana, pues está tomado de la cultura corriente; sin embargo, el cristiano de nuestros días lo

relee a la luz de su tradición de fe y lo carga de resonancias bíblicas propias de categorías como *vocación, misión, testimonio, apostolado, servicio, profecía.* Cada uno de estos términos expresa un aspecto, una faceta específica de la totalidad de su relación con el mundo y de lo que él intenta realizar en relación con el mismo, visto como destinatario global del plan salvífico divino. Mientras que los términos arriba registrados ponen de relieve el polo de proveniencia de los respectivos contenidos, es decir, Dios (es Dios quien llama, quien encomienda una misión, etc.), el término *compromiso* parece subrayar más bien el polo de llegada, es decir, el cristiano mismo en cuanto cobra conciencia del mandato recibido y lo asume con plena libertad y con sentido de responsabilidad. Es determinante en esto la libre decisión personal, madurada desde una instancia de fe, a su vez urgida por el contacto directo con las realidades seculares que es propio del cristiano que vive en el mundo. Sumamente significativo es el hecho de que, tras la recuperación de la sensibilidad bíblica, el término *compromiso* aparezca con preferencia al lado del de *profecía* y se lo lea dentro del mismo. Esto merece destacarse particularmente.

3. EL COMPROMISO COMO ACTO PROFÉTICO. Enlazando, remotamente, con la tradición profética veterotestamentaria, para la que era tema constante el llamamiento a la necesidad de adecuar, además del comportamiento personal, también las estructuras, los ordenamientos y los comportamientos sociales del pueblo elegido a las exigencias de la alianza, y conectando, más próximamente, con el advenimiento del reino de Dios en la persona de Cristo —advenimiento que con el anuncio de un hombre nuevo establecía los presupuestos para un planteamiento diverso de las mismas relaciones sociales—, el cristiano de hoy intenta introducir en el mundo en que vive el estímulo de un juicio profético. La salvación es comienzo de una nueva creación universal que, efectuada por medio de Cristo (Col 1,15ss; 2,10.20), libera a los creyentes y, potencialmente, a todo hombre de todas las potestades *demoníacas* del cosmos (1 Cor 3,21ss; Rom 9,37ss) y les da la capacidad de juzgar las cosas del mundo (Flp 4,8) en perspectiva escatológica: *este* mundo, con sus instituciones, sus ordenamientos y sus valores, es *desacralizado,* es decir, desmentido en su pretensión de presentarse como valor absoluto, y *relativizado,* es decir, remitido a su condición de eón intermedio entre la inauguración del reino y su definitiva instauración. Como tal, se convierte en objeto de un juicio de contestación y de condena cada vez que, oprimiendo al hombre, le impide acceder al ofrecimiento de la nueva creación. Pero cuando, en dicho mundo, se manifiestan valores, energías o movimientos tendentes a un verdadero progreso cualitativo, el compromiso de los discípulos de Cristo asume las formas de una leal colaboración, aunque no deja nunca de ser vigilante. Esto no contradice mínimamente a la *relativización* del mundo mismo, porque relativizarlo no significa convertirlo en algo vano, sino simplemente levantar acta de su realidad de fase histórica, temporal, del proceso de crecimiento del reino. En esta perspectiva tiene consistencia el reconocimiento de la (relativa) autonomía del mundo (culturas, instituciones, ordenamientos, etc.) y de la validez del compromiso de los cristianos en él y por él (cf *GS* cc. II, III, IV).

4. PREGUNTAS SOBRE LA RELACIÓN ESPECÍFICA ENTRE LITURGIA Y COMPROMISO. Retomando ahora el punto relativo a la intervención de la liturgia en el asunto [/ *supra*, I, 2] y relacionándolo con las precisiones que acabamos de hacer sobre el sentido y el alcance del término *compromiso*, estamos en condiciones de formular con mayor exactitud las siguientes preguntas: ¿Cuál es el significado específico de la liturgia respecto al compromiso? En consecuencia, ¿qué puede pedir a la liturgia el cristiano comprometido?, ¿qué le puede y debe ofrecer ella permaneciendo idéntica a sí misma, sin desnaturalizarse?, ¿cómo puede ofrecerlo? Lo que sigue dará las respuestas correspondientes.

III. El significado de las celebraciones respecto al compromiso

A estas alturas podemos, para dar mayor concreción a los razonamientos, hablar de celebración/celebraciones en vez de hablar sencillamente de liturgia: la / celebración no es, en efecto, sino liturgia en acto.

1. LA CELEBRACIÓN, FUENTE DEL COMPROMISO. Es una afirmación que hay que precisar para captarla en su exacta verdad. Puesto que la fe; la esperanza, la caridad..., la fidelidad misma al evangelio, son para el cristiano otras tantas fuentes de su compromiso, será preciso determinar la razón precisa que hace de la celebración litúrgica una fuente originaria, por sus modalidades específicas, de compromiso. Esta razón estriba en la naturaleza *sacramental* de la celebración misma. En este dato de hecho están contenidos no sólo los aspectos que confieren singularidad, irrepetible en otra parte, a la relación liturgia-compromiso, sino también los límites precisos del mismo, es decir, todo aquello que la liturgia puede y debe dar al compromiso y éste puede exigir de aquélla.

a) *Fuente sacramental.* Para cualquier discípulo de Cristo, toda su razón de ser y de obrar consiste en la conformidad con Cristo mismo y, a través de él y en su Espíritu, en la obediencia al designio soberano de Dios Padre, tendente a crear una humanidad nueva en un mundo nuevo. Este proceso de *cristificación* se verifica por medio de la fe y del contacto, en la iglesia, con el acontecimiento pascual de Cristo mediante los signos de la celebración cultual, comenzando por el bautismo. Toda la estructura ritual cristiana tiene el cometido de proclamar el *hoy*, el *aquí y ahora* de la salvación en el Cristo venido-muerto-resucitado, y de insertar en esta salvación pascual a todo el que se adhiere con fe a la libre promesa de Dios. Y puesto que esta promesa pasa a través de la historia del hombre y de su mundo confiriéndoles un significado y una dirección nuevos, se sigue que cualquier cristiano dispuesto a tomar en serio el reino de Dios colaborando a realizarlo no puede evitar el acudir continuamente a las fuentes sacramentales del "hacerse" de la salvación en la historia, o sea, a las celebraciones litúrgicas [/ *Misterio pascual*].

b) *El papel primario de la memoria litúrgica.* Para un cristiano o, mejor todavía, para una comunidad cristiana que hace una opción por el compromiso, es lógico que toda la atención se proyecte hacia adelante, hacia un proyecto concreto que realizar en un futuro más o

menos inmediato, pero que comience ya a obrar sobre el presente. Esta proyección hacia adelante es cristianamente válida en la medida en que permanece fielmente anclada en el acontecimiento fontal constituido por la actuación radicalmente completa en Cristo del proyecto escatológico de Dios. Es tarea específica de la celebración litúrgica proponer continuamente de nuevo la memoria *(anámnesis)* de tal acontecimiento, no sólo como objeto de culto (alabanza, acción de gracias, ofrecimiento), sino también como norma e inspiración del compromiso cristiano volcado en la búsqueda de una adecuación entre situaciones humanas y exigencias del reino. En esta perspectiva, la *memoria* viene nuevamente propuesta por la celebración bajo un doble aspecto: 1) *anuncio del cumplimiento radical en Cristo* del hombre nuevo y del mundo nuevo: como fuera de Cristo no hay otro nombre en que el hombre pueda salvarse (cf He 4,12), asimismo no existe un proyecto para el futuro del hombre y del mundo alternativo al ya inaugurado por Dios en Cristo muerto y resucitado; 2) *medida y clave interpretativa* de toda situación y acontecimiento, personal y colectivo, en cuanto que las situaciones y los acontecimientos están llamados a insertarse en el designio salvífico de Dios y a recibir del mismo significado y consistencia.

Es sumamente importante la recuperación del dato que es objeto de la anámnesis en la celebración litúrgica en relación con el mismo tema del compromiso, porque su desconocimiento origina esa actitud de negligencia o de rechazo que muchos cristianos tienen hacia la liturgia, al considerarla extraña e incluso alienante respecto a las tareas urgentes requeridas por el momento histórico. Sabido es cómo el compromiso ético del cristiano tiene sus raíces más profundas no en un sistema de verdades abstractas, sino en los *hechos* mismos de la historia de la salvación, recapitulados en el acontecimiento Cristo y en la palabra revelada que explicita su sentido; ahora bien, la liturgia, en cuanto anámnesis, contiene objetivamente, en su misma estructura sacramental, los acontecimientos que son otras tantas fuentes de imperativos éticos. Por tanto, la participación requerida por la liturgia entraña una auténtica *conciencia* (cf *SC* 11. 14.21), estimulada hasta el punto de entrar en profundidad en el acontecimiento celebrado para asimilar su significado y sus exigencias no sólo en orden a la propia santificación personal, sino también en orden a la colaboración con el designio de Dios acerca de la efectiva transformación del mundo. La presencia del acontecimiento salvífico en y a través del conjunto de los signos de la celebración (= símbolo celebrativo) constituye el recuerdo viviente y dinámico de cuanto Dios, en Jesucristo, ha realizado ya y pretende llevar a definitivo cumplimiento; *recuerdo* que es al mismo tiempo el punto de referencia y el criterio discriminante para un compromiso cristiano. Este doble aspecto, es decir, el cumplimiento en el misterio de Cristo y el ser medida del ulterior compromiso cristiano, se realiza en los signos y a través de ellos, o sea, en la estructura ritual de la celebración-memoria; esto les confiere valor *universal,* permitiendo a ambos encontrarse realmente con todas las situaciones históricas que piden compromiso, aunque sin circunscribirse ni agotarse en ninguna de ellas. Descuidar, pues, el aspecto de memoria inherente a la celebración significa no sólo vaciar a la misma de sus contenidos, sino

también amputar la acción del cristiano de su misma razón de ser y de su significado universal, incluso cuando está local y temporalmente circunscrita [/ *Memorial*].

c) *La dimensión profética de la memoria: fidelidad a la intención divina, discernimiento, "parresía".* Como ya se ha visto [/ *supra,* II, 3], el compromiso del cristiano tiene una destacada connotación profética; esta connotación, no obstante, tiene su raíz última exactamente en la memoria sacramental propia de la celebración, porque todo lo que esta memoria encierra, es decir, la asunción y la transformación por parte de Dios, en el Cristo pascual, del viejo mundo en un mundo nuevo, constituye para los cristianos una realidad dinámica que remite a una tarea histórica por cumplir: hacer memoria entraña proyectarse hacia adelante, decidirse por la acción, asumir responsabilidades (memoria propulsiva). Y esto —es oportuno subrayarlo—, no en el sentido de que el proyecto de Dios, captado cada vez de nuevo en la memoria litúrgica, deba ser canalizado al servicio de un particular proyecto humano (ideología, opción de campo, sistema sociopolítico, metodología de acción política, etc.), sino en el sentido de que todos y cada uno de los proyectos humanos y las opciones que llevan anejas deben ser referidos al designio de Dios y ser juzgados por él. Sin embargo, también en este caso hay que precisar que no es tarea de la celebración como tal transformar esta confrontación profética en debates ideológicos ni en opciones operativas específicas. Si es verdad que la confrontación brota de la memoria, también es verdad que una y otra se sitúan en un contexto celebrativo, y no en el de programación y acción directa.

Las características del cometido profético de la celebración en relación con el compromiso pueden entonces definirse en los siguientes términos: 1) *adhesión fiel e incondicional a la propuesta de Dios:* es típico del *profeta* remitir de continuo a sí mismo y a los demás los pensamientos y las acciones, las situaciones y los acontecimientos, al proyecto divino (= hacer memoria) para mantener la fe en él en toda circunstancia; las intenciones divinas, en este caso, se perciben no en cuanto susceptibles de subordinación a opciones humanas predeterminadas (incluso aunque éstas fueran en sí justas) y utilizables como cobertura *ideológica* de las mismas, sino en cuanto que exigen una apertura total, una aceptación incondicional, una obediencia completa en relación con el proyecto global que Dios, en el cuadro de la historia de la salvación, ha preordenado sobre el futuro de la humanidad y ha inaugurado ya en Cristo. Y puesto que este proyecto prevé no sólo el *hecho* de una salvación para la humanidad, sino también el *modo* de su realización, es decir, la aceptación de todo un conjunto de *valores* de fondo de los que Cristo se hizo portavoz en nombre del Padre (piénsese, por poner un ejemplo, en el sermón del monte), se sigue que la celebración, en el momento mismo en que actualiza sacramentalmente la promesa divina, urge a una *conversión (metánoia)* no sólo al *hecho,* sino también al *modo.* En sustancia, la primera consecuencia de la dimensión profética de la memoria litúrgica es —siempre en referencia al tema del compromiso— una opción radical por el proyecto de Dios, opción previa a cualquier opción humana de orientaciones ideológicas y de técnicas de intervención; 2) *discernimiento:* la opción de fon-

do en cuestión constituye también —siempre en el ámbito de la celebración— la fuente primaria de juicio y de discernimiento en orden a la calidad evangélica del compromiso. Más que de un juicio sobre las opciones concretas —para el que la celebración cede el puesto a otros ámbitos y a otros instrumentos más adecuados—, se trata de una comprobación de la consistencia y de la capacidad de permanencia de una mentalidad modelada según las exigencias imprescindibles del proyecto divino. En este sentido la celebración, en cuanto hecho que postula autenticidad, ofrece las bases para una acción de desenmascaramiento frente a actitudes calificadas de comprometidas, pero que en realidad podrían esconder el plagio ideológico, la aquiescencia acrítica a las modas culturales, el deseo de autoafirmación, la instrumentalización de valores, de personas, de instituciones, etc.; pero podría igualmente ayudar a poner al descubierto la falta de una conciencia mínima de compromiso, falta disfrazada tras la defensa a ultranza de una presunta *pureza* de la fe y de la misma vida litúrgica; presunta, en la medida en que fe y liturgia se entienden indebidamente como extrañas a la historia real; 3) *parresía:* se trata de la franqueza audaz y valiente del apóstol de Cristo, que no puede por menos de anunciar las obras de Dios (cf He 2,29; 4,13; 9,27, etc.) en toda circunstancia, incluso las más hostiles (cf Ef 6,20). En relación con nuestro tema, estamos una vez más frente a una exigencia que mana de una sintonización sabia con el mensaje y el espíritu de la celebración. Comprometerse a obrar evangélicamente en la ciudad terrena no sólo no es, para un discípulo de Cristo, fruto de una decisión autónoma (o desvinculada del proyecto divino), sino que ni siquiera puede encontrar apoyo, para realizarse, en los meros recursos de la capacidad humana de empresa, ni en el mero estímulo de las motivaciones ideológicas, ni, en fin, en la confianza otorgada a las exigencias operativas, cualquiera que sea la esfera de la que se tomen estas realidades. Se necesita, por el contrario, ese tipo de franqueza, de libertad, de audacia que proviene de lo alto, es decir, de aquel Dios que, junto a la misión de cooperar en *su* programa de salvación, da también la correspondiente *armadura* espiritual (cf Ef 6,13ss). Ahora bien, la celebración, en cuanto memorial sacramental del *ya* de la salvación y profecía del *todavía no* (por tanto, como se ha dicho, memoria propulsiva hacia compromisos concretos), es fuente de *parresía* para todo el que, sintonizando con ella, acepta ponerse al servicio *(diaconía)* del designio integral de salvación para el mundo.

d) *La dimensión escatológica de la memoria.* El compromiso temporal del cristiano, justamente en razón de su imprescindible connotación profética, debe ser referido continuamente a una confrontación con la perspectiva escatológica del reino, para evitar perderse en una perspectiva puramente intramundana y para encontrar, al mismo tiempo, el relanzamiento hacia ulteriores etapas. Ahora bien, la dimensión escatológica es un componente típico de la liturgia [*/ Escatología*], en cuanto que el símbolo celebrativo comprende una anticipación no sólo de la liturgia celeste (cf *SC* 8), sino también de ese mundo nuevo del que constituye una preparación el progreso terreno por el que también se comprometen los cristianos *(GS* 38b: "materiam regni caelestis pa-

rantes"). En particular, el aspecto *anámnesis* de la celebración no se limita sólo a *recordar* que la novedad del reino de Dios es un hecho ya real en el misterio de Cristo, sino que presenta al mismo tiempo este hecho como una *promesa,* es decir, como una realidad en fase de cumplimiento en el camino de la historia y, por tanto, como una tarea que llevar a cabo. Todo ello, sin embargo, con la clara advertencia de una *alteridad* de la naturaleza, de los criterios y de los objetivos de crecimiento del reino respecto a la naturaleza, a los criterios y a los objetivos de desarrollo de la realidad sociopolítica. La perspectiva escatológica presente en la liturgia propone continuamente de nuevo el hecho de que la historia de la salvación, el reino de Dios, es la realidad última, mientras que la peripecia de la ciudad terrena es realidad secular, por tanto, no última. Existe ciertamente una conexión entre una y otra, pero no en el sentido de que el actuarse del reino de Dios sea el cumplimiento *natural* de la historia de la ciudad secular, sino en el sentido de que *pasa a través* de esta última, apuntando a una salvación de otro género. Este *pasar a través* implica, sin embargo, un tomar en serio el compromiso histórico, y más precisamente político, puesto que la salvación ofrecida por Dios —y celebrada por la liturgia— es siempre salvación de *este* mundo, de *esta* humanidad.

Precisamente mirando hacia la realidad última puede la memoria litúrgica remitir al compromiso histórico con esa vigilancia crítica que somete continuamente a examen la posición del cristiano comprometido. Esto constituye el punto más delicado, fuente de sufrimiento y a veces incluso de desgarro de las conciencias más sensibles, dada la dificultad de equilibrar en la praxis cotidiana las respectivas exigencias de las dos historias. Pero representa también la característica original de la presencia del cristiano y del pueblo de Dios en el mundo, llamados, al mismo tiempo, a celebrar y a obrar. En sustancia, la memoria celebrativa mantiene despierta la conciencia de una *tensión* (desconocida, obviamente, para quien se mueve en un horizonte totalmente intramundano) que remite directamente a la esperanza teologal: lo que ya está cumplido en Cristo, y de lo que cabalmente se hace memoria, autoriza a creer que siempre hay espacio para lo nuevo, que se pueden rebasar límites *imposibles,* que el cumplimiento de esperanzas largamente cultivadas puede manifestarse bajo formas imprevistas e imprevisibles. Pero es una espera que no dispensa al discípulo de Cristo de colaborar en la creación de situaciones en que lo imprevisible pueda producirse.

2. EL GESTO CULTUAL DEL OFRECIMIENTO COMO VÉRTICE DEL COMPROMISO. Lo mismo que toda otra actividad en la vida del cristiano, también el testimonio dado en el campo particular de la acción sociopolítica encuentra en la celebración litúrgica no sólo su fuente sacramental, sino también su punto de llegada. En otros términos: la celebración constituye también el vértice del compromiso. Esto, por razón de la orientación de fondo de la economía salvífica, por la que toda la existencia —fe y obras— de los discípulos de Cristo debe convertirse y, a su vez, hacer que el mundo se convierta en ofrenda espiritual grata a Dios (cf Rom 12,1; 15,16; Heb 12,28; 1 Pe 2,4-5); ofrenda que alcanza su perfección en la de Cristo, actualizada sacramentalmente en la eucaristía. La

celebración, si constituye, para el compromiso sociopolítico del cristiano, el momento sacramental fontal, o sea, de empalme con el sentido y las motivaciones de fondo que brotan del plan de Dios leído en perspectiva de fe, constituye también su momento *teleológico* (gr. *telos* = fin), esto es, el gesto de *entrega* a Dios de cuanto se ha obrado efectivamente o se pretende obrar. Sin este gesto de retorno, el papel de la celebración quedaría dimidiado, porque se vería privado de su natural conclusión y correría el riesgo de una sutil instrumentalización del mismo momento celebrativo. Por consiguiente, la acción del cristiano, los frutos de su compromiso se considerarían como válidos por sí mismos, sin advertir la necesidad de que, a través de la ofrenda-entrega, sean asumidos por el Cristo pascual en la propia ofrenda y confiados por él al Padre. Faltaría, en suma, el momento *recapitulador* del compromiso cristiano. En efecto, sólo en la aceptación por parte del Padre, por la mediación del Cristo pascual y por la acción santificante del Espíritu, entran definitivamente los frutos del compromiso cristiano en la construcción del reino. No sólo eso, sino que en el ofrecimiento-entrega hecho por el cristiano, en razón de la participación de éste en el sacerdocio de Cristo, es toda la realidad de que él se ocupa —es decir, en nuestro caso, las situaciones, los acontecimientos, las personas, las luchas, los anhelos, las esperanzas, las victorias e incluso los fracasos—, la que se co-ofrece y confía en las manos del Padre. De ahí resulta que, en el ámbito de la celebración, la importancia de este momento oblativo del compromiso cristiano es pareja a la de su momento fontal y exige la misma atención y el mismo realce en la utilización de los elementos rituales para expresarlo.

3. RECAPITULACIÓN. Es útil tener en síntesis los elementos más importantes de la reflexión hecha hasta ahora.

a) *En general,* la respuesta a la pregunta por las relaciones entre celebración y compromiso debe tener en cuenta los siguientes datos: 1) diversidad de *objetivo* formal: la celebración se propone directamente actuar la salvación integral del hombre, representando sacramentalmente su cumplimiento en el misterio pascual de Cristo; el compromiso se propone directamente intervenir en las situaciones y en las estructuras de la *polis,* basándose en valores inspirados en la fe; 2) diversidad de *método* operativo: la celebración es un tipo de acción (es una *-urgía,* un hacer) que obra por vía simbólico-sacramental; el compromiso obra por vía directa, *in medias res.* Se intuye fácilmente cómo es esta segunda diferencia la que constituye el factor decisivo para una recta comprensión de la especificidad propia de cada una de las dos actividades confrontadas: mientras que las exigencias de intervención cristiana en lo social y lo político están "incluidas" en la totalidad e integralidad de la salvación proclamada en la celebración y pueden, por tanto, justificar una dimensión "política" de la liturgia en cuanto que ésta remite a una actuación concreta de aquéllas en el mundo, en cambio, el hecho de la diversidad metodológica de acción hace que liturgia y compromiso mantengan los respectivos campos de autonomía (si bien no de independencia), sin caer en una fusión-confusión de cometidos.

b) *En particular,* la contribución que la celebración puede y

debe aportar al compromiso puede recapitularse así: la celebración, actualizando en el simbolismo sacramental el designio salvífico de Dios realizado en el misterio pascual de Cristo, propone de nuevo este mismo designio, así *cristologizado,* como acontecimiento decisivo para la salvación integral del mundo y, por tanto, como: 1) acontecimiento *propulsivo* para una decisión del cristiano a una intervención activa en el campo sociopolítico; 2) acontecimiento *normativo* para una valoración crítica global del compromiso en relación con los valores y las exigencias últimas del reino; 3) acontecimiento *recapitulativo-oblativo* de la acción del cristiano con vistas a una *entrega* de la misma al Padre. No puede, por el contrario, recabarse de la celebración en cuanto tal un examen y un pronunciamiento directo sobre los instrumentos y los criterios operativos (motivaciones ideológicas, técnicas de intervención) con que el cristiano obra en la vida concreta. Esto no sólo por la obvia razón de un riesgo de instrumentalización, en sentido politizante, de la liturgia, sino, de manera radical, porque se atribuiría a la liturgia lo que ella no puede ni debe dar, y que está reservado, por el contrario, a otros contextos y a otros instrumentos.

c) *La aportación del compromiso a las celebraciones.* Es un aspecto que no puede ser ignorado, pero que se intuye fácilmente y está ya implícito en cuanto se ha dicho hasta aquí. Esta aportación consiste en recordar a la liturgia el hecho de que la salvación hay que celebrarla en su totalidad e integridad, es decir, que tiene una exigencia de encarnación de todo lo que constituye la peripecia terrena del hombre, incluidos los aspectos sociales y políticos. El compromiso ofrece, por tanto, a la liturgia la concreción de la historia (lucha por la justicia, la libertad, la paz...) como motivo que ha de incluirse en la memoria del plan salvífico, en la acción de gracias, en la ofrenda sacrificial y en la oración de intercesión.

IV. La celebración como expresión del compromiso

Al pasar de las consideraciones de principio al campo aplicativo, es oportuno anteponer las siguientes observaciones:

a) *Lo que no es asumido no es objeto de salvación.* Que la celebración se haga eco concretamente de las implicaciones sociopolíticas del obrar del cristiano en el mundo no pueden contradecirlo eventuales pretensiones de preservar el culto litúrgico de contaminaciones indebidas: esto equivaldría a descalificar como indignas del evangelio la presencia y la acción de los cristianos en el corazón de las luchas por la justicia, la paz y el progreso. Aparte del hecho de que tal silencio, quiérase o no, constituiría también una *opción política* precisa, se obtendría como consecuencia la exclusión del área de la salvación de toda una realidad constitutiva de la existencia humana en el mundo. En efecto, también para la liturgia es válido el principio soteriológico según el cual "lo que no es asumido no es objeto de salvación".

b) *El problema de la idoneidad de la liturgia actual.* No es una sorpresa constatar que la actual fisonomía de las celebraciones, aun presentando elementos interesantes para nuestro tema, no se presta

fácilmente, en su globalidad, a expresar la relación liturgia-compromiso: se diría que la conciencia de los cristianos de hoy ha madurado, con el estímulo de los tiempos, una sensibilidad social y política más rápidamente que la sensibilidad litúrgica, y, ciertamente, con anticipación sobre las etapas de revisión de la liturgia misma. A pesar de ello —sin adentrarnos aquí en el análisis del fenómeno y dejando intacta la perspectiva de ulteriores posibilidades de adaptación—, la actual liturgia ofrece no pocos *elementos celebrativos* concretamente susceptibles de asumir y expresar el valor del compromiso.

1. La fiesta, anuncio de liberación integral. Anteriormente se ha puesto de manifiesto, desde distintos puntos de vista, el significado fundamental de la celebración litúrgica cristiana: la irrupción, en el / memorial del Cristo venido-crucificado-resucitado, de la salvación de Dios en el mundo como liberación de toda forma de esclavitud y como regeneración de la humanidad, en la perspectiva de unos cielos nuevos y de una tierra nueva. Ahora bien, celebrar todo esto constituye el sentido y la sustancia de la fiesta cristiana, que se convierte así en el símbolo celebrativo de la liberación integral y del comienzo de una realidad nueva. Si se tiene presente que el acontecimiento pascual implica, además de una nueva relación con Dios, también una nueva y original visión del hombre y de las relaciones interhumanas, se comprende cómo la fiesta cristiana, en cuanto proclamación del advenimiento de un nuevo mundo, tiene suma importancia en orden al compromiso cristiano en *este* mundo. Éste es un aspecto que demanda ser explicitado, restituyendo a la fiesta su carácter de mensaje de liberación integral: la fiesta —que tiene como corazón la celebración litúrgica (en primer lugar la eucaristía)— constituye un *indicativo* (= la liberación pascual es una realidad actual del reino, presente *in mysterio* o *in sacramento)* que se convierte también en *imperativo* (= la liberación total ha de encarnarse también en la ciudad terrena). No tendría justificación celebrar algo que no tuviese sentido alguno para la ciudad terrena y que no postulase el compromiso por una efectiva promoción humana.

Concretamente, este vínculo entre indicativo e imperativo hay que identificarlo, como con su propia raíz, con el núcleo mismo de la fiesta cristiana, es decir, con el misterio pascual de Cristo: 1) la *resurrección* de Cristo crucificado es fuente de liberación y, en cuanto tal, es ya objeto de experiencia gracias a la acción del Espíritu, y promesa activa para un mundo todavía prisionero de sus falsos dioses; 2) la *muerte en cruz* de aquel que resucitará es denuncia de las fuerzas del mal que actúan en el mundo y camino por recorrer para luchar contra ellas (verdadero *via crucis).* Estudiar a fondo este dato de la fe y proponer a la comunidad cristiana su actuación como misión que realizar en la ciudad terrena no es opción facultativa u ocasional, sino una exigencia precisa proveniente del respeto debido a la integridad del significado de la fiesta cristiana.

2. El signo de la / asamblea. La comunidad reunida para la celebración litúrgica es sacramento de la iglesia, o sea, de la humanidad ya constituida en pueblo de Dios y, por tanto, alcanzada ya por la liberación efectuada por el Cristo pascual, si bien la posesión radical

de la libertad de los hijos de Dios debe desplegar todavía sus virtualidades a lo largo del camino de la historia. En esta perspectiva, la asamblea es el signo que proclama la liberación acontecida y que contiene en sí la *missio,* el envío a su ulterior actuación en el mundo no libre, porque la liberación no será completa sino cuando haya alcanzado a todos los hombres de todos los tiempos: la asamblea no puede contentarse con *su* libertad. El signo de la asamblea expresa, además, la dimensión comunitaria-eclesial de esta *missio:* ni la toma de conciencia del imperativo del compromiso también en sentido sociopolítico ni el trabajo de confrontación del mismo con los valores de fondo contenidos en la celebración pueden prescindir del hecho de que se realizan en un contexto litúrgico, por su misma naturaleza comunitario-eclesial. Sustrayendo el tema del compromiso a toda tendencia privatizadora y sin quitar nada a la responsabilidad personal, el hecho de la asamblea manifiesta que asumir la tarea de obrar en las estructuras de la *polis* es una opción que compromete a la comunidad cristiana como tal (otro asunto es el de las orientaciones políticas, de las opciones sectoriales, de los programas operativos, de las técnicas de intervención, etc., en que funciona el criterio de lo opinable y, por tanto, del pluralismo de posiciones). Todo esto —hay que observarlo realistamente—, está más en el plano del deber ser que en el de una situación de hecho: es conocido el problema de las diversificaciones e incluso contraposiciones latentes en cuestiones políticas en las asambleas cristianas. Sobre esto volveremos [/ *infra,* V, 3].

3. La palabra proclamada y la palabra actualizada. Conviene tratar juntos estos dos aspectos relativos a la palabra de Dios (lecturas bíblicas y homilía) porque, a pesar de la distinción de su respectiva naturaleza y función, presentan sustancialmente los mismos problemas.

a) *La palabra proclamada.* Es fácil intuir la importancia suma que, en el ámbito de la celebración, reviste el uso de la Sagrada Escritura [/ *Biblia y liturgia*] desde el punto de vista de la temática sociopolítica; igualmente fácil es intuir los riesgos de indebidas instrumentalizaciones. Sin embargo, a pesar de estos riesgos, el uso mencionado no es de por sí ilegítimo, si tiene sentido afirmar que la palabra de Dios es luz y guía para todo lo que se refiere al orden de la salvación; ahora bien, indudablemente la lucha por el progreso humano se refiere a ese orden en cuanto cae bajo el anuncio de una liberación integral, aun sin identificarse con esta última. Sin embargo, lo que hay que subrayar es que no existe sólo el problema de un correcto uso *político* de la palabra de Dios en el ámbito celebrativo (e igualmente fuera de él), sino también el de la posibilidad ofrecida concretamente en tal sentido por el ciclo ordinario de las lecturas (leccionario). Evidentemente, sería injusto y descaminado pretender un planteamiento total de los leccionarios en sentido político; y es, por el contrario, justo y plenamente educativo que el uso litúrgico de la Escritura respete la totalidad del mensaje contenido en ella. Por eso las posibilidades "cuantitativas ofrecidas por el leccionario en relación con nuestro tema son objetivamente limitadas, y, aun así, no se presentan ordenadas en un cuadro orgánico; no pasan, por tanto, de ser ocasionales. Pero también en el ámbito de los ciclos

ordinarios existen posibilidades concretas de aprovechar la temática del compromiso sin violentar artificiosamente el texto: por ejemplo, en los ciclos de adviento, de cuaresma, del tiempo pascual, en que el anuncio, respectivamente, del tiempo mesiánico y de la liberación pascual contiene efectivamente las más ricas referencias a la responsabilidad del cristiano en el mundo. Fuera de estas ocasiones privilegiadas queda siempre el deber de no pasar nunca por alto los puntos de contacto que ofrece la proclamación litúrgica de la palabra de Dios con los problemas de la ciudad terrena: a menudo, incluso, serán éstos los que revelen nuevas posibles resonancias de la palabra bíblica.

b) *La palabra actualizada.* La / homilía, en cuanto dependiente primariamente de las lecturas bíblicas, ha de regularse en conformidad con los criterios arriba mencionados. Vale, sin embargo, para ella la necesidad de una mayor vigilancia, en cuanto que, correspondiéndole la tarea de mediar entre el impacto del mensaje bíblico y de toda la celebración y la actualidad, está particularmente expuesta a riesgos de instrumentalización y a unilateralismos, especialmente por lo que se refiere a problemas sociales y políticos. Evitando presentar las propias opiniones personales, o las de un grupo particular, o también las que más agradan al auditorio como las únicas coincidentes con la palabra de Dios, los responsables de la homilía se atendrán al criterio de apuntar a las actitudes de fondo, que han de llevar la impronta de la mentalidad evangélica.

4. La oración. Presuponiendo aquí como ya conocidos los razonamientos sobre la naturaleza y sobre la eficacia de la oración litúrgica, nos limitamos a destacar algunas expresiones particularmente indicadas para acoger referencias al compromiso:

a) *La intercesión* (o *súplica).* En su forma clásica de oración universal o de los fieles o en formas más libres.

b) *La alabanza y la acción de gracias* (o *bendición).* Puede expresarse utilizando o inspirándose especialmente en los / salmos, riquísimos en motivos válidos para el presente (situaciones críticas, evocación de los *mirabilia* ya realizados y de las promesas para el futuro). Respecto a la *bendición* típica, es decir, la / plegaria eucarística, se podría pensar en relacionar hechos o situaciones contingentes —pero siempre historia vivida— con la evocación de los grandes hechos de la historia de la salvación, por ejemplo, en el ámbito del prefacio, por su misma naturaleza destinado a explicitar los motivos de la alabanza o de la acción de gracias; así también, brevísimas pero puntuales alusiones podrían hallar sitio en la parte reservada a la súplica (intercesiones) en la anáfora (sin embargo, la cuestión remite al problema de la / adaptación y de la / creatividad, con las correspondientes implicaciones disciplinarias).

c) *Las oraciones* (especialmente las *colectas).* La escasa sensibilidad, de sobra conocida, del actual cuerpo oracional a los temas que ocupan la existencia de los hombres y de los cristianos de hoy remite, también en este caso, a un trabajo de adaptación y de creatividad, que no por ser exigente y complejo deja de ser urgente.

d) *Los cantos.* La oración cantada es un sector muy abierto a un

trabajo de creatividad, donde el tema del compromiso proporciona un estímulo enormemente rico de posibilidades de síntesis entre la proclamación del mundo recreado en Cristo y el grito de las expectativas humanas. Una asamblea que canta sus certezas y sus esperanzas haciéndose eco de las invocaciones a voz en grito o mudas de un mundo no libre es una asamblea que no se rinde a la *realidad factual* ni acepta hacerse cómplice de los poderosos de este mundo.

De todos modos, como quiera que se utilicen las varias formas de oración disponibles, hay que subrayar siempre que se trata del ejercicio del sacerdocio bautismal del cristiano, que le permite no sólo interceder por las situaciones y los problemas que comparte con todos los demás hombres, sino también referirlo todo a aquel primado de la justicia del reino que trae consigo la promesa de una sobreabundancia de todo lo demás (cf Mt 6,33).

5. EL GESTO DE OFRECIMIENTO. Recordando cuanto se ha dicho [/ *supra,* III, 2] la intención de entregar a Dios en un gesto de ofrecimiento el propio trabajo de agentes de paz y de justicia encuentra una adecuada forma de expresión en el gesto de la presentación de los dones y en el ofrecimiento sacrificial de la anáfora. Una oportuna catequesis previa, así como oportunas intervenciones didascálicas en el curso mismo de la celebración, pueden fácilmente poner de relieve la conexión entre el compromiso por la paz y la justicia y su inserción en el ofrecimiento pascual de Cristo, recapitulador de todo lo que su muerte y resurrección ha depositado en el mundo como verdadero fermento de liberación integral. Así subrayado, el gesto de ofrecimiento encontrará en la doxología que cierra la plegaria eucarística (o en otra creada a propósito para celebraciones diversas de la eucarística) su sello natural.

6. LA COMUNIÓN SACRAMENTAL. Una conexión análoga puede explicitarse en relación con el gesto del pan eucarístico partido y comido en común: no es ciertamente este gesto el que ofrece soluciones concretas, por ejemplo, al problema del hambre en el mundo, pero seguramente es un símbolo *inquietante* para una asamblea que viviese su fe y su culto en la indiferencia hacia situaciones difundidas de necesidad, de injusticia y de opresión, sea en el interior de la misma, sea en el área social en que está situada, sea a escala planetaria. También el acercarse a la mesa eucarística contiene para la asamblea un aspecto crítico-profético en dirección hacia un compromiso real por un mundo que hoy más que nunca se debate entre opciones de vida y opciones de muerte.

V. Perspectivas litúrgico-pastorales

Aquí han aparecido ya [/ *supra,* VI] algunas indicaciones de carácter pastoral celebrativo. Se trata ahora de centrar la atención en el plano, más amplio, de las perspectivas que se ofrecen al binomio celebración-compromiso desde el punto de vista de la iniciativa pastoral.

1. SUSCITAR LA CAPACIDAD CELEBRATIVA. Hay que tener presente que, por norma general, no es tarea primaria de la / pastoral litúrgica proyectar particulares formas de celebración, sino estimular y educar en el seno de la comunidad cristiana la capacidad de traducir en gestos celebrativos lo que su sensi-

bilidad creyente interpreta como signo de los tiempos o como momento oportuno *(kairós)* para que se haga concreta la historia de la salvación. Esto se requiere particularmente en el sector de la actividad social y política de los cristianos: el acercamiento liturgia-política constituye por sí mismo una novedad que, por carecer de precedentes en que inspirarse, exige una auténtica creatividad capaz de expresar en adecuados signos celebrativos la valencia religiosa del compromiso sin degenerar en ambigüedades y sectarismos. Esto requiere, sin embargo, un trabajo previo de sensibilización y de educación de las comunidades cristianas acerca de la conexión entre fe y tareas históricas, entre reino de Dios y ciudad terrena, entre pasión por el evangelio y pasión por el hombre. Este trabajo no es tarea directa de la liturgia, a la que, por el contrario, corresponde expresar en congruas formas celebrativas lo que la conciencia cristiana ha adquirido ya como perteneciente a la fe. El hecho de que la liturgia sea, como se ha visto, fuente de compromiso, no ha de entenderse en el sentido de una concienciación y educación en el compromiso en la ciudad terrena (una contribución suya en esta dirección sólo puede ser indirecta, refleja; sería demasiado arriesgado, incluso si lo requirieran particulares necesidades pastorales, atribuirle tal tarea *supletoria),* sino en el sentido de una proclamación y actualización, por vía de signos sacramentales, de un *hecho* —el advenimiento en Cristo de la salvación integral en el mundo— que ya contiene en sí, a modo de fermento y al mismo tiempo de paradigma profético, el mundo nuevo como debe ser de acuerdo con las promesas de Dios. De este hecho *(indicativo)* nace la misión de obrar sobre las estructuras del viejo mundo *(imperativo).*

De ello se sigue que el momento celebrativo no puede ser, desde el punto de vista de una correcta metodología pastoral, el punto de partida o el factor determinante para una toma de conciencia del tema relativo al compromiso; puede y debe, por el contrario, acompañar a la comunidad cristiana a lo largo de este itinerario como momento de inserción en el misterio de la salvación en todos sus aspectos. En esta perspectiva específica, la iniciativa pastoral se preocupará por estimular en la comunidad el carisma celebrativo, o sea, por suscitar la necesidad y la capacidad de expresar en palabras y gestos adecuados —de contemplación, de alabanza, de acción de gracias, de ofrecimiento, de proclamación de la esperanza, de súplica— el compromiso por la construcción de un mundo *diverso,* que acoja en sí el sentido nuevo dado a la historia por la pascua de Cristo.

2. POSIBILIDAD DE CELEBRACIONES CON EXPLÍCITA REFERENCIA AL COMPROMISO. Se trata de la posibilidad y oportunidad de dar vida a formas celebrativas —basadas esencialmente en la escucha de la palabra bíblica, en el intercambio de reflexiones y experiencias, en la oración común— que, yendo de consuno con las de la liturgia oficial, permitan dar cabida de modo más libre y explícito al tema del compromiso. Llamarlas directamente *celebraciones políticas* entrañaría el riesgo de entender estas formas como pilotadas por contenidos o propósitos políticos preestablecidos y, por tanto, ya desviadas y desviadoras (es el riesgo común a todas las celebraciones llamadas *con tema).* El acento dominante, por el contrario, debería recaer

sobre las personas, es decir, sobre los cristianos, que se reúnen en común para hacer aflorar las implicaciones *políticas* de su fe y traducirlas en oración. Aunque sea una situación precisa o un determinado hecho político lo que reclama el hecho celebrativo, el objetivo primario de este último es siempre el del crecimiento de estas personas (comunidad, grupo) en una sabia armonía entre fe y testimonio correspondiente, incluso bajo el aspecto del compromiso sociopolítico. Las opciones concretas de acción, aunque apunten a traducir en gestos precisos en la vida cotidiana la inspiración fundamental de la fe, conservan siempre un aspecto contingente y opinable, que requiere continuas verificaciones y puntuales reajustes.

Habrá que tener presentes otros dos riesgos a propósito de este tipo de celebraciones: el de un fácil autoaislamiento del grupo políticamente homogéneo y el de considerar sólo a estas formas celebrativas como válidas para un compromiso político, desertando o vaciando de significado a las otras, o sea, a las de la liturgia oficial. Se trata de selecciones que podrán ser conjuradas sólo por una previa asimilación del espíritu y de los valores auténticos de la ↗ liturgia.

3. EL PROBLEMA DE LAS ASAMBLEAS POLÍTICAMENTE DIVIDIDAS. Se trata de un problema que se plantea a tres niveles: diversidad de análisis y de opciones operativas políticas; divergencia de ideologías políticas, aunque conservando la voluntad de permanecer fieles a las exigencias evangélicas; adhesión a ideologías y actitudes políticas, llevada hasta el punto de contradecir a las exigencias evangélicas. Si la liturgia es siempre celebración de la unidad de fe y en la fe, ¿puede garantizar, y hasta qué punto, la comunión entre personas que interpretan de modo diverso, y a veces incluso contrapuesto, la traducción en actitudes y opciones políticas de los valores de fe? La pregunta remite, de suyo, a un análisis a fondo del tipo de unidad-comunión compatible con la fe y con su expresión litúrgica. Aquí nos limitamos a las siguientes observaciones:

a) *Aceptación de la legitimidad de un pluralismo de opciones políticas.* Ni la fe ni la liturgia pueden entender la unidad-comunión como ausencia total de posiciones diferenciadas y, por tanto, de una cierta conflictividad también en el campo sociopolítico, sea porque fe y liturgia no confunden la unidad con la uniformidad, sea por la dificultad objetiva de distinguir netamente los límites entre exigencias específicamente cristianas y los sectores de competencia humana.

b) *La unidad-comunión es un don de lo alto.* No está hecha por mano de hombre, sino que brota de la pascua de Cristo, y como tal es *entregada* por la liturgia. Es una unidad radicalmente actuada en Cristo, pero en vías de progresiva actuación en sus miembros místicos y con su activa cooperación. Esto significa, en concreto, que una celebración no puede suponer *a priori* una asamblea "perfecta en la unidad"; mucho menos bajo el perfil de las opciones políticas; puede, en cambio, exigir que se empeñe seriamente en la realización de la unidad a partir del dato objetivo del don sacramental (también en este caso vige la relación indicativo-imperativo).

c) *La celebración debe mantener abiertos los canales del diálogo y de la conversión.* Al exigir la fidelidad más estricta a los valores

evangélicos, que ella presenta encarnados en el Cristo pascual, la celebración (en especial la eucarística, "sacramento de unidad") unifica a la comunidad cristiana creando en su interior las condiciones fundamentales para la escucha y el diálogo recíprocos, denunciando la cerrazón y los sectarismos, proponiendo de nuevo el recurso a continuas verificaciones de las diferentes opciones no en el plano de su eficacia técnica, sino en el de su conciliabilidad con la visión evangélica.

Sobre la base de este triple requisito es posible afirmar que la presencia en el seno de la asamblea de cristianos que difieren en los análisis políticos y en las correspondientes opciones de acción no rompe de suyo la unidad-comunión ni vacía de sentido la celebración. Ruptura y vaciamiento se producirían sólo en el caso en que personas o grupos abrazaran opciones políticas verdaderamente inconciliables con el evangelio y, además, se negaran a someterlas a discusión (presunción de monopolio de la verdad). En tal caso sería más exacto decir que no es la liturgia la que deniega el don de la unidad, sino que son tales miembros los que se ponen en condiciones de no poder recibirla. Dicho esto hay que añadir que una sabia *política pastoral* debería encauzar tensiones y conflictividad en el conjunto de la vida de la comunidad cristiana, evitando tanto su explosión en el ámbito de la celebración como el silencio ficticio sobre su presencia.

[/ *Promoción humana y liturgia*].

A. Pistoia

BIBLIOGRAFÍA: Belda R., *Vida cristiana y compromiso político*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires 1969; Igarza E., *Liturgia y compromiso cristiano*, en "Liturgia" 246 (1969) 167-178; Maggioni B.-Sorbi P., *El compromiso social y político de los grupos pequeños*, Sígueme, Salamanca 1974; Martínez P., *Liturgia y sociedad de consumo*, en "Phase" 71 (1972) 421-431; Pou R., *Relación vida litúrgica y acción cristiana en el mundo*, ib, 43 (1968) 49-61; Rovira J.M., *Incidencia de la ideología de las celebraciones litúrgicas*, ib, 77 (1973) 407-422; VV.AA., *Liturgia y acontecimiento*, en "Phase" 58 (1970) 325-392; VV.AA., *Ideología y liturgia*, ib, 77 (1973) 403-445; VV.AA., *Liberación del hombre por la liturgia*, en "Concilium" 92 (1974) 165-312. Véase también la bibliografía de *Existencia cristiana y liturgia* y *Promoción humana y liturgia*.

COMUNICACION EN LA EUCARISTIA

SUMARIO: Premisa: Ámbito y metodología de la investigación - I. El emisor y el receptor deben estar "motivados": 1. Conocimiento recíproco; 2. Correspondencia con los intereses reales; 3. Respuesta a los problemas concretos - II. La codificación y la descodificación deben ser correctas: 1. Códigos que se refieren al espacio: *a)* Espacio y comunicación, *b)* Espacio y celebración litúrgica, *c)* Algunas transformaciones recientes, *d)* Silencio y sonoridad, *e)* El uso del espacio-iglesia por parte de los fieles; 2. Códigos icónicos; 3. El código de los objetos; 4. El código "vestido"; 5. El código de los gestos: *a)* La falta de espontaneidad, *b)* La gesticulación del celebrante; 6. Los códigos verbales: *a)* Los códigos paralingüísticos, *b)* El código lingüístico - III. Debe haber una verdadera interacción ("feed-back"): 1. Lo "predeterminado" en la misa; 2. El canto; 3. La homilía - IV. Debe darse apertura a lo real: 1. Signos reveladores; 2. El "aquí y ahora" y la universalidad - V. Conclusión.

Premisa: Ámbito y metodología de la investigación

Queremos abordar en esta voz un estudio del acontecimiento *misa* asumiendo el punto de vista típico de las ciencias que se interesan por la comunicación humana. En este sentido, estudiaremos solamente una dimensión de la celebración

eucarística: la *misa* en cuanto grupo de personas reunidas que realizan una serie de procesos comunicativos. No se trata de un punto de vista que permita la formulación de juicios globales, ya que la misa es mucho más que un hecho comunicativo humano: es la celebración conmemorativa y sacramental del sacrificio que Cristo realizó en la cruz. No obstante, las conclusiones a que lleguemos pueden ser de alguna utilidad para agentes de pastoral, teólogos y liturgistas.

La materia es vastísima y sería preciso afrontarla provistos de un bagaje de conocimientos muy amplio, extraído de diversas disciplinas científicas; haría falta el trabajo de un equipo. Pero nuestra intención es simplemente *sugerir* que el tema *misa* puede y debe ser estudiado también desde el punto de vista de la comunicación para llegar a conclusiones operativas.

Éste será nuestro modo de proceder: destacaremos y explicitaremos sucesivamente cuatro condiciones que parecen esenciales para que de algún modo se pueda dar una situación de auténtica comunicación humana, y después aplicaremos en cada caso los datos adquiridos a la situación comunicativa *misa*.

La misa de que se habla en esta voz no es la que se celebra en grupos particulares, o la presidida por el obispo con ocasión de una visita pastoral, sino la misa normal que se celebra en nuestras parroquias todos los domingos *per annum*.

Casi no hace falta indicar otro límite de esta voz: estudia *únicamente* la misa en cuanto acontecimiento de comunicación; pero tal investigación podría extenderse legítimamente a todo el mundo litúrgico, y por tanto también a la celebración de los otros sacramentos y sacramentales (que, en cualquier caso, la mayor parte de las veces ocurre durante la misa).

I. El emisor y el receptor deben estar "motivados"

La primera de las condiciones fundamentales para que un encuentro humano llegue a ser un momento de auténtica comunicación es que emisor y receptor estén personalmente *motivados* para realizar *este* encuentro; y parece legítimo añadir que la riqueza humana de un momento de comunicación es proporcional al nivel de participación de las personas que están implicadas en ella.

Esta motivación puede analizarse así: *a)* incluye un *conocimiento* recíproco (quizá mínimo inicialmente), que garantice un encuentro capaz de aportar elementos nuevos para enriquecer la experiencia propia: hay una confianza recíproca; *b)* conlleva la convicción de que el *argumento* de que se trata *corresponde a intereses reales,* a necesidades concretas; *c)* supone la razonable expectativa de que del diálogo surgirán indicaciones y apoyos para llegar a *soluciones concretas* de los problemas tratados: al que busca un verdadero encuentro con la gente que le rodea no le interesan conversaciones *siempre iguales* ("ya sé lo que va a decir"), *sin perspectivas de solución de los problemas reales* ("no sirve para nada"), *con tan poco gancho* que le dejan deprimido y desilusionado ("es un discurso abstracto, que se va por las nubes...").

Estos elementos, que dan cuerpo a la motivación y establecen las condiciones para la realización de un verdadero encuentro humano, ¿se hallan en la asamblea de los que participan en la misa? Una respues-

ta documentada exigiría los resultados de una investigación que todavía no se ha realizado. Para que la misa resulte *motivada* y sea un verdadero encuentro humano ha de reunir las siguientes condiciones.

1. CONOCIMIENTO RECÍPROCO. Mucha gente ve en la misa un *rito a través del cual entra en un diálogo personal-individual con Dios,* y no un *encuentro comunitario de los creyentes, en el que se descubre la presencia y la palabra de Dios tanto en el acto litúrgico como en la vida.* En este caso, la presencia de los otros es solamente ocasional, secundaria, y no hay ninguna razón especial que empuje al conocimiento-diálogo con ellos; es más, los otros podrían convertirse en una molestia. Por el contrario, quien busca el encuentro comunitario desea que este encuentro con los otros sea una especie de signo-sacramento del encuentro con Dios.

Motivaciones tan diversas llevan a comportamientos asimismo diferentes, no conciliables de hecho.

Depende de la primera actitud el hecho de que en nuestras asambleas generalmente no exista el deseo de establecer relaciones de amistad con las personas que nos rodean o con el mismo sacerdote que celebra. Por lo menos, *no se aprecian signos* que prueben lo contrario: si no hay un conocimiento anterior, el gesto de la paz se reduce a un gesto entre extraños; no es un gesto abierto, de ruptura de esa lejanía. Al final de la misa, fuera de la iglesia, la situación es la misma que se da a la salida de cualquier reunión; es más, después de una obra de teatro o de un concierto la gente no desaparece tan rápidamente.

Por lo demás, el mismo sacerdote no parece que busque una relación directa, personal: en general, evita el contacto visual con los que están delante; no hace referencia a la situación concreta del *aquí y ahora,* no siente la necesidad de presentarse cuando se encuentra ante una asamblea que no le conoce y que quizá esperaba a otra persona. Es totalmente excepcional que alguna persona se quede después de la celebración para profundizar junto con el sacerdote los temas propuestos por las lecturas o por la homilía.

2. CORRESPONDENCIA CON LOS INTERESES REALES. En cuanto al valor existencial atribuido a la celebración eucarística, se podría afirmar que existen notables diferencias entre persona y persona: hay quien está presente en la misa porque se trata de un hecho habitual, ritual ("el domingo no es domingo sin misa"); otros están presentes por presión del grupo o de la familia...; otros, en fin, por una convicción muy precisa.

Que existen estas diferencias, se puede deducir de algunos hechos: el retraso con que la gente llega a misa; los puestos ocupados en el espacio disponible; el comportamiento que se consiente a los niños... A pesar de todo, la situación actual es ciertamente mejor que la del pasado más reciente: hoy las presiones llevan solamente a la iglesia a los que tienen una vaga intención de ir.

3. RESPUESTA A LOS PROBLEMAS CONCRETOS. No es fácil afirmar si son muchos o pocos los que buscan en la misa una respuesta a sus problemas concretos o si encuentran caminos de solución y ayuda para la vida cotidiana. Más bien la impresión común es que la misa no afronta nunca esos problemas y es aburridamente repetitiva ("ya se sabe cómo se desarrolla y cómo va a acabar"; "las palabras

del sacerdote son siempre las mismas"; "es siempre un discurso abstracto"...). Así la presencia en la celebración termina por convertirse en un soliloquio con la propia fantasía y con los propios problemas.

Un signo revelador de esta situación puede ser el automatismo con que la asamblea responde a las palabras del celebrante; por ejemplo, en algunos prefacios el primer párrafo ("En verdad es justo...") acaba con las palabras "por Cristo Señor nuestro", y muchos responden puntualmente: "Amén". Por otra parte, el modo como el sacerdote *lee* las partes *fijas* de la misa lleva en ocasiones a pensar que también para él se trata de un acto repetitivo, automatizado: préstese atención, por ejemplo, al modo como se pronuncia la conclusión de las oraciones: "Por nuestro Señor..." Se tiene la impresión de que solamente se quiere provocar la respuesta de los fieles: "Amén".

Es más bien raro, en cambio, que la misa, y en especial la homilía, se concreticen en un momento de comunicación en torno a un tema conductor único (no sobre mil problemas, dejados después sin resolver); un tema claro, relacionado de modo evidente con la vida concreta de los presentes.

II. La codificación y la descodificación deben ser correctas

La segunda "condición" para que pueda darse una auténtica comunicación humana es que se den los procesos de codificación y descodificación adecuados. Esta afirmación pone en contacto con un tema muy amplio, que conviene analizar por partes. Precisemos ante todo que por *codificación* y *descodificación* se entiende el doble proceso del que vive la comunicación, a través del cual, por una parte, se confían contenidos mentales a elementos perceptibles (escritura, gesto, palabra, imágenes...); por otra parte, partiendo de estos signos sensibles, se reconstruyen los significados que les han sido confiados: para indicar "prohibido circular" pongo una determinada señal de tráfico (codificación); por esta señal el conductor entiende que está prohibido pasar (descodificación).

a) Para comunicarse, evidentemente, es necesario que las personas interesadas *conozcan* y *utilicen de hecho el mismo lenguaje, el mismo código.* Es importante recordar este principio por dos razones al menos.

La primera es la necesidad de subrayar que el uso del mismo lenguaje significa radicalmente que se hace referencia a experiencias humanas comparables (si no exactamente iguales). Obviamente, para hablar de cosas superficiales o de fondo puramente técnico, lo que acabamos de afirmar tiene una importancia sólo relativa: también con el uso aproximado de una lengua puedo charlar... o comprar y vender. Pero si la comunicación trata de temas como la familia, el amor, el pecado, el sentido de la sociedad, la imagen de Dios..., ni siquiera una lengua común entre los interlocutores es suficiente si la cultura y la experiencia personal son radicalmente diversas. En tal caso, en efecto, las palabras tienen sólo aparentemente el mismo significado: es necesaria una comunión de vida para superar la pobreza de las palabras y descubrir la riqueza de los significados de los mensajes pertenecientes a las diversas culturas.

La segunda razón que motiva nuestra atención a este principio es

que para comunicarse no es suficiente *conocer* la misma lengua y participar de la misma experiencia de vida; es necesario que el receptor *decida descodificar el mensaje según las instrucciones dadas por el emisor:* de hecho, nosotros, cuando enviamos un mensaje, damos también las instrucciones según las cuales el receptor debe operar si quiere comprendernos. El emisor "hombre" envía mensajes muy complejos; es más, envía muchos mensajes al mismo tiempo (el modo de vestir, de mirar, el tono de voz, las palabras que usa...); en un determinado momento puede usar signos con un significado diverso del acostumbrado, modificándolos en un instante (por ejemplo, puedo decir "eres un burro" como una broma, con el significado de "¡eres simpático al aparentar que no entiendes!"). Si las cosas son así, es evidente que para recibir el mensaje transmitido por el emisor, el receptor no sólo debe conocer los códigos que se usan, sino que también debe obedecer a las instrucciones dadas por el emisor para una perfecta descodificación. Nuestro lector, por ejemplo, en vez de seguir el sentido explícito del discurso, podría prestar atención al tipo de estructura gramatical usada en el texto, a la puntuación correcta o no, a la pobreza o riqueza de la terminología; en tal caso, aunque conozca perfectamente la lengua acabará por no captar los contenidos de lo que se escribe.

b) Para codificar de modo que se garantice al máximo la comprensibilidad de lo que se quiere decir, es necesario *prestar atención a las características del medio que se utiliza y conocer (para adecuarse a ellas) la disponibilidad-capacidad del receptor en la situación concreta en que recibe el mensaje.* Así, no es un modo eficaz de comunicación hablar "con tono familiar" cuando se debe hacer un informe en una reunión oficial: sería rechazado incluso antes de ser escuchado. Y cuando hablo confidencialmente con un grupo de personas, aunque sea una conferencia, no puedo usar el mismo lenguaje que al redactar un curso universitario; en efecto, el texto escrito deja a cada uno la libertad de usar su propio ritmo, y permite leer de nuevo lo que no se ha comprendido, cuando es necesario; por el contrario, la comunicación oral solamente puede apoyarse en la familiaridad del tema tratado y de los términos utilizados, así como en la memoria inmediata del receptor, que está obligado a seguir el ritmo impuesto por el fluir de nuestras palabras, sin posibilidad de volver a escucharlas, sin pausas para la reflexión escogidas individualmente: la comunicación oral debe ofrecer más elementos para explicitar y relacionar los diversos conceptos que un texto escrito.

c) Para codificar y descodificar correctamente es necesario que emisor y receptor *tengan en cuenta los respectivos puntos de partida;* en efecto, cada afirmación se hace, y por tanto puede ser comprendida, a partir de lo que ya se ha expresado, y está condicionada por lo que, aunque no se haya dicho explícitamente, influye sobre la comunicación. El receptor comprende cuanto se le comunica a la luz de un contexto de conocimientos precedentes, así como en función de un cierto tipo de expectativas: la descodificación es fruto también de una *precomprensión.* Si estos conocimientos precedentes y estas expectativas dan una imagen negativa del emisor, cada mensaje proveniente de esta fuente estará marcado por un prejuicio negativo. De

nada sirve lamentarse; es más productivo trabajar para mejorar la propia imagen. Si en cierto contexto la iglesia es considerada la *longa manus* de las potencias y culturas occidentales, no se puede pretender que sus mensajes y sus actividades sean correctamente comprendidas. Es necesario actuar directamente, a fin de que cambie la imagen de la iglesia; y no sólo planteando el mensaje de modo que se prevean o desmientan eventuales interpretaciones falsas, sino actuando concretamente, porque los signos y los hechos constituyen el contexto global en el que se da la comunicación. Es, pues, ingenua la pretensión de que los mensajes particulares sean descodificados en un ambiente aséptico. La comunicación es un hecho global, un *continuum* (como un *flujo continuo);* los mensajes individuales son segmentos particulares de este flujo y están afectados por el conjunto. Así, también comunican los silencios, al menos cada vez que para el receptor una toma de posición del emisor se da por descontada. Si, por ejemplo, sucede cualquier cosa muy grave para el país, y la predicación (o las transmisiones de radio o televisión de carácter religioso) no la hace objeto de una reflexión desde el punto de vista cristiano, es inevitable que este silencio —aunque quizá no haya sido intencionado porque la transmisión pudo haberse grabado con antelación— sea significativo, negativamente significativo. La iglesia tiene una imagen pública: no puede hablar o guardar silencio sin que ello deje de influir en la comunicación. Esto es más verdad hoy, gracias a los medios de comunicación, socialmente omnipresentes. Así, un papa no puede confesar en San Pedro sin valorar la gran resonancia que este gesto tendrá en la opinión pública. Ser conscientes de esta realidad de la comunicación hoy es indispensable; es útil incluso. Juan Pablo II nos recordó a todos la importancia del sacramento de la reconciliación con un simple gesto.

Resumiendo esquemáticamente cuanto se ha dicho: para que los procesos de codificación y descodificación sean los adecuados se requiere: 1) que los interlocutores conozcan y utilicen correctamente los mismos códigos (los mismos *sistemas de signos);* 2) que los mismos interlocutores hagan referencia a experiencias al menos de algún modo comunes; 3) que el emisor se adecúe a la situación en que se realiza la comunicación; 4) que se tenga presente el influjo de cuanto ha sido expresado antes (peso determinante de las precomprensiones y de las expectativas de los receptores). A este esquema haremos referencia, en particular [*/ infra,* 6, *b*] cuando hablemos del código lingüístico.

Esta segunda *condición,* cuyo objeto es la exactitud de la codificación y descodificación, ¿se realiza en la misa? Es imposible responder en abstracto y genéricamente, porque la pregunta *apunta* a cada una de las situaciones concretas. La respuesta debería buscarla cada celebrante (junto con su comunidad), ya que sobre él pesa de un modo especial el deber de garantizar la comprensión y la riqueza del mensaje anunciado en la misa. La aportación que aquí se ofrece puede ser un instrumento para este trabajo; se concreta en una reseña de los códigos y mensajes existentes en la celebración, y en un análisis un poco más atento del uso de los códigos verbales.

1. CÓDIGOS QUE SE REFIEREN AL ESPACIO. El primer *bloque* de mensajes sobre los que se pretende

llamar la atención es el que se refiere a los diversos elementos que constituyen el espacio en que se realiza la celebración.

a) *Espacio y comunicación.* Es un error considerar al hombre y al ambiente como dos entidades separadas, *y no* como partes integrantes de un sistema verdadero y típico de interacciones. Desde siempre y en cada cultura el hombre expresa mensajes a través de los distintos modos de situarse en el ambiente y de modelar constructivamente el espacio. La arquitectura, entendida como *modo de construir,* independientemente del valor artístico de los resultados, interpreta en cada momento la concepción que el hombre tiene de sí mismo, de su relación con los otros y con Dios; traduce en estructuras más o menos sólidas (también esto es significativo) el valor atribuido a los diversos momentos de la vida humana individual, familiar, comunitaria y social. Es reciente el nacimiento de una ciencia —la proxémica— que estudia precisamente cómo *utiliza* el hombre el espacio, cómo *interpreta* el espacio que le rodea, *qué mensajes confía* a su comportamiento espacial. Para ninguno de nosotros es indiferente (= sin significado) la distancia a la que nos colocamos con respecto a otra persona: no tiene el mismo diámetro el círculo de gente que se forma alrededor del campeón deportivo después de una victoria que el que se forma alrededor del obispo en la visita pastoral. La diferencia es significativa de las diversas relaciones que unen a las personas en ambos casos. También nuestro comportamiento en la iglesia utiliza una serie de señales *espaciales* con un significado muy preciso.

Pero el espacio no se define sólo por las estructuras arquitectónicas, por la decoración o por las diversas posturas adoptadas por las personas presentes: también la dimensión *sonido* entra en juego. Para darse cuenta de ello, préstese atención a la importancia que tiene la música de fondo en un supermercado. Aunque se han dejado fuera los ruidos de la calle, en definitiva nos encontramos en una situación análoga (gente que va y viene, carritos que circulan, productos que se descolocan o caen...). En cambio, la música se sobrepone a esos ruidos y crea una atmósfera *a la medida* para todos los que entran. Se deja a cada uno a solas con sus pensamientos, porque todos los ruidos capaces de recordarle realidades poco o muy extrañas están sofocados.

b) *Espacio y celebración litúrgica.* Para construir su ambiente de culto los primeros cristianos escogieron el modelo de la *basílica romana* y no el del *templo;* optaron, por tanto, por una estructura concebida para ser esencialmente lugar de encuentro. Con esta elección, decididamente revolucionaria (no sin razón los paganos les llamaban ateos), los cristianos se situaban fuera de toda tradición religiosa: todas las religiones del ambiente europeo, del Medio Oriente y egipcias concebían el templo esencialmente como *casa de Dios;* el lugar de los fieles se encontraba fuera de este espacio. En la basílica, por el contrario, el espacio es único, y es en el encuentro de la comunidad donde se celebra el encuentro con Dios.

A través de los siglos y de las culturas, el ambiente cultual cristiano ha sido diversamente estructurado, según los diferentes modos de concebir los roles en la comunidad y el sentido de la presencia y la trascendencia de Dios y según el

modo de celebrar la eucaristía [/ *Lugares de celebración,* I-II].

c) *Algunas transformaciones recientes.* Tomemos en consideración algunos de los cambios más llamativos efectuados en los últimos veinte años. Las iglesias ya no se han desarrollado en vertical y según líneas paralelas o como ejes cartesianos (naves, crucero, con el altar bastante lejano o sobre una serie de peldaños). La forma que ha prevalecido es de tipo más o menos circular, y se desarrolla en sentido horizontal: el altar está en medio de la asamblea, elevado apenas uno o dos peldaños. La iglesia se ha convertido así en signo de la comunidad que se encuentra alrededor del memorial del Señor.

La trascendencia ya no se expresa a través de la verticalidad de la construcción o de la suntuosidad de los mármoles: es como decir que Dios no está en lo alto en sentido material ni ama la riqueza... La trascendencia (el misterio de Dios, la diversidad y la *sacralidad* del ambiente) se expresa, al parecer, en la severidad de la construcción de cemento armado, privada de todo adorno, y en el uso de la luz, que cae sobre el altar.

Así en las nuevas construcciones. En las iglesias más tradicionales, el mensaje de la *iglesia como lugar de la comunidad* se manifiesta en la construcción del altar vuelto al pueblo, la eliminación de la balaustrada, la colocación de las sillas. No siempre la solución es significativa: a veces la nueva disposición resulta inexpresiva. Piénsese en las sillas situadas al lado del altar, de modo que el celebrante termina por encontrarse trasversalmente con respecto a la dirección en que está orientado el público: no se ha querido (o podido) dar la espalda al altar principal, pero se ha impedido el diálogo directo, el encuentro cara a cara con la comunidad.

d) *Silencio y sonoridad.* Pienso que el *sonido* ha adquirido una nueva dimensión en nuestro tiempo —en lo que se refiere a la "iglesia"—, al menos por dos motivos. Antes se usaban materiales de construcción menos reverberantes y más aislantes de los ruidos (un muro de ladrillos o de piedra, de un metro de ancho o más, es acústicamente incomparablemente inferior a la pared elástica con una simple capa de cemento); hoy el nivel del ruido se ha elevado enormemente. El espacio-iglesia debería dar al que entra la sensación de paz, de ausencia de tensión: el silencio (verdadero y propio silencio-ausencia-de estímulos-sonoros) es un componente esencial. Si estuviéramos convencidos del valor decisivo de cuanto se ha dicho, le daríamos más importancia, independientemente de las consideraciones de la originalidad con que el arquitecto se propone tratar las estructuras principales; no se construiría, por ejemplo, una iglesia en el cruce de dos calles con mucho tráfico, una de las cuales tenga un semáforo (= aceleraciones continuas); no se construiría con cemento armado y con grandes superficies de vidrio, porque el espacio-iglesia resultaría mucho más ruidoso y ninguna instalación acústica podrá restituir a la comunidad las condiciones necesarias para sentirse en "su casa", escuchando su propia oración y sus propios cánticos.

Además del silencio, es preciso cuidar la sonoridad del espacio-iglesia. Tampoco en las iglesias antiguas es siempre fácil obtener que en todos los lugares se oiga *bien* la voz del celebrante o del lector. Sin embargo, esto es mucho más urgente hoy, cuando la cele-

bración vive de la escucha. Antes, como se celebraba en latín, la comprensión no era esencial, porque la música de fondo durante la misa funcionaba en cierto modo como la música en los supermercados: ayudaba a cada uno a hacer *su* oración. Hoy, cuando la escucha se ha hecho esencial, a veces ha habido más preocupación por dar una mano de pintura a las paredes o por revestirlas de mármol que por estudiar las soluciones aptas que permitan en todo momento una escucha digna de la liturgia.

e) *El uso del espacio-iglesia por parte de los fieles.* Entre los fieles hay quien prefiere el lugar más alejado del altar y más cercano a la puerta; otros se distribuyen diversamente por los bancos: unos se sitúan en los primeros puestos, otros permanecen junto a las paredes laterales y algunos se refugian en el coro, quizá completamente alejados de cuanto sucede en el altar. Hay quien se aísla y quien se acerca a los otros. Todos preferimos el extremo del banco; ocupamos primero los bancos libres, manteniendo una determinada distancia de la persona más cercana (si es posible), distancia proporcional a la relación que se tenga con ella. El modo de escoger el puesto en la iglesia no carece de significado: expresa nuestra disponibilidad para dejarnos envolver por la celebración y la comunidad. Las misas celebradas en iglesias en las cuales los puestos más ocupados son los más cercanos al altar alcanzan un nivel comunicativo no comparable al de las iglesias donde los puestos preferidos son los que están junto a las salidas.

Adelantamos ahora algunas ideas sobre la importancia de las posturas que asumimos durante la celebración. Antes estábamos sentados o de rodillas, raramente de pie: tres posturas consagradas por ese extraño mueble que es el banco, que ordena a toda la asamblea en filas precisas, determina el puesto de las personas importantes y consiente las tres posiciones recordadas, impidiendo los cambios. Hoy estamos sentados o en pie, raramente de rodillas; salvo en circunstancias especiales, no existen puestos reservados. Quizá el banco en la iglesia deje de ser un instrumento organizador del espacio y no se lo considere necesario; en efecto, ya ha desaparecido donde se ha redescubierto el valor de otras posturas para la oración.

2. CÓDIGOS ICÓNICOS. Nos referimos al sistema de signos, más variado y complejo que nunca, que son las imágenes. La iglesia, especialmente la tradicional, es lugar de imágenes; son patentes desde la entrada; por ejemplo, el viacrucis, los cuadros, las estatuas de santos (quizá el cepillo para las ofrendas). En las construcciones más recientes, por el contrario, las paredes están totalmente desnudas. Las iglesias son como libros diferentes, abiertos, en los que se puede leer mucho sobre el tipo de religiosidad vivido por la comunidad que en ellas se reúne. Las imágenes son uno de los signos más elocuentes para esta lectura. Muchas de ellas son puro adorno, sin la menor inspiración religiosa. Esto es verdad sobre todo en muchísimas iglesias del siglo pasado y de comienzos de éste. Una comparación con el arte románico, por ejemplo, con las portadas de iglesias y monasterios (Ripoll, Vezelay, Moissac) o también de otras comunidades más pobres de la misma época resulta iluminador: el arte tiene ahí un papel importante.

Hoy, desgraciadamente, persiste

una grave incomprensión entre el mundo del arte y la comunidad cristiana. También es verdad que resulta más bien difícil introducir en nuestras iglesias algunas expresiones del arte religioso moderno; sin embargo, no existen solamente las formas exasperadas de búsqueda lingüística. Tampoco es una solución recaer en lo obvio, en lo banal, olvidando la gran lejanía que se advierte entre las nuevas generaciones y muchos de los modos tradicionales de representar a los santos, a la Virgen o a Cristo.

La comunidad tiene necesidad de artistas, tanto como de profetas y testigos. El arte es la forma más alta que tenemos para celebrar el misterio, la grandeza y la bondad de Dios. De aquí la urgencia de preguntarse cuál es el mensaje o, si se prefiere, la impresión que el individuo y la comunidad reciben del conjunto de las imágenes de una iglesia. Ciertamente contribuyen a construir el contexto de la celebración: una imagen cambia el espacio en el que se coloca, lo determina, lo banaliza y lo exalta. Parece útil recordar el uso litúrgico que la iglesia ortodoxa hace de los iconos. En el umbral de la iglesia, sobre un solemne atril, se coloca un icono que representa el misterio del Señor celebrado en cada período litúrgico. Nadie puede entrar sin sentirse acompañado de una precisa sugestión para su oración.

3. El código de los objetos. Los objetos no son solamente cosas concretas. Son signos, contienen mensajes. No sólo por el hecho de que estén o no estén, sino también por el modo de ser utilizados, presentados o conservados.

El cirio pascual es un signo bien definido por la liturgia: recuerda la vigilia pascual, la luz de Cristo resucitado, alfa y omega, Señor del tiempo, el bautismo... Los otros cirios son ordinariamente de dos tipos: la vela común más o menos adornada, que se consume normalmente; y la vela artificial, que no debe consumirse: lleva en su interior otra vela, de poco costo, empujada hacia lo alto por un resorte a medida que se va consumiendo. ¿Por qué se recurre tan a menudo a la segunda solución? Por razones de estética (el cirio permanece entero durante todo el tiempo en que se usa); por razones económicas (las velas internas son de tipo estándar para todos los candeleros y se consumen por completo); por razones prácticas (el sistema es más rápido, la cera no gotea y, por tanto, no necesita mucho mantenimiento); son razones de orden sobre todo material, sin preocupación por la autenticidad del símbolo.

Lo mismo puede decirse de las flores naturales en comparación con las artificiales; de las lámparas votivas eléctricas, que simulan el movimiento de la llama... Como es natural, las flores naturales exigen un cuidado diario para que no se estropeen demasiado rápidamente, y también las velas de verdad exigen cuidados: sustituirlas, limpiarlas, etc. E igualmente, si no se cubre el mantel blanco con plástico más o menos transparente, habrá que cambiarlo con frecuencia.

Pero estas elecciones y estos cuidados ¿no son quizá significativos, es decir, signos de la fe de la comunidad que celebra? Es ciertamente difícil comprender el valor del cirio pascual cuando ha quedado reducido a medio cirio, sobre el que se ha empalmado en el mejor de los casos otro medio cirio de color y diámetro diversos (¡a menos que por otros signos no quede claro que esto es lo máximo que la comunidad se puede permitir!). Por lo mismo es también problemático

descubrir el valor del misterio eucarístico si la limpieza del altar y de los vasos sagrados deja que desear.

En estos últimos años se ha modificado claramente la forma del cáliz, del copón y de la patena. Parece ser que se tiende a modelarlos conforme a los objetos que usamos en la mesa. Sin embargo, hay límites que no se deben superar: un objeto debe aparecer como signo de la función a la que es destinado. No es correcto usar sobre el altar el mismo plato y el mismo vaso que usamos en la mesa. Si se hiciese así, se manifestaría la voluntad de indicar que la misa es una cena parecida a las comidas familiares; pero entonces, ¿a qué confiaremos los demás significados que no se deben perder, a saber: que se trata de la cena-memorial del sacrificio de Cristo, cena simbólica de una comunidad a la que se ha confiado un rito, al que se mantiene fidelidad desde hace siglos en todas las partes de la tierra?

4. El código "vestido". Que el modo de vestir es un modo de comunicarse, es indudable. El vestido no sirve solamente para cubrir y proteger. Sirve para decir si es día de fiesta o de trabajo, si hay alguna circunstancia especial o no, si tenemos un papel preciso en la sociedad (el uniforme) o no; sirve para definir la relación que queremos establecer con los otros, el modo de vivir nuestra sexualidad; dice de nuestro descaro o nuestra simplicidad... También el modo de vestirse de las personas que entran en la iglesia merece nuestra atención. Sobre este tema o, mejor, sobre un aspecto de él ha habido una cierta preocupación desde hace tiempo: si existiese una colección de los avisos fijados a las puertas de las iglesias para recomendar un vestido decente, se podría deducir de los mismos no sólo la evolución de las situaciones y de la sensibilidad, sino también los diversos modos, más o menos respetuosos, utilizados por el clero para dirigirse a la gente que entra en la iglesia. La necesidad de intervenir a este respecto significa, desgraciadamente, que ciertos comportamientos están ya introducidos. El talante de la comunidad (que se supone existe) no es capaz de hacerlos desaparecer, haciendo resaltar su incongruencia. Sin embargo, es verdad que cada vez con más frecuencia esos comportamientos pertenecen a gente extraña, a turistas, más que a miembros de la comunidad.

Desde este mismo punto de vista se debería examinar también el significado de las vestiduras del celebrante y de los que sirven en el altar: no por la manía de volver a discutir todo, sino por la exigencia de abandonar cuanto a lo largo del tiempo se ha ido sobreponiendo a la simplicidad inicial. Es importante ser austeros en el uso de los signos, sin permanecer sujetos a una suntuosidad que es de otros tiempos y de otra sensibilidad.

5. El código de los gestos. Este tema, al que ya hemos aludido [*l supra*, 1, *e*], es muy amplio: nos interesa comprender el significado de los *l* gestos realizados por el particular, por la comunidad como tal y por el celebrante.

a) *La falta de espontaneidad.* En la misa no hay prácticamente ningún gesto espontáneo, ni por parte de los fieles ni por parte del celebrante, que exprese de modo inmediato y significativo la *novedad*, la *no repetibilidad* del acontecimiento que se celebra *aquí y ahora*. La misa parece ser, por

definición, la repetición de una serie de prescripciones formales. Al decir esto, se pretende poner de manifiesto una tendencia, más que un dato constante de hecho; tampoco se quiere hacer un juicio, para cuya formulación se deben tener en cuenta muchos factores, entre ellos la amplitud de la asamblea. De hecho, incluso el gesto de la paz es frecuentemente realizado con la rigidez de un acto formal, a pesar de ser el único propuesto como siempre *nuevo* (¡no sé quién estará junto a mí!) y el único momento en que se establece explícitamente *una* comunicación interpersonal entre los participantes en el rito *que* no sea el responder juntos, cantar juntos o moverse juntos.

El deseo de recuperar este aspecto de la comunicación en la misa se expresa hoy, especialmente en los grupos de personas que se conocen, con el gesto de cogerse las manos durante el rezo del padrenuestro. Es un gesto significativo, e incluso comprometedor; de hecho, algunas personas sienten su intimidad invadida: no estrechan la mano, la prestan.

Obsérvese el modo en que los fieles entran y salen de la iglesia: difícilmente se notarán gestos, maneras de comportarse, por los que se reconozca que está reuniéndose o disolviéndose una comunidad.

El que preside la asamblea no participa en la realización del encuentro comunitario sino a través de gestos ya programados por el ritual: llega a la iglesia cuando la comunidad ya está reunida, no saluda (ni despide) a la comunidad con gestos que expresen un conocimiento recíproco: sitúa así el encuentro en un plano estrictamente ritual.

b) *La gesticulación del celebrante.* Con esta última observación se introduce el tema de la gesticulación del celebrante, que merecería un amplio tratamiento, precisamente porque parece que no se le da la importancia debida; esto es, no es considerada como parte de la comunicación confiada al presidente de la asamblea. Tómense, por ejemplo, los gestos que constituyen el momento de la ofrenda del pan y del vino. Es más bien raro ver a un sacerdote que haga coincidir las palabras referentes a la presentación del pan, *incluida la parte de la fórmula reservada a los fieles,* con el gesto de tal ofrecimiento; hay quien comienza a decir "Bendito seas..." mientras coloca la hostia sobre la patena, y ya prepara el vino en el cáliz cuando la comunidad aclama: "Bendito seas por siempre, Señor". El gesto ¿no debería recibir su significado porque se lo realiza al mismo tiempo que el celebrante y *los fieles* formulan la ofrenda? Lo mismo puede decirse de la elevación de la patena y del cáliz durante la doxología que concluye la plegaria eucarística: no es frecuente ver a un celebrante que mantenga el gesto incluso durante el *amén* de los fieles. A menudo, cuando se pronuncia el que es el *amén más solemne de la misa,* las manos del sacerdote están ya buscando el padrenuestro.

También el *lavabo* constituye, por así decir, un problema desde el punto de vista de la comunicación. Si debe ser un gesto simbólico, ¿por qué no es auténtico? ¿Qué *comunica* ese mojarse las puntas de los dedos, aparte de la observancia formal de una rúbrica? (De hecho, bajo ningún aspecto se puede considerar ese gesto como una purificación de las manos.)

Es éste un punto decisivo: *cada gesto que se realiza en la misa, para poder llegar a ser expresión de un mensaje religioso, debe ser antes*

que nada simple y humanamente verdadero. Lo banal no puede ser portador de religiosidad. Si el signo es lavarse las manos, o se lavan de verdad las manos o se omite; si el signo es mezclar el agua con el vino para expresar nuestra participación en la vida y en el sacrificio de Cristo, no debe convertirse en un *jugar* a contar las gotas de agua.

6. LOS CÓDIGOS VERBALES. Son muchas las informaciones que transmitimos al que escucha por medio de la palabra, el instrumento de comunicación más dúctil y eficiente que tenemos a nuestra disposición. Sin embargo, no es un instrumento de uso sencillo: tiene una complejidad difícilmente agotable, como testimonia la gran cantidad de estudios que se interesan por el lenguaje humano. El problema se complica más cuando se toma como objeto de estudio el lenguaje religioso. Aquí queremos provocar y encaminar una reflexión sobre la comunicación verbal en la misa.

a) *Los códigos paralingüísticos.* El estudio del uso concreto de la lengua propone una distinción bastante importante. El hecho, cuando habla, utiliza una pluralidad de signos verbales que podemos dividir en dos grandes categorías: los que se organizan en códigos lingüísticos y los que se organizan en códigos paralingüísticos. Cada una de las lenguas es un código lingüístico; por código paralingüístico se entienden aquellos sistemas que organizan otras variantes y características introducidas por cada hablante: la entonación, la pronunciación, el ritmo, la sonoridad... Las dos categorías de signos son inseparables en cada hablante, mientras que en el texto escrito no queda prácticamente ningún indicio de los textos paralingüísticos (excepto en las escenificaciones teatrales o cinematográficas, etc., donde se indican los diversos modos de pronunciar el texto: sonriendo, con sarcasmo...).

Los signos paralingüísticos participan en la definición del mensaje: a menudo, en efecto, a través de estos signos proveemos al interlocutor de la clave para descodificar correctamente lo que estamos diciendo. Por ejemplo, la expresión ¡Felicidades! puede tener un significado positivo o negativo, y es el tono con el que la pronunciamos el que indica el significado que queremos darle.

Es interesante, durante la celebración de la misa, prestar atención a los mensajes enviados a través de los códigos paralingüísticos. Se puede conocer el origen del celebrante, de algún modo su carácter... Pero es más importante observar que con frecuencia el tono adoptado por el celebrante es lejano, profesional, con cantinelas e inflexiones (a veces) muy típicas. El hecho merece también una reflexión, porque en todas partes usamos el micrófono, que reproduce y agranda estas características negativas de la voz. Además estamos acostumbrados a escuchar a los profesionales de la dicción del cine, de la televisión y de la radio.

A través de los códigos paralingüísticos no se comunica solamente nuestra participación en lo que realizamos: expresamos también nuestra teología. En la misa hay un momento en el que la verdad de esta afirmación resulta evidente: el relato de la institución. El tono con el que el sacerdote pronuncia las palabras consecratorias está en estrecha dependencia con su teología de la eucaristía. Es posible distinguir fundamentalmente dos categorías de celebrantes: con una

pizca de exageración podremos decir que existe el sacerdote-mago y el sacerdote-historiador. El primero, cuando llega a la fórmula consecratoria, se detiene (la asamblea suspende todo rumor, incluso el toser), se inclina profundamente y, con un tono totalmente diferente, pronuncia las palabras casi silabeándolas. Eleva solemne y largamente la hostia, después se arrodilla profunda y lentamente. Del mismo modo pronuncia las palabras sobre el cáliz, lo alza y se arrodilla nuevamente. Ahora la asamblea respira, puede toser, se mueve: se puede advertir siempre un cambio en la sonoridad del ambiente. El celebrante retoma el tono anterior y se desliza sobre el texto, velozmente, hasta el padrenuestro. Por el contrario, el celebrante-historiador, cuando llega a la fórmula, no interrumpe el tono de la lectura, ni introduce pausas lo suficientemente largas como para separar las palabras consecratorias del contexto de la narración; el gesto de ostensión a la asamblea es sólo un ademán reverente; prefiere una sola genuflexión al final, como gesto explicativo de la aclamación "Éste es el sacramento de nuestra fe". La plegaria prosigue con calma: se pronunciará con mayor solemnidad la doxología que acompaña a la elevación conclusiva de la plegaria eucarística.

Los dos diferentes modos de pronunciar la fórmula de la consagración (junto, ciertamente, con otros signos de comportamiento) expresan dos teologías diversas de la eucaristía, la una centrada en la transustanciación, la otra en la misa como memorial. Con esta descripción un poco forzada no se intenta dar un juicio de valor. Interesaba solamente llamar la atención sobre este tipo de signos utilizado por nosotros.

b) *El código lingüístico.* Desde que la / reforma litúrgica introdujo la lengua vulgar, la importancia del código lingüístico —en lo referente a la comunicación— ha llegado a ser determinante. Por desgracia, la atención prestada a esta dimensión por parte de los celebrantes no parece que sea la adecuada a su importancia. El mejor modo para estudiar *este* aspecto de la "misa como comunicación" creemos que es el de referirse al esquema presentado al final de la parte introductoria de este párrafo II.

1) *Los interlocutores conocen y utilizan correctamente los mismos códigos.* Para que el mensaje sea comprendido por el receptor, es necesario que el emisor lo codifique en signos comprensibles y que el receptor lo descodifique refiriéndose al mismo sistema de signos. La afirmación es tan obvia, que acaba por no tomársela en serio; de lo contrario, los celebrantes se preocuparían más de explicar el sentido de las expresiones rituales y se esforzarían por conocer las características de su auditorio.

La *lengua* usada en la liturgia es un lenguaje especializado, y es normal esperar que el que frecuenta la iglesia lo posea, al menos a un nivel elemental. Términos como "Espíritu Santo", "Hijo", "Padre" (atribuidos a Dios), "amor", "con tu espíritu", "alianza", pueden ser considerados —al menos en un primer nivel de comprensión— transparentes. Sin embargo, no está fuera de lugar la hipótesis de que otras palabras, también muy frecuentes, sean menos claras: "canon", "adviento", "la comunión del Espíritu Santo", "gracia", "gloria", "temporal", "memorial", "cordero de Dios", "efusión"... Hay frases enteras que son repetidas frecuentemente, sin que su significado sea

igualmente familiar: véase el texto del *Gloria* o del *Credo*. Incluso el *Padrenuestro* no es obvio del todo: por ejemplo, las palabras "santificado sea tu nombre". Estas últimas deben ser explicadas.

Un dato importante que se ha de tener en cuenta: la cultura religiosa incluye sólo para muchos fieles el vocabulario de preparación a la primera comunión. Más aún: el ambiente católico español no se distingue por una lectura asidua de la biblia (y una buena parte del lenguaje litúrgico está sacado de la biblia). Ahora bien, el defecto de no situarse "en lugar de los que escuchan" parece estar bastante difundido.

2) *El emisor hace referencia a experiencias al menos de algún modo comunes con el receptor.* No basta usar un lenguaje sencillo y términos claros o, en el caso de que sean nuevos, que se haya explicado su significado: el emisor debe colocarse dentro del horizonte experiencial y cultural del receptor. Es decir, debe hablar de temas que pertenezcan a los intereses, las preocupaciones o las esperanzas de quien le escucha; o bien, cuando se introducen temas que pueden parecer absolutamente nuevos, es necesario relacionarlos con los intereses, preocupaciones y esperanzas ya presentes, aunque no explícitas. Si se aceptan estos principios, se siguen necesariamente algunas opciones importantes para la comunicación en la misa. Por ejemplo, no se deberían proclamar ciertas lecturas (en especial del AT) sin que las preceda una introducción que muestre a qué problemas y esperanzas actuales responde el fragmento propuesto y sin ofrecer el contexto necesario para comprenderlo, de modo que cada uno esté en situación de escuchar personalmente la palabra de Dios. No siempre se hace esto; y no siempre, desgraciadamente, es posible hacerlo de una forma razonablemente breve.

3) *El emisor se acomoda a la situación concreta en que la comunicación se realiza.* No es lo mismo hablar por teléfono, hablar cara a cara o expresar las mismas cosas por carta. No es lo mismo leer un texto que todos tienen a mano que leerlo para un grupo que está simplemente escuchando; leerlo para un pequeño grupo o leerlo al micrófono en un ambiente mucho mayor. Si el grupo es grande y el texto difícil, con mayor razón se deberá estudiar con mucho cuidado la página que se va a leer, para determinar el ritmo de la lectura, lo que se debe acentuar, los silencios: el objetivo es ofrecer al que escucha casi una interpretación que facilite la comprensión del texto. No supone la misma dificultad la redacción de un artículo que la preparación de la homilía.

El modo como se efectúa la comunicación durante la misa es conocido: el emisor tiene unos textos para leer a un público más o menos amplio y ha de hacer un discurso; el receptor, normalmente, no tiene ni está obligado a tener el libro, sino que está a la escucha. ¿Qué características debería tener un texto o un discurso para que sea facilitada la atención y la descodificación por parte del que está escuchando?

Además de las indicaciones propuestas hasta ahora, damos aquí otras sugerencias: evitar los períodos complicados, con frases subordinadas unas a otras, construidas de modo diferente al usual (que es: sujeto, verbo y complemento); evitar hacer abstracto lo que puede ser expresado en términos concretos; dar estímulos visuales, imágenes

que ayuden a hacer la síntesis continua de lo que se está diciendo.

Cuando escuchamos a alguien que está haciendo un discurso, debemos memorizar las palabras que dice para poder relacionarlas con lo que dirá después: esto es más difícil cuanto más aumenta el material que se debe recordar, cuanto más compleja es la interdependencia entre las frases pronunciadas, cuanto menos lineal es el período y cuanto más abstracto es el discurso. Un período que comienza: "en la medida en que", impone la memorización de toda la primera parte para que se pueda aferrar la lógica de la afirmación principal. Por el contrario, un hablar hecho de frases lineales, coordinadas más que subordinadas, es normalmente fácil de seguir.

No son un buen ejemplo, a este respecto, muchas de las oraciones propuestas en la liturgia de la misa: la construcción de la frase está calcada sobre la elegancia de la frase latina, con frecuentes añadiduras y subordinadas, que interrumpen el lógico fluir de la idea, y con frecuentísimos términos abstractos. Pero, como se puede comprender, aquí tropezamos con los problemas de la / tradición litúrgica.

¿Qué significa "proveer de estímulos visuales"? Esencialmente significa ofrecer al auditorio la posibilidad de relacionar entre ellos los diversos elementos que se van proponiendo. Cuanto más numerosas sean las ideas en torno a las cuales se puede construir la síntesis, mejor se retendrá el discurso. Las imágenes desarrollan de modo superior esta función: un razonamiento abstracto no se sigue más allá de un cierto punto si no se está preparado sobre el tema; una parábola se recuerda por largo tiempo. Jesús hablaba a menudo en parábolas.

4) *La precomprensión y las expectativas del receptor son factores decisivos en la descodificación de un mensaje.* Cada receptor, siempre, llega a la escucha con una serie de expectativas, con unas ciertas previsiones sobre lo que va a decirse; previsiones y expectativas que surgen de la experiencia pasada y de las informaciones que proporciona la situación actual.

Forma parte de la profesionalidad de un *comunicador* no sólo documentarse sobre el contenido que debe transmitir, sino también informarse del grado de conocimiento que sobre un tema concreto tiene ya el público, cuáles son las objeciones y las resistencias a ese respecto, cuál la orientación. Obviamente, este trabajo es más difícil cuanto más complejo es el público que se tiene delante.

Los prejuicios que afectan a la persona del emisor, el grado de autoridad que se le atribuye, el crédito que el público está dispuesto a concederle: éste es el significado del término técnico *imagen del emisor.* Es un factor decisivo. Cada emisor es valorado al menos a partir de lo que se ha oído decir, o por el hecho de que la comunicación se realiza de un cierto modo, desde un púlpito... Cuando se tenga conciencia de no gozar de una imagen positiva, quizá se debería renunciar a hablar: es preciso de todos modos tenerlo siempre en cuenta.

La imagen del emisor es decisiva, en especial cuando está reconocido como *personaje:* el sacerdote habla como sacerdote, el profesor como profesor, el político como político... El peligro está en ser entendidos como si se hablase por oficio: se dicen esas cosas no porque sean verdaderas, sino porque se deben decir. La solución está ciertamente en la autenticidad; pero sobre todo

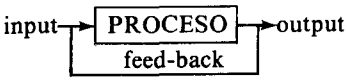
es necesario que el receptor descubra que *la realidad verifica lo que se dice.*

III. Debe haber una verdadera interacción ("feed-back")

Es la tercera condición necesaria para que la comunicación humana sea auténtica.

Uno de los conceptos fundamentales aclarados por los estudios sobre la comunicación es el concepto de *feed-back.* Conviene detenerse un poco para aclararlo.

Un sistema autorregulado mantiene un nivel óptimo de funcionamiento cuando el resultado del proceso está bajo control y cada variación no deseada es señalada y provoca un reajuste del proceso mismo.



Por *input* se entiende la señal que entra en el sistema; por *output,* el resultado del proceso. Cuando el *output* no corresponde a las previsiones, la variación se indica con el fin de modificar proporcionalmente las condiciones iniciales del proceso mismo. La vuelta de la información como medio de control de la fuente, para garantizar la regularidad del proceso, es lo que se entiende con el término *feed-back.*

El cuerpo humano, por ejemplo, tiende a mantener estable su temperatura: cuando la temperatura externa se aleja de unos valores bien determinados, llegan al cerebro informaciones que determinan (a nivel inconsciente) toda una serie de modificaciones de la estructura de la piel para contener las consecuencias negativas provocadas por la nueva situación: estas modificaciones son controladas con el fin de que sean proporcionales a la causa. Si no se diesen estos intercambios de información centro-periferia, el hombre no podría sobrevivir. Debe observarse que las informaciones provenientes de la periferia no son solamente *respuesta* a las órdenes enviadas; son, a su vez, capaces de modificar las decisiones del centro; es decir, funcionan como *feed-back.*

Estos conceptos son importantes también para el estudio de la comunicación humana. Para que el proceso comunicativo pueda desarrollarse de la mejor manera, una de las condiciones *sine qua non* es que el receptor pueda informar sobre el mensaje que está descodificando y, por este medio, influir sobre el emisor. Un proceso comunicativo unidireccional no puede considerarse auténticamente humano; no sólo porque puede transformarse en ejercicio de poder y de opresión, sino también porque ningún emisor puede saber qué está comunicando (qué descodifica el receptor) *sin* la relativa confirmación del receptor.

Nadie está en condiciones de garantizar por sí solo la autenticidad del proceso comunicativo. La interacción (el intercambio de papeles: el receptor toma a su vez la palabra) es una dimensión necesaria de la comunicación humana; es garantía de idéntico poder sobre el proceso que se realiza; la comunicación es la interacción de personas libres; se convierte en un instrumento válido para la mutua comprensión y para la búsqueda de la verdad.

¿Qué espacio hay en la celebración de la misa para una verdadera interacción? Aunque seamos optimistas, es preciso decir que este espacio no es grande. La misa es un momento de especial comunicación, en la que participa contemporáneamente un considerable número de personas. Quizá no se le pue-

dan aplicar las mismas reglas que a la comunicación interpersonal. Sin embargo, se pueden hacer a su respecto algunas observaciones.

1. LO "PREDETERMINADO" EN LA MISA. Los mensajes enviados por el celebrante —excepto la homilía y poco más— están todos *predeterminados;* así como están predeterminadas las respuestas de los fieles: "El Señor esté con vosotros - Y con tu espíritu". Cada vez que se reduce a la *repetición formal* de este diálogo preconstruido, es preciso reconocer que la misa no es un momento de comunicación. Es verdad que, en sí, puede ser superada la simple repetición; y es posible advertir, por el *modo* como se responde, cuál es la participación de la asamblea. Sin embargo, convendría preguntarnos si la participación se debe reducir a esto y si no es legítimo el interpelarnos sobre el uso tan amplio de lo *predeterminado* en la misa. La tendencia es tan fuerte, que la misma oración de los fieles —oración que, por definición, está unida a la comunidad que *aquí y ahora* celebra— se limita muy a menudo a textos impresos, quizá leídos por el celebrante. El libro ofrece seguridad, pero resta cercanía y verdad a lo que se vive.

2. EL CANTO. Un espacio bastante interesante, apto para la participación, es el canto, al menos donde es considerado como forma normal de expresar la propia adhesión a la celebración. Esta convicción no está difundida por todas partes; en ocasiones, el canto se reserva al grupito especializado o bien es tristemente descuidado.

3. LA HOMILÍA. Apenas hemos aludido a ello: ningún predicador puede garantizar por sí solo la comunicación con su público. Lo demuestra incluso el hecho de que todo verdadero orador busca una continua verificación del proceso que se está realizando, obteniendo informaciones del rostro de los que escuchan, de su actitud, de su participación (sonríen o no sonríen, ¡en el momento justo, naturalmente!), del ruido ambiente... La impasibilidad del público destroza a cualquiera.

¿No es demasiado poco este *feedback* para garantizar la libertad de los fieles y para producir una predicación rica, interesante, adaptada al público y a la situación? Si hubiese algún espacio disponible para la intervención de los fieles al objeto de profundizar, completar o referir a situaciones vitales y concretas cuanto se está diciendo, o bien para rechazar la superficialidad, la monotonía o la *latencia* de la homilía... Indudablemente es más bien difícil introducir en la misma celebración este espacio, sobre todo cuando la asamblea es muy amplia. Sin embargo, *o este espacio se inventa o se deja la homilía sin ningún instrumento para mejorar sus resultados.* Una solución hoy difundida es la opción de preparar la homilía con un grupo de fieles: un paso ulterior sería *someter a verificación lo que efectivamente se ha dicho.*

IV. Debe darse apertura a lo real

La última de las *condiciones* que forman parte esencial de una auténtica comunicación humana es la apertura a la realidad. La comunicación humana es auténtica cuando, lejos de ser un juego verbal, es búsqueda humilde y, luego, verificación de cuanto se ha encontrado, sin la pretensión de ser expresión definitiva y exhaustiva de la reali-

dad: es siempre posible dar un paso más y descubrir un nuevo aspecto de la vida que vivimos.

La realidad a la que la comunicación-misa debe permanecer abierta es (por decirlo así) doble: debe hablar de la verdad de Dios (de las gestas admirables que ha realizado en favor de los hombres a lo largo de la historia de la salvación, que culminan en el acontecimiento pascual de la muerte y resurrección del Señor y en el consiguiente envío del Espíritu Santo a los fieles convocados en la santa iglesia) y de la presencia de Dios; debe, después, saber hablar también de nosotros tal como somos, con el peso de nuestras derrotas, pero también con el consuelo de nuestras alegrías y de la esperanza con la que también vivimos.

1. SIGNOS REVELADORES. ¿Cuáles son los signos con los que indicamos en la misa la verdad de Dios y testimoniamos que vivimos en su presencia? Son muchos los signos que, por definición, deberían ser indicadores de este significado; pero lo decisivo no es la materialidad del signo. La arquitectura puede ser *transparente,* las imágenes expresivas, los textos y lecturas claros..., pero únicamente el modo en que el celebrante y la comunidad viven estos signos es sacramento de la realidad de Dios. Lo que importa es, por tanto, la cualidad del encuentro humano, el modo de orar y de escuchar, el *espesor* del silencio...

En particular, el silencio, quizá, es una de las expresiones más olvidadas en nuestras comunidades. Se dice que el silencio intimida, incomoda; esto no es verdad siempre, sino sólo cuando el silencio está vacío, cuando es señal de lejanía. El silencio entre las personas que forman una comunidad es libertad, es tiempo de apropiación personal de lo que se vive con los otros. Frente a Dios, el silencio es nuestro modo de expresarnos.

¿Cuáles son los signos con los que afirmamos que la misa *no* es un paréntesis, un momento de ausencia de nuestra historia personal y comunitaria de todos los días? No son muchos. A veces, algún cartel a la puerta de la iglesia; otras veces la colecta, destinada a una obra concreta... El rito de acogida y de despedida, la oración de los fieles, la elección de las lecturas, la homilía deberían favorecer la ubicación de la misa en nuestro tiempo y en nuestro ambiente. Por el contrario, muchas oraciones de los fieles son iguales en Bilbao y en Almería, en 1970 y en 1990; y la homilía no variaría demasiado si se propusiese a cualquier otra asamblea de veinte años atrás o de los próximos veinte años.

2. EL "AQUÍ Y AHORA" Y LA UNIVERSALIDAD. Sin embargo, no se debe pensar que el único valor objeto de celebración sea el *aquí* y el *ahora* de esta asamblea. La realidad es más rica. La celebración de la misa no es un acto *original,* de exclusiva propiedad de ese grupo de personas. Si el modo de celebrar, para ser humano, debe ser expresión concreta de una comunidad, para ser verdadero debe manifestar la pertenencia de esta comunidad a la comunidad universal de los creyentes en Cristo, la iglesia, que vive en continuidad con una tradición a la que permanece fiel. O sea, la misa debería ser al mismo tiempo signo del encuentro con Dios y de nuestra pertenencia a una comunidad que está aquí, pero que está también difundida por toda la tierra; comunidad que vive el presente, pero cuyas raíces se hunden en el pasado. No debe olvidarse

ninguna de estas dimensiones. Aquí hemos insistido en *una sola* dirección, porque la continuidad con el pasado y la universalidad de la iglesia están garantizadas por la uniformidad de los textos ofrecidos por los libros litúrgicos.

V. Conclusión

Nuestra intención era solamente proponer un instrumento que permitiese verificar si y cómo se da en la misa una comunicación entre los participantes en el sentido entendido por las ciencias de la comunicación. Aunque nuestro punto de vista al estudiar la celebración eucarística ha sido intencionalmente parcial, creemos haber sugerido algunas ideas útiles sobre todo para la reflexión de los agentes de pastoral.

F. Lever

BIBLIOGRAFÍA: Aldazábal J., *¿Funciona la comunicación en nuestras celebraciones?*, en "Phase" 107 (1978) 459-478; Angulo J., *Revisar nuestras celebraciones*, en "Pastoral Litúrgica" 97-99 (1978) 24-28; Bini L, *Comunicación social*, en DETM, Paulinas, Madrid 1975, 91-98; Burgaleta J., *El arte de comunicar en la liturgia*, en VV.AA., *Arte y celebración*, PPC, Madrid 1980, 39-62; Coll-Vinent R., *La comunicación en las homilías*, en "Phase" 91 (1976) 55-59; Grabner-Haider A., *Semiótica y teología*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1976; Nocent A., *Gestos, símbolos y palabra en la liturgia occidental contemporánea*, en "Concilium" 152 (1980) 187-197; Palo G., *Comunicación*, en DTI 2, Sígueme, Salamanca 1982, 51-63; Pou R., *¿Estamos hablando al aire?*, en "Phase" 50 (1969) 160-163; Sastre A.-R., *Lenguaje y comunicación en la liturgia*, ib, 138 (1983) 457-472; Stefani G., *La aclamación de todo un pueblo. La expresión vocal y musical de la liturgia*, Apostolado de la Prensa, Madrid 1967; Urdeix J., *Participación litúrgica y técnicas de comunicación*, en "Phase" 68 (1972) 129-138; Valverde J.M., *Palabra y liturgia*, ib, 103 (1978) 69-73; Vergote A., *La realización simbólica en la expresión cultual*, ib, 75 (1973) 213-233. Véase también la bibliografía de *Arte, Lengua/lenguaje litúrgico, Mass media* y *Signo/símbolo*.

CONCELEBRACION EUCARISTICA

SUMARIO: I. La concelebración hoy en la iglesia - II. Tradición: momentos típicos: 1. Los tres primeros siglos; 2. Los ss. IV-VI; 3. Los ss. VIII-XII; 4. Del s. XIII en adelante; 5. Interpretación de los datos de la tradición - III. Reforma litúrgica y concelebración - IV. Valor teológico de la concelebración: 1. Unidad del sacerdocio; 2. Unidad del sacrificio; 3. Unidad del pueblo de Dios - V. La concelebración en la acción pastoral: 1. Frecuencia de la concelebración; 2. Papel del celebrante principal; 3. Papel de la asamblea.

I. La concelebración hoy en la iglesia

Uno de los trazos característicos de la eclesiología actual es la revalorización de las iglesias-comunidades locales en cuanto construidas sobre los sacramentos, y ante todo sobre la eucaristía: la eucaristía confiere la dignidad y realidad eclesial a estas comunidades; la iglesia existe ante todo en donde se celebra la eucaristía; la iglesia se realiza, se nutre, crece y se manifiesta ante todo en la celebración eucarística [1]. De ahí proviene la importancia que de nuevo se atribuye a la comunidad cultual local como principal expresión de la iglesia y el valor central que la liturgia ha adquirido, particularmente la eucaristía, cumbre y fuente de la vida de la iglesia [2]. La toma de conciencia de esta realidad eclesial a nivel local y sacramental ha hecho posible que le fuera restituido a la eucaristía el carácter central y comunitario que en un pasado no muy lejano había quedado encubierto por las tendencias devocionales o, más genéricamente, individualistas. El redescubrimiento de la concelebración litúrgica hay que colocarlo en este contexto, pues se trata de un valioso instrumento para dar una expresión concreta y viva a esa doctrina.

Sobre la concelebración eucarística, su naturaleza, su significado y la oportunidad pastoral de la misma existe una literatura abundante que acompaña y sigue al Vat. II, el cual ha decretado la restauración y ampliación de aquélla. Es una cuestión en la que se entrelazan principios doctrinales, jurídicos, pastorales y prácticos, y también modos diferentes de interpretar la historia. Sin embargo, el interés por la concelebración era vivo en el ambiente eclesial ya antes del concilio, especialmente alrededor de los años cincuenta, como lo demuestra sobre todo la considerable producción literaria centroeuropea de estos años.

En su significado primario y elemental, *concelebrar* significa asociarse a la acción litúrgica del celebrante principal. Se puede afirmar, a la luz de la naturaleza del culto neotestamentario y de su historia, que la concelebración de los sacramentos en general no sólo es posible, sino que en el fondo es el modo original y típico de celebrar el culto de la nueva alianza[3]. Aquí hablamos de concelebración *eucarística*, es decir, de la participación simultánea de varios presbíteros en la celebración de la misma eucaristía bajo la presidencia de un celebrante principal. El decreto *Ecclesiae semper*, de la sagrada congregación de ritos, con el cual se promulgó en 1965 el nuevo rito de la concelebración, da la siguiente noción de misa concelebrada: "En esta forma de celebración de la misa, varios sacerdotes, en virtud del mismo sacerdocio y en la persona del sumo sacerdote, actúan juntos con una sola voluntad y con una voz sola, y con un único acto sacramental cumplen y ofrecen juntos el único sacrificio y juntos participan en él"[4]. Éste es el concepto actual y "oficial" de concelebración, forjado por la iglesia latina a lo largo de su historia. Con todo, este concepto no se puede aplicar indistintamente a todos los hechos de la historia de la liturgia, sobre todo de la más antigua: cada uno de estos hechos de la historia ha de ser interpretado a la luz de la *mens* teológica que expresa.

II. Tradición: momentos típicos

Según los estudiosos, de acuerdo en este punto, los testimonios históricos prueban claramente la existencia desde los primeros tiempos, tanto en Oriente como en Occidente, de un tipo concreto de concelebración eucarística. Pero no es tan fácil determinar su difusión, y menos aún demostrar cómo se concebía y realizaba en la práctica.

1. Los tres primeros siglos. En este período los documentos hablan repetidamente de la única eucaristía, presidida por el obispo rodeado de su *presbyterium* y de toda la comunidad de los fieles. Citamos dos testimonios particularmente significativos.

A comienzos del s. II, Ignacio de Antioquía habla de la eucaristía en estos términos: "Poned todo ahínco en usar de una sola eucaristía; porque una sola es la carne de nuestro Señor Jesucristo y un solo cáliz para unirnos con su sangre; un solo altar, así como no hay más que un solo obispo, juntamente con el colegio de ancianos y con los diáconos, consiervos míos. De esta manera, todo cuanto hiciereis, lo haréis según Dios"[5]. La eucaristía es, pues, una acción de la comunidad, una acción que hace comunidad. Cada uno toma parte en ella ocupando su propio lugar y ejer-

ciendo su función propia. La misma doctrina encontramos en Clemente de Roma [6].

Más importante para nosotros, al menos por lo que se refiere a la función del *presbyterium,* es el testimonio que a principios del s. III nos ofrece Hipólito de Roma en el c. 4 de la *Tradición Apostólica.* Se trata de una celebración común de la eucaristía, en la que varios sacerdotes, con una acción común, celebran un solo sacrificio: todos los presbíteros imponen las manos sobre la oblata; pero la plegaria eucarística, pronunciada libremente siguiendo la propia inspiración, está reservada al obispo que preside [7]. Se puede afirmar que esta concelebración mediante *gestos colectivos* y *silenciosa,* es decir, en la que los concelebrantes no recitan juntos la plegaria eucarística, ha sido la forma original en Roma, como lo era también en las iglesias orientales.

Estas últimas han conservado vivo hasta hoy el principio de la concelebración eucarística, aunque lo aplican de modos diferentes [8]. En cambio, la iglesia romana sufrió una evolución rápida de empobrecimiento de esta forma de celebración, que ilustraremos brevemente.

2. Los ss. IV-VI. En esta época, en que se fijan los primeros formularios para la celebración eucarística, diversas causas favorecen la multiplicación de las misas, de tal modo que la concelebración en su forma primitiva pierde poco a poco importancia.

Pero pertenece a este período un uso significativo. A principios del s. V encontramos en Roma el rito del *fermentum:* todos los domingos el papa envía a los sacerdotes que tienen confiadas iglesias llamadas *títulos* partículas del pan consagrado por él durante su misa: no pudiendo en este día unirse con él, dado que tenían que celebrar en las propias iglesias, introducían en su cáliz la partícula enviada por el papa [9]. Con este rito, que desaparecerá a lo largo del s. VII, se expresa el ideal primitivo de la única eucaristía en el seno de una comunidad reunida alrededor de su pastor.

La celebración común de la eucaristía en Roma nos consta todavía por una noticia transmitida en el *Liber Pontificalis,* que se refiere a usos de los ss. V-VI: los ministros tienen en sus manos las patenas, mientras los sacerdotes están de pie delante del obispo que celebra la misa; al final del rito, ellos reciben la eucaristía de manos del obispo para distribuirla al pueblo. Por lo tanto, el clero romano, cuando no se lo impedían las obligaciones de los *títulos* parroquiales, tomaba parte en la única eucaristía del papa [10].

A lo largo de los siglos, esta imagen ideal de una grande y común celebración eucarística alrededor del propio obispo perderá lentamente su esplendor primitivo.

3. Los ss. VIII-XII. A fines del s. VIII hay todavía testimonios de una celebración común de la eucaristía por el papa en unión con su clero. Pero esta concelebración presenta algunas novedades importantes. El documento que ilustra la nueva situación es el *Ordo Romanus* III, segundo suplemento del *Ordo Romanus* I de la misa papal: los presbíteros cardenales están junto al altar, tienen en sus manos tres oblatas y recitan juntamente con el pontífice la plegaria eucarística: el pontífice pronuncia en voz alta las palabras comunes y hace las bendiciones respectivas, pero todos *consagran* juntos. Esta concelebración tiene lugar solamente en las grandes solemnidades de pascua,

pentecostés, san Pedro y navidad [11].

En Roma, hasta el s. VI, la concelebración tenía lugar probablemente en todas las misas estacionales. Ahora, en cambio, es algo excepcional, que se realiza solamente en algunas grandes solemnidades del año. Además, el rito se ha transformado, ya que todos recitan juntos las palabras del canon, cuyo texto ha sido ya fijado definitivamente. Hemos pasado de la concelebración *silenciosa* a la concelebración *hablada,* de una concelebración *jerarquizada* a una concelebración casi *sincronizada.* Se ha hecho sentir el influjo de las misas privadas. Esta forma de concelebración permanecerá como la típica de Roma; en el s. IX, según Amalario de Metz, es la forma habitual: *"mos est romanae ecclesiae..."* [12]. Los *Ordines* de los ss. XII y XIII describen la concelebración con formas que son sustancialmente idénticas.

4. DEL S. XIII EN ADELANTE. Poco después de Inocencio III († 1216) cae en desuso incluso la concelebración reservada a las grandes solemnidades, pero sin que por ello desaparezca del todo. La concelebración encontró modo de expresarse en los ritos de consagración del obispo y de ordenación del presbítero. Así, en el *Pontificale Romanum* de fines del s. XII [13] y en el de la curia romana del s. XIII es evidente la concelebración con ocasión de la consagración episcopal. Siguiendo las características de esta concelebración se desarrollará más tarde la del rito de ordenación presbiteral, que aparece de modo incierto en el *Pontificale Romanum* de mediados del s. XIII y en el de Durando: se habla sólo de la recitación del canon en voz baja [14].

Sea lo que fuere, la concelebración en la consagración del obispo y en la ordenación presbiteral, confrontada con las formas precedentes, resulta algo modificada y desvirtuada. Esto es importante para poder comprender e interpretar justamente las opiniones de los teólogos del alto medievo, los cuales elaboraban sus reflexiones sobre la concelebración partiendo de esta pobre base ritual.

5. INTERPRETACIÓN DE LOS DATOS DE LA TRADICIÓN. Según la rápida síntesis histórica que hemos trazado, la tradición litúrgica romana presenta dos formas principales de concelebración: en la forma más antigua, los concelebrantes no pronunciaban las llamadas comúnmente palabras consagratorias, que se reservaban al celebrante principal (ésta es la llamada concelebración *silenciosa* o *implícita);* en cambio, la forma más reciente, y también la más largamente usada en la iglesia romana, exige que todos los concelebrantes pronuncien juntos las palabras consagratorias (ésta es llamada concelebración *hablada, formulada* o *explícita).*

Las preguntas fundamentales que los autores se hacen a propósito de la forma más antigua de concelebración (silenciosa o implícita) son las siguientes: *a)* Actuando en este modo, ¿los antiguos concelebrantes intentaban consagrar y lo hacían de hecho? A este propósito se suele distinguir entre concelebración *sacramental* y concelebración *ceremonial,* o también entre concelebración que confecciona el sacramento *(confectionis sacramenti)* y concelebración de simple participación. *b)* ¿Es teológicamente correcto o, mejor, es posible consagrar comportándose como lo hacían los antiguos en sus concelebraciones silenciosas?

El simple hecho de plantearse el problema de este modo supone ya una determinada mentalidad teoló-

gica sobre la naturaleza de la concelebración y el papel que en ella desempeña el sacerdote o ministro. Esta teología reduce prácticamente la problemática de la concelebración eucarística a la *confectio sacramenti* por medio de las palabras *consagratorias,* consideradas esenciales para la misma. Ahora bien, interpretando los datos de la historia a la luz de estas preocupaciones teológicas, se corre el riesgo de limitar la cuestión y de empobrecerla en su contenido.

Por otra parte, no se pueden leer los datos de la historia *de tal modo* que contradigan a una doctrina sacramental sólidamente establecida mediante la reflexión de los teólogos y la autorizada intervención del magisterio eclesiástico. Después de algunos discursos significativos pronunciados por Pío XII a este respecto [15], en 1957 una respuesta del santo Oficio a un *Dubium de valida concelebratione* declaraba que para consagrar válidamente, y consiguientemente, en este sentido, para concelebrar válidamente la misa, era necesario que cada uno de los concelebrantes pronunciase las palabras de la consagración: "Ex institutione Christi ille solus valide celebrat, qui verba consecratoria pronuntiat" [16]. Pero el documento habla probablemente de una validez jurídica, es decir, expresa la norma a la cual se debe ajustar el signo sacramental para que la iglesia lo reconozca como tal en un momento determinado. Los sacramentos son acciones de la iglesia; por consiguiente, ella tiene el poder de precisar, incluso con leyes que condicionen su validez, determinadas cosas con relación a los sacramentos. Esta norma, con todo, no coincide necesariamente ni se identifica con el rito esencial instituido por Cristo [17]. Consiguientemente, las declaraciones de la autoridad eclesiástica que hemos citado de suyo no excluyen el hecho de que en un determinado período de la historia pasada o eventualmente en un futuro más o menos próximo se hayan dado o se puedan dar otros modos de concelebrar *válidamente.* No se puede tomar la actual disciplina sacramental como punto de partida para resolver los problemas planteados por la historia de la concelebración: sería trasladar al pasado una problemática entonces inexistente.

Desde una perspectiva colegial del sacerdocio cristiano y comunitaria de la celebración eucarística, el hecho de no pronunciar personalmente las palabras de la consagración no excluye necesariamente toda otra función propiamente sacerdotal del *presbyterium* en la *confección* del signo sacramental. Si esto es verdad, el antiguo uso romano según el cual solamente el celebrante principal pronunciaba la plegaria eucarística, y consiguientemente las palabras propiamente consagratorias, podría ser interpretado como una verdadera y propia concelebración eucarística [18]. Este tipo de concelebración está todavía en uso entre los griegos ortodoxos.

III. Reforma litúrgica y concelebración

Desde principios de nuestro siglo el movimiento litúrgico se había afanado activamente por redescubrir la dimensión comunitaria de la celebración litúrgica. En este contexto se había despertado el recuerdo y se habían promovido los estudios sobre la concelebración eucarística con vistas a una revalorización del aspecto comunitario y jerárquico de la misa. Favoreciendo la multiplicidad de las celebraciones

eucarísticas, incluso simultáneamente en una misma iglesia, la misa se había reducido muchas veces a un acto de devoción casi privado. En este clima se llegó, durante y después del Vat. II, a proponer primero y a restablecer luego la concelebración eucarística.

En el progresivo desarrollo del Vat. II no era infrecuente que las concretas necesidades pastorales pusieran en evidencia cuestiones teológicas de fondo y que el estudio de estas cuestiones diera como fruto soluciones en las que la pastoral y la tradición lograban encontrarse y fundirse armoniosamente. Éste fue el caso de la concelebración eucarística, que el concilio replanteó renovando su estructura ritual y profundizando su significado teológico.

Ante todo, el concilio se hace portavoz autorizado de los ideales del movimiento litúrgico, afirmando claramente en la constitución sobre la liturgia que hay que preferir la celebración comunitaria, en cuanto sea posible, a una celebración individual y casi privada *(SC* 27; 41). Este principio general, válido para toda celebración litúrgica, "vale sobre todo para la celebración de la misa" *(SC* 27). Fiel a la tradición, el concilio da después un nuevo paso cuando en el mismo documento declara querer restaurar el uso de la concelebración eucarística no por razones sentimentales o arqueológicas ni por motivos puramente contingentes y particulares, sino por razones teológicas, espirituales y pastorales *(SC* 57-58). En concreto, recordando que la concelebración se ha practicado hasta ahora en la iglesia, el concilio reconoce la oportunidad de ampliar esta práctica. A este respecto da normas específicas que regularán su uso y establece que sea redactado un nuevo rito de la concelebración. El concilio vuelve brevemente sobre el tema en otros dos documentos: en el decreto sobre el ecumenismo *(UR* 15) y en el decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros *(PO* 8).

Después de una fase experimental, la sagrada congregación de ritos promulgó el nuevo rito de la concelebración con fecha 7 de marzo de 1965. Son muchos los documentos del posconcilio que se han ocupado de algún modo de la concelebración, tanto desde el punto de vista doctrinal como disciplinar [19].

En el nuevo rito, la disciplina de la concelebración es la misma propuesta por la constitución conciliar: licencia del ordinario, facultad conservada a cada sacerdote de celebrar la misa individualmente, límite impuesto por la utilidad pastoral de los fieles. Sin embargo, se nota, con relación al concilio, una ampliación de los casos previstos: navidad, vigilia pascual, con ocasión de la visita pastoral. En cuanto a la forma ritual, es evidente la influencia de las directrices de Pío XII y de la respuesta del santo Oficio de 1957, que, como hemos dicho, exigen para que la concelebración sea válida que cada concelebrante pronuncie las palabras consagratorias. Dos años después de la publicación del nuevo rito, la instrucción *Eucharisticum mysterium,* de 1967, habla de la concelebración con favor y simpatía, declarando que se trata de "un modo excelente de celebración": los sacerdotes son invitados a preferir la misa concelebrada a la celebración individual. Se extiende la facultad de concelebrar a las misas principales de las iglesias y de los oratorios públicos y semipúblicos de los seminarios, de los colegios y de los institutos eclesiásticos, como también de los institutos religiosos y de

las sociedades clericales de vida común sin votos. Se exhorta a los superiores a favorecer la concelebración, consintiéndola incluso varias veces al día, particularmente en las grandes comunidades sacerdotales. Pero se repiten las dos cláusulas ya conocidas: que tenga cada sacerdote la facultad de celebrar individualmente y que se tenga en cuenta la utilidad pastoral de los fieles. Por lo mismo, la concelebración ya no se presenta como un rito extraordinario y excepcional, sino como algo normal y cotidiano; no ya permitida, sino abiertamente favorecida y recomendada.

El proceso de restauración de la concelebración eucarística culmina en la publicación del Código de Derecho Canónico de 1983: el canon 902 se ocupa de la concelebración limitándose a permitirla; no obstante, no se pone acotación alguna, salvo el que la utilidad pastoral exija otra cosa, y dejando a salvo la libertad personal de celebrar de modo individual. Dada la naturaleza del código, queda en pie el valor de los documentos anteriores, que, como hemos visto, llegan incluso a "recomendar" la concelebración eucarística.

IV. Valor teológico de la concelebración

La constitución conciliar afirma que la concelebración eucarística "manifiesta apropiadamente la unidad del sacerdocio" *(SC* 57). El decreto *Ecclesiae semper,* de 1965 [20], añade otros dos motivos teológicos, que encontramos después en la *Ordenación general del misal romano* (= *OGMR,* de 1970): la concelebración "manifiesta apropiadamente la unidad del sacerdocio, del sacrificio y del pueblo de Dios" (n. 153). Esta triple unidad deriva de la misma esencia de la misa; pero se expresa mayormente en la forma concelebrada de la eucaristía. La concelebración eucarística es un acto colegial, en el que todos los ministros convergen hacia el acto sacrificial único que construye la comunidad cristiana.

1. UNIDAD DEL SACERDOCIO. La unidad del sacerdocio cristiano proviene ante todo y directamente de su carácter ministerial. El ministerio sacerdotal en la iglesia es prolongación sacramental del único sacerdote, Jesucristo. Por lo tanto, los sacerdotes, al celebrar la eucaristía, actúan como instrumentos del único sumo Sacerdote. La concelebración es una expresión más elocuente de esta unidad del sacerdocio cristiano. En efecto, en esta forma de celebración eucarística varios sacerdotes, en virtud del mismo sacerdocio y en la persona del sumo sacerdote, actúan juntos con una sola voluntad, juntos cumplen y ofrecen un solo sacrificio con un único acto sacramental y juntos participan en él. Santo Tomás, hablando de la concelebración de los neopresbíteros, ilustra esta teología afirmando que "el sacerdote consagra sólo en la persona de Cristo, y ellos [los celebrantes], aunque sean muchos, no son más que *una sola cosa en Cristo";* de tal modo que "importa poco que este sacramento sea consagrado por uno o por muchos, con tal que se respete el rito de la iglesia" *(S.Th.* III, q. 82, a. 2, ad 2).

Cuando el *presbyterium* celebra la eucaristía colegialmente, es normal que lo haga expresándose en forma jerarquizada: esto sucede de modo explícito cuando preside el obispo rodeado de sus presbíteros; en los demás casos hay siempre un celebrante principal, que preside en representación del obispo. La cons-

titución sobre la iglesia afirma que "toda legítima celebración de la eucaristía es dirigida por el obispo" *(LG* 26), de tal modo que no hay legítima celebración de la eucaristía si no es la que "él mismo celebra o procura que sea celebrada" *(ib,* cita de san Ignacio de Antioquía). Ahora bien, para realizar un acto colegial no es necesario que todos los miembros del colegio cumplan las mismas acciones y digan las mismas palabras; basta que la colaboración real de todos tienda a la realización de un único acto.

2. UNIDAD DEL SACRIFICIO. La unidad del sacerdocio comporta necesariamente la unidad del sacrificio. En el NT hay un solo sacrificio: el de Cristo, el cual una vez para siempre se ofreció a sí mismo al Padre como víctima sin tacha (cf Heb 9,11-28). La multiplicación de las misas en el mundo no hace más que representar y aplicar hasta la venida del Señor (cf 1 Cor 11,26) este único y eterno sacrificio de Cristo.

El sacerdocio ministerial de los individuos no es separado o autónomo, sino que se funde, en Cristo y por Cristo, con y en el sacerdocio colegial, lo cual implica no sólo solidaridad de empeños y comunidad de funciones, sino también prioridad del *colegio* en cuanto tal sobre los mismos individuos que lo componen. En esta pluralidad esencialmente unificada, el número de sacerdotes que celebran juntos la eucaristía no crea una pluralidad de actos sacrificiales, sino que todos juntos celebran el único misterio de la iglesia *in persona Christi* [21].

3. UNIDAD DEL PUEBLO DE DIOS. El *signo* de la eucaristía no es solamente el pan y el vino: lo es toda la celebración, y lo es también la asamblea que participa activamente en ella. La eucaristía es, por definición, una *sinaxis:* una reunión que es realización eficaz de la comunión espiritual que Cristo opera entre los creyentes. El signo sacramental entra en funciones por el simple hecho de que los fieles se reúnan alrededor de la mesa del Señor [22].

Considerar la concelebración solamente como expresión de la unidad del sacerdocio ministerial podría conducir a una visión de la eucaristía preponderantemente clerical. La eucaristía es celebrada por toda la comunidad cristiana, y cada uno de sus miembros ejerce en ella una función específica. La concelebración eucarística que tiene como punto de referencia solamente la *confectio sacramenti* subraya la acción, ciertamente necesaria, del sacerdocio ministerial, pero al mismo tiempo oculta el papel propio de la asamblea de los fieles. La eucaristía es acción común de todo el pueblo de Dios en unidad jerárquicamente ordenada y estructurada.

Por lo mismo, el ideal al cual la eucaristía tiende connaturalmente es la celebración del rito con la participación activa de los presentes, de tal modo que cada uno de ellos ejerza la función específica que le compete. La naturaleza comunitaria de la misa, como acción de una comunidad jerárquicamente estructurada, se manifiesta con mayor fuerza en la concelebración, sobre todo si es presidida por el obispo. Por esto la misa celebrada por el obispo rodeado de su *presbyterium* concelebrante con él, servida por los diáconos y por los otros ministros y participada activamente por toda la asamblea de los fieles, es la expresión ideal y eficaz de la más profunda naturaleza de la iglesia como *sacramento de unidad.*

Una vez percibida la naturaleza comunitaria, pero jerárquicamente estructurada, de la celebración eucarística, y aceptada la importancia fundamental del signo en la liturgia, se descubre sin dificultad el gran valor teológico, litúrgico, espiritual y pastoral de la forma concelebrada del misterio eucarístico.

V. La concelebración en la acción pastoral

La concelebración eucarística ha sido sin duda una de las realidades más significativas de la reforma litúrgica posconciliar. Al principio fue aceptada con alguna perplejidad. Hay que reconocer además que ha corrido siempre el riesgo de ser considerada desde una perspectiva ritualista y funcional, que tiende a instrumentalizarla para resolver el problema del número de las misas o para solemnizar las fiestas. No obstante, la concelebración ha contribuido a mejorar la cualidad de las celebraciones eucarísticas poniendo en evidencia sobre todo, como decíamos antes, la unidad del sacerdocio, del sacrificio y del pueblo de Dios. Quedan por clarificar, en la práctica pastoral, el papel del celebrante principal y el de la asamblea de los fieles. Pero antes nos ocupamos de otro tema.

1. FRECUENCIA DE LA CONCELEBRACIÓN. En el período que va desde la segunda posguerra al Vat. II, la cuestión de la concelebración suscitó el interés de muchos, sobre todo porque se veía en ella una posible solución a los problemas prácticos que la celebración eucarística individual creaba en las grandes asambleas sacerdotales permanentes (comunidades sacerdotales y comunidades religiosas clericales) u ocasionales (reuniones, congresos...). La dificultad o imposibilidad de la celebración individual era el único motivo al cual se refería el esquema de constitución de la comisión litúrgica preparatoria a los trabajos del concilio cuando proponía la restauración y la extensión de la concelebración eucarística. Pero el concilio se opuso a este planteamiento del problema y pidió la supresión de la cláusula que presentaba la concelebración como un simple expediente práctico. Así que en la 45 congregación general se votó el artículo 57 de la constitución sobre la liturgia, en el que se declaraba que la razón de la concelebración consiste en que expresa la unidad del sacerdocio [23].

Una vez establecido que la concelebración se funda sobre razones teológicas, ¿cuál es el criterio de su *frecuencia*?

Los principios establecidos por el concilio y las nuevas perspectivas abiertas por la reforma posconciliar reclaman la oportunidad de un uso cada vez mayor de la concelebración. La pastoral litúrgica tiende como objetivo suyo ideal al encuentro jerárquico y fraterno alrededor del mismo altar, y no al fraccionamiento de las asambleas, que la instrucción *Eucharisticum mysterium* exhorta explícitamente a evitar. Naturalmente, el modelo ideal se logra de modo perfecto cuando la celebración eucarística, presidida por el obispo, concelebrada por sus sacerdotes y servida por los otros ministros, reúne en participación activa a la comunidad de fieles que les está confiada; se logra también de modo significativo cuando una comunidad cristiana, presidida por sus sacerdotes, celebra la eucaristía en comunión con su obispo. Pero la concelebración tiene sentido también en otros tipos de asamblea eucarística. Cuando, por ejemplo,

los obispos de diversas diócesis concelebran en presencia de la comunidad, ello demuestra que existe una relación entre las diversas iglesias locales, que, juntas, constituyen la iglesia universal. En efecto, la concelebración no realiza solamente la unidad interior de una comunidad o iglesia particular; realiza también la naturaleza comunitaria de la iglesia universal, en la que todas las iglesias tienen su lugar. Ello demuestra también la oportunidad de las concelebraciones del papa con los obispos, sobre todo cuando en ellas participan numerosos fieles. En las comunidades sacerdotales monásticas o religiosas en general, en donde no es siempre posible la participación activa de una asamblea de fieles, la concelebración es siempre expresión *válida del vínculo de fraterna* caridad que une a los sacerdotes, y que tiene su fundamento en la común ordenación y misión [24].

El único límite realmente tal que el concilio impone a la concelebración eucarística es la utilidad pastoral que una misa puede representar para los fieles, los cuales, en caso contrario, se verían privados de ella. La necesidad de multiplicar las misas proviene únicamente de la necesidad de dar a los fieles (y también al mismo sacerdote como simple fiel) ocasión de ponerse en contacto sacramental con el sacrificio de Cristo de tal modo que este contacto se actúe con las disposiciones subjetivas de fe, esperanza y caridad que permitan una mayor consecución de los frutos correspondientes. Por lo tanto, en cada caso hay que verificar si existe tal necesidad y si, multiplicando las misas, aquellos mismos fieles se acercarán a ellas con las disposiciones de fe, esperanza y caridad necesarias para obtener verdadero fruto de salvación personal [25].

El concilio reconoce a cada uno de los sacerdotes la facultad de celebrar la misa individualmente, pero no al mismo tiempo en la misma iglesia en que se concelebra, ni el jueves santo (*SC* 57,2). Esta reconocida libertad de celebrar individualmente es comprensible en un momento de reforma en el que se han de superar prejuicios provenientes de una vieja espiritualidad construida a partir de la misa privada. Con todo, sería absurdo invocar este derecho aislándolo del conjunto de la doctrina sobre la concelebración expuesta por los documentos conciliares y posconciliares.

2. PAPEL DEL CELEBRANTE PRINCIPAL. La concelebración es un acto colegial. La pluralidad de sacerdotes celebrantes no crea una pluralidad de actos sacrificiales. Se trata de una sola comunidad de fe, que celebra el único sacrificio por medio del ministerio del único *cuerpo sacerdotal,* que actúa *in persona Christi,* sumo sacerdote. Los sacerdotes participantes no celebran cada uno su misa, sino el único misterio de la iglesia. Pero el colegio sacerdotal tiene una estructura jerárquica, y, por lo mismo, cada uno de sus miembros forma parte del mismo "según su orden"; y así, el *presbyterium* preside la eucaristía bajo la dirección del obispo o de su representante. La pluralidad de miembros del *presbyterium* realiza su unidad en la persona del único celebrante principal.

El papel del celebrante principal o presidente, el de los concelebrantes y el de los otros ministros se debe expresar coherentemente a lo largo del rito. La tradición latina conoce varias formas rituales [*/ supra,* II]; pero, al menos desde el s. VIII en adelante, se requiere la recitación colectiva de la plegaria

eucarística. El tipo de concelebración propuesto por el nuevo ritual posconciliar está en la línea de esta tradición cuando prescribe, entre otras cosas, que todos los sacerdotes concelebrantes recen juntos la parte central del canon. En particular: cada uno, para celebrar válidamente la misa, y por lo mismo para concelebrar válidamente, debe pronunciar las palabras de la consagración. Con todo, el nuevo rito se preocupa de delinear la figura del celebrante principal de tal modo que él ejerce una efectiva presidencia de la celebración; si no dicen lo contrario las rúbricas, sólo él hace todos los gestos rituales y recita todas las oraciones estrictamente sacerdotales; en la recitación común de la plegaria eucarística, su voz se debe distinguir y dominar a la de los otros concelebrantes de tal modo que facilite la armonía y la fusión, sobre todo en las palabras consagratorias, que todos deben pronunciar contemporáneamente. Los concelebrantes toman parte en el rito según el modo indicado por las rúbricas: recitan juntamente con el celebrante principal sólo la parte central de la plegaria eucarística; escuchan, en cambio, o recitan mentalmente las otras oraciones [26].

3. PAPEL DE LA ASAMBLEA. En los documentos oficiales sobre la concelebración encontramos repetidas indicaciones que se refieren a la presencia de los fieles y, sobre todo, a la necesaria catequesis que los prepare a comprender el rito y a participar dignamente en él. Se insiste en la visibilidad del rito: en concreto se recomienda que cuando el altar está de cara al pueblo, los concelebrantes no ocupen los cuatro lados del mismo, sino que dejen libre la parte dirigida hacia los fieles, para que éstos puedan ver y seguir el desarrollo del rito.

Un peligro real de la concelebración consiste en que el rito se convierta en monopolio de los concelebrantes, en el sentido de que incluso las funciones propias de la asamblea o de sus representantes (lecturas, cantos, moniciones, oración de los fieles...) sean ejercidas por los diversos concelebrantes. De ese modo la concelebración corre el riesgo de convertirse en un *espectáculo* dirigido por el clero.

La misma palabra *concelebración* ha sido criticada porque no es del todo precisa desde un punto de vista teológico. La *OGMR* se expresa en estos términos: "En la misa o cena del Señor el pueblo de Dios es reunido bajo la presidencia del sacerdote que hace las veces de Cristo para celebrar el memorial del Señor o sacrificio eucarístico" (n. 7). Nótese la precisión del lenguaje: el sacerdote *preside;* toda la comunidad, presidida por el sacerdote, *celebra.* Pero normalmente se usan las palabras *celebrante, celebración, celebrar* aplicadas solamente al sacerdote, como si fuera lo mismo presidir y celebrar. En realidad es la asamblea entera la que celebra bajo la presidencia del sacerdote. Por ello el término *concelebración* no parece adecuado si con él se quiere expresar *solamente* el hecho de que el obispo y los presbíteros presiden juntos una misma celebración. De ahí que se propongan otros términos: *con-presidir, con-consagrar* [27].

No raras veces, las concelebraciones masivas producen un cierto malestar entre los fieles, los cuales se sienten dominados y casi oprimidos por la asamblea clerical. La constitución litúrgica ha formulado claramente el significado de la participación activa de los fieles en sus aspectos teóricos y prácticos (*SC* 14; 30; 48; 50). Todos los fieles tienen un papel que desempeñar en

la liturgia, y los diversos oficios no tienen por qué crear mutuas interferencias. Cada fiel participa en la celebración litúrgica según el modo que le corresponde *(SC* 28). En la celebración eucarística los creyentes son actores, no simples espectadores. La eucaristía es una acción en la que participa la iglesia entera, con todos sus grados y órdenes.

NOTAS: [1] Sobre este tema, véase *Eucaristia e comunità locale* (I y II), preparado por el Comité para el congreso eucarístico nacional, Udine 1971-1972 — [2] Cf *SC* 10 — [3] Cf V. Joannes, *Aspetti teologici della concelebrazione,* en VV.AA., *Concelebrazione, Dottrina e Pastorale,* Queriniana, Brescia 1965, 37-143 — [4] Decreto *Ecclesiae semper,* en *AAS* 57 (1965) 411: "In hac ratione Missam celebrandi plures sacerdotes, in virtute eiusdem Sacerdotii et in persona Summi Sacerdotis simul una voluntate et una voce agunt, atque unicum Sacrificium unico actu sacramentali simul conficiunt et offerunt, idem simul participant" — [5] Ignacio de Antioquía, *Carta a los Filadelfios* 4, BAC 65, p. 483 — [6] *Ib,* pp. 255.256.257; *Carta a los Corintios* 40,5; 41,4; 44,4-5 — [7] "Ille episcopus autem imponens manum suam super oblationem cum presbyteris dicat gratias agens..." (Hipólito de Roma, *La Tradición apostólica* 4; por B. Botte [*LQF* 39], Münster W. 1963, 10). Algunos niegan que el texto de Hipólito constituya un testimonio cierto sobre la concelebración eucarística (así, G.M. Hanssens, *La concelebrazione sacrificale della Messa,* en *Div* 2 [1958] 247-249) — [8] Véase J.H. Hanssens, *De concelebratione Missae in ritibus orientalibus,* en *Div* 10 (1966) 482-559 — [9] Véase Inocencio I, *Epist. 25 ad Decentium* 5, *PL* 20, 556-557 — [10] Cf L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis, texte, introduction et commentaire* I, París 1955², 139 — [11] "In diebus autem festis, id est pascha, pentecosten, sancti Petri, natalis domini, per has quatuor sollemnitates habent colligendas presbyteri cardinales, unusquisque tenens corporalem in manu sua et venit archidiaconus et porregit unicuique eorum oblatas tres. Et, accedente pontifice ad altare, dextra levaque circumdant altare et simul cum illo canonem dicunt, tenentes oblatas in manibus, non super altare, ut vox pontificis valentius audiatur, et simul consecrant corpus et sanguinem domini, sed tantum pontifex facit super altare crucem dextra levaque" *(Ordo III* 1: por M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen-âge* II [*SSL* 23], Lovaina 1960, 131) — [12] *De ecclesiasticis Officiis* 1,12: PL 105, 1016C — [13] M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au moyen-âge* I *(ST* 86), Ciudad del Vaticano 1938, 150-151 — [14] Id, *Le Pontifical Romain au moyen-âge* II *(ST* 87), Ciudad del Vaticano 1940, 349-350; *op. cit.,* III *(ST* 88), Ciudad del Vaticano 1940, 370-371. Véase después el *Pontificale Romanum* de Clemente VIII, que estuvo en vigor hasta 1964: el neopresbítero celebra la misa de rodillas al pie del altar y pronuncia las palabras bajo la guía del obispo; por otra parte, no tiene derecho a comulgar con el cáliz — [15] *AAS* 46 (1954) 668-670; *AAS* 48 (1956) 711-725 — [16] *AAS* 49 (1957) 370 — [17] Véase a este propósito P. Tihon, *De la concélébration eucharistique,* en *NRT* 86 (1964) 601; C. Vagaggini, *Il valore teologico e spirituale della messa concelebrata,* en *RL* 52 (1965) 217 — [18] H. Schmidt ha definido con gran precisión este tipo de concelebración "silenciosa": "est celebratio missae, in qua episcopus aut unus sacerdos consecrationem conficit sed in qua tota communitas liturgica secundum suam structuram hierarchicam agit ac participat modo visibili" (H.A.P. Schmidt, *Introductio in liturgiam occidentalem,* Herder, Roma 1960, 410) — [19] Se habla de la concelebración eucarística en los siguientes documentos posconciliares: instrucción *Inter oecumenici* 15 (1964); *Variationes in Ordine Hebdomadae Sanctae* (1965); decreto *Ecclesiae semper,* con el cual es promulgado el *Ritus concelebrationis et communionis sub utraque specie* (1965); *Carta del cardenal Lercaro, Presidente del "Consilium", a los presidentes de las Conferencias Episcopales* (1965); instrucción *Eucharisticum mysterium* 8,47 (1967); instrucción *Pontificales ritus* (1968); *Institutio Generalis Missalis Romani* 153-208 (1969); *Ordo Benedictionis Abbatis et Abbatissae: Praenotanda* 4, 5, 8 (1970); *Ordo Confirmationis: Praenotanda* 13, 19 (1971); *Declaratio de concelebratione* de la sagrada congregación para el culto divino (1972) — [20] *AAS* 57 (1965) 410-411 — [21] Véase S. Mazzarello, *La concelebrazione e la comunione al calice,* Vita e Pensiero, Milán 1965, 27-35 — [22] "En la misa o cena del Señor el pueblo de Dios es reunido, bajo la presidencia del sacerdote que hace las veces de Cristo, para celebrar el memorial del Señor o sacrificio eucarístico. De ahí que sea eminentemente válida, cuando se habla de la asamblea local de la santa iglesia, la promesa de Cristo: 'Donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos' (Mt 18,20)" *(OGMR* 7) — [23] Cf P.M. Gy, *Abbozzo storico della costituzione,* en *La sacra liturgia rinnovata dal Concilio* (por G. Baraúna), LDC, Turín 1964, 43 — [24] Cf instrucción *Eucharisticum mysterium* 47, en *AAS* 59 (1967) 565; *LG* 28; *PO* 8 — [25] Este criterio está ampliamente explicado por C.

Vagaggini, *loc. cit.* (nota 17), 206-214 — [26] Algunos creen que la concelebración es un acto extraordinario y solemne, como testimonia la tradición litúrgica, por lo cual en las reuniones habituales de sacerdotes se juzga más oportuno limitarse a la celebración "comunitaria" de la misa, en la que participan todos los sacerdotes presentes *more laicorum,* dialogando con el celebrante y, sobre todo, tomando parte en la comunión sacramental. El problema ha sido discutido en Alemania y en Holanda, y se han sacado conclusiones prácticas en estos países, y también en Francia. Después de las intervenciones de Pío XII y de la respuesta del santo Oficio de 1957, que para la validez de la concelebración requieren al menos la recitación común de las palabras consagratorias, este tipo de celebración comunitaria no puede considerarse una concelebración en sentido estricto, porque no pone de relieve la naturaleza de la misa como acto comunitario jerárquicamente estructurado: limitándose a participar activamente en la misa con toda la comunidad y a comulgar, los sacerdotes no ejercen poder alguno específicamente sacerdotal (véase a este propósito C. Vagaggini, *loc. cit.,* 214-215) — [27] Cf P. Farnés-M. Delgado, *Ordenación general del Misal Romano. Texto bilingüe y comentarios,* Editorial Litúrgica Española, Barcelona 1969, 52.

BIBLIOGRAFÍA: Una detallada bibliografía sobre el argumento se encuentra en H.A.P. Schmidt, *Introductio in liturgiam occidentalem,* Herder, Roma 1960, 406-410. Se recogen 59 títulos sobre la concelebración, que abrazan la producción literaria del 1898 al 1958. Esta bibliografía ha sido completada hasta 1963 por G. Danneels, *Het probleem van de concelebratie,* en *Collationes Brug. et Gand.,* t. 9, 1963, 160. De los años 1963-1964 encontramos otras indicaciones bibliográficas en P. Tihon, *De la concélébration eucharistique,* en *NRT* 86 (1964) 579-607. Desde el año 1965 en adelante, indicamos los estudios siguientes: VV.AA., *Concelebrazione. Dotrina e Pastorale,* Queriniana, Brescia 1965. Estudios de B. Neunheuser, E. Lanne, V. Joannes, L. Della Torre, A. Franquesa, R. Falsini y F. Dell'Oro. C. Braga, *In ritum concelebrationis commentarius,* en *EL* 79 (9165) 219-235; F. Dell'Oro, *La concelebrazione eucaristica: dalla storia alla pastorale,* en *RL* 52 (1965) 220-251; R. Falsini, *La concelebrazione, il rito da preferire,* en *RPL* 3 (1965) 435-448; A. Ferrua, *La concelebrazione, nuova prospettiva per le comunità sacerdotali,* en *Rivista di ascetica e mistica* (1965) 240-246; J.P. Jossua, *Note conjointe sur l'ontologie de la concélébration,* en *ParL* 47 (1965) 561-570; H. Manders, *Concelebración,* en *Con* (1965) 130-144; S. Mazzarello, *La concelebrazione e la comunione al calice,* Vita e Pensiero, Milán 1965; A.M. Roguet, *Sens et avantages de la concélébration,* en *VS* (1965) 515-518; C. Vagaggini, *Il valore teologico e spirituale della messa concelebrata,* en *RL* 52 (1965) 189-219; A.Th. Vismans, *La concelebrazione,* en VV.AA., *I grandi temi del concilio,* Edizioni Paoline, 1965, 37-59; J.H. Hanssens, *De concelebratione missae in ritibus orientalibus,* en *Div* 10 (1966) 482-559; P. Jounel, *La concélébration,* Tournai 1966; A. King, *Concelebration in the Christian Church,* Oxford 1966; B. Neunheuser, *Il canone nella concelebrazione,* en *RL* 53 (1966) 581-592; A.M. Roguet, *Pour une théologie de la concélébration,* en *MD* 88 (1966) 116-126; R. Gantoy, *Messe concélebrée ou célébration des messes simultanées?,* en *ParL* 49 (1967) 114-115; E. Dekkers, *Limites de la concélébration eucharistique,* en *Liturgie et monastères,* Saint-André 1968, 77-84; R. Falsini, *La concelebrazione,* en *Con* 8 (1968) 88-97; R. Gantoy, *La liturgie: concélébration de la communauté,* en *Liturgie et monastères,* Saint-André 1968, 11-21; Ph. Rouillard, *Les diverses formes de concélébration eucharistique au cours des siècles,* ib, 45-55; R. Swaeles, *Valeurs de la concélébration eucharistique,* ib, 59-74; A. Veilleux, *La Théologie de l'Abbatiat cénobitique et ses implications liturgiques,* en *VSS* (1968) 351-395; D.A. Robeyns, *Quelques réflexions sur le problème de la concélébration,* en *QLP* 50 (1969) 207-222; E. Tumini, *Concelebrazione,* en *Dizionario del Concilio Ecumenico Vat. II,* Unione Editoriale, Roma 1969, 926-931; A. Fries, *Die eucharistische Konzelebration als theologisches Problem vom 13. bis 15. Jahrhundert,* en *Studia Moralia* 10 (1972) 347-435; E. Dekkers, *La concélébration, tradition ou nouveauté?,* en *Mélanges liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte,* Louvain 1972, 99-120; A. Carideo, *Concelebrazione e partecipazione all'eucaristia. Ricchezze e limiti del nuovo rito,* en *RL* 62 (1975) 552-568.

M. Augé

BIBLIOGRAFÍA: Bellavista J., *El celebrante principal,* en "Phase" 107 (1978) 487-490; Bugnini A., Franquesa A., *La misa concelebrada,* PPC, Madrid 1965; Franquesa A., *La concelebración,* en VV.AA., *Comentarios a la constitución sobre la sagrada liturgia,* BAC 238, Madrid 1965; *La concelebración, ¿nuevos testimonios?,* en "Liturgica" 1 (Scripta et Documenta, 7), Montserrat 1956, 67-90; *La concelebración a los dieciséis años de su*

restauración, en VV.AA., *Liturgia opera divina e umana. Studi offerti a S.E. Mons. A. Bugnini,* Edizioni Liturgiche, Roma 1982, 291-306; González A., *¿La concelebración en peligro?,* en "Phase" 95 (1976) 403-410; Gracia J.A., *La concelebración como noticia,* ib, 104 (1978) 178-182; Manders H., *Concelebración,* en "Concilium" 2 (1965) 130-144; Nicolau M., *La concelebración eucarística,* en "Salmanticensis" 8 (1961) 269-294; Santagada J., *La concelebración,* en "Revista Litúrgica Argentina" 29 (1964) 67-82; Vagaggini C., Dell Oro F., *La misa concelebrada. Teología, historia, pastoral,* Studium, Madrid 1966; VV.AA., *La concelebración,* en "Phase" 24 (1964) 437-471.

CONFIRMACION

SUMARIO: I. La confirmación en el debate actual - II. La confirmación en la tradición eclesial - III. La celebración de la confirmación en la nueva propuesta litúrgica: 1. Rito de la confirmación para los niños durante la misa: *a)* Premisas, *b)* Análisis ritual; 2. Rito de la confirmación sin la misa; 3. Rito de la confirmación para los adultos - IV. Aspectos doctrinales: 1. La confirmación y la iniciación cristiana; 2. La confirmación y la historia salvífica; 3. La confirmación y la iglesia; 4. La confirmación y la existencia cristiana - V. Orientaciones pastorales: 1. El problema de la edad; 2. La catequesis; 3. La preparación remota y próxima; 4. La celebración - VI. Conclusión.

I. La confirmación en el debate actual

Decir cristiano equivale a decir bautizado. La nota de *crismado* (o confirmado) cuenta relativamente poco en la conciencia común; la confirmación, en efecto, no se considera necesaria para la salvación ni se exige como condición absoluta para el matrimonio. Se piensa, pues, en ella con menor estima o se la considera como una sobreañadidura. Su celebración, además, evoca algún aspecto marginal (la palmadita en la mejilla) y una nota de solemnidad, aunque folclórica, por la presencia del obispo.

De ahí la menor solicitud del sacramento, especialmente en algunas zonas, por no ser fácil encontrar un padrino que acepte sus compromisos para la formación del ahijado. Por otra parte, se constatan un interés y esfuerzo crecientes por parte de los pastores en favor de una más intensa y honda preparación de los candidatos al sacramento: desde una catequesis más orgánica hasta una serie de intervenciones que tienden a comprometer a los padres, e incluso a toda la comunidad parroquial.

Entre dicha crisis, por un lado, y esa preocupación pastoral, por otro, se inscribe el debate teológico, que aumenta la dificultad, al no constatarse un consentimiento unánime sobre el significado y sobre la real importancia de la confirmación. Así, con respecto al bautismo, aparece aquélla no sólo como pariente pobre, sino como añadidura molesta y contestada. Ello demuestra la actualidad y la amplitud de los problemas relativos a la confirmación.

En la historia de la iglesia no se conoce un período como el nuestro, en el que dicho sacramento está ocupando el centro de la investigación y del debate a todos los niveles: existencial, histórico, teológico, ecuménico, pastoral (catequético, celebrativo, poscelebrativo) [/ *infra,* 1-5]. Los estudios, iniciados desde la primera posguerra, se prosiguieron sin interrupción hasta nuestros días [1], con resultados, si no llamativos, sí estimables. Entre ellos, el más prometedor propiamente para nuestro fin es la convicción de que la confirmación va a situarse en el cuadro unitario de los sacramentos de la / iniciación cristiana y a considerarse en el contexto de la

vida eclesial: "tal es el lugar interpretativo más adecuado para redescubrir el sentido del sacramento de la confirmación y de su modalidad en la celebración y en la pastoral"[2].

1. A *nivel existencial,* ya antes de la última guerra se asiste al despertar del laicado católico. Su inserción activa en la sociedad civil, que había perdido su fisonomía cristiana, encuentra pleno apoyo y hasta un preciso *mandato* por parte de la autoridad eclesiástica. Se busca, sin embargo, un fundamento teológico-sacramental, y se encuentra precisamente en la confirmación, el sacramento que capacita al cristiano para su función apostólica en el mundo. Se desarrolla así una tendencia que considera la confirmación como sacramento del apostolado, en particular de la acción católica. Mas el empobrecimiento de la perspectiva sacramental de la confirmación, así como la confusión entre apostolado y testimonio, llevan al abandono de la teoría, abriendo la vía a un nuevo término, menos polémico y más amplio, pero siempre relacionado con la confirmación: el de testimonio. Por lo demás, el texto de He 1,8 parecía confirmar la nueva acentuación. Se apuntaba, en todo caso, a una actitud activa del crismado, a quien el sacramento otorgaba el Espíritu en una perspectiva existencial.

Casi simultáneamente surgía un movimiento de interiorización intraeclesial, que, con la distancia de alguna década, llegará a afectar a todas las iglesias: el fenómeno de los pentecostales o carismáticos, que en España ha adoptado recientemente la denominación de *Renovación en el Espíritu.* Entre sus temas característicos está precisamente el bautismo en el Espíritu, que evoca el momento sacramental de la confirmación y que trata de ser su renovación personal y actual.

2. La discusión *en el plano teológico* partió de la iglesia de la Reforma para extenderse después a la iglesia católica, tanto en lo concerniente a la relación de la confirmación con el bautismo como a su efecto específico. La polémica se propagó con el teólogo anglicano G. Dix, que en 1946 proponía la distinción entre el bautismo y la confirmación, atribuyendo al primero la remisión de los pecados (efecto negativo) y a la segunda el don del Espíritu (efecto positivo). La reacción fue inmediata y general, con diferenciadas posiciones entre los teólogos de las distintas confesiones: en el campo protestante —salvo algunos matices entre los anglicanos y los calvinistas, que tendían a valorar la confirmación reconociéndola al menos como una renovadora intervención del Espíritu—, que no aceptaba una clara distinción entre la confirmación y el bautismo y negaba todo carácter sacramental propio; en el campo católico, que, aun reconociendo en el bautismo el don del Espíritu, afirmaba una nueva y específica efusión de dicho Espíritu en el sacramento de la confirmación.

El debate en la teología católica se centraba propiamente en la donación del Espíritu con relación al bautismo y en su concreta finalidad. Con respecto al bautismo, el don del Espíritu quedaba aclarado con la doble intervención (doble unción) del Espíritu en la persona de Cristo: una en el nacimiento, que, por así decirlo, lo constituye Hijo de Dios, y otra durante el bautismo en el Jordán, que lo manifiesta y acredita como *siervo de Yavé,* profeta y mesías. También el crismado recibe el Espíritu en el bautismo para poder conformarse

con Cristo, *hijo* del Padre, y en la confirmación para llegar a conformarse con Cristo profeta y mesías.

La finalidad específica de la confirmación se concretaba en la misión, y particularmente en el testimonio, para el que quedaba capacitado el confirmado. Según algunos teólogos, la apelación al efecto de la fuerza *(robur)* para la lucha y el testimonio se daba por supuesta, y en cierto modo históricamente fundada, sin restablecer por eso la analogía de la milicia, por la que el bautizado, mediante la confirmación, llega a ser soldado de Cristo. Entre otras, continuaba viva la teoría de la santificación personal —aspecto acentuado en la teología oriental—, el perfeccionamiento de las facultades espirituales del bautizado, con que se había acuñado la idea del perfecto cristiano. En lugar de la idea de perfección algunos prefirieron, añadiendo o sustituyendo, la de crecimiento o de madurez, según una analogía inspirada en santo Tomás. Dentro de esta teoría se considera el bautismo como el sacramento del nacimiento, y la confirmación como el del crecimiento o maduración espiritual: los dos sacramentos resultan ritos de tránsito [/ *Antropología cultural,* V-VI]. Finalmente ha aparecido una nueva tesis, sugerida por la presencia del obispo según la antigua y común tradición: la confirmación es el sacramento de la comunión eclesial, de la plena incorporación del bautizado a la iglesia.

No obstante su aportación a la clarificación de la finalidad del sacramento, ninguna de tales tentativas puede considerarse como exhaustiva. Están todas ellas condicionadas por la praxis de la confirmación de los niños separada del bautismo, desconociendo el cuadro de la iniciación y moviéndose dentro de una perspectiva personalista y eficientista, y olvidando, por consiguiente, la perspectiva eclesial e histórico-salvífica. El Vat. II, aun sin entrar en el debate teológico, se ha sentido también influido por él *(LG* 11), y sin proponer una nueva teología de la confirmación, ha sugerido nuevas orientaciones y pistas de investigación: ha recordado la unidad de los tres sacramentos de la iniciación cristiana *(SC* 71), afirmando que la confirmación, juntamente con el bautismo, es el fundamento de la función sacerdotal, profética y real de los fieles *(LG* 10; 11; 26; 33; *AA* 3).

3. En el *ámbito histórico-litúrgico,* el resultado más relevante ha sido la recuperación del concepto de iniciación cristiana, constituida por los tres sacramentos del bautismo, confirmación y eucaristía. Este dato, común a todas las iglesias durante todo el primer milenio, perdido después definitivamente en Occidente a partir del s. XIII, pero siempre practicado en el caso del bautismo de los adultos, ha significado un vuelco en la reflexión teológica y en la celebración de la confirmación, como lo ha demostrado el nuevo *ordo.*

En cuanto al signo sacramental propio de la confirmación, la investigación histórica ha sido apasionada, y no siempre con resultados unánimes. Las dificultades nacen de la continuidad de los ritos posbautismales, de su variedad en las distintas iglesias, así como de los cambios que han tenido lugar a lo largo de los siglos, por lo que resulta casi imposible saber dónde termina el bautismo y dónde comienza la confirmación, y cuál es el rito para la donación del Espíritu. Hoy parece seguro que son dos los ritos fundamentales: la unción y la imposición de las manos, que están

presentes (si bien no de la misma manera) en Oriente y en Occidente, prevaleciendo, sin embargo, la unción por razones históricas. En todo caso, sería forzoso admitir una continuidad entre la imposición de las manos de He 8,14-17 y la practicada en la confirmación; pero no sería adecuado mantener que la imposición de las manos de origen apostólico haya sido sustituida por la unción. Ambos ritos son coexistentes en la misma iglesia. La constitución apostólica de Pablo VI (de la que hablaremos) sobre el nuevo *ordo* de la confirmación se decide por la unción crismal. Acerca de la fórmula sacramental, en cambio, se constata una gran variedad, y solamente hoy se ha logrado unanimidad entre el rito romano y el rito bizantino.

4. El *diálogo ecuménico* ha abierto igualmente camino, durante las últimas décadas, a una útil confrontación en torno a la confirmación. Así está como fruto una declaración común de 1974, en la que colaboraron también los teólogos católicos, que pone al rojo vivo el estado actual de la doctrina de las distintas iglesias, sus puntos de convergencia y de diferenciación, con sugerencias de posterior profundización en orden a una deseada inteligencia ecuménica[3]. La base común es ésta: el bautismo implica el don pentecostal del Espíritu; no se está plenamente bautizado mientras no se participe en la muerte y resurrección de Cristo, y al mismo tiempo del Espíritu del Resucitado; por consiguiente, la iniciación cristiana comprende los dos momentos o aspectos fundamentales del misterio pascual y pentecostal de Cristo.

Las diferencias se refieren a las formas específicas en que se traduce el signo sacramental del don pentecostal. Los protestantes reducen la iniciación al bautismo de agua, que es por tanto también bautismo en el Espíritu: conocen una cierta fórmula de confirmación como acto de compromiso personal y complementario del bautismo, pero sin valor sacramental ninguno. Los católicos celebran por separado el don del Espíritu, al menos de ordinario, para los bautizados en tierna edad; y, al hacerlo así —según el citado documento—, comprometen la unidad de la iniciación, dificultando el reconocimiento de miembros de la iglesia a quienes solamente han recibido el bautismo. Los orientales, en cambio, mantienen unificada la celebración de los dos momentos, incluso de los tres, constitutivos de la iniciación. A los protestantes y católicos se les pide revisar su respectiva praxis: a los protestantes, explicarles el motivo por el que los bautizados son admitidos a la eucaristía solamente después del rito de la confirmación; a los católicos, el unir los dos momentos sacramentales (retornando a la antigua praxis, y extendiendo a los niños lo ordenado para los adultos) o bien eliminar de la confirmación su valor sacramental o reinterpretarlo de distinta manera.

5. En el *terreno pastoral* se han acumulado los problemas y han revelado su complejidad, suscitando al mismo tiempo numerosas iniciativas, algunas no sin contrastes, en distintos órdenes: la determinación de la edad, la preparación orgánica (una especie de catecumenado) de los candidatos, nuevos contenidos de la catequesis con los correlativos textos catequísticos, la participación de los padres y de la misma comunidad, formas celebrativas más esmeradas, nuevas relaciones del obispo con los confirmandos y de éstos entre sí, intentos

de valorar el tiempo posterior a la confirmación.

Sobre la edad se abrió en el inmediato posconcilio una encendida controversia entre teólogos y agentes de pastoral. La propuesta de trasladar el momento celebrativo de la confirmación hasta la adolescencia, dictada por el deseo de una mayor preparación de los candidatos, venía teológicamente justificada por la tesis de la confirmación como sacramento de la madurez. La frágil consistencia de la motivación, válida por lo demás para todo sacramento, comenzando por el bautismo, y la ambigüedad del término *madurez* (la confusión entre madurez anagráfica y psicológica, que no siempre coinciden, inducía a mantener la confirmación como sacramento de la adolescencia y hasta de la juventud), demostraban que la cuestión de la edad no era sino un pseudoproblema, que hasta corría el peligro de instrumentalizar el sacramento por exigencias contingenciales. La solución adoptada varía según las diversas iglesias: en España el episcopado ha establecido el 26 de noviembre de 1983, sobre las *Normas complementarias al nuevo Código de Derecho Canónico,* "la edad para recibir el sacramento de la confirmación en torno a los catorce años, salvo el derecho del obispo diocesano a seguir la edad de la discreción a la que hace referencia el canon 891" (Cf *Boletín Conferencia Episcopal Española* 3, 1984, 102).

En cambio, las iniciativas y las experiencias de carácter formativo de los candidatos han logrado amplio consentimiento y lisonjeros éxitos. En algunas diócesis se ha introducido el año de la confirmación conforme a un plan pastoral denominado *catecumenado* o *itinerario catecumenal,* que ha movilizado a grupos de catequistas, a padres de los confirmandos y a comunidades parroquiales. Mayor atención han merecido los contenidos de las catequesis y una renovada metodología, con encuentros menos escolarizados. Se ha atendido con medios y cursos orgánicos a la formación de los adultos no confirmados.

La celebración de la confirmación ha readquirido mayor vitalidad mediante la elección más adecuada del día y de la hora, por la presencia de la comunidad, por una participación más activa, por su conexión con la eucaristía, por una relación más explícita con el obispo, pese a la delegación a otros sacerdotes para presidir el rito. En cambio, se ha presentado difícil el problema de mantener una relación directa con los neoconfirmados y el de su inserción en organismos y actividades eclesiales.

6. En este contexto amplio y articulado, rico en fermentos y alientos, ha venido a situarse el nuevo ordenamiento ritual de la confirmación, publicado en dos tiempos: en 1971, el *Ordo Confirmationis,* como celebración autónoma para los infantes; y en 1972, el *Ordo Initiationis Christianae Adultorum,* como celebración unitaria de la iniciación de los adultos. Presenta dicho ordenamiento un cuadro orgánico y completo, recobra no pocos valores olvidados, expresa la fe y la sensibilidad pastoral de la iglesia de nuestro tiempo y constituye por tanto un irrenunciable punto de referencia y de confrontación con la teología y la praxis. Con el nuevo ordenamiento, la iglesia ha tomado conciencia de que la confirmación no es un simple gesto ritual, sino un acto cualificante y decisivo para el bautizado y un momento revelador

de la propia identidad, como comunidad animada por el Espíritu, y de su propia misión en el mundo, hacia el cual está empujada por el Espíritu del Resucitado.

II. La confirmación en la tradición eclesial

Más que una exacta reconstrucción de la historia ritual, lo que interesa son las etapas más significativas del recorrido de la confirmación en el cuadro de la iniciación con las incidencias de orden ritual, teológico y pastoral.

1. En la *iglesia del NT* el bautismo representa el momento fundamental y totalizante del renacimiento cristiano. El bautismo se realiza en el agua y en el Espíritu (Mc 1,8 y par.; Jn 3,5; Tit 3,5; 1 Cor 12,13; etcétera): comporta, pues, con la remisión de los pecados, el don del Espíritu. El mismo acontecimiento de pentecostés está caracterizado como bautismo, no como confirmación (He 1,5; 11,15). La iniciación cristiana es un hecho unitario que no conoce las distinciones a las que estamos habituados: la teología crismal se funda en la teología bautismal.

Hay dos textos de Lucas que parecen aludir a un segundo momento ritual de iniciación para el don del Espíritu, que comprende la imposición de las manos y la oración: He 8,14-17; 19,1-7. La hipótesis que quiere reconocer en el rito el origen de nuestra confirmación está hoy descartada por la más acreditada exégesis, que atribuye a los dos episodios distintas finalidades: afirmar que no existen dos comunidades eclesiales, una de carácter privado y otra apostólica, sino una sola iglesia, a la que se pertenece mediante el don del Espíritu comunicado por los apóstoles. Los cristianos de Samaría, población ya separada del antiguo Israel, habían sido bautizados por Felipe, quien se había trasladado allí no por un mandato específico, sino con motivo de la persecución: el nuevo grupo debía, pues, agregarse a la iglesia madre mediante la intervención de los apóstoles Pedro y Juan. El episodio de Éfeso se recuerda con la misma finalidad: el apóstol Pablo interviene para comunicar el Espíritu. La teología subyacente es la apostolicidad de la iglesia, no la idea de un segundo momento ritual. Se trata, por lo demás, de dos episodios excepcionales, y no de una praxis ordinaria.

Sin embargo, el posterior desarrollo de la iniciación se referirá a los dos episodios para encontrar un fundamento bíblico al rito sacramental de la confirmación. Un hecho es claro: el don del Espíritu, característico del tiempo mesiánico e identificador de la nueva comunidad, se le otorga a todo bautizado. La forma de tal comunicación no es, sin embargo, uniforme: en el caso de Cornelio (He 10,44-48), fuera de todo signo sacramental; en otros casos, juntamente con el bautismo (1 Cor 12,13; 2 Cor 6,11; etcétera).

2. El *paso* de la edad apostólica *al s. III* no está suficientemente documentado; pero la organización de la comunidad ha contribuido a una elaboración del ritual de iniciación, que ya en el alborear del s. V se articula en tres grados: catecumenado, ritos bautismales, ritos posbautismales. No son estos últimos idénticos en todas las iglesias, y variarán en número, en importancia y en significado, con mutuas influencias a lo largo de los siglos. Pero todas las iglesias coincidirán en ciertos puntos comunes y segu-

ros: los distintos ritos forman un todo orgánico con la celebración bautismal y se valorarán por su referencia al don del Espíritu mediante la intervención del obispo.

Comencemos por el análisis de cada rito. Se pensaba que en Oriente el único elemento ritual era la unción con el óleo perfumado (llamado *myron)* y que la imposición de las manos era desconocida por completo. En cambio, los testimonios recogidos por L. Ligier confirmarían la existencia de la imposición de las manos no sólo como presente en algunos ritos, sino incluso en la praxis más antigua[4]. Hasta parece que la imposición de las manos con la invocación del Espíritu para que llene con sus dones al bautizado, y así evitar la confusión con el mismo rito usado en la reconciliación de los herejes, se sustituyó o se integró con la unción mediante el *myron.* Para la iglesia siríaca occidental, Teodoro de Mopsuestia recuerda también la signación del bautizado en la frente[5].

En Occidente los ritos son más numerosos, y se dan mayores diferencias entre las distintas iglesias. En la iglesia de África, como atestigua Tertuliano, a la inmersión bautismal seguía la unción con el crisma y la imposición de la mano del obispo. En la iglesia de Milán, san Ambrosio habla de unción de la cabeza, de lavatorio de los pies y de sello del Espíritu Santo con sus siete dones. En la iglesia de España encontramos la consignación en la frente del bautizado y la imposición de la mano con la invocación del Espíritu Santo. La iglesia de Francia conoce la unción crismal y la imposición de la mano, a la que se atribuye el don del Espíritu[6]. De importancia especial es el uso de la iglesia de Roma, que seguiremos de cerca en su posterior desarrollo, atestiguado en los comienzos del s. III por la *Traditio apostolica* de Hipólito. El esquema comprende una doble unción: por el presbítero, con el óleo bendito, y por el obispo, con el crisma en la frente del bautizado, la signación, la imposición de las manos y el beso de paz[7].

Tales ritos, a diferencia del catecumenado, que se desarrolla por etapas, forman una unidad litúrgica, incluso sin solución de continuidad con el bautismo, se realizan normalmente después de la inmersión bautismal y preceden siempre a la participación en la eucaristía. La celebración unitaria tiene lugar en la vigilia pascual y está presidida por el obispo, a quien quedan propiamente reservados los susodichos ritos. No podemos, pues, hablar del sacramento de la confirmación como acto distinto del bautismo: todo intento de distinguir o bien de separar los dos actos, atribuyéndoles particulares efectos, sería un inaceptable anacronismo. Se tiene la convicción de que el bautismo no ha alcanzado todavía su plenitud mientras no haya finalizado el obispo la celebración comunicando el Espíritu Santo al neobautizado, para introducirlo después en la comunidad eucarística. Tal visión unitaria sigue manteniéndose intacta hasta hoy en la tradición oriental, mientras se asiste en la tradición occidental a la separación progresiva y, finalmente, al distanciamiento total de los dos polos sobre los que se articulaba la única celebración: los ritos bautismales y los ritos posbautismales.

La relevancia dada al Espíritu Santo, cuya teología iba desarrollándose, y las tendencias heréticas y cismáticas, que ponían en peligro la unidad de la fe eclesial, llevaron a centrar la atención en los ritos posbautismales, precisamente ca-

racterizados por el don del Espíritu, propio de la verdadera iglesia, y por la presencia del obispo, responsable de cada comunidad en la línea apostólica. Del don del Espíritu, simbolizado por nuestros ritos, hablan explícitamente los textos litúrgicos tanto orientales como occidentales, relacionándolos con el descendimiento del Espíritu en el bautismo del Señor. Se le invoca mediante la oración (así en Tertuliano) o bien es *dado* con la unción como sello, perfeccionamiento, unción santa, por la que se llega a ser *cristiformes* (así en Cirilo de Jerusalén y Teodoro de Mopsuestia). Hacia la mitad del s. v encontramos, en una carta del obispo de Constantinopla al obispo de Antioquía, la fórmula de la oración todavía en uso entre los bizantinos y recogida por el nuevo ritual de la confirmación: "Sello del Espíritu Santo que se te otorga como don".

La intervención del obispo llega a adquirir un papel determinante. A él están reservados los ritos (imposición de las manos, signación, unción) que confieren el don del Espíritu y que completan la iniciación introduciendo al neófito en la comunidad eucarística. La motivación principal de tal reserva, según los estudios de Bouhot [8] y de Ligier [9], estaría en relación con la reconciliación de los herejes, a quienes se les exigía la profesión de fe. Plena comunión eclesial y ortodoxia en la fe eran condiciones para la unidad de la iglesia, garantizada por la presencia del obispo. Con el tiempo tales motivaciones perderían actualidad y se preguntará por la razón de la reserva episcopal, sobre la cual están de acuerdo la iglesia de Oriente y la de Occidente. Es propiamente en este período cuando aparece el término *confirmatio,* con un significado fluctuante entre el de *robustecimiento* y el de *complemento* del rito final de la celebración bautismal, hasta indicar el momento sacramental rigurosamente dicho [10].

3. Entre el *s. v y el s. XII,* la reserva episcopal de la *confirmatio (signatio, unctio, impositio)* señala un giro en la historia de la confirmación. En efecto, la difusión del cristianismo en el campo, con la constitución de comunidades presbiterales, hace imposible la presencia física del obispo, que continúa presidiendo la celebración de la vigilia pascual. En Oriente se opta por una solución de compromiso, hoy del todo válida: el presbítero realizará la unción con el *myron* bendecido por el obispo en el jueves santo. En Occidente, por el contrario, no se le ha concedido al presbítero tal facultad, por lo que los neobautizados deben acercarse a la iglesia catedral para la *confirmatio.* Se asiste así, desde el s. v, a la separación entre la *confirmatio* y el bautismo. Fatalmente, iba a derivarse de ahí un desinterés y desestima, como lo atestigua la célebre homilía de Fausto, obispo de Riez († 490) [11]. Para mover a los fieles a no diferirla, apremiado por una situación de luchas y persecuciones, Fausto presenta la *confirmatio* como un adiestramiento y un equipamiento del cristiano, a semejanza de un soldado, para las luchas de la vida: si el bautismo es un puro don de Dios, el don del Espíritu en la *confirmatio* asegura la fuerza para la lucha moral y el compromiso personal del individuo.

Se llegó a la separación entre la *confirmatio* y el bautismo con la generalización del bautismo de los recién nacidos. Si antes había sido una excepción, ahora se estaba convirtiendo en una regla dictada por la simple hipótesis de un peligro de muerte, con lo que el bautis-

mo administrado fuera de determinadas fechas y en lugares alejados aumentó la dificultad de una celebración unitaria de la iniciación. La anticipación del bautismo a los primeros días de vida crea la necesidad de una formación en la fe, que viene a relacionarse con la confirmación y con la primera eucaristía. La necesidad de la fe para el bautismo, menos advertida, se remedia mediante una instrucción o educación en la misma después del bautismo. No por esto se deja de exhortar a los candidatos a acercarse a la catedral para la *confirmatio* del obispo.

Mientras se va extendiendo rápidamente la praxis, los libros litúrgicos continúan mostrándose todavía ligados a la visión unitaria de los ritos de iniciación[12]. El antiguo sacramentario gelasiano (final del s. VI) presenta dos rituales para la *consignatio* (término propio del rito romano), uno para la vigilia pascual y otro para la vigilia de pentecostés, según este esquema: imposición de las manos con la invocación del Espíritu septiforme, consignación o unción con el crisma en forma de cruz sobre la frente del bautizado y acompañada con la fórmula *Signum Christi in vitam aeternam,* beso de paz (no recordado) con el saludo. El sacramentario gregoriano-adrianeo recoge solamente la *oratio ad infantes consignandos,* sin mencionar la imposición de las manos. El *Ordo XI* (ss. VI-VII), el más importante de los *Ordines Romani,* describe los ritos de la confirmación, inserta en el *Ordo baptismi* de la vigilia pascual, usando ya el término *confirmare:* invocación del Espíritu septiforme (no se menciona tampoco la imposición de las manos, si bien tal vez se está presuponiendo), unción en la frente con el crisma en forma de cruz acompañada de la fórmula *In nomine Patris...,* saludo-augurio de paz. Hasta el s. XI inclusive, los textos litúrgicos, tanto romanos como germánicos, aun diferenciándose en algunas particularidades (ignorada por los primeros la imposición de las manos), siguen manteniendo la confirmación entre el bautismo y la eucaristía.

4. A los *Ordines* suceden *en el s. XIII los Pontificales,* libros para uso del obispo, donde por primera vez el rito de la confirmación aparece separado del rito bautismal. Permanece todavía muy viva la relación con el bautismo, según se desprende de la rúbrica del pontifical romano-germánico del s. X, n. 390: "Hoc autem omnino praecavendum est ut non neglegatur, quia tunc omne baptismum legitimum christianitatis nomine confirmatur". No se habla ya de lactantes (solamente los nacidos en la semana santa serán confirmados en la vigilia pascual), sino de *infantes* y de *pueri.* El pontifical de la curia romana del s. XIII presenta la confirmación como rito totalmente independiente, situándolo entre la bendición de los ornamentos sacerdotales y la bendición del pan. Con el pontifical de Guillermo Durando de Mende († 1296) —que adoptará después Inocencio VIII en 1485 como texto oficial de la iglesia de Roma, e impondrá a toda la iglesia el concilio de Trento— se llega a la fase decisiva del desarrollo. El ritual descrito por Durando, con el título *De chrismandis in fronte pueris,* colocado al principio del libro, tiene de original, además de varios textos eucológicos y cantos, la extensión de las manos sobre todos los candidatos, la introducción de una palmadita en la mejilla como sustitución del antiguo beso de paz, la recomendación a los padrinos de enseñar a sus ahijados

bración bien ordenada y más expresiva.

La relación, bajo el aspecto ritual, con el bautismo se ha hecho visible con la recomendación de que sea "el padrino del bautismo... también el padrino de la confirmación" *(RC* n. 5), con la explícita evocación del bautismo en la alocución del obispo *(OC* n. 22; *RC* n. 26), con la renovación de las promesas bautismales *(OC* n. 23; *RC* nn. 28-29) y con una clara alusión en la oración que acompaña la imposición de las manos *(OC* nn. 24-25; *RC* nn. 30-32). La relación con la eucaristía se ha subrayado con la disposición de que, salvo casos particulares, la confirmación se administre durante la misa "para que se manifieste más claramente la conexión de este sacramento con toda la iniciación cristiana, que alcanza su culmen en la comunión del cuerpo y de la sangre de Cristo" *(RC* n. 13).

Acerca de la participación de la comunidad cristiana en la confirmación se dice que "el pueblo de Dios, representado por los familiares y amigos de los confirmandos y por los miembros de la comunidad local, será invitado a participar en esta celebración; y se esforzará en manifestar su fe con los frutos que ha producido en ellos el Espíritu Santo" *(RC* n. 4). En el desarrollo ritual, la parte de la comunidad se manifiesta en el asentimiento a la profesión de fe *(OC* n. 23; *RC* nn. 28-29), en la oración *(OC* n. 30; *RC* nn. 35-38), en el canto y en la participación de la eucaristía, que los confirmandos, con sus padrinos, padres, parientes y catequistas, podrán recibir bajo las dos especies *(OC* n. 32; *RC* lo omite).

El ministro de la confirmación sigue siéndolo de ordinario el obispo, no calificado ya de ministro ordinario, como había declarado el concilio de Trento, sino *originario (RC* n. 7), por respeto a la iglesia oriental, que confía ordinariamente la función de confirmar al presbítero. En caso de imposibilidad por parte del obispo, se otorga la facultad a otros sacerdotes debidamente designados *(RC* nn. 7-8). En todo caso, al obispo se reserva, según una tradición común a todas las iglesias de Oriente y Occidente, la consagración del crisma (óleo perfumado para la unción), que tiene lugar en la misa del jueves santo.

La celebración tendrá un carácter festivo y solemne, dada la importancia y el significado de la confirmación para la iglesia local, y se dará la preferencia a la forma comunitaria, es decir, a una celebración común para todos los candidatos *(RC* n. 4).

En cuanto al tiempo de la confirmación, para los niños se ratifica la costumbre de la iglesia latina, que lo fija hacia los siete años, pero dejando a las conferencias episcopales la facultad de establecer una edad más madura si lo consideran oportuno *(OC* n. 11; *CDC* 891).

Acerca del rito esencial, la constitución apostólica, poniendo fin a las discusiones teológicas, declara: "En adelante, sea observado en la iglesia latina cuanto sigue: *el sacramento de la confirmación se confiere mediante la unción del crisma en la frente, que se hace con la imposición de la mano, y mediante las palabras: 'Recibe por esta señal el don del Espíritu Santo'.* Juntamente con la unción, se reconoce como elemento "integrante" la imposición de las manos sobre los elegidos que precede a la crismación; la cual, como se dice en la citada constitución, "forma parte de la perfecta integridad del mismo rito y favorece la mejor comprensión del sacramento"[14].

b) *Análisis ritual.* Para el análi-

sis ritual de la confirmación consideramos el caso normal de su celebración durante la misa *(OC* nn. 20-33; *RC* nn. 20-45), cuyo esquema sigue siendo el clásico: ritos introductorios, liturgia de la palabra, liturgia del sacramento, liturgia eucarística, ritos conclusivos.

Ritos introductorios. No está previsto un rito de acogida de los candidatos ni del obispo; pero no hay ningún inconveniente, y hasta es muy oportuno que se realice mediante la intervención del mismo párroco para crear un clima de fraternidad y para subrayar la importancia del acontecimiento eclesial.

Liturgia de la palabra. Para las lecturas bíblicas se permite recurrir total o parcialmente a las de la misa del día *(OC* n. 20; *RC* n. 24); pero es preferible atenerse al leccionario de la confirmación *(OC* nn. 61-65; *RC* nn. 63-103), que recoge en total 29 pasajes con una serie de salmos responsoriales y versículos aleluyáticos: cinco del AT, 12 de los escritos apostólicos y 12 de los evangelios. La acción sacramental del Espíritu se hace plenamente comprensible en el contexto de la historia de la salvación. La palabra de Dios, al par que proclama la intervención histórica del Espíritu y reaviva la fe de los presentes en el don de dicho Espíritu, ilumina y da significado a su intervención sacramental. Es, por tanto, catequesis y parte integrante del sacramento. El conjunto de las lecturas presenta la acción del Espíritu en la fase del anuncio o de la promesa y en la fase de su realización, primeramente en Cristo y después en la comunidad apostólica, es decir, en la iglesia. Con respecto a Cristo, se contempla al Espíritu en su obra consagrante para la realización del ministerio mesiánico, para la instauración de la nueva alianza, para la liberación del mal y para la constitución de un pueblo profético. Con respecto a la iglesia, en cuanto nuevo pueblo poseído por el Espíritu, se contempla su obra tendiendo a la unidad aun en medio de la diversidad de dones, al conocimiento total de la verdad o del evangelio proclamado por Cristo y al testimonio valiente del evangelio. Con respecto a cada miembro, se subraya tanto la acción interior y transformante del Espíritu como las formas exteriores, fruto del mismo Espíritu. Partiendo de tal visión de la acción del Espíritu en la historia de la salvación, se prepara mejor el espíritu para la acción sacramental mediante la cual se realiza la efusión del Espíritu Santo sobre los bautizados para introducirlos en el plan divino de la salvación en el seno de la comunidad cristiana.

La presentación de cada uno de los candidatos al obispo confiere un carácter personal y espontáneo, no anónimo ni burocrático, al encuentro del obispo, cabeza y padre de la iglesia local, con sus hijos. La norma ritual *(OC* n. 21; *RC* n. 25) es justamente bastante elástica: la presentación la hace el párroco u otro presbítero, un diácono o un catequista. Cada cual es llamado por su nombre y, si son niños, se acercan acompañados por uno de los padrinos o de los padres.

El obispo dirige una breve homilía, inspirándose en las lecturas, para explicar la realidad sacramental de la confirmación. El texto ritual *(OC* n. 22; *RC* n. 26) ofrece un esquema en el que se alude ante todo a la función, confiada a los apóstoles y a sus sucesores, de comunicar a los bautizados el don del Espíritu derramado sobre la iglesia en el día de pentecostés; describe después el efecto del Espíritu, ya con vistas a la santificación y unidad de la iglesia, ya a la santificación personal en orden a

una mayor conformidad con Cristo y con la iglesia; y evoca, finalmente, ante los confirmandos el compromiso apostólico de testimonio y de vida bajo la guía del Espíritu.

Liturgia del sacramento. El esquema ritual de la confirmación se desarrolla por este orden: renovación de las promesas bautismales, imposición de las manos con la oración epiclética, crismación y saludo de paz.

El gesto ritual de la renovación de las promesas bautismales *(OC* n. 23; *RC* nn. 28-29), dispuesto por el Vat. II *(SC* 71), tiene como fin expresar la mutua relación entre bautismo y confirmación, que es natural desarrollo y complemento del primero. Al mismo tiempo, por tratarse de la fe y no de una simple promesa (como la que hacen en nombre del interesado los padres y padrinos en el día del bautismo), adquiere su relieve la dinámica de esa misma fe, que va desde la aceptación de la palabra hasta la explícita profesión de fe y, finalmente, a la celebración de dicha fe en el sacramento. La confirmación, como todo sacramento, exige la fe; es decir, la personalización, por parte del confirmando, del acto de fe expresado en el bautismo por sus padres, y su profesión ante la comunidad y su legítimo pastor. En los dos aspectos, negativo (renuncia) y positivo (credo), la respuesta es personal. Pero la fe es común a todo el pueblo de los bautizados, coincide con la fe de la iglesia. Y la iglesia, congregada en asamblea, interviene aquí adhiriéndose y ratificando la fe de los confirmandos, es decir, respondiendo *amén* a las palabras finales del obispo: *Ésta es nuestra fe...*

El formulario es más bien desafortunado por su ambigüedad e incoherencia; en cuanto al título ("Renovación de las promesas del bautismo"), mal se acomoda con el final de la alocución del obispo, que habla, en cambio, de "profesión de fe" *(RC* n. 27), y con la expresión propia del rito del bautismo: "renuncias" y "profesión de fe" *(OBP* nn. 56-59; *RBN* nn. 124-127). El texto, además, sólo en parte corresponde al bautismal, al resumir en una las tres preguntas de renuncia y elevar a cuatro las tres demandas de fe [15]. Desarrolla, en efecto, la interrogación sobre el Espíritu Santo, que *hoy* realiza en cada uno de los candidatos una efusión semejante a la que tuvo lugar en pentecostés sobre los apóstoles. Con esta referencia aparece la confirmación como el pentecostés del bautizado.

La imposición de las manos. La invitación del obispo a la oración *(OC* n. 24; *RC* n. 31), con un texto que recuerda la regeneración bautismal y anuncia la efusión del Espíritu con sus dones sobre los confirmandos para conformarlos con Cristo, tiende a crear un clima de intenso recogimiento y de adhesión al misterio sacramental.

La oración epiclética *(OC* n. 25; *RC* n. 32), que acompaña a la imposición de las manos, desarrolla los dos pensamientos evocados en la invitación: la apelación al bautismo de los candidatos en su efecto liberador y regenerante mediante el agua y el Espíritu, y la petición de una plena efusión del Espíritu con sus siete dones. Aparece una vez más la complementariedad de la confirmación con el bautismo. La demanda de la efusión del Espíritu Santo, denominado con el término juanista *paráclito* (asistente, intercesor, defensor, abogado), se explicita en la enumeración de sus siete dones. De ellos habla Isaías 11,1-3 a propósito del descendiente davídico. Es la plenitud de la fuerza celestial, que produce en el rey

mesiánico los dones de distintas maneras visibilizados en los grandes reyes, en los profetas y en los patriarcas. El texto original de Isaías enumera seis dones; pero los LXX y la Vulgata han leído en el v. 2 *piedad* en vez de *temor,* llegando así a clasificarlos como siete dones. Y toda la tradición cristiana, comenzando por los padres del s. IV, ha aceptado la lectura del Espíritu septiforme. En vez de entrar en detalles sobre cada don, es preferible insistir en la *plenitud* y en la *permanencia* del Espíritu de Dios en el mesías, y consiguientemente en los bautizados, que se hacen *plenamente* conformes con Cristo.

El gesto de la imposición de las manos, aunque declarara la constitución apostólica de Pablo VI "no pertenecer a la esencia del rito sacramental", merece una "gran consideración, ya que forma parte de la perfecta integridad del mismo rito" de la confirmación, "y por favorecer la mejor comprensión del sacramento". El gesto, de claro origen bíblico, se usa con un doble significado: cuando se quiere investir a alguien o confiarle una misión específica, como en el caso de Moisés, que impone las manos sobre Josué para encargarle que guíe al pueblo hacia la tierra prometida (Núm 27,18-23; Dt 34,9); cuando se quiere expresar la petición de un favor divino sobre alguien, como en el gesto de Jacob sobre sus hijos Efraín y Manasés (Gén 48,14), de Aarón sobre el pueblo (Lev 9,22), de Jesús sobre los niños (Mc 10,13-16; Mt 19,13-15). En nuestro caso, en línea con los textos correlativos de los Hechos (8,17; 19,6), quiere significar el otorgamiento de un don, del Espíritu Santo, como afirma la constitución paulina.

La crismación o unción con el crisma *(OC* nn. 26-29; *RC* nn. 33-34), acompañada por la correspondiente fórmula, constituye el rito esencial. La fórmula "Recibe por esta señal el don del Espíritu Santo" quiere hacer más expresivo y significativo el don del Espíritu y la nueva evocación de su efusión en el día de pentecostés. Los términos *recibe* y *don,* por relación al Espíritu, evocan efectivamente, más de cerca, el lenguaje neotestamentario (He 2,38; 1,5-8; 8,16; etc.). Más complejo se presenta el significado de la palabra *señal* (lat. *signaculum,* gr. *sfraghìs),* ya que en el período patrístico se usa sobre todo para indicar el bautismo, conociendo una gran variedad de interpretaciones simbólicas. No parece que deba relacionarse con un rito exterior (señal de la cruz), ni que indique, por tanto, el efecto de marcar a alguien; parece más bien entenderse en sentido espiritual: una acción divina que se realiza en nuestros corazones, que crea una realidad nueva y permanente (señal espiritual) mediante el Espíritu. Es, pues, un don espiritual: una señal del Espíritu. La fórmula, por tanto, viene a especificar que el Espíritu, derramado como don ya prometido por Cristo, es una señal interior grabada por Dios en el bautizado; algo así como una circuncisión espiritual, que introduce en la nueva alianza: es un refuerzo de la fe, una señal permanente, como una garantía, incluso unas arras para el día postrero. El signo exterior *(consignatio),* típico del rito romano, tiene valor en cuanto designa la señal espiritual e interior.

El gesto de la unción con el crisma, de indudable origen bíblico, tiene lugar más o menos relevante en toda la tradición litúrgica. En el AT tiene un significado ya real (unción de reyes y después de sacerdotes), ya figurado (profetas).

En el NT, el término *unción* va vinculado a la idea de consagración por parte del Espíritu Santo con miras a una misión [16]. Recuérdese el episodio de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,18). No faltan alusiones a la unción real y sacerdotal de Cristo (He 4,27; 10,38; Heb 1,8-9). La unción de Jesús debe entenderse en sentido figurado, tiene un carácter profético explícito y se realiza por obra del Espíritu en un contexto bautismal, en el Jordán: se ordena a inaugurar su ministerio, el anuncio del evangelio.

Pablo habla de la unción de los cristianos en 2 Cor 1,21-22; en la catequesis patrística se la relaciona siempre con la de Cristo, y es signo del Espíritu que mora en el corazón del creyente, lo ilumina y lo identifica con el mismo Cristo. La unción espiritual viene especificada a continuación mediante un rito exterior, una unción visible, siempre interpretada a la luz de la unción espiritual de Cristo, en continuidad con la unción profética y real. Se explica así el uso del óleo, que en la biblia tiene varios significados (bendición, elección, gozo, riqueza, salud): vendrá a simbolizar la fuerza penetrante concedida por Dios juntamente con el Espíritu, a fin de que la persona *ungida* pueda realizar su propia misión (1 Sam 18,1-6; Is 61,1). Para mejor simbolizar a Cristo se añadirán al óleo varios perfumes: el *myron*. El tema del "buen olor de Cristo" encuentra su fundamento en 2 Cor 2,14-27. En el rito romano se realiza la unción en forma de cruz sobre la frente del candidato. Se unen así los dos signos para significar el don del Espíritu, que orienta hacia la herencia del reino y la garantiza (cf Ap 7,4). La imposición de la mano durante la unción, recordada por la constitución de Pablo VI, no es originaria ni constante.

El saludo de paz ("la paz sea contigo") con que se concluye el rito es un saludo pascual, reservado en general al obispo. Puede verse en él un gesto de fraternidad, como demuestra el testimonio de Hipólito Romano: iba, en efecto, acompañado por el abrazo de paz del obispo. Se sustituyó después con la palmadita en la mejilla, suprimida en la reciente reforma ritual.

Con la oración de los fieles —de la que ofrece el rito un formulario propio *(OC* n. 30; *RC* nn. 35-38), en el que se explicitan los efectos del sacramento— se concluye la liturgia del sacramento.

Liturgia eucarística. Todo procede regularmente. Merecen señalarse varios formularios *(Hanc igitur* propio para el canon romano [*OC* nn. 31. *c;* 58; *RC* n. 41], oraciones sobre las ofrendas y después de la comunión, antífona de la comunión [*OC* nn. 58-60; *RC* nn. 40.42-43]), en los que aparece la temática de los frutos del sacramento con más amplitud de la que se expresa en el rito: testimonio del evangelio, fuerza particular, unidad de la fe, configuración con Cristo, abundancia de dones, misión profética del pueblo de Dios, etc. Recordemos la facultad de la comunión bajo las dos especies para los confirmados, a quienes podrán unirse sus padrinos, padres y catequistas *(OC* n. 32; *RC* lo omite).

Ritos conclusivos. Para la bendición final se proponen dos fórmulas: la primera *(OC* n. 33; *RC* n. 44), de carácter trinitario, que atribuye a cada persona divina un determinado efecto (filiación, confesión de la fe, unidad y gozo eterno); la segunda *(OC* ib; *RC* n. 45), en cambio, es una oración sobre el pueblo, que adopta casi la misma temática.

2. RITO DE LA CONFIRMACIÓN SIN LA MISA. Aunque el momento preferencial de la celebración sigue siendo el de la misa, cuando los niños confirmandos no hayan recibido la eucaristía y no puedan ser admitidos a la acción litúrgica que tiene lugar, la confirmación se celebrará fuera de la misa *(OC* n. 13). Hay circunstancias particulares que pudieran aconsejar la misma modalidad. El esquema ritual *(OC* nn. 34-49; *RC* nn. 46-58) corresponde al descrito más arriba, exceptuadas algunas particularidades, como un rito introductorio propio, la celebración de la palabra y el padrenuestro en el rito conclusivo. El rito introductorio lo forman el saludo del obispo y una oración *(OC* nn. 34-35; *RC* n. 46). Sigue la celebración de la palabra de Dios, que no deberá faltar nunca, ya que con ella "comienza el rito de la confirmación. De la escucha de la palabra de Dios proviene la multiforme acción del Espíritu sobre la iglesia y sobre cada uno de los bautizandos o confirmandos, y se manifiesta la voluntad del Señor en la vida de los cristianos" *(RC* n. 13). Terminada la oración universal y antes de la bendición final se recita, previa una breve monición del obispo, el padrenuestro *(OC* n. 48; *RC* n. 56). Gran importancia, se dice también en el n. 13, "debe darse a la recitación de la oración dominical (padrenuestro), que hacen los confirmandos juntamente con el pueblo... porque es el Espíritu el que ora en nosotros, y el cristiano en el Espíritu dice: *Abba, Padre".*

3. RITO DE LA CONFIRMACIÓN PARA LOS ADULTOS. El principio que, según el *OICA* (y respectivamente el *RICA),* regula la celebración es el de la unidad entre los tres sacramentos de la iniciación, que se manifiesta en la misma continuidad ritual sin separación alguna con el bautismo. "Según el antiguo uso —se lee en el n. 34—, conservado en la liturgia romana, no se bautice a ningún adulto sin que reciba a continuación del bautismo la confirmación". Es de desear que sea el obispo mismo el que presida y confiera en la vigilia pascual los sacramentos de la iniciación (cf n. 44): su ausencia no debe ser razón para que disminuya la importancia del acto; en tal caso queda autorizado a presidir el rito de la confirmación el sacerdote que haya administrado el bautismo (cf n. 228).

Para subrayar la continuidad se ha suprimido la unción posbautismal con el crisma (n. 223). El paso entre el bautismo y la confirmación se realiza ejecutando un cántico.

El rito de la confirmación queda, pues, bastante abreviado, según este esquema (nn. 227-231): alocución del ministro, invitación a la oración seguida de una pausa de silencio, imposición de las manos sobre los confirmandos con la oración epiclética, presentación de cada uno de los candidatos, unción crismal cruciforme en la frente del candidato con la fórmula sacramental, saludo de paz. La alocución dirigida a los neófitos recuerda el significado del bautismo (renacimiento a la vida de hijos de Dios y miembros de Cristo y de su pueblo sacerdotal) y anuncia el don pentecostal del Espíritu comunicado a los bautizados por los apóstoles y sus sucesores. Describe después, como resumiendo la teología de la confirmación, los efectos del don del Espíritu: una fuerza divina interior, perfecta conformidad con Cristo con miras al testimonio del misterio pascual, participación más activa en la edificación del cuerpo de Cristo. La invitación a la oración concreta la finalidad de la acción sacramental: plena efusión

del Espíritu sobre los neófitos para que sean "confirmados" y mediante la unción se hagan conformes a Cristo. La imposición de las manos sobre todos los confirmandos va acompañada de la invocación del Espíritu y la plenitud de sus dones. La unción crismal se realiza en forma de cruz sobre la frente del candidato con las palabras: "Recibe por esta señal el don del Espíritu Santo". Finalmente, el saludo de paz, al que sigue la celebración de la eucaristía, en la cual los neófitos y confirmados participan por primera vez en unión con toda la asamblea.

Idéntico rito se prevé para los niños en edad de catecismo y sin bautizar; para tales niños se ha adaptado, en efecto, todo el proceso iniciático de los adultos, con la reimplantación del catecumenado y de la unidad celebrativa de los tres sacramentos en la vigilia pascual *(RICA* c. 5, nn. 306-369).

IV. Aspectos doctrinales

La propuesta ritual ni presenta ni pretende presentar una nueva teología orgánica de la confirmación; pero el hecho mismo de su reposición dentro del cuadro iniciático, además de subrayar otros aspectos y elementos, invita a repensar el significado de este sacramento. En efecto, si la praxis de la celebración autónoma de la confirmación había sido el punto de partida para una típica teología occidental de tal sacramento todavía vigente, la nueva praxis, que celebra la confirmación en estrecha relación con el bautismo y la eucaristía, está orientada a promover una renovada reflexión teológica sobre la confirmación en su relación con la iniciación, con la historia salvífica, con la iglesia y con la existencia del confirmado [*/ infra,* 1-4]: son éstos los puntos que la reforma ha clarificado y que parecen capaces de hacer redescubrir la plenitud del significado del sacramento.

1. La confirmación y la iniciación cristiana. La unidad de los tres sacramentos de la iniciación cristiana no es sólo un criterio tenazmente perseguido por la reforma litúrgica, sino sobre todo un principio teológico reafirmado y precisado en su fundamento y en sus finalidades. Los tres sacramentos se fundan en la unidad del misterio pascual; son tres ritos significativos y eficaces de dicho misterio, destinados a realizar la progresiva y completa configuración del creyente con Cristo en la iglesia, a construir su exacta identidad cristiana y eclesial. Hasta que el creyente no haya sido introducido íntegramente en el misterio no se puede decir que haya alcanzado su plenitud. "Los tres sacramentos de la iniciación cristiana —se dice en el n. 2 del *RBN*— se ordenan entre sí para llevar a su pleno desarrollo a los fieles, que ejercen la misión de todo el pueblo cristiano en la iglesia y en el mundo".

La confirmación es el segundo sacramento, y se encuentra en una posición intermedia entre el bautismo y la eucaristía, representando la segunda etapa del camino hacia la plena entrada en el misterio de Cristo y de la iglesia. "Los bautizados avanzan por el camino de la iniciación cristiana por medio del sacramento de la confirmación, por el que reciben la efusión del Espíritu Santo, que fue enviado por el Señor sobre los apóstoles en el día de pentecostés" *(RC* n. 1).

Debido a esta unidad entre los tres sacramentos, la confirmación exige ser comprendida y valorada en su relación dinámica con el

bautismo y la eucaristía. Con respecto al bautismo, la confirmación representa un desarrollo, una plenitud, un perfeccionamiento. No es que el bautismo sea de suyo incompleto e imperfecto, sino en el sentido de que necesita de una expresión ritual explicativa y significativa de la realidad bautismal.

A esta fase ritual intermedia de la iniciación —de donde procede primeramente la distinción y después la separación del rito de la confirmación— se ha atribuido en el plano objetivo el don del Espíritu, mientras en un plano subjetivo se ha hablado de los efectos de perfección y crecimiento. La confirmación, sin embargo, pertenece al nacimiento del cristiano y constituye un momento de su desarrollo; no ciertamente de madurez autónoma y personal, sino más bien en relación con la eucaristía, tercer momento de la iniciación. El desarrollo se refiere primariamente a la realidad sacramental del bautismo, al nacimiento del hombre nuevo y a su inserción en el misterio de Cristo y de la iglesia. Bautismo y confirmación, podría decirse, constituyen un todo celebrado en dos tiempos: ambos sacramentos conforman con Cristo y agregan a la iglesia para una misión en el mundo, hacen del creyente un nuevo ser en Cristo resucitado y lo vivifican mediante el Espíritu. Bautismo y confirmación son dos realidades complementarias en la constitución del ser cristiano. El problema no consiste en preguntarse qué aporta de nuevo y de más la confirmación, sino más bien en saber qué aspectos de la realidad pascual y eclesial pone en evidencia. El misterio pascual de Cristo se explicita aquí en el misterio pentecostal, mientras la incorporación a la iglesia como comunidad animada por el Espíritu implica un papel específico y activo del confirmado.

Ambos sacramentos introducen en la comunidad eucarística, supremo signo de la pascua de Cristo, plena expresión de la iglesia vivificada por el Espíritu. La primera participación de cada uno en el misterio pascual y pentecostal de Cristo resulta participación festiva y plenaria en el misterio mismo como sacrificio de la nueva alianza, fuente de unidad y de vida. La unidad de la confirmación con el bautismo y la eucaristía es anterior a toda distinción, así como a toda eventual separación: desde el momento en que llegase a perder su vinculación con el bautismo, se oscurecería su típica connotación, su identidad de sacramento de la iniciación. Los renacidos en Cristo y animados por su Espíritu, los que han participado en el misterio pascual, se congregan para celebrar juntos el memorial de la muerte y resurrección, para revivir ritualmente la gracia bautismal y crismal. La ordenación de la confirmación a la eucaristía se comprende mucho mejor partiendo del vínculo que une los tres sacramentos: el Espíritu de Cristo, cuya función es llevar a plenitud la obra del mismo Cristo. Y es mediante la eucaristía como Cristo unifica y construye su iglesia, haciéndola cuerpo y espíritu suyo.

2. La confirmación y la historia salvífica. La unidad (y a la vez la distinción) radica en el acontecimiento salvífico: "La iniciación de los cristianos —se lee en la introducción al *RICA* n. 8— no es otra cosa que la primera participación sacramental en la muerte y resurrección de Cristo"; y el vínculo de la confirmación con el bautismo "significa la unidad del misterio pascual y el vínculo entre la misión del Hijo y la efusión del Espíritu Santo" *(RICA* n. 34).

El acontecimiento salvífico con el que la confirmación viene repetidamente relacionada es el de pentecostés, primera y plena efusión del Espíritu por parte del Resucitado. Pero pentecostés es inseparable de la pascua; la participación en el misterio pascual está, pues, reclamando la participación en el don pentecostal, manantial de la vida nueva en Cristo para toda la comunidad de los creyentes.

Los documentos de la reforma, siguiendo la más antigua tradición, repiten hasta la saciedad que en la confirmación se derrama el Espíritu enviado por Cristo en pentecostés; por lo que la confirmación resulta ser el pentecostés del cristiano bautizado. Se traslada así la atención desde el momento sacramental y el análisis de sus efectos sobre cada bautizado al acontecimiento salvífico, que en el sacramento se celebra y se actualiza para que el destinatario participe de la pascua en toda su plenitud, a saber: del don del Espíritu que descendió sobre Cristo en el bautismo para su investidura mesiánica y fue enviado sobre la iglesia al comienzo de su misión en el mundo (que el candidato está por su parte llamado a realizar). Nos vemos reconducidos hacia la perspectiva histórico-salvífica y eclesial, que es el dato tradicional y constante en la historia del sacramento.

Tal reajuste de la confirmación dentro de la historia de la salvación, a la vez que presenta los sacramentos como continuación de las intervenciones divinas realizadas en la historia de Israel y de Cristo, permite comprender el significado exacto de la acción del Espíritu en la confirmación. Ésta recibe luz y sentido de los acontecimientos bíblicos a través de los cuales se manifiesta la obra del Espíritu.

Podemos aludir ante todo a la oración consagratoria del crisma que recita el obispo en la misa del jueves santo, cuyo primer formulario traza una síntesis de la acción del Espíritu desde las aguas creadoras hasta el bautismo de Cristo, mientras el segundo se centra en el misterio pascual *(RBO* que se encuentra en el *Ritual de Órdenes,* pp. 216-218).

La serie de lecturas para la liturgia de la palabra *(OC* nn. 61-65; *RC* nn. 63-103) ofrece un cuadro completo de la acción del Espíritu, desde el anuncio y la promesa a través de los profetas hasta la efusión plena sobre Cristo y el don enviado por él a la iglesia en el día de pentecostés. Las dos privilegiadas e iluminadoras intervenciones bíblicas que se insertan en toda la trama histórica y profética son el bautismo de Jesús *(OC* n. 65,4; *RC* n. 95) y pentecostés *(OC* n. 62,2; *RC* n. 69).

Durante el bautismo en el Jordán desciende el Espíritu y *se posa* sobre Jesús en forma extraordinaria y visible; lo manifiesta como Hijo de Dios, siervo de Yavé y *ungido* del Señor. La venida del Espíritu se equipara a una unción profética (cf Lc 4,18), en cuanto que acredita a Jesús entre los hombres, confirma el mandato divino y señala la investidura y la inauguración de su obra de siervo paciente. Lo que representó para la misión de Jesús la venida del Espíritu en el Jordán lo representa para la iglesia la venida del Espíritu en pentecostés. La iglesia recibe el bautismo en el Espíritu, nace como nuevo pueblo animado por el Espíritu *(profético),* obtiene la investidura apostólico-misionera y la *fuerza* prometida por Cristo (He 1,8) para poder anunciar y testimoniar que sólo Cristo es la salvación. Lo que sobre la iglesia se realizó en el día de pentecostés se realiza sobre todo

bautizado en el sacramento de la confirmación: una prolongación, una repetición en el orden individual del proceso realizado en Cristo y en su iglesia.

En la confirmación se obtiene la plenitud del Espíritu o el don del Espíritu en su plenitud. La reflexión teológica no ha tratado sino de especificar los efectos del Espíritu. En efecto, recogiendo los diversos textos de la reforma litúrgica, se logra una serie de aplicaciones que corresponden a las distintas hipótesis todavía en curso (salvo la idea de la madurez): fortalecimiento o confirmación del bautismo, enriquecimiento con una fuerza especial, gracia de la fortaleza, conformidad con Cristo, etc. Se trata, en resumen, de modalidades en la acción del Espíritu Santo, cuyo don es el efecto propio y característico. Querer identificar un efecto específico olvidando los demás equivale a poner límites a la acción del Espíritu. Mejor es dejar espacio a la acción multiforme del Espíritu, acción que no se agota en el momento ritual ni está condicionada por la situación histórica del candidato.

3. La confirmación y la iglesia. El aspecto eclesial de la confirmación es un elemento dominante en la tradición litúrgica, recuperado por la reflexión teológica y revalorizado por la reforma ritual. Insiste ésta en dos puntos: en el obispo como ministro y en el efecto de una vinculación más estrecha con la iglesia. Pero, al presentar la confirmación como sacramento de la iniciación y referirla al acontecimiento de pentecostés, se está ampliando su dimensión eclesial y superando así la visual individualista a que había quedado reducida.

La función reservada al obispo, según el rito romano, de presidir normalmente la celebración de la confirmación y, según los ritos orientales, su intervención al menos indirecta como consagrante del crisma, no se interpreta como un acto jurisdiccional: es más bien el acto del cabeza de la comunidad cristiana, o de la iglesia local, que pone el sello a la incorporación del bautizado y que, comunicándole el Espíritu, le confía oficialmente una misión propia de la iglesia entera. "El ministro originario de la confirmación —se lee en el *RC* n. 7— es el obispo. Ordinariamente el sacramento es administrado por él mismo, con lo cual se hace una referencia más abierta a la primera efusión del Espíritu Santo... Así la recepción del Espíritu Santo por el ministerio del obispo demuestra más estrechamente el vínculo que une a los confirmandos a la iglesia y el mandato recibido de dar testimonio de Cristo entre los hombres". Es el obispo el signo viviente de la comunión eclesial; el garante de la unidad de la iglesia y de la autenticidad del testimonio, así como de la ortodoxia de la fe, el punto de unión con la iglesia de pentecostés.

Con la confirmación no se obtiene una nueva incorporación a la iglesia, ya que es con el bautismo como somos agregados a ella y participamos de su misión; pero la confirmación expresa y crea un "vínculo más perfecto" *(LG* 11) y exige un compromiso más eficaz para su "edificación en la fe y en la caridad" *(RC* n. 2). La confirmación, dilatando la vida bautismal, hace que el confirmado participe más explícitamente en la misión de la iglesia y lo orienta a vivirla en plena comunión con ella. La confirmación hace comprender, por tanto, que la vida bautismal se realiza en la iglesia y para la iglesia, en unión con los demás bautizados. Este pensamiento reaparece tam-

bién en algunos formularios del rito *(OC* nn. 22; 30; 33; etc.; *RC* nn. 26; 35-38; 44).

Todo sacramento, por lo demás, es un acto realizado por la iglesia congregada en asamblea y está destinado a su edificación. Ello vale por un título particular para la confirmación, en la que, comenzando por su pastor, se congrega y manifiesta la iglesia como comunidad nacida de pentecostés y animada por el Espíritu del Resucitado. Mientras celebra el sacramento de la confirmación, está la iglesia reavivando el acontecimiento de pentecostés; toma conciencia de ser y vivir bajo la acción del Espíritu; reconoce su identidad de pueblo profético, sacerdotal y real, y se siente urgida a dar ante el mundo testimonio de su Señor.

El confirmado viene a compartir la condición y la misión de este nuevo pueblo creado por el Espíritu: la condición de un pueblo estructurado con ministerios y carismas, con diversidad de vocaciones y de papeles, en su camino hacia la verdad plena del evangelio, en crecimiento y desarrollo incesantes hacia una mayor unidad y santidad de vida; y la misión es realizada como un servicio al reino de Dios, como un anuncio libre y valiente de la palabra, como una acción profética de denuncia del pecado y de reconciliación en el mundo y para el mundo.

4. La confirmación y la existencia cristiana. La teología de los últimos siglos ha privilegiado los efectos personales de la confirmación, es decir, la acción del Espíritu en orden al perfeccionamiento interior del bautizado y una gracia en orden al testimonio. El *RC* no ignora, antes recuerda varias veces, tales frutos personales; pero los describe siempre dentro del cuerpo eclesial: el confirmado aparece constantemente como miembro de la iglesia.

La perfección no es, sin embargo, un fruto instantáneo, ni la fuerza para el testimonio es exclusiva de la confirmación; pero la integración más expresiva en la iglesia de pentecostés justifica en parte ese acento tradicional. El Espíritu es principio de vida nueva, y prenda al mismo tiempo de la realidad futura. En este sentido la confirmación aparece como un sacramento abierto al desarrollo, al crecimiento, a la madurez, al testimonio, a la realización del reino, es decir, a la parusía. Pero estaría fuera de lugar hablar de madurez o de perfección (cristiano adulto o perfecto) como efecto propio de la confirmación, ya que ello no corresponde a un sacramento de la iniciación, y menos aún en el caso de la celebración unitaria de la confirmación con el bautismo.

La *confirmatio,* al menos en su genuina acepción, se refiere explícitamente a la fe, y el *RC* con la renovación de las promesas bautismales revaloriza tal elemento para quienes no tuvieron la posibilidad de profesarla en el acto del bautismo. La fe exigida, en efecto, es la bautismal, confesada ante la iglesia y su legítimo pastor. Tal rito, al reafirmar el estrecho vínculo con el bautismo, del que una vez más aparece como explicitación, reafirma cómo todo sacramento debe considerarse una señal de fe; intenta garantizar la ortodoxia de la fe del candidato en una única confesión eclesial. Considera al mismo tiempo el compromiso, juntamente con la iglesia, de un coherente y decidido testimonio, que se refiere propiamente a la fe, según varias alusiones del mismo rito *(OC* nn. 30; 33; 58-60; *RC* nn. 35-34; 44; *MRC,* Misas rituales 4, A.B.C, páginas 775-779).

V. Orientaciones pastorales

La reforma litúrgica ha partido de los fundamentos tradicionales y teológicos para presentar una renovación de toda la pastoral de la confirmación, en la que la reforma ritual aparece como un momento privilegiado. Los proyectos e intentos, aplicados en estos últimos años, de una pastoral más orgánica y más eficaz de la confirmación se han recogido en buena parte en el *RC* y han recibido un nuevo impulso precisamente en fuerza de la nueva fisonomía que se ha dado al sacramento en el cuadro de la iniciación. Las cuestiones con que hoy se encuentran los agentes de pastoral se refieren particularmente a la edad, la catequesis, la preparación y la celebración de la confirmación [/ *infra*, 1-4].

1. EL PROBLEMA DE LA EDAD. La cuestión de la edad ha sido objeto de encendida discusión en el posconcilio, sin llegar a un acuerdo, ya que hasta se han radicalizado las posturas de los teólogos-liturgistas y de los pastores: favorables los primeros a mantener la unidad de los tres sacramentos de la iniciación y, por tanto, a reaproximar la confirmación al bautismo, o al menos a no posponerla a la eucaristía; propensos los segundos a fijar una edad en la que el bautizado sea capaz de recibir con las mejores disposiciones el sacramento, injertando así la gracia sacramental en una personalidad psicológicamente madura. El *RC*, atendiendo menos a la línea de la unidad de la iniciación y aun ratificando la praxis occidental de la edad de la discreción para los niños, permite, "si existen razones pastorales, especialmente si se quiere inculcar con más fuerza en los fieles su plena adhesión a Cristo el Señor y la necesidad de dar testimonio de él, (que) las conferencias episcopales puedan determinar una edad más idónea, de tal modo que el sacramento se confiera cuando los niños son ya algo mayores y han recibido una conveniente formación" (n. 11). Son varios los episcopados que han hecho uso de tal facultad, entre ellos el español [/ *supra*, I, 5].

Prescindiendo de lo discutible de la decisión, el debate ha servido al menos para replantear el problema de la iniciación de los niños de una manera integral, con los límites y los riesgos de una cierta teología del sacramento. Si existe un problema de edad, se refiere en primer lugar al bautismo, y, en segundo lugar, a la primera eucaristía. Para la confirmación sólo se ha planteado en los últimos años, con motivaciones que tendrían aplicación a todo sacramento y en particular a toda la iniciación cristiana. El abandono de la práctica religiosa y de la misma fe, así como la falta de preparación de los candidatos, recaen sobre el aludido modelo de iniciación heredado de un tipo de sociedad ya superado: el remedio no puede consistir en la dilación de un solo sacramento, en reparar un fallo, sino en revisar todo el procedimiento iniciático, que exige una auténtica formación en la fe, y no una simple catequesis, por muy actualizada que se la quiera.

Por otra parte, se nos ha dado una deficiente teología de la confirmación, vista como función personal y desde una mayor eficacia, olvidando la dimensión histórico-salvífica y eclesial y, sobre todo, el contexto integral de la iniciación, con una interpretación unilateral de la confirmación como sacramento del crecimiento, de la madurez cristiana (sin distinguir entre la psicológica y anagráfica e ignorando la de la fe) o del testimonio. El

desplazamiento de la confirmación para después de la eucaristía revoluciona y contradice toda la tradición eclesial, incluso la conciencia actual, que considera la eucaristía como sacramento terminal de la iniciación.

El peligro que de aquí se deriva es la instrumentalización de la confirmación y su transformación en rito de paso. La confirmación se utiliza para cubrir vacíos pastorales mucho más profundos y para sacralizar los momentos de la existencia humana. Mientras se valora una edad para la confirmación de los niños, se vuelve menos comprensible, o bien una excepción, la praxis normal y normativa de la confirmación para los adultos, sin hablar de la praxis oriental para los niños. No existen de suyo sacramentos del nacimiento y de la pubertad o de la adolescencia: la referencia es solamente al misterio de Cristo y a la fe del candidato.

En la práctica, las recientes disposiciones de algunas iglesias locales no debieran impedir un pluralismo de soluciones (desde la confirmación unida al bautismo de los niños hasta la confirmación en la edad de la discreción), para que se haga más evidente la relación de la confirmación con el bautismo, y al mismo tiempo se cree un clima eclesial de maduración de la fe y de los sujetos y familias, en el que encuentre este sacramento su real justificación y su auténtico significado.

2. La catequesis. La acción catequética para la confirmación se ha movido durante los últimos años en distintas direcciones: en su colocación dentro del cuadro del año litúrgico, en su carácter de *itinerario catecumenal,* en la renovación de contenidos, en su dimensión eclesial. Se ha visto la necesidad de pasar de una sumaria *doctrina cristiana* sobre el sacramento, impartida a los confirmandos, a una verdadera y propia formación en la fe o, mejor, a una experiencia de vida cristiana.

No podría faltar una adecuada presentación del rito sacramental —que supere la reductiva del catecismo de Pío X— relativa a la totalidad del *signo* celebrativo y a la clarificación de cada uno de los *signos* de mayor importancia (imposición de las manos, unción, presencia del obispo), evitando acentuar ciertos elementos secundarios y parciales. Del sacramento en su expresión ritual, visto como parte integrante de la iniciación, es decir, de la incorporación a Cristo y de la agregación a la iglesia o bien a la comunidad eucarística, se pasará a asimilar el acontecimiento salvífico que se celebra y la comunicación del Espíritu Santo, cuya acción se revela aquí más intensa, pero no exhaustiva, ya que invade toda la historia salvífica y llega a ser principio y constante fuerza animadora de una vida *filial* y *espiritual* conforme con Cristo, vida que reclama su desarrollo en el seno de la iglesia, el pueblo real, sacerdotal y profético de la nueva alianza. La presencia del obispo coopera a descubrir la inserción no sólo en la pequeña comunidad, sino también en la iglesia local y, a través de ella, en la iglesia universal.

Se comprende, por tanto, cuán necesaria sea la gradual experiencia de vida eclesial, de comportamiento, de opciones y actitudes bien determinadas; a lo cual cooperarán el contacto con la palabra de Dios, los encuentros de oración, las celebraciones comunitarias y los testimonios de vida concretos, de suerte que lleguen a despertar la conciencia cristiana eclesial y la orientación hacia claras responsabilidades que

asumir dentro de la familia, de la escuela y de la participación eucarística. A fin de no incurrir en el peligro de aislar a los confirmandos ni de crearles un ambiente artificial y falto de realismo, deberá fomentarse una relación directa con la comunidad cristiana parroquial, concretamente sentida como una familia de creyentes, articulada en sus ministerios y en la pluralidad de sus vocaciones, congregada en torno a la eucaristía, comprometida en un servicio de caridad y solidaridad con todos los hombres.

Mientras la catequesis para niños tiene la posibilidad de desarrollarse dentro de un tiempo determinado y en un ambiente abierto al contexto eclesial, no sucede lo mismo en el caso de los adultos, entre los que cada vez son más quienes solicitan el sacramento de la confirmación particularmente con ocasión de su matrimonio. En tal caso se plantea el problema de qué cristiano vendría a ser el garante y el intermediario de la iglesia que permaneciese al lado del candidato, o el problema de una formación en la fe más amplia en cuanto a los contenidos y más concreta en orden a un verdadero estilo cristiano de conducta. De ahí la posibilidad de un método formativo de la fe que no quede condicionado a la celebración del matrimonio *(RC* 12).

3. La preparación remota y próxima. Si bien el período de la catequesis viene generalmente a coincidir con la preparación para el sacramento —y no pocas veces la asistencia de los candidatos a los encuentros es ya un criterio determinante para la admisión, a falta de una comprobación de su disposición de fe—, la preparación de la que ahora nos preocupamos se extiende a toda la comunidad parroquial y comprende todo ese conjunto de medios y elementos más adecuados para predisponer y fomentar un intenso clima celebrativo. Ello comporta una acción pastoral orgánica, distribuida en el tiempo y planificada a nivel diocesano, o al menos zonal, sin dejarla ni limitarla a los confirmados, y a lo sumo a sus padres.

La sensibilización y adhesión de toda la comunidad parroquial habrá de ser el primer objetivo que alcanzar, despertando el sentido del bautismo y del compromiso en la vida eclesial. Se puede recurrir a ciertas fórmulas ya experimentadas: el anuncio del carácter de la celebración unos meses antes, la presentación de los candidatos a toda la comunidad en el momento de la eucaristía dominical, la oración común con aportaciones y oportunas intervenciones en la plegaria universal, alguna celebración de la palabra dentro del ciclo de instrucciones y con miras al día de la celebración del sacramento.

Además de una específica preparación de los candidatos con alguna propuesta de retiro en compañía de los catequistas, cuya constitución en grupo estable y eficaz es una exigencia o necesidad inaplazable como núcleo dirigente y estimulante, hasta hacerlo responsable de los criterios de admisión a la confirmación, no debe faltar la de los padres y padrinos, mediante encuentros en familia, por grupos o con carácter comunitario.

El *RC* reconoce en los padres la función primaria en la iniciación de sus hijos respecto a la vida sacramental (n. 3), responsabilidad que no se les puede confiar sin una efectiva ayuda o colaboración de otras personas y una adecuada instrucción sobre el sacramento, así como sobre los criterios y medios para educar a los hijos en la fe. Más delicado es el problema de los

padrinos y madrinas, una institución que tiene todavía su razón de ser, si bien a condición de restaurarla fijando el criterio de elección de las personas y determinando su función educativa en el período que sigue a la confirmación. Un padrino que solamente aparece en el día de la confirmación es un elemento que desvirtúa el significado del sacramento, transformándolo en un rito convencional. La elección, pues, que no puede reservarse únicamente a la familia o a los muchachos, sino que ha de convenirse con los responsables de la catequesis, debe tender a recaer en personas maduras, serias, capaces de poder ejercer su influjo en la familia y en los confirmandos.

El aspecto eclesial de la confirmación está fuertemente relacionado con la figura del obispo, cuya efectiva presencia local, en las grandes diócesis, no deja de chocar con notables dificultades prácticas. En este caso parece más conveniente un encuentro personal en otra circunstancia, o bien una carta o un mensaje que haga escuchar su voz. El recurso a otros obispos, jubilados o de otras sedes, como a personas delegadas para tal ocasión, pero desconocidas para los confirmandos, corre el peligro de hacer aparecer al ministro como un elemento decorativo o de poder personal, con perjuicio de la valoración eclesial de la confirmación.

En cuanto al tiempo de la preparación, y por tanto de la celebración, es preferible sin más el tiempo pascual por su misma naturaleza de plenitud de la pascua y de experiencia de vida eclesial.

Para que la preparación a la celebración de la confirmación lleve a un redescubrimiento no sólo del bautismo, sino también de la eucaristía, se deberá procurar que ésta resulte de verdad el momento culminante de la iniciación, la máxima expresión de la agregación al cuerpo de Cristo, el encuentro con toda la familia cristiana, la participación comunitaria en la pascua del Señor. La confirmación completa, en efecto, la iniciación bautismal e introduce en la eucaristía, habitual celebración de cuantos están ya iniciados en el misterio del Señor. El no mantener el orden tradicional de los tres sacramentos no debe hacer olvidar que la confirmación está por su misma naturaleza ordenada a la eucaristía: la participación de los confirmados en la eucaristía tiene un valor y un significado enteramente propio, en cuanto que proclama ya el derecho del confirmado, ya una específica modalidad de participación en el supremo acto vital de la iglesia, un reavivar con los hermanos la misma realidad bautismal y crismal.

4. La celebración. Si hoy la celebración de la confirmación ha perdido su carácter de improvisación, no ha desaparecido, en cambio, del todo su peligro de excesiva solemnidad exterior, de montaje, con tendencia a dar realce al rito en sí mismo, en vez de destacar sus valores de fe o despertar la conciencia eclesial. No estará fuera de lugar una cierta sobriedad en el aparato exterior y un mayor interés en el ordenamiento de la celebración, después de una conveniente instrucción sobre la parte que padres, padrinos y confirmandos están llamados a desempeñar.

Un clima y ambiente cordial de acogida, una esmerada selección de las lecturas y de los cánticos, una gran atención al ritmo de la celebración oportunamente orientada y comentada: he ahí las condiciones indispensables para dar realce a la vitalidad y a la eficacia del rito sacramental.

La acogida reservada al obispo o a su delegado no debe oscurecer la de los confirmandos, quienes precisamente mediante este rito son acogidos por la comunidad eclesial para asumir una función más explícita y activa dentro de la misma. Favorézcase la relación directa y personal entre obispo y confirmandos.

La elección de las lecturas —exceptuados algunos domingos privilegiados— se orientará por el leccionario de la confirmación, es decir, por los pasajes conocidos o significativos, de los que se servirá la homilía para ambientar el verdadero sentido del sacramento. Conviene recordar que la liturgia de la palabra tiene también como finalidad reavivar la fe de los presentes en el don del Espíritu concedido ahora a los confirmandos, así como en su acción sobre toda la comunidad cristiana, como fruto de la pascua de Cristo.

No deja de ser un momento relevante la renovación de las promesas bautismales (o, mejor, de la fe), que expresa no sólo la relación esencial con el bautismo, sino también la personalización de esa misma fe bautismal de los confirmandos y la adhesión final de toda la asamblea.

En la intervención explicativa del rito conviene subrayar la unidad de los distintos momentos y su progresivo desarrollo, que culmina en los dos gestos de la imposición de las manos y de la unción. Aun cuando el primero no sea esencial al sacramento, favorece, sin embargo, su comprensión y coopera, con la riqueza de su formulario, a destacar la acción plenaria del Espíritu, evocando a la vez el antiguo rito bíblico y apostólico. Un breve comentario ilustrativo del gesto de la unción con su relativa fórmula (signo realizado como sello o ratificación del Espíritu dado como don en orden a una existencia *espiritual)* vendría facilitado por el espacio de tiempo necesario, en especial cuando es notable el número de confirmandos. Para que el clima de recogimiento no decaiga ni degenere en un acto recreativo, se recomienda la ejecución de un cántico o el recitado de brevísimos versículos tomados de las lecturas bíblicas. Otro momento que se ha de cuidar es la oración universal: nada impide que las intenciones propuestas puedan sustituirse o verse enriquecidas con otras, que ojalá puedan ser presentadas por uno o más neoconfirmados.

La confirmación alcanza en la eucaristía, culminación de la iniciación, su plena expresión con la comunión sacramental (incluso del cáliz) de los neoconfirmados, con sus padres y padrinos. Si los confirmados hubieran recibido ya la eucaristía, no se omita hacer notar cómo desde este momento su participación en ella adquiere un significado más pleno merced a su definitiva incorporación al cuerpo de la iglesia. Cuando no se celebre la eucaristía, se dará realce al menos al padrenuestro como oración de todos los hijos de Dios, animados por el Espíritu de Cristo en el seno de la familia eclesial.

VI. Conclusión

A pesar del debate teológico en curso y la diversidad de posturas pastorales sobre el sacramento de la confirmación, hoy, merced también a la nueva propuesta litúrgica, estamos en grado de poder situarlo en el exacto lugar dentro del organismo sacramental y de comprender mejor su significado para la vida de cada uno y de la iglesia [17]. El dato que con más claridad brota

de la historia y de la misma conciencia eclesial es su relación intrínseca con la iniciación cristiana, y en particular con el bautismo. Se relaciona con dicho sacramento en el plano ritual (aspecto jamás desmentido, ni aun después de su separación, y hoy reafirmado) y en el plano conceptual o teológico, en cuanto que representa su desarrollo y complemento. La confirmación subraya, significa y celebra la dimensión pneumatológica de la realidad bautismal, el don del Espíritu como principio de vida nueva. Propiamente la atención al don del Espíritu, elemento característico del tiempo y del nuevo pueblo mesiánico-escatológico, ha llevado a la valoración de los ritos posbautismales, y por tanto a la celebración explícita del acontecimiento de pentecostés, que fue la gran experiencia de la iglesia después de la pascual. De esta manera los dos hechos salvíficos, pascua y pentecostés, se encuentran en el origen de la doble celebración del bautismo y de la confirmación, como modalidades ritual-sacramentales para participar en la pascua y en el don pentecostal del Resucitado.

El don del Espíritu, que no es acto de un solo instante, alcanza en la confirmación su momento culminante y se derrama con la plenitud de su poder, *no* simplemente en un solo efecto específico de fuerza, de crecimiento, de testimonio, etc. En la sistematización teológica occidental que se dio después de la separación de la confirmación y el bautismo, se miró más a los efectos concretos que a su causa o principio, y más a la situación histórica o existencial del candidato que a su condición de bautizado o a su relación con la iglesia.

Aun reconociendo la legitimidad del desarrollo tanto ritual como teológico, hoy parece una exigencia ineludible la inclusión de la confirmación en el proceso iniciático (por tanto, con el camino de fe y con los dos sacramentos del bautismo y de la eucaristía); en primer lugar, a nivel de reflexión teológica, que debe fundarse en la economía salvífica, resaltando el papel del Espíritu en la vida de Cristo y de la iglesia, y por tanto en la vida de cada bautizado; Espíritu que permite a este último realizar y desarrollar, en y con la iglesia, las dimensiones y las potencialidades de su nueva existencia y misión bautismal; en segundo lugar, en el plano celebrativo: si bien la unidad ritual, especialmente en el caso del bautismo de los niños, es un ideal casi utópico, parece al menos deseable una pluralidad de formas celebrativas y, en todo caso, el oportuno realce de los elementos concordantes, que la reforma litúrgica felizmente ha introducido.

[*/ Iniciación cristiana*].

NOTAS: [1] A. Caprioli, *Saggio bibl. sulla confermazione nelle ricerche storico-teologiche dal 1946 al 1973*, en *ScC* 105 (1975) 645-659; A.-G. Martimort, *Dix ans de travaux sur le sacrement de confirmation*, en *Bulletin de littérature ecclésiastique* 2 (1978) 645-659 — [2] A. Caprioli, *Confermazione*, en *DTI* I, 558 — [3] *Un solo battesimo, una sola eucaristia e mutuo riconoscimento dei ministeri*, en *Il Regno/documenti* 5 (1975) 110-112 — [4] L. Ligier, *La confirmation, sens et conjoncture aecuménique hier et aujourd'hui*, Beauchesne, París 1973 — [5] *Homélies catéchétiques* XIV, 27 (ed. Tonneau-Devresse, en *ST* 145) — [6] Para esta documentación remitimos a estudios relativos a la historia del sacramento, como VV.AA., *La confermazione e l'iniziazione cristiana*, LDC, Turín 1967 — [7] *La Tradition apostolique de st.-Hyppolite*, por B. Botte, Aschendorffsche Verl., Münster 1963, 50-55 — [8] B. Bouhot, *La confermazione, sacramento della comunione ecclesiale*, LDC, Turín 1970 — [9] L. Ligier, *o.c.* — [10] El término *confirmatio*, que prevalece en Occidente a partir del s. V para indicar nuestro rito sacramental, ha sido utilizado sucesivamente para especificar el significado teológico de la confirmación con relación al concepto de

perfeccionamiento de la gracia bautismal: crecimiento, perfección, maduración, confirmación del bautizado, etc. Sin ocuparnos de la diversidad de uso y de sentido de *confirmatio* en la época patrística y posterior, debemos de reconocer que no parece correcto aplicar al sacramento en sí mismo, separado del bautismo, el significado que podía asumir cuando formaba una sola cosa con el bautismo ni el significado que le derivaría del simple hecho de la separación ritual. Por tanto posee un simple valor indicativo o bien completamente genérico del bautismo. Para la terminología cf B. Botte, *Le vocabulaire ancien de la confirmation,* en *MD* 54 (1958) 5-22; L. Ligier, *o.c.,* 242-246. Acerca del significado en la época patrística: J. Lécuyer, *La confirmation chez les Pères,* en *MD* 54 (1958) 23-52; M. Magrassi, *Confirmatione baptismus perficitur,* en VV.AA., *La confermazione...* (nota 6), 137-152 — [11] El texto latino-italiano de la homilía se encuentra en VV.AA., *La confermazione...,* 273-278 — [12] Para la historia litúrgica de la confirmación en este período, cf R. Falsini, *Il rito della confermazione nella chiesa latina,* en VV.AA., *La confermazione...,* 179-191; G. Riggio, *Liturgia e pastorale della confermazione nei secc. XI-XII-XIII,* en *EL* 87 (1973) 445-472; 88 (1974) 3-31 — [13] Para la historia de este último período se puede consultar E. Diebold, *L'initiation du concile de Trente au décret "Quam Singulari",* en VV.AA., *Communion solennelle et profession de foi,* Cerf, París 1962, 47-84; P. Stella, *La confermazione nella catechesi e nella pastorale da Trento al Vat. I,* en *RL* 59 (3/1972) 340-351; G. Riggio, *L'età della confermazione in Italia, studio storico,* en *RL* 59 (3/1972) 402-414 — [14] Esta decisión sobre el rito esencial de la confirmación ha provocado una grave contrariedad entre los estudiosos. En efecto, la tradición antigua de las iglesias orientales y occidentales antes de los ss. IV-V, que continúa en la iglesia occidental hasta los ss. VII-VIII y permanece viva en la iglesia copta, etíope y nestoriana, concuerda en lo relativo a la imposición de las manos con la oración epiclética. La solución adoptada por la constitución apostólica de Pablo VI no estaría conforme con la historia ni sería favorable al diálogo ecuménico. Para el problema, además del cit. volumen de L. Ligier, cf C. Vagaggini, *Per unctionem chrismatis in fronte, quae fit manus impositione. Una curiosa affermazione dell'Ordo confirmationis del 1971 sulla materia prossima della confermazione,* en *Mysterion, nella celebrazione del mistero di Cristo la vita della chiesa* (Miscellanea S. Marsili), LDC, Turín 1981, 363-439 — [15] Sobre la discutibilidad de este cambio ritual, cf R. Falsini, *La cresima nel quadro dell'iniziazione: rapporto con il battesimo,* en *Mysterion...,* 448-450 — [16] Para el significado bíblico de la expresión, cf J. De la Potterie, *L'unzione del cristiano con la fede,* en *La vita secondo lo Spirito,* Ave, Roma 1967, 124-196 — [17] Una buena síntesis del estado actual de la confirmación en la vida de la iglesia la ofrece R. Coffy, *La confirmation aujourd'hui,* en *MD* 142 (1980) 7-40.

R. Falsini

BIBLIOGRAFÍA:

1. *Sobre la confirmación en general*

Arnau R., *La confirmación, sacramento de la incorporación a la Iglesia,* en "Anales Valentinos" 9 (1979) 11-34; Borobio D., *Confirmar hoy,* 3 vols., Desclée, Bilbao 1979; *Confirmación,* en CFP, Cristiandad, Madrid 1983, 178-199; Bourgeois H., *El futuro de la confirmación,* Marova-Paulinas, Madrid 1973; Caprioli A., *Confirmación,* en DTI 2, Sígueme, Salamanca 1982, 107-120; Fransen P., *Confirmación,* en SM 1, Herder, Barcelona 1976², 912-925; Hamman A., *El bautismo y la confirmación,* Herder, Barcelona 1970; Goenaga J.A., *Confirmación-eucaristía. La aportación del pasado a un problema del presente,* en EE 48 (1973) 93-97; Greenstock D.H., *El problema de la confirmación,* en "La Ciencia Tomista" 80 (1953) 175-228, 539-590; 81 (1954) 201-240; Küng H., *La confirmación como culminación del bautismo,* en "Concilium" extra (1974) 99-126; Luykx B.-Scheyven D., *La confirmación, doctrina y pastoral,* Marova, Madrid 1962; *La confirmación, sacramento del Espíritu,* en "Asambleas del Señor" 52, Marova, Madrid 1966, 68-102; Neunheuser B., *Bautismo y confirmación,* "Historia de los Dogmas" IV/2, BAC, Madrid 1974; Regli S., *El sacramento de la confirmación y el desarrollo cristiano,* en MS 5, Cristiandad, Madrid 1984, 278-328; Tettamanzi D., *Confirmación,* en DETM, Paulinas, Madrid 1975, 113-124; VV.AA., *La confirmación,* en "Phase" 16 (1963) 129-152; *La confirmación,* ib, 69 (1972) 195-302; *El sacramento del Espíritu,* PPC, Madrid 1976.

2. *Pastoral y celebración de la confirmación*

Adam A., *La confirmación y la cura de almas,* Herder, Barcelona 1962; Aldazábal J.-Roca J., *Confirmación,* "Dossiers CPL" 10, Barcelona 1980; Béraudy R., *La confirmación,* en A.G. Martimort, *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1967², 604-617; Biffi I., *La edad de la confirmación y sus problemas,* en "Liturgia" 22 (1967) 44-70; Canals J.M., *El nuevo ritual de la confirmación,* en "Misión Abierta" 5 (1972) 262-270; Llabrés P., *La*

confirmación entre los datos teológicos y la práctica pastoral, en "Phase" 94 (1976) 279-294; Llopart E., *Les formules de la confirmació en el Pontifical Romà,* en "Liturgica" 2 (Scripta et Documenta 10), Montserrat 1958, 121-180; Mostaza A., *El problema del ministro extraordinario de la confirmación,* Salamanca 1961; *En torno al ministro de la confirmación,* en "Rev. Esp. de Derecho Canónico" 36 (1980) 495-498; Oriol J., *El nuevo Ritual de la confirmación,* en "Phase" 68 (1972) 169-178; Peinado M., *El derecho del niño bautizado,* ib, 143 (1984) 451-453; Ruffini E., *La edad para recibir la confirmación,* en "Concilium" 38 (1968) 192-198.

CONSAGRACION DE VIRGENES

SUMARIO: I. Síntesis histórica del rito de la consagración de vírgenes: 1. Orígenes y primeros desarrollos (ss. IV-VIII): *a)* En la segunda mitad del s. IV, *b)* En los ss. V-VIII. Los primeros textos litúrgicos; 2. La "consecratio virginum" en el pontifical romano-germánico; 3. Dos revisiones de la "consecratio virginum" en el s. XIII: *a)* El pontifical de la curia romana en el s. XIII, *b)* El pontifical de G. Durando; 4. La "consecratio virginum" en los pontificales oficiales: *a)* El pontifical de Inocencio VIII (1485), *b)* El pontifical de Alejandro VI (1497), *c)* El pontifical de 1520, *d)* El pontifical de Clemente VIII (1596) - II. El nuevo rito de la consagración de vírgenes: 1. Las premisas: *a)* El sujeto, *b)* El ministro, *c)* El día, *d)* El lugar; 2. Estructura del rito: *a)* Llamada de las vírgenes, *b)* Homilía, *c)* Escrutinio, *d)* Letanías de los santos, *e)* Renovación del "propositum castitatis", *f)* Oración consagratoria, *g)* Las insignias de la consagración, *h)* Liturgia eucarística; 3. Contenido teológico: *a)* Un don del Padre, *b)* "Sponsa Christi", *c)* Consagrada por el Espíritu, *d)* La iglesia y la virgen, *e)* La Virgen y las vírgenes, *f)* Un signo escatológico - III. Cuestiones abiertas: 1. Problemas teológicos: *a)* Falta un rito de consagración virginal para varones, *b)* Cuestión de la superioridad de la virginidad consagrada sobre el matrimonio; 2. Problemas jurídicos: *a)* Sobre el sujeto, *b)* Sobre los requisitos, *c)* Sobre los efectos; 3. Problemas pastorales.

El rito de consagración de las vírgenes *(Ordo Consecrationis Virginum)* es la acción litúrgica con que la iglesia celebra la decisión *(propositum)* de una virgen cristiana *(sponsa)* de consagrar a Cristo *(sponsus)* la propia virginidad, y por la que, invocando sobre ella el don del Espíritu, la dedica para siempre al servicio cultual del Señor y a una diaconía de amor en favor de la comunidad eclesial.

I. Síntesis histórica del rito de la consagración de vírgenes

Este rito tiene una historia amplia y compleja, que parte de Roma y en Roma se concluye, después de sus diversas peregrinaciones por los países de allende los Alpes. En el desarrollo histórico del rito pueden distinguirse cuatro períodos: orígenes y primeros desarrollos, en Roma (ss. V-VIII); difusión y transformación en los países franco-germánicos (ss. IX-XII); retorno a Roma y elaboración ulterior (ss. XIII-XV); fijación en el *pontifical* oficial de Roma (ss. XVI-XX).

1. ORÍGENES Y PRIMEROS DESARROLLOS (SS. IV-VIII). Los estudiosos sostienen unánimemente que, hasta el s. IV, la emisión del *propositum virginitatis* no comportaba ninguna celebración litúrgica particular. Pero en el s. IV, cuando la iglesia, después del edicto de Milán (313), adquiere un papel específico y una fisonomía jurídica en la misma sociedad civil, el *status* de las vírgenes consagradas se organiza e institucionaliza progresivamente; y se entrará en él mediante una celebración litúrgica.

a) *En la segunda mitad del siglo IV.* Aunque fragmentariamente, algunas fuentes nos informan sobre cómo se desarrollaba en Roma y, con ligeras diferencias, en todo el Occidente, durante la segunda mitad del s. IV, el rito de la consagración de las vírgenes [1]. La ceremonia

es sobria, aunque no exenta de solemnidad: preside el obispo y son numerosos los fieles que acuden al acto; el día es particularmente significativo (navidad, epifanía, pascua); con toda probabilidad, se celebra la eucaristía. La virgen consagrada se halla cerca del altar, rodeada de otras vírgenes ya consagradas. La ceremonia ritual se desarrollaba así: proclamación de las lecturas; homilía del obispo, que evoca el sentido del rito y las obligaciones inherentes a la consagración; renovación, tal vez, ante la comunidad eclesial del *propositum* formulado ya privadamente ante el obispo; oración bendicional sobre la virgen [2]; entrega del velo virginal-nupcial, previamente colocado sobre el altar, símbolo de Cristo que santifica a la virgen [3].

b) *En los ss. V-VIII. Los primeros textos litúrgicos.* Hasta ahora nos hemos referido a fuentes literarias; pero a partir del s. V disponemos ya de fuentes litúrgicas, que nos transmiten los textos eucológicos usados en la consagración de las vírgenes: se trata de tres antiguos sacramentarios romanos —el leoniano o veronense, el gelasiano, el gregoriano—, cuyo testimonio examinaremos separadamente a continuación:

• el *Sacramentarium veronense,* la más antigua colección de textos litúrgicos (ss. V-VI) [4], trae fórmulas para la consagración de las vírgenes en dos momentos: el 29 de junio, fiesta de los santos Pedro y Pablo, está previsto un *Hanc igitur* propio, siempre que tenga lugar en dicho día la consagración de vírgenes (n. 283); a finales del mes de septiembre, bajo el título de *Ad virgenes sacras,* figuran la colecta *Respice, Domine* (n. 1103) y la célebre plegaria *Deus, castorum corporum* (n. 1104). Extensa y redactada según la estructura propia de las preces eucarísticas, constituye el texto fundamental del rito de la consagración. Por la perfección formal y por la riqueza de su contenido, la plegaria *Deus, castorum corporum* perdurará a lo largo de los siglos y aparecerá en todos los ritos de consagración, incluido el actual. La crítica le atribuye la paternidad a san León Magno († 461) [5].

• el *Sacramentarium gelasianum,* colección romana del s. VI con numerosas ediciones galicanas [6], en la sección CIII reproduce las fórmulas del veronense: la colecta *Respice* (n. 787) y la oración consagratoria *Deus, castorum corporum* (nn. 788-790), ampliada con un pasaje que recoge la parábola de las vírgenes prudentes y necias. El gelasiano ofrece además tres nuevos formularios para la misa de consagración de las vírgenes (nn. 793-796; 797-799; 800-803), el primero y el tercero de los cuales con su *Hanc igitur* propio, y dos fórmulas de probable origen galicano [7]: una *Benedictio vestimentorum virginum* (n. 791) y una *Oratio super ancillas Dei* (n. 792), que probablemente en su origen tuviera un valor consagratorio;

• el *Sacramentarium gregorianum* atestigua la liturgia papal de los ss. VII y VIII. En lo concerniente al rito de la consagración de las vírgenes, el gregoriano no contiene elementos nuevos, lo que hace suponer que el rito se había estabilizado en un esquema definitivo en los ss. V-VI.

El testimonio de los sacramentarios romanos es particularmente válido en el orden eucológico: algunas fórmulas son usuales todavía; en el plano ritual confirma e ilustra mejor la relación entre cele-

bración eucarística y consagración virginal: después de haberse consagrado al Señor, las vírgenes llevan al altar las ofrendas eucarísticas, y sus nombres están escritos en dípticos que se leen antes del *Communicantes,* y se recuerda su ofrenda en el *Hanc igitur.*

2. LA "CONSECRATIO VIRGINUM" EN EL PONTIFICAL ROMANO-GERMÁNICO. A partir de la segunda mitad del s. VIII, las vicisitudes históricas de la liturgia romana se reflejan puntualmente en el rito de la consagración de las vírgenes. Ya en aquella época los viejos sacramentarios romanos —el veronense, el gelasiano antiguo— habían penetrado en los países franco-germánicos, pero por iniciativa privada; ahora, como consecuencia de la política eclesiástica de Pipino el Breve († 768) y sobre todo de Carlo Magno († 814), la liturgia de Roma entra allí oficialmente: respondiendo a su solicitud, el papa Adriano I († 795) remite al emperador el denominado sacramentario gregoriano, que en sus intenciones debía ser el libro nuevo y unificador del culto divino en los países franco-germánicos.

Pero sólo en parte se iba a conseguir el proyecto cultural del emperador; en efecto, no se podían cancelar de un golpe seculares tradiciones cultuales de las poblaciones francas y germánicas; por otra parte, tampoco la liturgia importada de Roma, particularmente sobria, se adaptaba a todas las necesidades locales ni al genio de aquellas naciones. Así es como se formó una liturgia mixta —romano-franca o romano-germánica—, de la que el *pontifical* redactado hacia el 950 por un monje de la abadía de San Albán, en Maguncia, es una de las más características expresiones[8].

El *pontifical* de Maguncia, reflejando inteligentemente una situación de hecho, presenta dos rituales para la consagración de las vírgenes: uno para las vírgenes monjas (XX); otro para las vírgenes seglares (XXIII). Nos detendremos sobre todo en el primero, en el que el sobrio ritual romano se transforma en una amplia celebración de tono altamente dramático y de carácter marcadamente nupcial:

• antes de la misa, los padres, juntamente con los dones para la celebración de la eucaristía, *ofrecen* la virgen al obispo, quien la recibe tomándola de la mano, mientras la virgen entona la antífona *Ipsi sum desponsata* (n. 1), sacada de la *Passio s. Agnetis*[9]; en esta ceremonia se habrá de ver una transposición al rito de la consagración de las vírgenes del antiguo gesto nupcial de la *traditio puellae* y de la *dexterarum coniunctio*[10];

• después del canto del gradual o, según la tradición bávara, después del evangelio, comienza la consagración: la virgen se acerca al altar acompañada por el *stipulator,* es decir, aquel que, según el derecho germánico, estipula el *pacto nupcial* haciéndose garante del compromiso de la virgen y dando su consentimiento a las nupcias (nn. 4-5);

• el obispo bendice las vestiduras monacales recitando tres oraciones (nn. 6-8); y después, por separado, bendice el velo, pronunciando sobre él la fórmula *Caput omnium fidelium Deus* (n. 9); la virgen despoja su cabeza de los *ornamentos laicales* y, una vez recibidos de manos del obispo los vestidos monásticos, exceptuado el velo, se retira al *secretarium* para vestírselos (n. 10).

• retorna a la iglesia, se postra

ante el altar y dice tres veces el versículo: *Suscipe me, secundum eloquium tuum, et non confundas me ab exspectatione mea* (Sal 118,116) (n. 11), ya presente en el ritual de la profesión monástica inserto en la *Regla* de san Benito [11];

• se cantan después las letanías de los santos (n. 12). La virgen se levanta, y el obispo la consagra pronunciando sobre ella, que está en pie y con la cabeza inclinada (n. 13), las dos antiguas oraciones romanas: la colecta *Respice, Domine* (n. 14) y la oración consagratoria *Deus, castorum corporum* (n. 15);

• terminada la oración consagratoria, el obispo impone el velo a la virgen (n. 16). Pero al antiguo gesto de la *velatio* se añaden ahora la *traditio anuli* y la *traditio coronae* (nn. 23-26), lo cual da lugar a una amplia secuencia ritual, en la que se cruzan fórmulas de entrega, antífonas y oraciones, a veces por duplicado [12]. De ahí resulta una ceremonia compleja y espectacular, que impresiona a los sentidos y exalta la imaginación; pero la amplitud que se da a la misma tampoco carecerá de consecuencias negativas en la economía general del *ordo*, ni para su correcta interpretación: a los ojos de los fieles, por ejemplo, las distintas entregas adquirirán una importancia superior a la de la misma oración consagratoria;

• la consagración termina con una severa monición: el obispo pide que nadie ose apartar a las vírgenes del "servicio divino prestado a través de la castidad" y exhorta a los fieles a ayudarlas a vivir serenamente su consagración (n. 27);

• la celebración de la misa prosigue con la proclamación del evangelio o, según la tradición bávara, con el ofertorio (n. 28); en el momento oportuno, la virgen consagrada lleva al altar los dones eucarísticos (n. 28); en la comunión se reservan algunas partículas, a fin de que pueda comulgar durante los ocho días inmediatamente siguientes (n. 29);

• finalmente, como por un escrúpulo jurídico, el *ordo* anota: si es del caso, el obispo confía la virgen, ya consagrada, a aquel que se ha hecho garante de la misma *(qui ei testimonium perhibuit,* n. 30): en realidad, tratándose de una monja, la confía a las atenciones de la abadesa, a fin de poder presentarla *inmaculada* ante el tribunal de Cristo *(ib).*

El *pontifical romano-germánico* es de fundamental importancia en la historia del rito de la consagración de las vírgenes. El anónimo autor tiene el mérito de haber compuesto un *ordo* que, con realismo, llega a conjugar la herencia romana, sobria e *intelectual,* con la tradición germánica, exuberante y *sentimental.* Hasta fue un abanderado del principio de adaptación de la liturgia a los distintos contextos culturales: escribió un *ordo* para gente de su tierra y de su cultura.

3. Dos revisiones de la "consecratio virginum" en el s. XIII.

El *pontifical romano-germánico,* por sus cualidades intrínsecas y por algunas felices circunstancias —Maguncia, la ciudad donde se había redactado, era también el centro de la *renovatio imperii* con la dinastía de los Otones—, se difundió rápidamente en Europa: hacia finales del s. X se usaba ya en Roma, donde fue acogido favorablemente por los numerosos prelados germánicos entonces residentes en la curia y donde iba a desempeñar un importante papel de estímulo y de integración frente a la liturgia romana,

inmersa en un preocupante letargo. Con relación al rito de la consagración de las vírgenes puede decirse que en cierto sentido las sucesivas reformas, incluso la de Pablo VI en 1970, consciente o inconscientemente no son sino ampliaciones, simplificaciones o adaptaciones del *ordo* del *pontifical romano-germánico.*

a) *El pontifical de la curia romana en el s. XIII.* Dejando aparte las primeras reacciones romanas ante el *ordo* del *pontifical* de Maguncia[13], trataremos aquí de la reforma del rito de la consagración de las vírgenes tal como aparece en el *Pontificale secundum consuetudinem et usum romanae curiae*[14], de la mitad del s. XIII, obra de los ceremoniarios del Laterano, realizado bajo el impulso de la reforma promovida por Inocencio III († 1216), liturgista también él.

Frente al *ordo* romano-germánico, los liturgistas de la curia mantienen una actitud respetuosa y a la vez creativa: suprimen, como es obvio, las referencias al derecho germánico; completan en el aspecto jurídico y rubrical los datos a veces imprecisos del ritual maguntino; renuevan el repertorio antifonal, introduciendo antífonas que obtendrán gran éxito, como *Veni, sponsa Christi* (n. 19); sobre todo, con varios retoques textuales, dan al *ordo* una impronta más romana. Así, las fórmulas maguntinas para la entrega del anillo y la corona, en las que figuran expresiones como *sponsa Dei* y *uxor Christi,* demasiado realísticas para la sensibilidad romana, se sustituyen por otras en las que las imágenes esponsalicias aparecen más difuminadas (nn. 18 y 20)[15].

b) *El pontifical de G. Durando.* A finales del s. XIII, entre los años 1292 y 1296, Guillermo Durando, obispo de Mende († 1296), compiló para uso personal un *pontifical* que llegaría a convertirse en libro oficial de la iglesia romana[16]. Durando, profesor de derecho canónico durante muchos años en Bolonia y autor de importantes obras como el *Repertorium iuris canonici,* experto liturgista —compuso el célebre *Rationale divinorum officiorum*—, estaba particularmente preparado para la composición de tal libro litúrgico. Destacaremos aquí ante todo los elementos que él introduce *ex novo* o que modifica en el rito de consagración de las vírgenes:

- establece con gran precisión los días en que puede tener lugar la consagración y las excepciones permitidas; define las modalidades del escrutinio preliminar sobre la edad, la conducta, la sinceridad del propósito, la integridad física (nn. 1-2);

- amplía exageradamente la ceremonia de la presentación de las vírgenes ante el obispo (nn. 4-15), que se articula en tres momentos: la procesión de las vírgenes hacia el presbiterio, que evoca la antigua *deductio in domum mariti* y el cortejo de las vírgenes prudentes de la parábola mateína (nn. 4-5); la *postulatio* de consagración de las vírgenes, hecha por el presbítero asistente o *paraninfo,* tomada del rito de ordenación de los diáconos y presbíteros (nn. 6-9); el encuentro entre el obispo, que representa al *sponsus,* Cristo, y las vírgenes *sponsae* (nn. 10-15);

- añade una *promesa de fidelidad,* calcada sobre la *promesa de obediencia* del rito de la ordenación de los presbíteros, que era a su vez una reminiscencia de la *homagium* feudal; aquí, obviamente, la virgen promete ser fiel al *propositum* de virginidad y, por tanto, ser fiel a Cristo, su Señor (nn. 16-17);

- introduce en las letanías una

intervención personal del obispo: en pie, vuelto hacia las vírgenes, canta cuatro peticiones, de las que la primera es la más característica, acompañada por un triple gesto de bendición: *Ut praesentes ancillas tuas benedicere, sanctificare et consecrate digneris* (n. 19);

• dedica una amplia sección a la bendición de las insignias monásticas y esponsales (nn. 20-27): vestidos (nn. 21-23), velos (nn. 24-25), anillos y coronas (nn. 26-27);

• da a la ceremonia de la *mutatio vestium* un tono más dramático: las vírgenes retornan a la iglesia desde el *secretarium* cantando el responsorio *Regnum mundi et omne ornatum saeculi contempsi* (n. 28);

• amplía los ritos de la entrega del velo (nn. 36-39), del anillo (nn. 40-45) y de la corona (nn. 46-51). Tales entregas, simétricamente estructuradas, son bastante complejas, e implican cinco elementos cada una: la llamada del obispo; la fórmula de entrega; el canto de una antífona; el retorno de las vírgenes a su puesto, donde cantan una segunda antífona; la oración final;

• alarga la secuencia conclusiva del rito (nn. 49-56) añadiendo a los elementos tradicionales (oración *Deus plasmator corporum* publicación del anatema) la prolija oración *Benedicat vos Deus Pater* (n. 53).

El análisis del *ordo* de G. Durando permite concretar los criterios que él siguió y las orientaciones teológicas en que se inspiró: el obispo de Mende tenía ciertamente a la vista los *ordines* anteriores, pero los amplió, dando lugar a un rito espectacular y dramático, hasta con elementos redundantes, que revela, sin embargo, un cierto gusto por la simetría y la armonía de las partes. Durando *clericalizó,* por así decirlo, el *ordo* al hacerlo depender en varios puntos de los ritos de ordenación de los diáconos y presbíteros; devolvió al rito el marcado sentido esponsal que se le había restado en la revisión de los liturgistas romanos de los ss. XII-XIII. Así restableció algunas fórmulas del *pontifical romano-germánico* y creó otras, subrayando en todas ellas el sentido del desposorio místico de las vírgenes con Cristo, como *Desponso te Jesu Christo, Filio summi Patris, qui te illesam custodiat* (n. 41).

4. LA "CONSECRATIO VIRGINUM" EN LOS PONTIFICALES OFICIALES. Examinaremos en este párrafo el rito de la consagración de las vírgenes en las ediciones del *pontifical* que se sucedieron desde 1485 hasta 1962.

a) *El pontifical de Inocencio VIII (1485).* La compilación de G. Durando tuvo éxito: la adoptó la mayor parte de los obispos. Por lo que, cuando Inocencio VIII († 1492) encargó a A.P. Piccolomini y a G. Burcardo preparar una edición oficial del *pontifical* —la primera impresa—, éstos tomaron como modelo el *pontifical* de Durando [17].

En lo concerniente al rito de la consagración de las vírgenes, los liturgistas pontificios se limitaron a reproducir el *ordo* de Durando, introduciendo solamente algunas precisiones rubricales, ligeros retoques estilísticos y pequeños cambios rituales. Así, por ejemplo, prescribieron el asperjar con agua bendita el anillo y la corona, mientras que en el texto de Durando solamente estaba prevista la aspersión del velo.

El reducido número de modificaciones introducidas por los dos liturgistas romanos revela que en el ambiente de la curia romana de finales del s. XV el *ordo* de Durando

se consideraba válido y en consonancia con los gustos y la sensibilidad de la época. El aval de la autoridad pontificia y la difusión que su impresión le aseguraba suscitaron nuevos asentimientos al *ordo* del obispo de Mende, que se convirtió en rito oficial de la iglesia romana.

b) *El pontifical de Alejandro VI (1497).* En 1497 salió una nueva edición del *pontifical,* bajo la dirección de G. de Luciis y G. Burcardo. Adoptó el *ordo* de la edición de 1485, al que aportará aquí y allá ligeras modificaciones rubricales, sugeridas por la experiencia, y terminológicas, dictadas por un mayor rigor filológico. Pero esta edición se recuerda sobre todo por tres significativas adiciones: la introducción, aunque facultativa, del *Veni, Creator* después del canto de las letanías, a ejemplo de lo que tenía lugar en la ordenación de los presbíteros; la entrega del breviario después de la bendición final de la misa: con este gesto, calcado en la entrega del evangeliario a los diáconos, el obispo confía a las vírgenes consagradas la función de celebrar el oficio divino en nombre de la iglesia; el canto del *Te Deum* al finalizar la celebración, antes de que las vírgenes retornen a la clausura.

c) *El pontifical de 1520.* En la primera mitad del s. XVI, la publicación de los libros litúrgicos no era todavía exclusivo derecho de la Sede Apostólica, lo cual explica la abundancia de ediciones debidas a la iniciativa privada. Así, en 1520, el dominico A. Castellani († 1522) publicó una nueva edición del *pontifical romano.* En el rito de la consagración de las vírgenes introdujo un solo elemento de relieve: el largo y severo anatema *Auctoritate omnipotentis Dei* contra todo el que se atreviese a usurpar los bienes de las vírgenes consagradas o a apartar a éstas de su propósito de castidad; el anatema, lleno de reminiscencias del AT, es el más terrible texto que haya conocido la liturgia romana: "... sea maldito en casa y fuera de casa; maldito en la ciudad y en el campo; maldito en la vigilia y en el sueño; maldito cuando come y cuando bebe; maldito cuando anda y está sentado; malditos sean su carne y sus huesos, y desde la planta de los pies hasta la coronilla de la cabeza no haya salud en su cuerpo..."

d) *El pontifical de Clemente VIII (1596).* Con la constitución *Ex quo in Ecclesia Dei,* del 10 de febrero de 1596, Clemente VIII promulgó una nueva edición del *pontifical romano,* declarando *suprimidas y abolidas* las anteriores. Con respecto a nuestro *ordo,* la edición clementina repone el rito que iba a ser el tradicional, con algunas variantes de carácter secundario: el canto del *Veni, Creator* de facultativo pasa a ser obligatorio; en el canto de las letanías, las peticiones cantadas por el obispo se reducen de cuatro a dos; y, en particular, en la tradicional petición *Ut praesentes ancillas tuas benedicere, sanctificare et consecrare digneris,* el término *consecrare* se suprime, probablemente porque aplicado a las vírgenes se consideraba impropio. El término sólo volverá a reaparecer en 1970, en el *ordo* de Pablo VI; en las fórmulas de entrega del velo, anillo y corona, los liturgistas de Clemente VIII modificaron la primera, dejaron intacta la segunda y sustituyeron la tercera por la correspondiente fórmula del *pontifical* de la curia romana del s. XIII, en la que la referencia al desposorio místico se había atenuado.

Depués de 1596 se promulgaron otras ediciones típicas del *pontifical romano:* por orden de Urbano VIII en 1645, de Benedicto XIV en 1752, de León XIII en 1888, de Juan XXIII en 1962, cuando ya se había convocado el Vat. II; pero el rito de la consagración de las vírgenes quedaba exactamente igual. R. Metz explica la razón de tal estabilidad observando con cierta agudeza que "nadie advierte la necesidad de modificar un ceremonial caído en desuso"[18].

En las vísperas, pues, del Vat. II, la liturgia romana dispone de un rito para la consagración de las vírgenes que, en lo sustancial y en sus particularidades, se remontaba a finales del s. XIII *(ordo* de G. Durando); pero ha pasado demasiada historia y ha cambiado demasiado la sensibilidad litúrgica para no sentir la necesidad de proceder a una revisión.

II. El nuevo rito de la consagración de vírgenes

El 31 de mayo de 1970, la S. C. para el culto divino promulgó el *Ordo Consecrationis Virginum* (= *OCV),* restaurado en conformidad con la prescripción conciliar: "Revísese el rito de la consagración de vírgenes, que forma parte del pontifical romano" *(SC* 80). El 4 de febrero de 1979 se publicó la versión oficial castellana con el título de *Ritual de la Consagración de Vírgenes* (= *RCV),* a la que preferencialmente nos referiremos[19]. Examinaremos las premisas *(praenotanda),* la estructura y el contenido teológico del nuevo rito.

1. LAS PREMISAS. Dejando para más tarde [*/ infra,* 3] la valoración de la "premisa teológica" *(RCV* 1-2), aquí nos ocuparemos exclusivamente del sujeto de la consagración, del ministro, del día y del lugar.

a) *El sujeto.* Se establece ante todo que "a la consagración virginal pueden ser admitidas tanto las monjas *(moniales)* como las mujeres seglares *(mulieres vitam saecularem agentes)" (RCV* 3). El doble sujeto da lugar a dos *ordines* distintos, si bien muy semejantes en la mayor parte de sus secuencias rituales: el primero (c. I), para las vírgenes seglares; el segundo (c. II), para las vírgenes claustrales.

Pero merece ante todo resaltarse cómo, después de ocho siglos, restableciendo una praxis desaparecida a raíz de una prohibición del concilio II de Letrán (1139), la iglesia latina readmite nuevamente a las vírgenes seglares a la consagración virginal. Se trata de una importante disposición litúrgico-canónica, en la que habrá de verse un *signo de los tiempos:* en una época en que la cultura, bastante refractaria al mensaje evangélico, no comprende, contesta y ridiculiza el *misterio* de la vida virginal, la iglesia reconoce un aspecto esencial de sí misma en el testimonio de la virginidad consagrada por el reino, aun la vivida con manifestaciones típicamente seglares, distintas, por consiguiente, e independientes de las de la vida religiosa, y hasta las sanciona con el máximo reconocimiento litúrgico: un rito consagratorio de carácter esponsal, cristológico y eclesial.

Los requisitos necesarios a las vírgenes seglares en orden a su consagración son: "Que nunca hayan celebrado nupcias y no hayan vivido pública o manifiestamente en un estado opuesto a la castidad; que por su edad, prudencia, costumbres probadas a la vista de todos, sean fieles en la vida casta

y puedan perseverar dedicadas al servicio de la iglesia y del prójimo; que sean admitidas a la consagración por el obispo ordinario del lugar" *(RCV* 5).

Respecto a las religiosas, el *ordo* de 1970 sigue sustancialmente en las posiciones anteriores: el rito se reserva para las *monjas;* éstas pueden utilizarlo en el caso de "que la congregación religiosa utilice este rito según antigua costumbre o un nuevo permiso de la autoridad competente" *(RCV* 4).

Frente a esta legislación, que concede la consagración a las mujeres seglares y las monjas, pero que excluye del todo a las religiosas, los comentaristas, perplejos y desorientados, no dejan de preguntarse por las razones de tal disciplina, sin llegar, por lo que sabemos, a encontrar una respuesta válida.

b) *El ministro.* En conformidad con la más antigua tradición, se repite que "el ministro del rito de la consagración de vírgenes es el obispo ordinario del lugar" *(RCV* 6). Pero en el espíritu del nuevo *ordo,* la intervención del obispo no es puramente ritual; dado el peculiar vínculo que llega a crearse entre la virgen y la iglesia local, al obispo pertenece: admitir a las vírgenes a la consagración; establecer "con qué condiciones se obligan a abrazar perpetuamente la vida virginal" *(RCV* 5); por lo que "debe recibir a las vírgenes que serán consagradas y, como padre de la diócesis, entablar con ellas un diálogo pastoral" *(RCV* I, 2, y II, 40), no sólo cumplir un requisito jurídico previo, como prescribía el *ordo* de G. Durando.

En el *ordo* de 1970 no se habla de la facultad del obispo como delegable en un presbítero; pero se la puede suponer. Sin embargo, sólo podrá recurrirse a ella en casos excepcionales, ya que la tradición y la plenitud del signo reclaman la presencia del obispo; sólo él representa adecuadamente a Cristo, *Sponsus ecclesiae.*

c) *El día.* Respecto al día, dice la rúbrica: "La consagración de vírgenes conviene celebrarla en los días de la octava de pascua, o bien en las solemnidades, especialmente en las dedicadas a la conmemoración de los misterios de la encarnación, en los domingos, en las fiestas de la Virgen María o en las fiestas de las santas vírgenes" *(RCV* I, 1, y II, 39). El contenido de la rúbrica refleja en lo sustancial la praxis tradicional, y es un criterio teológico el que orienta la elección de tales días: el carácter esponsal del misterio celebrado. Ante todo, la pascua de Cristo, de cuyo costado abierto nació la iglesia esposa (cf *SC* 5); la natividad, memorial de la encarnación, por la que el Verbo se unió esponsalmente con la humana naturaleza; el domingo, día nupcial en cuanto memoria semanal del Esposo resucitado. Después: las solemnidades de santa María, expresión la más destacada de la *virgo sponsa Verbi,* modelo y como personificación de la iglesia esposa; las fiestas de las santas vírgenes, que vivieron en su ser —en el espíritu y en la carne— el acontecimiento nupcial Cristo-iglesia.

d) *El lugar.* Respecto a la elección del lugar, se lee en una rúbrica: "Es muy oportuno que la consagración de estas vírgenes se tenga en la catedral" *(RCV* I, 3). También esta indicación responde a un criterio teológico: para una función realizada por el obispo, que en tal rito es símbolo de Cristo esposo, siendo la virgen consagrada el signo de la iglesia esposa y quedando dedicada al servicio de la diócesis, el lugar natural es la iglesia cate-

dral; de hecho, no siempre será posible consagrar a las vírgenes en la catedral; sin embargo, la rúbrica señala el lugar como punto ideal de referencia, oponiéndose así a toda interpretación intimista del rito. Para las monjas, será la iglesia de su monasterio *(RCV* II, 41).

2. ESTRUCTURA DEL RITO. El *ordo* de Pablo VI tiene una estructura sencilla y lineal. Como los demás ritos de consagración, también éste tiene lugar durante la celebración eucarística, entre la liturgia de la palabra y la liturgia del sacramento. Ilustraremos brevemente las partes de que consta.

a) *Llamada de las vírgenes.* Proclamado el evangelio, tiene lugar la llamada ritual de las vírgenes. Al canto de la antífona *Prudentes virgines* ("Vírgenes prudentes, preparad vuestras lámparas; mirad que llega el esposo: salid a recibirlo", *RCV* 13.51), las vírgenes encienden sus lámparas y se acercan procesionalmente al presbiterio. Sigue la invitación del obispo: *Venite, filiae* ("Venid, hijas, escuchadme; os instruiré en el temor del Señor", *RCV* 14.52), a la que responden las vírgenes, mientras se van acercando procesionalmente al altar: *Et nunc sequimur* ("Queremos seguirte de todo corazón, te respetamos y buscamos tu rostro; no nos dejes defraudadas; trátanos según tu clemencia y tu abundante misericordia", *RCV* 14.52).

La llamada ritual de las vírgenes puede calificarse de tradicional: como queda anotado, del *pontifical* de G. Durando pasó al *pontifical romano* [20]; pero en el *ordo* de 1970 aparece notablemente simplificada: se eliminan algunos elementos que la hacían enfática y espectacular. Los tres textos con que se articula la llamada son de inspiración bíblica: *Prudentes virgines* proviene de Mt 25,6; *Venite, filiae,* del Sal 33, 12; *Et nunc sequimur,* de Dan 3, 41-42. Este último expresa admirablemente los sentimientos que invaden el corazón de una virgen el día de su consagración: vivo amor a Cristo, intenso deseo de seguirle y, al mismo tiempo, plena conciencia de la propia debilidad.

Desde el punto de vista ritual, la llamada de las vírgenes da lugar a un como cortejo nupcial que evoca —como hemos anotado al ilustrar el *ordo* de G. Durando [*/ supra,* I, 3, *b*]— el cortejo de las vírgenes prudentes admitidas en casa del esposo (cf Mt 25,1-12), y representa en un cierto sentido la supervivencia ritual del antiguo cortejo con que, en la noche, con hachas encendidas, era conducida la esposa a la casa del esposo *(deductio in domum mariti).*

Desde el punto de vista teológico, en cambio, la virgen que se acerca al altar y al obispo (dos símbolos de Cristo-Esposo) es la virgen que sale al encuentro de Cristo para celebrar con él, en el más elevado ambiente litúrgico, un rito de nupcial alianza.

Para la llamada ritual de las vírgenes prevé el *ordo* de 1970 una segunda fórmula, que se caracteriza por el llamamiento individual de las vírgenes, calcado en el de los candidatos en el rito de la ordenación. Al llamamiento, cada virgen responde: *Ecce, Domine* ("Aquí estoy, Señor; tú me has llamado", *RCV* 81), fórmula que procede de 1 Sam 3,4-5, y que aparece por primera vez en el rito. La forma alternativa, si por una parte personaliza la respuesta de las vírgenes, por otra amortigua o suprime un elemento eficazmente expresivo: el cortejo.

b) *Homilía.* Después el obispo pronuncia la homilía, en la que

explica las lecturas y el significado "del don de la virginidad y de lo que ella representa para la propia santidad de las vírgenes y para el bien de la iglesia" *(RCV* 16). El *ordo* de 1970 ofrece un texto *ad libitum* de homilía ritual: texto apreciable que, inspirándose ampliamente en los escritos patrísticos, presenta una rica doctrina sobre el valor y significado de la virginidad consagrada.

c) *Escrutinio.* Al finalizar la homilía, el obispo interroga a las vírgenes sobre su voluntad de perseverancia "en el santo propósito de la virginidad al servicio de Dios y de la iglesia" *(RCV* 17) y de "ser consagradas *(consecrari)* y ante la iglesia ser desposadas *(desponsari)* con el Hijo de Dios altísimo" *(ib).*

El primer testimonio de tal escrutinio parece encontrarse en el *pontifical* de Durando [21], que lo tomó del análogo escrutinio de los candidatos en el rito de las ordenaciones. En las intenciones del canonista Durando, las preguntas concretas de tal escrutinio, formuladas ante la comunidad eclesial, debían tender a asegurar que, frente a los difíciles compromisos que derivan de la consagración, ninguna virgen pudiese apelar a la ignorancia de las obligaciones contraídas. En las intenciones del *ordo* de 1970, el escrutinio, sin renunciar a las perspectivas jurídicas, se tiende sobre todo a definir el objeto de la consagración y a suscitar en el ánimo de las vírgenes la gozosa conciencia del gran don que van a recibir.

d) *Letanías de los santos.* Al escrutinio sigue el canto de las letanías de los santos: con ellas la comunidad, confiando en la intercesión de la bienaventurada Virgen María y de los santos, pide a Dios que "derrame abundantemente los dones del Espíritu" *(RCV* 18) sobre las vírgenes consagradas. El canto de las letanías es un elemento común y característico de los diversos ritos de consagración. Como en la mayor parte de los *ordines* restaurados después del Vat. II, en el *ordo* de 1970 las letanías preceden inmediatamente a la fórmula de consagración y constituyen la preparación orante, última e intensa, típicamente eclesial, de la asamblea y de las vírgenes.

El canto de las letanías de los santos está atestiguado en el rito de consagración de las vírgenes ya en el *pontifical romano-germánico* del s. X [22]. Sin embargo, las letanías del *ordo* de 1970 pueden considerarse nuevas y propias en relación con los varios formularios hoy vigentes en la liturgia romana; y ello ya por algunas selecciones particulares en la serie de los santos invocados, ya sobre todo por la específica y original serie de las intercesiones.

Dado su carácter de súplica e intercesión, se comprende por qué en esta circunstancia el canto de las letanías suple la oración de los fieles (cf *RCV* 12, *e.* 50, *c);* como se explica igualmente por qué se ha suprimido en este punto el canto del *Veni, Creator,* introducido, con carácter no obligatorio, en el *pontifical* de 1497.

e) *Renovación del "propositum castitatis".* Concluido el canto de las letanías, "si se cree oportuno, las vírgenes hacen oblación a Dios de su propósito de castidad por mediación del obispo" *(RCV* 22), es decir, optan por el estado virginal y por su donación a Cristo, Señor y Esposo.

Por ser el contexto jurídico de la consagración de las vírgenes diverso del de la / profesión religiosa, es obligatoria la explícita formulación del *propositum* durante la celebración, con lo que el legislador litúr-

gico ha querido indicar que, hoy como en la antigüedad, para que una virgen reciba la consagración es necesario y basta el *propositum* que se ha formulado irrevocablemente en su corazón y que ha manifestado previamente al obispo, quien a su vez no ha dejado de comprobar su autenticidad (cf *RCV* 5). En este caso, la admisión de la candidata a la consagración y a la celebración misma del rito litúrgico confieren un carácter público, jurídica y eclesialmente, a su propósito.

Pero, aun sin ser necesaria, la renovación del *propositum* virginal en el contexto de la celebración resultará casi siempre oportuna desde el punto de vista pastoral y significativa desde el punto de vista litúrgico. Tal renovación se configura entonces como la presentación de la ofrenda para ser consagrada por el Señor con "nueva unción espiritual" *(RCV* 16), por lo que se puede decir que en el rito de la consagración de las vírgenes la formulación del *propositum* es a la oración consecratoria lo que en la misa es la presentación de los dones a la oración eucarística.

Las características de la *ofrenda del propósito,* irrevocables por su naturaleza, son: el carácter eclesial: la ofrenda se hace a Dios por mediación del obispo, mientras la asamblea litúrgica actúa como testigo; el sentido esponsal: el "propósito de castidad perfecta" *(RCV* 22) no es más que la donación a Cristo, virginal o esponsal, y por tanto perpetua y total, que abarca todo el ser, el corazón, la mente, el cuerpo; la orientación cristológica: la donación esponsal a Cristo se traduce necesariamente en "el seguir fielmente a Cristo" *(RCV* 22): la virgen, al entregarse al Señor, quiere compartir su suerte, asumir su estilo y condición de vida.

f) *Oración consagratoria.* A la formulación del *propositum* (consagración subjetiva de la virgen) sigue la oración consagratoria (consagración objetiva). La consagración, en efecto, tiene lugar mediante una solemne oración, en la que la iglesia suplica al Padre que derrame sobre la virgen la abundancia de los dones del Espíritu y realice en ella "el vínculo esponsal con Cristo" *(RCV* 24).

No obstante ciertos detalles teológicos o ascéticos, hoy no compartidos por todos, el *ordo* de 1970 ha conservado como oración consagratoria —reorientándola a su forma primitiva [23]— la célebre composición *Deus, castorum corporum,* tesoro de la antigua liturgia romana, que desde el s. v figura en el rito de consagración de las vírgenes.

La *Deus, castorum corporum* sigue el esquema tripartito de las oraciones consagratorias (anámnesis, epíclesis, intercesión); pero, al quedar la epíclesis tan reducida, casi implícita y fundida con las intercesiones, la oración consagratoria se presenta de hecho dividida en dos partes: en la primera parte (cristológica) el *mysterium* de la virginidad cristiana se contempla dentro de la anámnesis de los *mirabilia Dei.* Y así, la oración glorifica a Dios por la obra de la creación-redención y por el consiguiente retorno del hombre a la "santidad original" *(RCV* 24), de la que es un signo visible la virgen consagrada; contempla el misterio de la encarnación del Verbo como unión esponsal entre la naturaleza divina y humana; celebra el designio universal de salvación, que no excluye, sin embargo, para algunos el don de la virginidad de la unión esponsal con Cristo; exalta la bondad del estado matrimonial, pero proclama la excelencia del estado virginal, en

el que la mujer, aun renunciando al matrimonio, aspira a poseer íntimamente la realidad del misterio; en la segunda parte (pneumatológica), que comienza con la característica expresión de súplica *Implorantibus ergo auxilium tuum, Domine,* se presentan las intercesiones en favor de las vírgenes consagradas. La lista es larga, pero no monótona, y está ordenada con una sabia arquitectura literaria que utiliza el juego de las simetrías y de las antítesis, solemne, pero recogida, seria e íntima. Comprende sobre todo la petición de que el Señor defienda el don grande pero frágil concedido a sus hijas; y, finalmente, la súplica al Padre para que, "por el don de tu Espíritu" *(RCV* 24), conceda a las vírgenes consagradas numerosas gracias como su verdadera dote y su mejor adorno nupcial.

g) *Las insignias de la consagración.* La realidad de la consagración radica en la unción interior realizada por el Espíritu mediante el vínculo esponsal con Cristo. Signos de tal realidad y de la nueva condición de vida de la virgen consagrada son, según la tradición, el velo y el anillo (signos esponsales) y el libro de la liturgia de las horas (signo eclesial).

Concluida la oración consagratoria, el obispo entrega a las vírgenes un velo y un anillo, diciendo: "Recibid... el velo y el anillo, signos de vuestra consagración; guardad siempre fidelidad plena a vuestro esposo, y no olvidéis nunca que habéis sido consagradas a Cristo y dedicadas al servicio de su cuerpo que es la iglesia" *(RCV* 25), fórmula que expresa eficazmente el significado esponsal de la consagración y el simbolismo nupcial, por lo demás transparente, del velo y el anillo.

El velo y el anillo se entregan, pues, con una fórmula unitaria, pronunciada una sola vez, lo cual constituye una innovación y una como reacción a la excesiva complejidad que tal secuencia ritual había adoptado. El *ordo* prevé, sin embargo, una secuencia alternativa en la que velo y anillo se entregan por separado con sus respectivas fórmulas, que se repiten para cada una de las vírgenes consagradas (cf *RCV* 94-95).

Es de notar en esta parte del rito la supresión de la corona, introducida —como queda dicho [*↑ supra,* I, 2]— en el s. X. Son probablemente varios los motivos que la han determinado: ante todo, la pérdida del significado esponsal de la corona en la costumbre occidental —porque de hecho no forma ya parte de los ritos nupciales— ha hecho de ella un símbolo inadecuado para expresar eficazmente el desposorio místico de la virgen con Cristo; además, el cambio de sensibilidad social ha hecho que muchas mujeres se resistan a recibir un signo que, en la cultura contemporánea, tiene con frecuencia un significado triunfalista; finalmente, la interpretación de la corona como *signo terminal* —de *coronamiento* precisamente de una obra, de una fatiga, de un combate— hace aparecer dicho símbolo impropio en un rito que, bajo tantos aspectos, señala el comienzo de un compromiso.

Después del velo y el anillo, el obispo entrega igualmente a cada una de las vírgenes el libro de la liturgia de las horas. El origen de tal entrega, como hemos visto [*↑ supra,* I, 4, *b*], es relativamente reciente (1497). Limitada de hecho a las monjas, tenía lugar al final de la misa, y revestía un carácter prevalentemente jurídico. En la *traditio breviarii,* el *ordo* de 1970 ha introducido algunos cambios

significativos: con el desplazamiento del instante de la entrega (del final de la misa a después de la oración consagratoria) se ha querido ante todo significar que el compromiso de la oración eclesial de la virgen consagrada no es un aspecto complementario, sino esencial a su vida; y, al mismo tiempo, declarar que tal compromiso no es exclusivo de las vírgenes consagradas dentro de la vida monástica, sino propio también de las vírgenes consagradas que viven en el mundo (la / liturgia de las horas, por lo demás, es oración de todo el pueblo de Dios); se ha querido igualmente resaltar que el signo de la *traditio breviarii,* si en sus inmediatas connotaciones parece de índole ascética (orar siempre), atentamente considerado revela una fuerte impronta esponsal. En efecto, y como es sabido, el oficio divino es "en verdad la voz de la misma esposa que habla al esposo" *(SC* 84); ahora bien, el signo más claro de la iglesia virgen-esposa es precisamente la virgen consagrada: cuando ella ora con la liturgia de las horas no sólo entabla un diálogo esponsal con Cristo, sino que se convierte en expresión viva y en signo de la iglesia, esposa orante con su Esposo. A la luz de su condición de *sponsa Christi* y de signo de la *ecclesia sponsa,* se comprende la importancia de la monición del obispo a las vírgenes consagradas: "Recibid el libro de la oración de la iglesia: con él cantaréis siempre las alabanzas del Padre y oraréis a Dios por el bien del mundo entero" *(RCV* 28).

b) *Liturgia eucarística.* Terminada la entrega de las insignias y cantada la antífona *Ipsi sum desponsata* ("Estoy desposada con aquel a quien sirven los ángeles", *RCV* 29), prosigue la celebración de la eucaristía, en la que, dentro de esta circunstancia, resulta particularmente acentuado su carácter de banquete nupcial. Siguiendo la antigua tradición, el *ordo* de 1970 prevé intercesiones particulares en cada una de las cuatro plegarias eucarísticas (cf *RCV* 33).

3. CONTENIDO TEOLÓGICO. El contenido doctrinal del *ordo* de 1970 es amplio, eco sobre todo de la tradición patrística y litúrgica, pero abierto a las aportaciones de la reflexión teológica de nuestro tiempo. Antes de iniciar la exposición, nos parece obligada una previa observación: para una penetrante inteligencia de la doctrina del *ordo* es menester situarse en una perspectiva de fe. La virginidad por el reino es, en efecto, un *mysterium* o realidad salvífica sobrenatural, que no se explica con la lógica de la razón, sino con la de la fe; es uno de los *mirabilia Dei* que pertenecen al *orden nuevo* inaugurado con la muerte-resurrección de Cristo y la venida del Espíritu; ininteligible al *hombre carnal,* la virginidad cristiana es experiencialmente comprensible para el *hombre espiritual.*

a) *Un don del Padre.* La virginidad es un don que proviene de lo alto. Con los santos padres, el *ordo* recuerda que el lugar de origen *(patria)* de la virginidad cristiana es el cielo, "su fuente es el mismo Dios, porque de Dios brota el *don* de la virginidad, como de una fuente purísima e incorruptible" *(RCV* 16). La oración consagratoria, después de haber celebrado el designio universal de salvación, afirma igualmente: "Entre los dones que concediste a tus hijos..., quisiste otorgar a algunos el *don* de la virginidad" *(RCV* 24). La *virginitas,* pues, es un don gratuito y, por otra parte, antes de ser una condi-

ción o una característica del hombre, es un atributo divino, una realidad intratrinitaria.

En Dios Padre está el origen de toda auténtica vocación virginal: es él quien llama a las vírgenes "para atraerlas más íntimamente a sí" *(RCV* 16); él inspira su santo propósito (cf *RCV* 24; 36); él enciende en sus corazones la llama de la virginidad (cf *RCV* 24). Pero Dios Padre no limita su acción a la llamada inicial. Él es el Señor fiel que acompaña con su amor a las vírgenes durante toda su vida, es decir, hasta llevar a plenitud la obra que él mismo ha comenzado (cf Flp 1,6) [24]. Y así el Padre continúa alimentando la llama que él encendió (cf *RCV* 24) y consolidando día tras día el propósito que él mismo despertó en la virgen (cf *RCV* 60); guía y defiende, ilumina y sostiene a las vírgenes en su camino (cf *RCV* 24; 36) y las conduce "por la senda del evangelio" *(RCV* 21); él mismo es su "auxilio..., librándolas del antiguo enemigo... para no empañar el brillo de su perfecta castidad" *(RCV* 24); él es "el descanso en la aflicción", "el consejo en la duda", "el remedio en la enfermedad" *(RCV* 24). El Padre, que ciertamente es "su honor, su gozo, su deseo" *(RCV* 24), es igualmente el fin último de la consagración de las vírgenes: "Que en ti, Señor, lo encuentren todo y sepan preferirte sobre todas las cosas" *(RCV* 24).

b) *"Sponsa Christi".* El designio del Padre es unir esponsalmente a las vírgenes con Cristo, el Verbo encarnado, esposo de la iglesia y de la humanidad. En este punto el *ordo* de 1970 reproduce sin vacilaciones, así como sin concesiones a la emotividad, la doctrina unánime de los santos padres y la intención perenne de la liturgia: el elemento específico de la *consecratio virginum* es la peculiar relación esponsal que se establece entre Cristo y la virgen. Los textos son explícitos. En la homilía el obispo dice a las vírgenes: "El Espíritu Santo paráclito..., hoy..., al elevaros a la dignidad de *esposas de Cristo,* uniéndoos con vínculo indisoluble al mismo Hijo de Dios" *(RCV* 16); en el *escrutinio* les pregunta: "¿Queréis ser consagradas a nuestro Señor Jesucristo y ante la iglesia *ser desposadas con el Hijo* del Dios altísimo?" *(RCV* 17); en la oración consagratoria, dirigiéndose al Padre, declara: "Que tú mismo les hiciste desear (la virginidad)" *(RCV* 24); al entregar el anillo a las vírgenes, las amonesta así: "Recibid el anillo, signo de vuestro *desposorio con Cristo" (RCV* 26); las despide, finalmente, recordándoles: "Jesucristo, el esposo, que se ha unido hoy a vosotras en *alianza nupcial..." (RCV* 36).

Todos los miembros del cuerpo místico están llamados a participar en el *misterio nupcial* que se realiza en un intercambio de amor y en un recíproco don entre Cristo y la iglesia. Mas los caminos a través de los cuales se actúa tal participación son diversos. La virgen participa en el *misterio nupcial* en virtud de un don particular y de una llamada personal, a los que ella responde activamente entregándose a Cristo por entero y para siempre; pero sobre todo en fuerza de una peculiar intervención del Espíritu, invocado por la iglesia en el rito litúrgico, que consagra a la virgen "como una nueva unción espiritual" *(RCV* 16) y la hace *sponsa Christi.* La virgen renuncia al "casto desposorio" de las nupcias humanas *(coniugium),* pero logra igualmente la realidad profunda significada por el matrimonio *(sacramentum),* es decir, la alianza nupcial entre Cristo y la iglesia (cf *RCV* 24). Con otras

palabras, la virgen, sin aplicar el *signo* de la unión de los cuerpos *(quod nuptiis agitur),* obtiene la *realidad sobrenatural* por él significada *(quod nuptiis praenotatur):* la unión esponsal con Cristo.

Como la iglesia es virgen, esposa y madre, así la virgen consagrada es también una *virgo mater,* fecunda por su adhesión a la voluntad del Padre y por acoger en sí la semilla divina de la palabra de Cristo: "Vosotras, que por amor a Cristo habéis renunciado al gozo de la maternidad, seréis madres espirituales por el fiel cumplimiento de la voluntad divina, cooperando con Dios por el amor, para que sea engendrada o devuelta a la vida de la gracia una muchedumbre de hijos" *(RCV* 16); "Jesucristo... haga fecunda vuestra vida con la fuerza de su divina palabra" *(RCV* 36).

c) *Consagrada por el Espíritu.* Ya hemos subrayado [*/ supra, b*] cómo una discípula del Señor llega a ser realmente *virgo sacrata* y *sponsa Christi* en virtud de una unción del Espíritu: "El Espíritu paráclito... va a enriqueceros hoy por mi ministerio con una nueva unción espiritual" *(RCV* 16); y en la bendición de despedida se dice algo parecido: "El Espíritu Santo... hoy con su venida ha consagrado vuestros corazones" *(RCV* 36). El *ordo* de 1970 ilumina en otros pasajes las relaciones que tienen lugar entre el Espíritu y la virgen cristiana: "En el seno purísimo (de la Virgen) quiso que la Palabra se hiciera carne por obra del Espíritu Santo; de esta forma la naturaleza divina se unía a la naturaleza humana, como el esposo se une a la esposa" *(RCV* 16); al introducir las letanías de los santos, invita el obispo a pedir a Dios que "derrame abundantemente los dones del Espíritu Santo" *(RCV* 18) sobre las candidatas a la consagración virginal; en la oración consagratoria se invoca sobre las vírgenes al Espíritu del Señor, y del "don del Espíritu" *(RCV* 16) se hacen depender los dones particulares —virtudes, gracias, carismas— que deben adornar sus cuerpos y sus almas.

d) *La iglesia y la virgen.* El misterio del cuerpo se proyecta en los miembros, y lo propio del *todo* se encuentra también en la *parte.* Es decir: la índole esencial de la iglesia —virgen, esposa y madre— se reproduce en la vida de la virgen consagrada. La virgen *(filia)* lleva la impronta de la iglesia *(mater),* de la que es una *representación,* un *signo,* una concreta *actuación:* "La madre iglesia —se lee en la homilía ritual— os considera como la porción más escogida de la grey de Cristo, pues por vosotras se manifiesta y crece su fecundidad" *(RCV* 16).

Desde el punto de vista teológico, la capacidad, por parte de la virgen, de *significar* y *representar* el misterio virginal y nupcial de la iglesia constituye el aspecto más relevante en que se articula la relación *ecclesia-virgo sacrata.* Lo cual determina la aplicación a las vírgenes del título eclesial de *sponsa Christi:* "Los padres doctores de la iglesia no dudaron en dar el sublime nombre de esposas de Cristo, propio de la misma iglesia, a las vírgenes consagradas a Cristo" *(ib).*

Desde el punto de vista operativo, la relación iglesia-virgen consagrada se define sobre todo en términos de servicio: la virgen está consagrada al servicio de la iglesia y, por ella y más allá de la misma, al servicio de la humanidad. Los textos son numerosos: el obispo, dirigiéndose a los familiares de las vírgenes, observa: "El Señor las ha llamado porque desea atraerlas más

íntimamente a sí y dedicarlas al servicio de la iglesia y de todos los hombres"; y, dirigiéndose a las vírgenes, les dice: "Recordad siempre que os habéis consagrado al servicio de la iglesia y de todos los hombres" *(RCV* 16); en el *escrutinio* les pregunta: "¿Queréis perseverar... en el santo propósito de la virginidad, al servicio de Dios y de la iglesia?" *(RCV* 17); el *ordo* de 1970, sin excluir el simbolismo nupcial, interpreta el velo como un signo de consagración "a Cristo... y al servicio de su cuerpo, que es la iglesia" *(RCV* 25); en las intercesiones de la oración eucarística se pide por las vírgenes "hoy consagradas para siempre al culto divino y al servicio de los hermanos" *(MRC,* Misas rituales VI, *d);* finalmente, en la bendición de despedida pide el obispo que el Espíritu inflame los corazones de las vírgenes "con su fuerza para que viváis entregadas al servicio de Dios y de la iglesia" *(RCV* 36).

Las numerosas referencias del *ordo* de 1970 a esta categoría del *servicio* y a la dimensión apostólica de la virginidad cristiana se deben seguramente a un influjo del Vat. II, que —como es sabido— fue particularmente sensible a la doctrina evangélica sobre el servicio. Ello confiere al *ordo* de 1970 una cierta "novedad textual" frente a los *ordines* anteriores, en los que no aparecen tales conceptos (en la *Deus, castorum corporum,* por ejemplo, faltan tanto una alusión a la maternidad espiritual de la virgen como una insinuación a la dimensión apostólica de su vida).

e) *La Virgen y las vírgenes.* El misterio de la iglesia y su proyección en la virgen consagrada no se comprenden plenamente sin contemplar a María de Nazaret (cf *SC* 103): ella es el modelo *(exemplar)* de la iglesia y el modelo de las vírgenes. La doctrina patrística, una vez más propuesta por el Vat. II —según la cual "en el misterio de la iglesia, que con razón es llamada también madre y virgen, precedió la santísima Virgen, presentándose de forma eminente y singular como modelo tanto de la virgen como de la madre" *(LG* 63)—, encuentra variada aplicación en el *ordo* de 1970.

Se recuerda ante todo en dicho *ordo* la parte que tiene María en la encarnación del Verbo, es decir, en el hecho esponsal paradigmático de cualquier otra estructura nupcial de orden sobrenatural (sea ella la relación Cristo-iglesia, o la unión hombre-mujer en el sacramento del / matrimonio, o la consagración de los discípulos de Cristo en la / profesión religiosa o en la consagración virginal...) (cf *RCV* 16). En la *Deus, castorum corporum,* cuya primera parte se desarrolla sobre el fondo del misterio de la encarnación del Verbo, se hace un hermoso parangón entre la Virgen y las vírgenes a propósito de su consagración *(devotio)* a Cristo. El texto, profundo y expresivo, no es de difícil comprensión, si bien no siempre expresa suficientemente su referencia a María. Para captarlo plenamente debe el lector realizar una operación, por así decir, de sentido inverso a la del autor: retornar de lo abstracto, poético y universal a lo concreto, experiencial e individual. Según la *Deus, castorum,* la virgen cristiana *(beata virginitas:* lo abstracto por lo concreto) reconoce en Cristo al autor de la virginidad *(agnovit auctorem suum)* y se entrega a él esponsalmente *(illius thalamo, illius cubiculo se devovit);* a él —prosigue el texto—, que es esposo de las vírgenes consagradas *(sic perpetuae virginitatis* [= las vírgenes consa-

gradas] *est Sponsus),* así como hijo de la siempre Virgen *(quemadmodum perpetuae virginitatis* [= María] *est Filius).* En varias traducciones litúrgicas, incluida la castellana, la referencia a María, por desgracia, ha desaparecido.

Con esta referencia a la relación de Cristo con María y con las vírgenes se cierra la homilía ritual: "Cristo, el Hijo de la Virgen y esposo de las vírgenes, será... vuestro gozo... y vuestra corona" *(RCV* 16). En la introducción y en el cuerpo de las letanías (cf *RCV* 18; 20), así como en la bendición de despedida (cf *RCV* 36), hay otras referencias a la Virgen María. Aunque venerada en la gloria de su maternidad virginal, se propone a las vírgenes como modelo por su profunda humildad: "A ejemplo de María, la Virgen Madre de Dios, apeteced llamaros y ser esclavas del Señor" *(RCV* 16).

f) *Un signo escatológico.* La virgen consagrada desempeña una múltiple función *(signum, imago, figura...).* La integridad virginal, que brota de la fuente purísima e incorruptible de Dios, hace que las vírgenes sean "consideradas por los padres de la iglesia como *imágenes* de la misma incorruptibilidad de Dios" *(RCV* 16). La virginidad es igualmente *"símbolo* manifiesto de aquel gran sacramento..., llevado solamente a plenitud en los desposorios de Cristo con la iglesia" *(ib);* y en la medida en que la virgen vive de acuerdo con la ley del amor, se hace *"testimonio* y *signo* de la caridad divina en medio del mundo" *(RCV* 98).

Pero la función simbólica de la virgen consagrada se desarrolla sobre todo en su relación con el reino futuro. Para iluminar esta función, el *ordo* de 1970 recoge temas y motivos de la literatura patrística y del patrimonio litúrgico; por lo demás, la parábola de Mateo sobre las vírgenes necias y las prudentes (Mt 25,1-13), evocada desde la antigüedad en el rito de consagración de las vírgenes, es una página de orientación claramente escatológica.

En la homilía ritual, el obispo recuerda a las vírgenes: "Vosotras *prefiguráis* el reino futuro de Dios, en donde nadie tomará marido ni mujer" *(RCV* 16), con explícita referencia a Mt 22,30; en el *escrutinio* se repite la idea de que la vida de la virgen consagrada es un *"signo* manifiesto del reino futuro" *(RCV* 17). Pero, además de ser un signo, la virgen consagrada es, en cierto sentido, un anticipo y una experiencia de las realidades futuras: "Tú (Padre...), que la llevas a *experimentar, ya en esta vida,* los dones reservados para el mundo futuro; y así haces a quienes viven aún en la tierra semejantes a los ángeles del cielo" *(RCV* 24).

Es toda la iglesia la que aguarda y espera la venida del Señor. Pero tal vez, desde el punto de vista del signo, ninguna otra categoría de fieles como el *ordo virginum* está tan invitada por la liturgia a vivir la espiritualidad de la espera y del encuentro. En la apertura del rito, mientras las vírgenes, con la lámpara en la mano, se acercan al altar, el coro canta la antífona: "Vírgenes prudentes, preparad vuestras lámparas; mirad que llega el esposo, salid a recibirlo" *(RCV* 13); en las intercesiones de la plegaria eucarística II se pide al Padre por las vírgenes para que les haga experimentar su protección a fin de que, "sin desfallecer, te sirvan a ti y a tu pueblo, y manteniendo encendida la lámpara de la fe y de la caridad, vivan anhelando la llegada de Jesucristo, el Esposo" *(RCV* p. 187); en el *Hanc igitur* del canon romano se

pide al Padre por las vírgenes "para que por tu gracia las que hoy se han unido más estrechamente a tu Hijo le reciban con gozo cuando venga al final de los tiempos" *(RCV* p. 186).

En la perspectiva del *ordo* de 1970, la virgen consagrada vive en una fecunda tensión entre renuncia y posesión, entre vigilancia y fruición, entre espera y encuentro, entre seguimiento de Cristo por la senda de la cruz y un ya inicial seguimiento del Cordero adondequiera que va (cf Ap 14,14; *RCV* 16).

III. Cuestiones abiertas

El *ordo* de 1970, al restaurar el rito de la consagración de las vírgenes según las directrices conciliares, ha resuelto sus problemas de índole litúrgica. Pero deja sin resolver algunos problemas teológicos, jurídicos y pastorales.

1. PROBLEMAS TEOLÓGICOS. Hay dos problemas de índole teológica que, a nuestro juicio, deben ser objeto todavía de atenta reflexión.

a) *Falta un rito de consagración virginal para varones.* Como queda ya dicho [*/ supra,* I, 1, *a*], desde el s. IV se había establecido un rito de consagración por el que la virgen se hace *sponsa Christi* y signo visible de la iglesia, virgen esposa de Cristo. Pero el carisma de la virginidad por el reino no es privilegio exclusivo de las mujeres: el Padre lo otorga tanto a los hombres como a las mujeres y compromete de igual manera a los discípulos de uno y otro sexo en la entrega total a Cristo y en el servicio a la iglesia. Además, la iglesia vive su condición de virgen esposa y consuma el misterio de sus desposorios con Cristo en toda su compleja realidad, es decir, en todos sus miembros: hombres y mujeres, casados y vírgenes. Por otra parte, y como repetidas veces se ha dado a entender, matrimonio cristiano y virginidad consagrada son dos modos *distintos* de vivir la condición de discípulos, que coinciden, no obstante, en ser cada uno símbolo efectivo del desposorio de Cristo con la iglesia.

Sorprende, pues, que el *ordo* se haya restaurado en la perspectiva exclusiva de la consagración de mujeres vírgenes. La causa debe probablemente radicar en el hecho de que, desde los orígenes del rito, en virtud de una tradición que se remonta a la edad subapostólica y basada en la teología paulina y juanista (cf Ef 5,25-27; 2 Cor 10,17-11,2; Ap 21,2), la *virgo* mujer asume la función de signo de la iglesia, vista en sus características *femeninas* y en su condición específica de esposa de Cristo. Se comprende, por tanto, por qué, a nivel de signo, la *consecratio virginum,* dadas sus referencias esponsales-eclesiales y por el inevitable recurso al lenguaje teológico y a la analogía, haya seguido teniendo como objeto exclusivamente a las vírgenes femeninas. Sin embargo, y puesto que el valor de la virginidad consagrada no consiste sólo en simbolizar la donación esponsal de la iglesia, nada impide, antes es más bien deseable, que en el futuro se establezca un rito de consagración para los hombres seglares que abrazan la virginidad por el reino; un rito, claro está, distinto del de la profesión religiosa, que ponga de relieve otros contenidos de la virginidad consagrada y pueda recobrar el aspecto nupcial en sus referencias cristológicas; es decir, un rito que sugiera como compromiso esencial el servicio total y exclusivo a la iglesia y en el que la imagen rectora

sea Cristo, que ama a la iglesia hasta dar la vida por ella.

b) *Cuestión de la superioridad de la virginidad consagrada sobre el matrimonio.* El *ordo* de 1970 hace implícitamente suyas las enseñanzas de la tradición bíblico-patrística y del magisterio de la iglesia, sobre todo del concilio de Trento, que afirma la superioridad del estado virginal sobre el matrimonial. Pero, aun constituyendo un encomio de la virginidad cristiana, el *ordo* no cae en redundancias retóricas cuyo resultado pudiera ser una minusvaloración del estado conyugal, ni presenta a las vírgenes como pertenecientes a una casta superior. Esta apreciable sobriedad parece ser ya un indicio de la orientación del *ordo* a no plantear la cuestión de la superioridad de las virginidad consagrada sobre el matrimonio en términos de oposición o de contraste.

Pero el *ordo* no es un tratado teológico, y además no se plantea explícitamente la cuestión; por lo que tampoco ofrece soluciones propias y nuevas al debate posconciliar. Sin embargo, aparecen en él, aquí y allá, aunque no explícitamente enunciados, algunos motivos que sufragan la superioridad de la virginidad consagrada sobre el matrimonio. Son éstos: una participación más plena en el radicalismo evangélico; una más clara entrega a Cristo como único absoluto; una representación más perfecta del proyecto de vida históricamente elegido por Cristo; la consecución directa de la realidad (el desposorio con Cristo) sin acudir al signo del matrimonio (la unión conyugal). No son, como puede apreciarse, argumentaciones nuevas, y a propósito de las mismas son no pocos los teólogos que dudan de si los elementos a que se refieren pertenecen a la *estructura ontológica* de la virginidad cristiana.

En todo caso, el *ordo* de 1970 constituye, en su conjunto, una invitación a no subestimar los datos tradicionales y magisteriales y a profundizar en una cuestión que en otros puntos, y por muchos lados, queda abierta.

2. PROBLEMAS JURÍDICOS. Los libros litúrgicos contienen con frecuencia diversas indicaciones sobre el sujeto, requisitos y efectos del rito; pero no afrontan todos los problemas de carácter jurídico, que deben, sin embargo, tratarse y aclararse en otra parte.

a) *Sobre el sujeto.* Como ya se ha anotado [*/ supra,* II, 1, *a*], la "legislación" expresada por el *ordo* de 1970 respecto al sujeto de la consagración ha sido ampliamente contestada, y ningún organismo oficial ha dado las deseadas aclaraciones. El *ordo* de 1970 ha tenido el mérito de readmitir a la consagración a vírgenes seglares; pero, en lo relativo a las religiosas, la reserva a las *monjas* constituye, real o aparentemente, una sinrazón, al excluir de la consagración a las religiosas. No se comprende por qué en nuestros tiempos —lamentan los comentaristas— una *virgo claustralis* pueda recibir la consagración y, en cambio, no pueda recibirla una virgen que por amor a Cristo consagra totalmente su vida al servicio de los hermanos.

A este propósito, nos parecen ser dos las vías para llegar a una solución. La primera: reconsiderar la *legislación* del *ordo* de 1970 y eliminar la exclusión de las *religiosas* de votos perpetuos; es decir, conceder que también ellas puedan, si lo desean, recibir la consagración virginal. Ésta parece ser la orientación implícita de una nota oficiosa

aparecida en la revista *Notitiae*[25].

La segunda: profundizar la cuestión bajo todos sus aspectos. A nuestro juicio, ello implicaría:

• el reconocimiento de la *laicidad* de la antigua *consecratio virginum,* y, por tanto, de su fundamental destino a las vírgenes seglares; justamente ellas, por su inmediata dedicación al servicio de la diócesis, son consagradas, por el obispo, y para ellas se utiliza la oración *Deus, castorum corporum,* que no contiene ninguna mención de los elementos diversos y típicos de la vida religiosa (vida común, pobreza, obediencia...);

• la adquisición del convencimiento de que las religiosas de votos perpetuos, en virtud del rito litúrgico explícito del *Ritual de la profesión religiosa* (= *RPR),* son objeto de una verdadera consagración y gozan de la dignidad de *sponsa Christi.* En efecto, las expresiones consagratorias, los términos y los signos esponsales del *RPR* no son en modo alguno menos fuertes[26] que los de *RCV;* en particular, la oración *Deus, sancti propositi* en *RPR* 72 tiene una epíclesis consagratoria más explícita que la de la *Deus, castorum corporum* de *RCV* 24, y los contenidos esponsales de la primera no son menos brillantes que los de la segunda. Siendo así, la interpretación de la situación actual en clave excluyente de las *religiosas* del rito de la *consecratio virginum* debería sustituirse por la persuasión de que ellas están consagradas y unidas esponsalmente a Cristo con un rito diverso, pero no menos eficaz que la antigua *consecratio virginum,* rito que a los contenidos de ésta añade otros propios de la vida religiosa;

• la atribución de un valor histórico más que teológico a la conservación, dentro de algunas familias monásticas, de la *consecratio virginum* en la fórmula *tradita.* Las *monjas,* en efecto, tienen el mérito histórico de haber mantenido textos y signos de la antigua *consecratio virginum;* y por tanto hubiera estado fuera de lugar el privar a las de vida contemplativa de un rito que han celebrado ininterrumpidamente, o a las benedictinas de un *ordo* que, aunque en tiempos relativamente recientes, han vuelto a restablecer. Por otra parte, a lo largo de los siglos, muchos monasterios no han usado la *consecratio virginum,* prefiriendo *profesar* según *ordines* inspirados directamente en el *ritual* de la *Regla* de san Benito, en los cuales no figura la *Deus, castorum corporum* ni está prevista la presencia del obispo.

Cuanto hemos dicho entra en el ámbito de una hipótesis formulada para obviar los inconvenientes de una legislación que da lugar a perplejidades de diversa índole. La hipótesis podría corregirse en algún punto o podría sufragarse más ampliamente mediante subsiguientes estudios; y, en todo caso, para llegar a ser operativa serían necesarias las oportunas intervenciones de la Sede Apostólica.

b) *Sobre los requisitos.* Ya hemos recordado los requisitos señalados por el *ordo* de 1970 para que una virgen seglar pueda recibir la consagración [*↑ supra,* II, 1, *a*]. Acertadamente, la edición típica del *OCV,* destinada a todas las iglesias locales de rito romano, no desciende a normas demasiado particulares. Por otra parte, hemos puesto ya de relieve [*↑ supra,* II, 2] la variedad de soluciones adoptadas por la iglesia en lo concerniente, por ejemplo, a la edad. Creemos, no obstante, que cada vez se presentará con mayor urgencia la ne-

cesidad de que las conferencias episcopales adopten para su territorio —quedando a salvo, en última instancia, el poder decisorio de cada obispo (cf *RCV* 5)— criterios suficientemente uniformes acerca de los requisitos y de las modalidades para el acceso de las vírgenes seglares a la consagración virginal y para la definición de los vínculos que vienen a establecerse entre la diócesis y la virgen consagrada. Criterios muy diversos entre diócesis y diócesis —aquí amplios, allí rigurosos— podrían, en efecto, causar desorientación en las candidatas y en los fieles.

c) *Sobre los efectos.* Durante ocho siglos, en la iglesia latina no se practicó la consagración de vírgenes seglares [*/ supra,* II, 1, *a*]. No existe, pues, una legislación vigente que establezca los efectos de la consagración en el campo jurídico. No parece que haya duda de que el voto pronunciado por la candidata es público y perpetuo, y que la virgen llega a ser *persona consagrada.* Pero, debido a la fragilidad humana, que conviene tener siempre en cuenta, no están fuera de lugar algunas preguntas, que reclamarían una autorizada respuesta.

Si una virgen consagrada llega a desmayar en su propósito, ¿a qué instrumento jurídico podrá o deberá recurrir? ¿A una dispensa? Pero si la esencia de la consagración virginal consiste en el vínculo místérico-nupcial entre la virgen y Cristo, ¿se puede hablar de *dispensa?* En tal caso, ¿a qué autoridad eclesiástica se deberá acudir? Su voto público, ¿vuelve nulo un eventual atentado matrimonio?

En otro orden, ¿es deseable la constitución, en una sede diocesana, de un *ordo virginum?* ¿Con qué características y con qué reconocimiento jurídico? Las vírgenes seglares consagradas, las herederas más próximas a las antiguas diaconisas, ¿no debieran ser por ello las candidatas más calificadas a ser ministro extraordinario de la comunión?

3. PROBLEMAS PASTORALES. Respecto a la consagración de las vírgenes seglares, el problema pastoral más serio está relacionado con el escaso conocimiento de la existencia misma del rito y, por tanto, del don que la iglesia concede a una hija suya, en la cual ha podido reconocer tal carisma, constituyéndola *sponsa Christi,* consagrada en el estado seglar al servicio de Dios y de los hermanos.

Con frecuencia, mujeres que viven responsablemente la virginidad por el reino ignoran la posibilidad de recibir la consagración litúrgica en régimen seglar o, por no tener clara idea de su naturaleza, se creen inmaduras para la misma. En el pueblo de Dios no deja de ser común la mentalidad de que la virginidad consagrada se vive exclusivamente de forma institucionalizada en comunidades monásticas o en congregaciones religiosas. Resulta que a veces los mismos obispos no están debidamente informados sobre la naturaleza y el valor del rito; en su disposición frente al mismo se advierte una mentalidad más *administrativa* que *sacramental.*

De hecho, desde 1970, año de la promulgación del rito, apenas si se han dado noticias sobre la práctica de tales consagraciones; los mismos especialistas no han prestado a dicho *ordo* sino muy escasa atención. Por otra parte, no se restablecen de un golpe la conciencia y sensibilidad hacia un rito desde hace ocho siglos en desuso; por lo que se precisan una acción pastoral prudente y eficaz y una catequesis

iluminadora, a fin de que la consagración virginal de las mujeres seglares deje de ser un rito impracticado o de parecer un hallazgo arqueológico que se quiere valorar.

La auspiciada obra de iluminación y catequesis deberá mostrar igualmente que la consagración virginal no es un rito reservado a mujeres particularmente preparadas desde el punto de vista cultural, cuya aplicación, por consiguiente, fuese elitista; pero deberá declarar a su vez que, por la seriedad del compromiso que comporta, por la madurez psicológica y de fe que exige, por el misterio al que incesantemente remite —el virginal y fecundo desposorio entre Cristo y la iglesia—, por los valores escatológicos que testimonia, por la implicación de la iglesia local en la persona del obispo, la consagración virginal no puede considerarse como simple y laudable compromiso que se asume dentro de una pía asociación, ni como los mismos votos privados. Una sabia pastoral actuará rechazando tanto una presentación en clave elitista o aristocrática como una presentación banalizadora del rito, e introduciendo, en las sedes diocesanas y en los momentos más oportunos, "una específica presentación de la virginidad consagrada, sobre todo en su aspecto positivo de ministerio indispensable para la vida y para el progreso espiritual de la iglesia" [27].

[*/ Profesión religiosa; / Virginidad consagrada en la iglesia*].

NOTAS: [1] Las fuentes principales son: San Dámaso, *Decretale ad episcopos Galliae* 3-4 *(PL* 13, 1182-1183, donde se atribuye erróneamente al papa Siricio); san Ambrosio, *De virginibus* III, 1-4 *(PL* 16; 231-233), en donde está descrita la consagración de Marcelina, hermana de Ambrosio, efectuada el 25 de diciembre del 352 ó 353, por las manos del papa Liberio; el opúsculo *De lapsu virginis sacratae (PL* 16, 367-384), atribuido a Nicetas de Remesiana; san Jerónimo, *Epistula 24* 3 *(CSEL* 54,215-216) — [2] La oración más antigua de bendición de una virgen figura en el tratado ambrosiano *De institutione virginis* 104-114 *(PL* 16, 345-348). Se trata, empero, más de una "oración literaria" que de un texto proveniente del uso litúrgico o destinado al mismo — [3] Así reconstruye el rito R. Metz, *La consécration des vierges dans l'église romaine. Étude d'histoire de la liturgie,* Puf, París 1954, 124-138; R. d'Izarny, *Mariage et consécration virginale au IVe siècle,* en *VSS* 6 (1953), 108-111, estima que en Roma, hacia la mitad del s. IV, el rito de consagración de las vírgenes no preveía ni la plegaria de bendición ni la entrega del velo *(velatio),* sino que consistía sólo en la *mutatio vestium:* la virgen adoptaba un atuendo sobrio, de color oscuro. El estudio de R. d' Izarny, importante por muchas razones, no ha encontrado, sin embargo, asentimiento sobre este punto — [4] L.C. Mohlberg, *Sacramentarium Veronense,* Herder, Roma 1956 — [5] Cf C. Callewaert, *St.-Léon le Grand et les textes du Léonien,* en *SE* I (1948), 000-000; C. Coebergh, *St.-Gélase Ier auteur principal du soi-disant sacramentaire léonien,* en *EL* 64 (1950) 216-217 — [6] L.C. Mohlberg, *Sacramentarium Gelasianum* (Cod. Vat. Reg. lat. 316), Herder, Roma 1960 — [7] Cf A. Chavasse, *Le sacramentaire gélasien,* Desclée, Tournai 1958, 32-33 — [8] C. Vogel-R. Elze, *Le pontifical romano-germanique du dixième siècle,* Ciudad del Vaticano 1963 — [9] La *Passio,* atribuida en un tiempo a san Ambrosio, se remonta a los comienzos del s. V. El texto en que se inspira la antífona está en *PL* 17 (ed. 1866) 813 — [10] Cf R. Metz, *o.c.,* 188-190 — [11] Cap. 58,21-22: *CSEL* 75, 136 — [12] Tan sólo la entrega del velo prevé el canto de tres antífonas (nn. 17, 19, 21) y tres oraciones (nn. 18, 20, 22), la última de las cuales es la llamada *Benedictio Matthei apostoli* — [13] Cf R. Metz, *o.c.,* 223-247 — [14] M. Andrieu, *Le pontifical romain au moyen-âge* II, *Le pontifical de la curie romaine au XIIIe siècle,* Ciudad del Vaticano 1940 — [15] Cf R. Metz, *o.c.,* 264-267 — [16] M. Andrieu, *Le pontifical romain au moyen-âge* III, *Le pontifical de Guillaume Durand,* Ciudad del Vaticano 1940. Cf R. Metz, *o.c.,* 273 — [17] *Ib.* 317-318 — [18] *Ib,* 341 — [19] El rito se encuentra en el *Ritual de la Consagración de las Vírgenes,* CEEL, 1979 — [20] Cf M. Andrieu, *Le pontifical romain au moyen-âge* III, 412, nn. 4-5 — [21] Cf *ib,* III, 414, nn. 16-18 — [22] Cf C. Vogel-R. Elze, *o.c.,* 41, nn. 12-13 — [23] Considerándolo más antiguo, el *ordo* de 1970 adoptó el texto del *Sacramentarium Veronense* (por Mohlberg, n. 1104), en el que, sin embargo, de la expresión "existerent tamen sublimiores animae" ha suprimido el adjetivo *sublimiores,* sin duda para eliminar la idea implicada del parangón entre

las vírgenes y las mujeres casadas — [24] Este versículo, con el cual el Apóstol manifiesta la fidelidad de Dios hacia aquellos que ha llamado a la fe, es usado en el *Ritual de la profesión religiosa* — [25] "... parece justo y razonable que se verifique en el futuro una evolución de la disposición actual. Tratándose de una ley eclesiástica, expresada de momento sólo en el nuevo *Pontificale*, podrá admitir excepciones en base a solicitudes de los distintos institutos": *Not* 7 (1971) 108 — [26] Cf *RPR* 149; 162; 163; 165 — [27] Cf *RCV* (nota 19).

I. M. Calabuig-R. Barbieri

BIBLIOGRAFÍA: Augé M., *Notas para una teología de la vida religiosa que emergen de los ritos de profesión religiosa y de consagración de vírgenes*, en "Miscellanea Lateranense" 40-41 (1975) 458-470; Nocent A., *La consagración de vírgenes*, en A.G. Martimort, *La Iglesia en oración*, Herder, Barcelona 1967², 669-676; Oriol J., *El nuevo rito de la consagración de vírgenes*, en "Phase" 63 (1971) 292-296; Paredes J.C., *Confirmación y vida religiosa a la luz de la consagración de vírgenes en la Iglesia Romana*, en "Vida Religiosa" 34 (1973) 275-286; Ramis G., *El Ritual de profesión religiosa y consagración de vírgenes (Aproximación teológica)*, en "Phase" 117 (1980) 199-228; *¿Para qué sirve el Ritual de consagración de vírgenes?*, ib, 131 (1982) 385-398.

CREATIVIDAD

SUMARIO: I. Enfoque cultural: 1. Orígenes, significados, desarrollo: *a)* En el campo profano, *b)* En el campo religioso y litúrgico; 2. Valoración global - II. La creatividad en la tradición litúrgica: 1. Era apostólica; 2. Entrada en la cultura greco-latina; 3. Epoca medieval; 4. De la reforma tridentina al Vat. II - III. El tema de la creatividad litúrgica en el Vat. II y en el posconcilio: 1. Fundamentos generales: unidad y pluralismo; 2. Unidad y pluralismo en liturgia: espacio para la adaptación y la creatividad - IV. Perspectivas oficiales de creatividad en la liturgia reformada: 1. En los actuales libros litúrgicos; 2. Otras posibilidades de desarrollo - V. Presupuestos y criterios para una correcta metodología de la creatividad litúrgica: 1. Presupuestos relacionados con la liturgia misma: *a)* La liturgia es expresión de un dato que ella no crea, sino que acoge, *b)* La liturgia asume y transforma el dato humano, *c)* La liturgia es ontológicamente una e históricamente variable en las formas; 2. Indicaciones metodológicas: *a)* Conocimiento a fondo del contexto histórico-cultural y asunción "crítica" del mismo, *b)* Relectura "soteriológica" de la relación rito-cultura, *c)* Respeto equilibrado de las exigencias de "universalidad" y "particularidad", *d)* Implicación de las comunidades locales, *e)* Recurso a otras disciplinas, *f)* Experimentación progresiva y gradual - VI. Diversos niveles de competencia: 1. Competencia de autorización; 2. Competencia de ejecución; 3. Legislación y creatividad - VII. Perspectivas pastorales: 1. El uso inteligente de los textos y de los ritos disponibles; 2. Implicación de la comunidad local; 3. Búsqueda de formas de celebración adecuadas a los diversos niveles de fe; 4. Creación de formas nuevas para una liturgia más "popular".

I. Enfoque cultural

El uso del término *creatividad* en el campo de la liturgia católica es bastante reciente; aparece con motivo del primer encuentro de la / reforma litúrgica posconciliar con el mundo de la / cultura actual. Y de esa misma cultura ha sido tomado el término. Por eso es importante, para comprender debidamente la problemática que a la liturgia se le plantea, tener presente lo que culturalmente está implicado en la noción de creatividad.

1. ORÍGENES, SIGNIFICADOS, DESARROLLO. a) *En el campo profano.* El término nació en los Estados Unidos de América en la época siguiente a la segunda guerra mundial, y en el campo de las ciencias psicológicas, para designar la capacidad de reacción de la inteligencia del individuo frente a un problema completamente nuevo: si esa inteligencia, en vez de limitarse a dar una solución única *(converger)*, consigue idear el máximo de soluciones posibles *(diverger)*, se podrá hablar de inteligencia creativa. Utilizado inicialmente como índice

de un método específico de medida de las capacidades intelectivas *(test* de creatividad), muy pronto el término entró en el campo de la pedagogía como clave de un nuevo planteamiento educativo que quiere privilegiar en el niño la actividad inventiva, el favorecimiento de la iniciativa personal, el estímulo de la imaginación creadora tanto en el aprendizaje escolar como en las manifestaciones lúdicas o en el comportamiento familiar y social. Sucesivamente el término y el correspondiente contenido se fueron extendiendo a ámbitos cada vez más numerosos de la actividad humana: desde la investigación científica hasta el desarrollo industrial, desde el sector artístico al de las relaciones interpersonales, la convivencia social, la cultura, el lenguaje, la concepción y praxis política o el comportamiento religioso. De este modo la creatividad termina presentándose como una manera nueva de ver e incluso de *programar* al hombre, su personalidad, su actividad, su sistema de relaciones a todo nivel; y no sólo esto, sino que influye también en la visión del grupo, de la colectividad, de la sociedad y de la cultura misma en la medida en que en todo este complejo de realidades se estimule y favorezca la aparición de comportamientos *originales* y más *auténticos,* superando o rompiendo con anteriores sistemas basados en concepciones monolíticas, en un igualitarismo general o en el convencionalismo y el conformismo.

Proyectado sobre una gama tan amplia de realidades, resulta difícil definir el término con precisión. Quizá sea más útil tener presentes los principales tipos en que se encarna: *creatividad de expresión:* una actividad buscada por sí misma, sin dar importancia a la habilidad, a la originalidad, a la calidad de la obra (por ejemplo, los dibujos espontáneos del niño); *creatividad de producción:* control y canalización de la actividad lúdica a consecuencia del progresivo aumento de los condicionamientos de la técnica; *creatividad de invención:* capacidad de captar la posibilidad de relaciones nuevas entre elementos hasta ahora disociados; *creatividad de innovación:* modificación de los fundamentos y postulados de un sistema determinado; *creatividad de emergencia:* aparición de una norma o una hipótesis completamente nueva, como en el caso del arte abstracto [1].

Múltiples han sido los factores que han presidido o favorecido el afirmarse de una pedagogía o de una filosofía de la creatividad: la reacción a la progresiva asfixia de la persona por la organización técnica e industrial, siempre en crecimiento; el retroceso de concepciones ideológicas y de modelos de comportamiento heredados del pasado y considerados incapaces de seguir orientando al individuo y a la sociedad en su conjunto; la confianza concedida —hasta hacer de ella un problema ético— a la *espontaneidad,* a la *naturalidad* en todos los campos, y el rechazo de toda idea o criterio-guía proveniente del exterior (la llamada *no-directividad);* la suspicacia frente a toda estructura jerarquizada que, entrometiéndose en el ámbito privado del individuo o en el sistema horizontal de relaciones de los grupos, amenaza la necesaria autonomía de las personas y de las formas asociativas; la creciente concepción del hombre como sujeto y protagonista del proyecto y de la creación de un futuro *diverso,* donde el papel de la imaginación creativa, abierta, flexible, ocupa el lugar de las ideologías y de los sistemas monolíticos y fixistas.

b) *En el campo religioso y litúrgico.* Las nuevas perspectivas ofrecidas por la creatividad han influido también en el campo religioso, considerado estable por su misma naturaleza gracias a su estructura dogmatizante, la normatividad de su tradición, la sustancial uniformidad de su disciplina y la repetitividad de su estructura ritual. Dos acontecimientos importantes, cada uno a su modo, han contribuido a poner en marcha la creatividad en este terreno específico: el primero es la apertura realizada por el Vat. II al mundo real de la historia y al diálogo con las múltiples culturas; el segundo es el fenómeno de la desacralización o / secularización, aparecido con fuerza a mitad de la década de los años sesenta. De la apertura conciliar trataremos más adelante. En cuanto al otro fenómeno, digamos simplemente que, en su forma radical (secularismo), negaba al cristianismo (y a toda religión) el derecho de presencia en la historia en nombre de la absoluta autonomía del hombre; a lo sumo, habría reconocido a la religión el derecho a la existencia a cambio del abandono de los presupuestos metahistóricos y del compromiso radical de actuar eficazmente en la historia en orden a la transformación del mundo según módulos meramente humanos. El cristianismo, en concreto, no pudo menos de sentirse estimulado por todo esto a interrogarse sobre su relación con el mundo, con particular atención a las exigencias que le presentaban las legítimas autonomías reivindicadas por el hombre en el campo de la cultura, de la política, del orden social, de la economía, de la educación, etc. Este estado de cosas apelaba de hecho a todos los recursos del cristianismo y de la iglesia, a su expresión histórica concreta, orientando hacia una renovada capacidad interpretativa y creativa de los mismos.

En tal situación, la liturgia se encontró en primera línea: por haber sido el primer sector de la vida eclesial de que se ocupó el Vat. II y en el que éste introdujo sus fermentos renovadores, tuvo que afrontar a su debido tiempo el problema de la creatividad en virtud de la propia estructura y del propio modo de obrar, basados enteramente en un conjunto de elementos provenientes de ámbitos culturales históricamente identificables.

2. Valoración global. La aceptación alcanzada en todos los campos por la idea de creatividad no es, sin más, prueba de validez incuestionable; como, por otra parte, los excesos a que ella pueda dar lugar no significan motivo de condena automática. Una valoración justa debe tener en cuenta el contexto del problema. Ahora bien, el hombre de hoy se caracteriza notablemente por una crisis que es fruto de un cambio de civilización: todo un mundo de viejas certezas está agonizando y todo un mundo de perspectivas, ya fascinantes, ya inquietantes, alborea en el horizonte de la historia. Es una situación que *objetivamente,* por necesidad intrínseca más que por elección deliberada, apela a todos los recursos de inventiva del hombre. Punto extremadamente delicado es el paso, quizá en la mayoría de los casos inevitable, de la toma de conciencia de una instancia objetiva a una teorización unilateral y absolutizante de su solución (ideología). Tal es el caso de la creatividad, transformada de simple instrumento de investigación psicológica en un modo nuevo de proyectar y realizar la vida de la persona, los varios niveles de relaciones, las

instituciones, la cultura. La palabra *creatividad* ejerce por sí misma una fascinación difícil de dominar, y, sin suficiente análisis crítico, se convierte con facilidad en eslogan. Más aún si se tiene en cuenta que a ella se acercan o con ella se confunden otros términos no menos deslumbrantes, aunque igualmente sujetos a ambigüedad, como improvisación, espontaneidad, gratuidad, fantasía, originalidad, no-directividad, etc. Es preciso no olvidar el peso de los orígenes, es decir, aquella concepción pedagógica deudora de la utopía liberal, de cuño típicamente americano, extremadamente confiada en las posibilidades de autorrealización del individuo. A pesar de todo, por encima de ciertas sombras innegables, la creatividad sigue siendo una tarea histórica frente a problemas inéditos en sí mismos, o a causa de las situaciones en que se plantean o por sus enormes dimensiones (pensemos simplemente en el sector del desarrollo tecnológico y científico, con sus inevitables repercusiones en el campo de la ética, o incluso en la elección de tipo de civilización; pensemos asimismo en las dificultades que originan los nuevos equilibrios económicos, en el problema feminista, en las nuevas orientaciones educativo-escolares, etc.). Es necesario, sin embargo, que para afrontar tales desafíos la creatividad no se plantee ante todo en términos de pura y simple supresión de los varios condicionamientos (desestructuración) y luego pretenda comenzar desde cero, sino que acepte reconocer que en realidad no se da *des*estructuración sino como *re*estructuración de los elementos que entran en juego. Tal reestructuración puede ser realmente liberadora y signo de crecimiento en la medida en que las nuevas opciones y los nuevos comportamientos continúen fundamentándose en valores considerados anacrónicos para muchas situaciones, pero debidamente reinterpretados y reformulados. La creatividad, algo completamente distinto de la improvisación, que es la aventura de una fantasía incontrolada, debe ir acompañada por el esfuerzo del análisis, la búsqueda de mediaciones entre lo viejo y lo nuevo, la sabiduría de una actitud de reserva *crítica* ante las propias creaciones, para poder ser realmente ella misma. Se podrá definir la creatividad como la búsqueda de las posibilidades óptimas de confirmar la propia identidad en la renovación [2], tanto a nivel personal como social, de instituciones, cultura, etc. Esto reconduce la creatividad a sus verdaderas dimensiones de *instrumento de trabajo,* pero asegurándole al mismo tiempo las mejores condiciones de eficacia.

Desde este punto de vista, la creatividad puede afrontar el mundo religioso en general, y el litúrgico en particular, con las precisiones ulteriores que la materia específica exige.

II. La creatividad en la tradición litúrgica

Examinando el concepto de creatividad en referencia a épocas pasadas de la / historia de la liturgia, es preciso advertir que, si no la sustancia, ciertamente el contexto cultural del pasado era muy distinto del actual. Mientras que hoy la instancia de la creatividad en liturgia requiere una justificación no sólo histórica, sino también de principio, de su misma legitimidad, siendo además exigida por estímulos culturales precisos; en otras épocas, sobre todo en los primeros siglos de la iglesia, era un hecho

obvio, vivido espontáneamente, exigido por necesidades inmediatas de la celebración y de la pastoral. En una palabra, no existía una problemática de la creatividad comparable a la nuestra, nacida después de un largo período de fixismo litúrgico, que pretendía justificarse con argumentos doctrinales. Esta observación tiende a prevenir contra el peligro de una *dogmatización* de los testimonios a favor de la creatividad, que la lectura histórica de la tradición litúrgica proporciona indudablemente.

1. ERA APOSTÓLICA. La estructura sustancial de la liturgia cristiana fue creada prácticamente por los apóstoles sobre la base de los elementos primordiales proporcionados por la enseñanza y el ejemplo de Jesús. También en materia litúrgico-ritual se encontraron ante la necesidad de escanciar el vino nuevo en odres nuevos, es decir, de proclamar el acontecimiento salvífico Cristo-Jesús no sólo en la predicación, sino también en formas culturales adecuadas. De estas últimas puede afirmarse con certeza que se remontan a la era apostólica las siguientes: baño-bautismo en el nombre de Jesús; la fracción del pan o cena del Señor; la imposición de manos para conferir el Espíritu junto al poder de presidir la comunidad local; la unción de los enfermos; la oración en diversas formas; el / domingo como día de la memoria semanal del Resucitado. La creación de esta liturgia embrionaria tuvo lugar todavía en el contexto y bajo el influjo de la secular y riquísima tradición cultual (tanto pública como privada) del pueblo elegido; tradición que podía proporcionar no sólo modelos consagrados —como las oraciones del servicio divino del templo, las diversas horas de oración a lo largo del día, las fórmulas de alabanza usadas frecuentemente en la vida cotidiana y, sobre todo, la liturgia de la palabra de tipo sinagogal—, sino también sólidos fundamentos en materia de libertad creativa. Especialmente en el campo de las fórmulas de oración, la tradición oral judía daba cabida a la variedad y espontaneidad, llegando incluso a prohibir la redacción escrita de fórmulas destinadas a la asamblea, con el fin de favorecer la implicación y participación personal de cada miembro. Sin embargo, la fuente y motivación principal de la creatividad litúrgica en la era apostólica será la nueva economía salvífica inaugurada por Jesús mismo: su muerte y resurrección constituyen el acontecimiento salvífico único, absoluto, definitivo, que, como tal, estimula y dirige la capacidad inventiva de los apóstoles y de las primeras comunidades reunidas en torno a ellos en orden a la creación de formas cultuales nuevas. La misma actitud personal del Maestro era determinante en el sentido de que él, continuando la tradición de los antiguos profetas, proclamaba la llegada de un culto "en espíritu y en verdad" (Jn 4,23-24), liberado, si no del elemento ritual en sí, ciertamente del ritualismo y legalismo exteriores. Un punto firme e inconmovible, heredado del Maestro, condicionaba las opciones de los apóstoles: la nueva liturgia tenía como motivo y centro específico el *hacer memoria de Jesús* (Lc 22,19; 1 Cor 11,24s): ya no era la cena de la antigua pascua, sino la "cena del Señor" (1 Cor 11,20); no la circuncisión o el baño penitencial, sino el "bautismo en el nombre de Jesús" (He 2,38; 8,16...); no la remisión de los pecados a través de los antiguos sacrificios expiatorios, sino la obtenida mediante la "sangre de la nueva alian-

za" (Mt 26,28); no la oración en contacto inmediato con Yavé, sino realizada "en el nombre del Señor Jesús, dando gracias al Padre por su intercesión" (Col 3,17; cf también Ef 5,20). Particularmente significativa es la aparición de himnos, oraciones, aclamaciones que centran toda su referencia específica en Cristo y en su papel en la economía de la salvación: 1 Tim 6,15-16; Flp 2,6-11; Ap 4,11; 15,3-4; 5,9-10; 5,12, Rom 16,27; Heb 13,21, etc. Tener fe en esta herencia significaba para los apóstoles y la iglesia naciente emprender un camino completamente inédito en busca de signos rituales en los cuales la novedad de la llegada de la salvación en Cristo Jesús apareciese en toda su fuerza originaria, procurando que los elementos procedentes del contexto cultual judío no la oscureciesen ni la sofocasen.

En los escritos de san Pablo encontramos ya testimonios de la aparición de una tensión entre *fidelidad a la tradición* y *empuje creativo* en las primeras comunidades cristianas: algunos desórdenes (divisiones en la asamblea: 1 Cor 11,18s; confusión en el ejercicio de los carismas: 1 Cor 14,1-40) provocan llamadas al orden o, lo que es lo mismo, al firme respeto a una tradición ya reconocida como tal (cf 1 Cor 11,23). Estas llamadas al orden no significan, sin embargo, negación de la creatividad, sino subordinación de la misma al dato "recibido y transmitido" *(ib)* y a la "edificación" común (1 Cor 14,12. 26), en orden y concierto (1 Cor 14,40). La exhortación de Pablo mantiene siempre la puerta abierta al ejercicio, aunque regulado, de los dones personales en la asamblea (1 Cor 14,26; cf también Ef 5,18-20), especialmente del don de la oración espontánea (1 Tim 2,1s). Y la enseñanza de Pablo no podía ser diferente, al menos en sus grandes líneas, de la de los demás apóstoles. En esta primitivísima era de la iglesia, por tanto, la creatividad en materia litúrgica se imponía con una necesidad tanto de principio como de hecho, debido al paso de la antigua a la nueva economía. Las decisiones del llamado concilio de Jerusalén (He 15,2-29) tienen un alcance liberador universal, incluido el ámbito cultual, por el abandono decidido de todo lo que habría podido aprisionar la fuerza expansiva y creativa de la buena noticia: la carta de los apóstoles fue acogida con gozo por la comunidad de Antioquía: "Y habiéndola leído, se alegraron con este consuelo" (He 15,31). Pero esta apertura no podía eliminar por completo el fondo común a ambas experiencias, la judía y la cristiana, que sigue siendo patrimonio inalienable de nuestra espiritualidad y nuestra liturgia actual.

2. ENTRADA EN LA CULTURA GRECO-LATINA. Con la expansión misionera de la joven iglesia, también la liturgia tuvo que vérselas muy pronto con un universo cultural, el greco-latino, completamente distinto del mundo semítico-judío. Los recursos de adaptación y creatividad fueron, por tanto, llamadas a una empresa más ardua y arriesgada.

Ya la presencia en las primeras comunidades de convertidos provenientes tanto del judaísmo de la diáspora como del paganismo (He 2,8-11.41; 11,20, 13,46-48) planteó graves problemas, que no podían ignorar tampoco el aspecto cultual. Su influjo fue ciertamente determinante en las decisiones de apertura adoptadas ya por el concilio de Jerusalén. El gradual pero impresionante multiplicarse de iglesias con características rituales diversifi-

cadas debe explicarse, en su raíz, desde esta primera toma de conciencia oficial del universalismo cristiano, que implica el respeto a las costumbres de cada pueblo. Pero la fidelidad a la tradición era siempre el criterio-guía del esfuerzo de adaptación y creatividad. La aparición de las primeras desviaciones doctrinales (desde el gnosticismo y maniqueísmo hasta las herejías cristológicas y trinitarias) obligó, por un lado, a la defensa y ulteriores precisiones de la fe cristiana y, por otro, a una particular vigilancia de la praxis litúrgica, considerada desde siempre como garantía de la autenticidad de la fe misma en cuanto testimonio objetivo de la tradición. Llamadas a una *disciplina* litúrgica las encontramos ya en la *Didajé* (cuya datación podría remontarse incluso a antes del concilio de Jerusalén), en los cc. 9-11; pero en cuanto se refiere a una relación entre observancia de la tradición y libre creatividad, es determinante el testimonio de la *Tradición apostólica* de Hipólito de Roma (215 d.C. apte.). Queriendo oponerse a los *innovadores* de su tiempo, Hipólito compone una exposición de la antigua tradición litúrgica romana tal como era a comienzos del s. III, pero según una formulación personal: no pretende recopilar un código ritual, sino más bien proponer un *modelo* enunciando al mismo tiempo un principio de importancia capital: "el obispo dé gracias según el modo que hemos indicado arriba. Pero no es necesario que pronuncie las mismas palabras formuladas por nosotros y teniendo que esforzarse por repetirlas de memoria en su acción de gracias a Dios, sino más bien ore cada uno según su capacidad. Si alguien es capaz de componer convenientemente una oración solemne y elevada, esto está bien; pero si ora y recita una oración más modesta no se le impida, con tal que su oración sea correcta y conforme a la ortodoxia"[3]. Hipólito es, pues, testigo de una liturgia al mismo tiempo fiel al dato tradicional en cuanto a las cosas esenciales y abierta a la inspiración creativa, especialmente en materia de formulación oral. Esta simbiosis será constante todavía durante mucho tiempo, apoyada por figuras como Tertuliano, Orígenes, Agustín, Ambrosio, etc., y por concilios locales como el de Hipona, del año 393, y los dos de Cartago, de 397 y 407. Particularmente significativa es la afirmación de san Ambrosio en que dice que quiere seguir la tradición litúrgica romana, aunque reservándose el derecho de adoptar y conservar algunos usos diversos de los de Roma[4].

Tres hechos importantes favorecen decididamente un ulterior desarrollo de las relaciones entre tradición y creatividad: la libertad concedida al cristianismo por Constantino el Grande, el paso de la lengua griega a la latina, el afirmarse de iglesias-modelos. El edicto de Milán del año 313, al hacer salir a la iglesia del estado de persecución y de privación de todo derecho público, determinó, entre otras cosas, un desarrollo impresionante de la liturgia cristiana, la cual tuvo que modelarse ahora según las exigencias tanto de una celebración en ambientes públicos (basílicas) como de una gran multitud de neoconversos (organización del / catecumenado). Una explosión de vitalidad creativa se manifestó también en el campo de los edificios sagrados (además de las basílicas, los baptisterios, las *memorias* sobre las tumbas de los mártires, los cementerios) y del arte pictórico y musical. El paso, en Roma, del griego al latín en el uso litúrgico —paso que

tuvo lugar probablemente bajo el papa Dámaso (366-384)— supuso de manera singularísima la inculturación *romana* de la liturgia misma, con las bien conocidas características de sobriedad, claridad y racionalidad, y con la producción fecundísima y original de textos eucológicos. Entran en la liturgia, además, elementos provenientes del culto pagano y del ceremonial de la corte imperial: se trata, desde luego, de elementos secundarios y bien filtrados antes de su aceptación (vestidos, insignias, *proskynesis* o postraciones, expresiones técnicas del uso forense o asambleario, etc.), pero importantes en cuanto al principio subyacente a su adopción, o sea, el impulso encarnacional de la liturgia cristiana. El afirmarse, finalmente, de iglesias-guía (comenzando, en Occidente, por Roma) con motivo de su origen apostólico, o del prestigio de grandes obispos, o de su ubicación geográfica y política, dio origen a procesos de imitación por parte de las iglesias menores o en algún modo dependientes: ritos y fórmulas, particularmente apreciados por su consonancia con el dato de la fe o por su belleza literaria, fueron adoptados por estas últimas. A esto hay que añadir una razón de orden interno: siendo la liturgia (y en particular el corazón de la misma, es decir, la plegaria eucarística) expresión del *credo* de la iglesia, su celebración constituye una auténtica proclamación de la fe misma, común a todos los creyentes; es lógico, pues, que la liturgia fuese convenientemente estructurada de modo que presentase una cierta homogeneidad por encima de las diferencias geográficas, étnicas, lingüísticas o rituales. Si todo esto implicaba el inicio de un proceso de gradual afinidad incluso exterior de las diversas expresiones litúrgicas, no significaba, sin embargo, la desaparición de la creatividad: tal proceso, en efecto, no se debe a una legislación positiva centralizadora y unificadora (impensable en esta época), sino a una convergencia natural siempre respetuosa, a pesar de todo, con las peculiaridades locales.

No pudiendo seguir aquí paso a paso, tanto para el Oriente como para el Occidente, el desarrollo creativo de las varias familias litúrgicas, nos limitaremos a precisar, a modo de síntesis, el sentido genuino de la creatividad litúrgica en el período singularmente fecundo que se extiende desde mediados del s. III hasta finales del s. VII. Es posible hablar de espontaneidad e improvisación, pero dentro de los límites de *convenciones (synthékai:* Orígenes) y de *normas* universalmente reconocidas y respetadas acerca de la estructura esencial de las formas litúrgicas, los contenidos doctrinales fundamentales y un vocabulario cultual específico, por ejemplo en lo referente a la plegaria eucarística (anáfora). Una creatividad absoluta, desligada de reglas y de puntos de referencia, no se dio jamás en la iglesia de los primeros siglos, pues era demasiado viva la conciencia de que la liturgia es en sí misma *depositum* y *traditio* de los misterios de la fe recibidos de Cristo y de los apóstoles. Por otra parte, la aparición, ya en esta época, de recopilaciones escritas *(libelli sacramentorum* y, luego, sacramentarios, antifonarios, pontificales...) no se debió en manera alguna a una presunta concepción fixista y uniforme de la liturgia. Ni siquiera la huella, en ciertas liturgias, de herejías doctrinales o la aparición de abusos en materia ritual fueron capaces de transformar las llamadas al orden, que tienen lugar ya frecuentemente en la época en cuestión, en prohibición de libertad

creativa (la tradición litúrgica posterior, hasta hoy, no ha vuelto a igualar en creatividad a aquellos cuatro siglos). La tradición misma era fuente de inspiración creativa mediante una adaptación pastoral a nivel local; esta última, a su vez, era concebida al servicio de una mayor eficacia del patrimonio de fe transmitido.

3. EPOCA MEDIEVAL. En la situación resultante de la caída del imperio romano de Occidente y al encontrarse con nuevos pueblos y culturas, la religión cristiana y su liturgia fueron el factor primario de aglutinación y de inspiración. Se asiste a la aparición de un doble fenómeno: por una parte, el surgir de una serie de usos litúrgicos propios de las iglesias locales (rito galicano, céltico, / hispánico, / ambrosiano, aquileyense...); por otra, la atención siempre creciente a la iglesia de Roma y su liturgia. La progresiva modelación de las liturgias locales según la romana deja amplio espacio a las particularidades regionales. La misma iglesia de Roma conoce en el primer medievo una intensa actividad creativa, de la que son claros testimonios sobre todo los sacramentarios veronense, gelasiano y gregoriano. En particular, la reforma de la liturgia realizada por Gregorio Magno para la ciudad de Roma con intentos claramente pastorales (retocando no sólo elementos rituales, sino también el mismo lenguaje), está acompañada de una viva sensibilidad por el respeto a las exigencias culturales y espirituales de los diversos lugares, sensibilidad que el mismo Gregorio en cierto modo codificó en una metodología de adaptación pastoral cuya inspiración de fondo es perennemente válida. A las preguntas precisas que le dirigió el monje Agustín, misionero en Inglaterra, respondió él en el año 601 recomendándole que tuviese siempre en cuenta la costumbre de la iglesia romana, pero que recogiese también elementos útiles de las otras iglesias y los insertase en la de Inglaterra. En otra carta del mismo año, dirigida también a Agustín por medio del abad Melitón, sugiere utilizar elementos rituales paganos (templos, sacrificios, banquetes) insertando en ellos *nuevas tentativas,* de modo que gente todavía ignorante pueda convertirse a los nuevos valores cristianos gradualmente, sin choques, a partir de experiencias ya vividas[5]. Aun sin definiciones ni teorizaciones sistemáticas, tenemos aquí toda la sustancia de la problemática actual referente a la inculturación litúrgica (/ *Adaptación,* IV).

El fenómeno que caracteriza los ss. VIII-XII, con las migraciones de los libros litúrgicos romanos a los territorios franco-germanos y las consiguientes mescolanzas de la liturgia romana con la galicana (floreciente ya desde hace siglos) —intercambio que dio origen a la liturgia llamada *romana* hasta la reforma del Vat. II—, puede ser considerado también como un hecho de creatividad, pero ciertamente en tono menor, pues se trata sobre todo de una serie de adaptaciones, compilaciones entrecruzadas de textos y de libros litúrgicos, en las que no se detecta una verdadera originalidad. Esta, todo lo más, se manifiesta en sectores periféricos de la liturgia, como oraciones privadas para los fieles o para el celebrante mismo *(apologías),* secuencias y oficios devocionales. Y todo ello en consonancia con el surgir de nuevas tonalidades en la teología, en la espiritualidad y en la piedad: de la consideración objetiva y global de los misterios de la fe se pasa a acentos más subjetivos,

intimistas, apasionados, amantes de los detalles históricos y también de la acumulación y repetición de elementos secundarios. Y el conjunto fue favorecido enormemente por el progresivo apagarse de la / participación activa en las acciones litúrgicas, determinado por la ininteligibilidad del latín en una época en que surgen ya las lenguas vulgares y por la creciente distancia entre celebrante y fieles. El período que comprende los ss. XIII y XIV se caracteriza por un proceso de fijación de los formularios y de los ritos dentro de cada iglesia: nos ha quedado prueba de ello en la abundante producción de *ordinarios* y libros ceremoniales. Sin embargo, aunque falte creatividad, sigue habiendo pluralidad de formas litúrgicas, si bien se notan ya los signos de una profunda decadencia de la liturgia misma.

4. DE LA REFORMA TRIDENTINA AL VAT. II. Es sabido que si la decadencia litúrgica había contribuido notablemente al nacimiento del protestantismo, la respuesta de Trento a los reformadores pasaba no sólo a través de las declaraciones dogmáticas, sino también a través de la restauración de las formas litúrgicas y de la correspondiente disciplina. Sin embargo, a pesar de uniformar toda la materia litúrgica, el concilio de Trento reconoce el derecho de existencia a los ritos antiguos de cada iglesia aprobados por la iglesia romana; y, por lo que toca al problema de la / lengua litúrgica, el uso de las lenguas vulgares no es condenado en sí mismo, sino en relación con la afirmación de su necesidad intrínseca para la validez de las acciones litúrgicas. Es cierto, sin embargo, que Trento crea una mentalidad tal que, de hecho, la más rígida uniformidad ritual y el absoluto monopolio del latín se convirtieron, en la iglesia occidental, en una norma inderogable. La época siguiente, hasta la reforma del Vat. II, ya no fue de creatividad, sino de estricto rubricismo. La rigidez con que se entendió la uniformidad litúrgica apareció con particular evidencia en el sector misionero, donde no se concedió derecho de ciudadanía en la liturgia ni en otros sectores de la evangelización a los valores propios de culturas extraeuropeas. Pero esto revela exactamente el nudo central del problema, es decir, el progresivo distanciamiento entre la cultura de la iglesia, anclada en el modelo medieval, y la naciente cultura de la Europa moderna. Volviendo al tema litúrgico, si se afrontó alguna tentativa de reforma, como la proyectada por Benedicto XIV, y sobre todo la del sínodo de Pistoya (jansenista), no se llegó a ningún resultado. Sólo el / movimiento litúrgico que caracterizó el medio siglo anterior al Vat. II representa una tendencia inversa a la iniciada con la era postridentina. Pero dicha tendencia se mueve no tanto en el sentido de una creatividad propiamente dicha cuanto en la de un reflorecimiento y revitalización de la liturgia existente. Mas así como la mentalidad dominante en Trento llevó al fixismo y al rubricismo, así, en sentido opuesto, la mentalidad suscitada por el movimiento litúrgico terminaría preparando el terreno a la creatividad.

III. El tema de la creatividad litúrgica en el Vat. II y en el posconcilio

Apremiado por las instancias provenientes del mundo misionero y ecuménico en el marco de la multiplicidad de las culturas actua-

les a las que se dirige el mensaje cristiano, el Vat. II hizo de la apertura a esas diversas culturas y tradiciones una de las líneas maestras de su enseñanza.

1. FUNDAMENTOS GENERALES: UNIDAD Y PLURALISMO. Afirmando la unidad de la iglesia y en la iglesia, el concilio dejó también, autoritativamente, espacio para una legítima y necesaria diversidad en el ámbito de la expresión teológica, pastoral, jurídica, disciplinar y, por tanto, también litúrgica del único e idéntico *depositum fidei*. Y esto no sólo como reconocimiento de un dato de hecho ineludible o como simple adecuación exigida de vez en cuando por necesidades obvias, inmediatas, como surgiendo de una intuición instintiva más bien que de una reflexión global y sistemática, sino principalmente como un valor teológico en sí, o sea, como exigencia de la misma catolicidad y apostolicidad de la iglesia, que está obligada a buscar formas y métodos diferentes para hacer conocer y experimentar los misterios divinos (cf *LG* 13; 23; *GS* 7; 44; 92; *UR* 2; 6; 17) sobre la base de una madura autoconciencia del valor de las culturas en el encuentro con el mensaje de la salvación.

2. UNIDAD Y PLURALISMO EN LITURGIA: ESPACIO PARA LA ADAPTACIÓN Y LA CREATIVIDAD. Según la constitución *SC*, principio fundamental en la apertura creativa es que, excluyendo toda rígida uniformidad en cosas no esenciales, sean valorados y asumidos los elementos positivos de las diversas culturas (37). De ahí se sigue la norma general según la cual, salvaguardando la unidad sustancial del rito romano, hay que dejar lugar a las legítimas diversidades, que deben preverse e indicarse positivamente en el trabajo mismo de reforma (38). Esta apertura está esencialmente determinada por la preocupación pastoral que domina decisivamente todo el documento y que está atenta a asegurar sobre todo la participación inteligente y activa del pueblo de Dios en las diversas celebraciones (14 y 21). Así se explica que el texto de la constitución prescinda de un razonamiento expreso sobre el valor intrínseco de la encarnación cultural, limitándose a recoger su necesidad y oportunidad pastoral. Será el período sucesivo de aplicación de lo ordenado en la constitución el que prorrogue, a través del encuentro con las situaciones reales, una profundización en la temática cultural, apoyándose para ello en las aportaciones maduradas entre tanto en los otros documentos conciliares, sobre todo en la *GS*. Pero, ya por sí misma, la *SC* ofrece todas las premisas necesarias y suficientes para una legitimidad de la adaptación y de la creatividad en el campo litúrgico. La terminología misma del documento —*aptare, aptatio*— contiene en sí una potencialidad de desarrollos que van más allá de la remodelación rubrical externa, para llegar, precisamente allí donde la celebración se inserta en un contexto vital preciso, a la creación de formas y de elementos nuevos. Adaptación y creación, aunque rigurosamente hablando puedan distinguirse, en realidad, sin embargo, se compenetran mutuamente: "toda adaptación exige creatividad, igual que toda creatividad es fruto y exigencia de una adaptación"[6]. Por eso, el trabajo realizado por la reforma litúrgica está en perfecta correspondencia con las intenciones de fondo y con las indicaciones tanto de método como de contenido que se encuentran en la *SC*.

IV. Perspectivas oficiales de creatividad en la liturgia reformada

Puesto que, como hemos visto, la acogida de legítimas diversidades litúrgicas debe ser, según la *SC* 38, programada en la realización misma de la reforma, será útil hacer una presentación de conjunto de las posibilidades de creación expresamente contenidas en los / libros litúrgicos y de las previstas en ulteriores documentos oficiales.

1. EN LOS ACTUALES LIBROS LITÚRGICOS. En general, la creatividad contemplada por esos libros es la entendida en sentido amplio, es decir, como facultad de adaptar los ritos oficiales o de elegir entre los propuestos *ad libitum* o *pro opportuninate*. Pero no falta la posibilidad de crear ritos y textos nuevos. Los elementos adaptables o también, en ciertos casos, re-creables se refieren a todos y cada uno de los sacramentos y sacramentales, a la liturgia de las Horas y al calendario litúrgico. Posibilidades más amplias ofrece el ritual de la iniciación cristiana de los adultos, el rito del matrimonio y el de exequias, en cuanto que a ellos corresponde con bastante frecuencia una ya rica tradición religioso-civil en las diversas áreas culturales. Especialmente susceptibles de adaptación o de innovación son los / gestos y las posturas del cuerpo, los utensilios sagrados [/ *Objetos litúrgicos*/ *Vestiduras*], el / canto y la música, el / arte sacro, la / traducción de los libros litúrgicos ?.

2. OTRAS POSIBILIDADES DE DESARROLLO. En esa misma línea lógica inherente al camino de la reforma litúrgica, a las dos primeras etapas ya realizadas, de la adopción de las lenguas vivas y de la publicación de los nuevos libros litúrgicos, debe añadirse una tercera, bastante más exigente: la de una auténtica / adaptación cultural, cuya profundidad puede extenderse hasta la creación propiamente dicha de elementos nuevos. En efecto, la admisión autoritativa del principio de la encarnación cultural en perspectiva pastoral contiene en germen un itinerario que, partiendo de los actuales libros litúrgicos, que reflejan la unidad sustancial del rito romano, preparará la asunción gradual, cada vez más decidida, de legítimos valores culturales y de sus expresiones simbólicas concretas. El instrumento principal para realizar tal tarea se identifica siempre, en los documentos oficiales y en los libros litúrgicos mismos, con la autoridad eclesiástica local, es decir, con las conferencias episcopales y los / organismos establecidos por ellas. En esta referencia a la tarea de la iglesia local está implícito el reconocimiento de que las líneas de la ya renovada legislación litúrgica universal [/ *Derecho litúrgico*] son necesariamente generales, y no pueden por ello considerar problemas estrictamente ligados a situaciones específicas, de las que sólo la iglesia local puede hacerse cargo *in situ*. Desde esta perspectiva, las posibilidades de desarrollo de una válida creatividad litúrgica son inmensas, incluso teniendo en cuenta ciertos presupuestos imprescindibles, ciertas líneas metodológicas que hay que seguir y límites que no deben traspasarse, a los que aludiremos más adelante. Tales posibilidades no revelan todavía una fisonomía concreta de su alcance, pues, en general, las iglesias locales no han aprovechado hasta el presente sino una mínima parte del espacio disponible que se les ofrece, habiéndose quedado mucho más acá del límite.

V. Presupuestos y criterios para una correcta metodología de la creatividad litúrgica

Puesto que la liturgia es tradición viviente y vivida de los misterios de fe de la iglesia, cualquier iniciativa que se ordene a crear nuevas síntesis entre el revestimiento ritual de tales misterios y los múltiples contextos culturales de la historia en curso, debe prestar la debida atención a ciertos aspectos específicos de la liturgia misma que inspiran también los criterios operativos de una válida y fructuosa creatividad.

1. PRESUPUESTOS RELACIONADOS CON LA LITURGIA MISMA. a) *La liturgia es expresión de un dato que ella no crea, sino que acoge.* En efecto, lo que la liturgia celebra en sus ritos y ritmos, es decir, el misterio de la salvación, es algo que no procede del hombre, sino de la libre iniciativa divina, y que como tal es propuesto a la fe de cuantos, por Cristo y en la iglesia, se acercan a Dios. De ahí se sigue que el primer deber de todo auténtico esfuerzo de creatividad en el ámbito de la liturgia es el perfecto respeto a esta primacía de la intención y de la acción divina, evitando indebidas superposiciones de significados meramente humanos, por muy dignos que en sí mismos puedan ser o por arraigada que esté su vivencia (un ejemplo de esa indebida superposición podría ser la tendencia a ver en la eucaristía simplemente la sublimación de una fraternidad humana, o bien la celebración de la fraternidad en Cristo, olvidando que la eucaristía es ante todo celebración memorial de la pascua de Cristo, de la que brota la dimensión de caridad-fraternidad).

b) *La liturgia asume y transforma el dato humano.* Ya en el momento mismo en que la liturgia cristiana asume elementos humanos realiza una obra de verdadera creatividad al darles un nuevo y más alto significado en relación con su contexto natural y cultural. Cada vez que situaciones históricas y pastorales específicas exigen ulteriores intervenciones creativas, estas últimas deben moverse en el ámbito preciso de esa *transfiguración,* teniendo presente que la liturgia es el lugar primero de la transformación, en sentido salvífico, de toda la realidad humana, en cuanto que en su estructura y en su dinamismo sacramental es donde tal realidad continúa siendo asumida.

c) *La liturgia es ontológicamente una e históricamente variable en las formas.* Esto no es sólo un dato de hecho que emerge de la historia de la liturgia misma, sino un aspecto constitutivo de esta última gracias a la índole encarnacional del misterio que se autorrevela. La percepción de la oferta divina de gracia, tal como se manifiesta en un contexto histórico concreto, obliga a las formas que la liturgia paulatinamente va asumiendo a interrogarse tanto sobre su unidad de fondo como sobre su fidelidad a las exigencias de encarnación en respuesta a las llamadas divinas que actúan en la historia. Precisamente en esa necesidad de un constante *examen* de la doble fidelidad de la liturgia se fundan primariamente la exigencia de creatividad (que no debe confundirse, por tanto, con la simple espontaneidad, la cual hace referencia esencialmente a necesidades subjetivas) y la necesidad de distinguir entre partes inmutables y partes susceptibles de cambio (cf *SC* 21), distinción que delimita claramente el campo de acción de la adaptación y de la creatividad.

2. INDICACIONES METODOLÓGICAS. a) *Profundo conocimiento del contexto histórico-cultural y asunción "crítica" del mismo.* Es una necesidad indirectamente puesta de relieve por el hecho de que la falta o insuficiencia de auténticas mediaciones culturales, es decir, de / signos-símbolos válidos (lenguaje simbólico) tomados de las culturas corrientes, constituye en la actualidad la más grave laguna de la renovación litúrgica. Esta situación de hecho exige más que nunca que las iniciativas de creatividad se funden en un análisis serio y metódico de las múltiples áreas culturales en que deben encarnarse la palabra y el gesto litúrgico. Esto es tanto más necesario cuanto que todo aquello que en materia de valores humanos, lenguaje y simbolismo entra a formar parte de los ritos cristianos, asume consiguientemente una función *sacramental,* permitiendo a los ritos mismos una encarnación real en el ámbito de la experiencia humana, y a esta última una posibilidad real de inserción en la historia de la salvación. Es preciso, por tanto, que los valores y sus correspondientes expresiones sean atentamente acrisolados, rechazando todo lo que resulte indisolublemente unido a errores y supersticiones *(SC* 37), y aceptando cuanto sea susceptible de ser orientado hacia el misterio cristiano. A esto subyace la nueva comprensión de la misteriosa acción de Dios en la historia y en el mundo, que lleva a una consideración teológicamente más positiva de los fenómenos culturales y religiosos existentes incluso fuera del ámbito cristiano, aceptados ya como posibles vehículos de una manifestación de la acción divina encaminada a desvelar más plenamente la naturaleza misma del hombre y a abrir nuevas vías hacia la verdad *(GS* 44b).

b) *Relectura "soteriológica" de la relación rito-cultura.* Para evitar que adaptación y/o creatividad acaben reduciéndose a una mera operación cultural, será absolutamente necesario referir los elementos culturales, objeto de interés, a aquello de lo que la liturgia es directamente signo y actuación: el misterio salvífico de Cristo. Por tanto, habrá que proceder a una reinterpretación de la presencia y del alcance de la acción de Cristo en el substrato antropológico del rito, de modo que se pueda dar una respuesta adecuada a la pregunta sobre cómo las múltiples y más auténticas manifestaciones de la experiencia humana puedan ser reconocidas, reexpresadas y vividas dentro de los actos salvíficos de Cristo que la liturgia propone. De esa manera el / rito, que se presenta como fruto de una nueva creación, se convierte, gracias a la eficacia intrínseca de la / celebración, en el lugar primigenio en el que una / asamblea *actual* puede captar el sentido nuevo, transfigurador, refundidor, que el misterio de Cristo da al patrimonio humano de que ella dispone y que, en cuanto parte de su condición existencial, también necesita ser salvado.

c) *Respeto equilibrado de las exigencias de "universalidad" y "particularidad".* La liturgia, como la iglesia, es ontológicamente una, pero fenomenológicamente variada: una e idéntica, en cuanto que es siempre acción de la iglesia de Cristo, incluso en sus diferentes ritos, lugares y tiempos; variada, en cuanto caracterizada por peculiaridades propias de las diversas comunidades eclesiales en que se celebra. La creatividad estimulada por las diversas situaciones culturales debe salvaguardar el dato absolutamen-

te primario, según el cual no hay iglesia local —y por tanto liturgia particular— que no sea epifanía y actuación sacramental de la iglesia *católica,* puesto que todos y cada uno de los fieles son llamados, cualquiera que sea la situación geográfica, cultural y nacional de que provengan, a ser y actuar como miembros de la iglesia una e indivisa de Cristo: la liturgia de las diversas iglesias y asambleas particulares sigue siendo siempre *católica,* es decir, universal. Pero debe salvaguardarse igualmente el valor de cada iglesia y asamblea en cuanto dotadas de una identidad espiritual propia, ligada a procesos históricos y culturales diferenciados: las diversas iglesias locales "tienen una disciplina propia, unos ritos litúrgicos y un patrimonio teológico y espiritual propios" *(LG* 23). La inevitable tensión entre estos dos polos, igualmente necesarios, encuentra un soporte equilibrador en un concepto renovado de lo *universal,* que, tomando muy en consideración las irreducibles diferencias que destacan el carácter de unicidad e irrepetibilidad de los diversos grupos humanos y de los individuos mismos, renuncia a proceder por generalizaciones teóricas y jurídicas, para captar, en cambio, en aquellos mismos sujetos la capacidad de contener y expresar en su peculiaridad valores de alcance *humano.* Un grupo humano culturalmente definido, cuanto más en contacto se pone con las auténticas raíces de su identidad (que brota de determinadas razones históricas, etnológicas, geográficas, políticas, económicas, religiosas, etc.) y cuanto más fiel permanece a ellas, empeñado en su desarrollo, tanto más crece humanamente en todos los sentidos. Lo universal no aparece ya como suma de rasgos comunes, sino como un todo simultáneamente presente en todo *tipo* cultural. Desde este punto de vista, la creatividad litúrgica tendrá que partir del presupuesto de que una comunidad local, cuanto mejor consiga leer los valores auténticos del propio patrimonio cultural a la luz del misterio de Cristo operante en la liturgia y permanecer fiel a ellos como a una manifestación precisa de la gracia regeneradora del Señor, tanto mejor expresará desde dentro de su propia experiencia el valor universal de la potencia santificadora de la liturgia en cuanto "acción de Cristo y de la iglesia": el significado y el alcance universal de *su* liturgia culturalmente encarnada serán los mismos de la iglesia *católica.* Propiamente hablando, no es la iglesia particular quien proyecta en dimensiones universales la propia experiencia específica, sino que es la iglesia ontológicamente una e idéntica quien, en y mediante la actividad creativa desarrollada *in loco* por la iglesia particular, asume en su propio horizonte aquella misma experiencia y se reconoce en ella.

d) *Implicación de las comunidades locales.* Estas últimas, si son el sujeto integral de la celebración litúrgica, son también el sujeto integral del proceso creativo que a ella se refiere, dado que éste exige la puesta en ejercicio de vocaciones y carismas propios de la iglesia local, necesarios para su crecimiento y misión. Una creatividad que fuese fruto solamente del trabajo de *expertos* correría el riesgo no sólo de ser un frío producto de laboratorio, sino que además no respetaría el papel activo del *sensus fidei* y de los carismas del pueblo de Dios (cf *LG* 12). El modo de realizar en la práctica esta implicación de todos se estudiará caso por caso, en diversos grados y formas: la res-

ponsabilidad primera compete al / obispo, liturgo de su iglesia, y, en grado subordinado, a las personas y a los / organismos encargados del trabajo de adaptación creativa. Pero habrá que idear el modo de convocar una amplia y representativa porción de la comunidad local a prestar su colaboración en las fases de consulta, estudio, experimentación, evitando cuidadosamente que la elaboración de una liturgia encarnada se quede en feudo de grupos particulares o de visiones personales.

e) *Recurso a otras disciplinas.* El respeto a las diversas competencias y disciplinas, sagradas y profanas, punto firme en el afrontamiento de cualquier objeto de estudio, lo es particularmente en el campo de la creatividad litúrgica, dado que ella está en relación directa con el encuentro entre la liturgia y los diversos mundos culturales. Por tanto, habrá que recurrir necesariamente, en el campo de las ciencias sagradas, a las aportaciones de la exégesis bíblica, de la tradición patrística, de la teología en general y de la litúrgica en particular, de la / historia de la liturgia y de la / religiosidad popular; en el campo de las ciencias humanas, a las aportaciones de la / antropología, de la / psicología, de la / simbología, del / lenguaje ritual, con atención especial a las culturas locales. El criterio de fondo que debe inspirar el recurso a tales disciplinas es doble: por una parte, debe respetarse la legítima autonomía de que ellas gozan, sin absorberlas en esquemas preestablecidos; por otra, particularmente a propósito de las disciplinas humanas, debe tenerse presente el carácter *auxiliar* de su aportación a los fines que la creatividad litúrgica se propone, ya que no pueden ser elevadas en sí mismas a criterio último de validez de los resultados obtenidos o que se quieran obtener; en efecto, el criterio último será siempre el espíritu específico de la liturgia cristiana, que es el de celebrar el hoy de la salvación de Dios.

f) *Experimentación progresiva y gradual.* La complejidad de las investigaciones preliminares, el respeto a los tiempos de maduración de las diversas mentalidades, la atención a las necesidades espirituales reales de una comunidad determinada exigen un criterio prudente de *gradualidad* en la ejecución de un programa de creación litúrgica, tanto en cuanto a los tiempos de su realización como en lo que se refiere a los elementos rituales sobre los que hay que actuar. Las diversas etapas de este proceso creativo deben responder no tanto a un esquema preestablecido cuanto al grado de receptividad real de una asamblea o de una iglesia local: en último término, el verdadero *examen de madurez* al que debe someterse una determinada creación es el realizado por la misma comunidad a que se destina. Una intuición en sí misma excelente puede resultar de hecho *suspendida* por la reacción de la comunidad, que quizá la experimenta como desfasada en relación con sus exigencias objetivas. Esto puede suceder sobre todo cuando la creatividad se limita a incluir en la liturgia elementos importados de experiencias realizadas en otro lugar con óptimos resultados, pero extrañas al nuevo ambiente. Gradualidad significa, por tanto, paciente conocimiento del terreno, discreta animación de la sensibilidad del pueblo de Dios hacia un encuentro de su camino de fe con los objetivos reales de la participación litúrgica, propuesta motivada por las nuevas

expresiones rituales, reflexión crítica sobre las mismas. Aquí es donde interviene el criterio complementario de la *experimentación:* se trata de un instrumento verdaderamente nuevo en materia litúrgica que, con la debida autorización, se justifica por una *necesaria cautela,* y está confiado a la responsabilidad de la autoridad eclesiástica territorial y circunscrito a grupos cualificados y por tiempos determinados *(SC* 40, 2; cf también 44). La circunspección con que la *SC* trata de los *necesarios experimentos* está motivada no sólo por la extrema delicadeza de la materia en sí, sino también por la necesidad de garantizar en la fase de experimentación el carácter de *eclesialidad* siempre exigido por la liturgia, de modo que el rito sometido a innovación no sea un momento cerrado en sí en la vida litúrgica de la iglesia, es decir, considerado únicamente como un producto en prueba, sino parte integrante de la misma. La experimentación debe asegurar que los nuevos elementos respondan no sólo a las exigencias culturales y ambientales, sino también al espíritu de la liturgia de la iglesia de Cristo: en los frutos de la creación litúrgica debe ser recognoscible tanto el hombre de hoy con sus propias aspiraciones como la iglesia de Cristo en su gesto de ofrecer al hombre de todos los tiempos el don de la salvación "no hecho por mano de hombre". Por tanto, el derecho a la experimentación no es reivindicable por el último advenedizo ni puede ejercitarse a capricho.

VI. Diversos niveles de competencia

Según la *SC* 22 y 39-40, para la adaptación creativa de la liturgia se requieren diversos grados de competencia. Para mayor claridad distingamos entre competencia de *autorización* (= los sujetos a quienes compete autorizar la creación y experimentación en materia litúrgica) y competencia de *ejecución* (= los sujetos a quienes se confía la función de traducir en hechos una y otra).

1. COMPETENCIA DE AUTORIZACIÓN. Corresponde sobre todo a las *autoridades eclesiásticas territoriales,* de hecho las conferencias episcopales, para las regiones sometidas a ellas, y en orden a una *más profunda* adaptación de la liturgia; en la práctica, en los casos en que la reforma realizada por los organismos centrales de la iglesia resulte insuficiente. Es el caso precisamente de aquella adaptación que se lanza en profundidad hasta crear nuevas síntesis entre datos culturales y tradiciones litúrgicas, y que requiere en último término la anuencia de la sede apostólica para su implantación definitiva (cf *SC* 40,1 y 44). En cuanto a los *obispos individualmente,* es de su competencia promover y autorizar la creación litúrgica en el ámbito de las respectivas diócesis sobre la base de la plenitud del sacramento del orden, que los constituye "principales administradores de los misterios de Dios..., promotores y custodios de toda la vida litúrgica en la iglesia que les ha sido confiada" *(CD* 15). La tercera instrucción, *Liturgicae instaurationes* (1970), concretiza esta facultad hablando del papel mediador entre la norma general y las necesidades que surgen en la pastoral. En cuanto a los *ministros,* finalmente, la facultad de creación, además de estar limitada territorialmente, cuadra mejor en el ámbito de la adaptación *(accommodatio)* de elementos que forman ya parte de los esquemas celebrativos

de los libros litúrgicos: en la práctica, se trata de posibilidades de elección, de reducción, omisión, añadidura, ampliación, sustitución, cambio de lugar, etc., allí donde los libros litúrgicos no sólo prevén tales cambios, sino que muy frecuentemente proporcionan ellos mismos los elementos que han de utilizarse [8].

2. COMPETENCIA DE EJECUCIÓN. Incumbe a todos aquellos organismos (comisiones) que las autoridades eclesiásticas destinan a la investigación, experimentación, propuesta, preparación y valoración de cuanto se orienta a enriquecer el patrimonio litúrgico con nuevas creaciones. Formados por personas cualificadas en las varias disciplinas de interés, tales organismos son, actualmente, los únicos autorizados para actuar en el sector de la creatividad propiamente dicha, en orden a garantizar la suficiente seriedad y continuidad; lo cual no quita, sino que más bien exige, que ellos se sirvan de todas aquellas personas y de todos aquellos instrumentos necesarios para asegurar el más amplio abanico posible de conocimientos y experiencias.

3. LEGISLACIÓN Y CREATIVIDAD. Se trata de un punto extremadamente delicado, en cuanto que la creatividad no parece hermanarse fácilmente con la idea de normatividad. Sin embargo, el análisis que acabamos de hacer acerca de la naturaleza y finalidad de la creatividad litúrgica ha dejado en claro que esta última no consiste en una pura y simple espontaneidad o improvisación entendida como ausencia de directividad, sino en un proceso de mediaciones regulado por principios y metodologías imprescindibles. El hecho de que tal proceso esté regulado también por diversos niveles de competencia jurídica es un criterio que se sigue de la misma visión de las cosas. Pero es un hecho también la presencia de complejas creaciones litúrgicas realizadas en *autonomía* respecto de las normas vigentes. La normativa arriba indicada y las numerosísimas advertencias de estos últimos años contra abusos de todo género, sobre todo en materia de iniciativas locales en el campo de la creatividad litúrgica, declararía automáticamente tales creaciones *contra legem*. Pero consideraciones meramente jurídicas no agotan por sí solas la relación entre iniciativa local y norma universal, puesto que el fenómeno de la creatividad *autónoma* no puede ser etiquetado a la ligera y sin matizar como *rechazo de la institución*. Aun en medio de grandes ambigüedades y excesos de idealismo, hay valores que merecen consideración, como la búsqueda de autenticidad, el intento de recuperar la capacidad de expresar la fe a través de la multiplicidad de las sensibilidades y los testimonios, el actuar juntos, el escucharse y *criticarse* recíprocamente, etc. Para recuperar estos aspectos en sí positivos, actualmente se puede disponer de dos instrumentos jurídicamente fundados: la experimentación y la costumbre. De la primera, de reciente institución, ya hemos tratado; sólo hay que añadir que la experimentación, cuando se realiza con la debida autorización, debe poder ser utilizada con una amplitud y una flexibilidad tales que conduzcan realmente a algo nuevo y válido: debería convertirse en una metodología *normal* en la vida de las iglesias. En cuanto a la *costumbre*, se trata de un instrumento antiquísimo en la tradición de la iglesia y de la misma vida litúrgica, aunque su aplicación al caso de la creatividad se ha hecho más difícil

por la situación actual, caracterizada por rápidos cambios culturales y por la multiplicación de iniciativas locales: estamos muy lejos de los tiempos en que la institución de la costumbre presuponía una estabilidad sustancial del derecho y de la vida misma de la iglesia. Sin embargo, se podría tener presente que el recurso a esta institución específica invoca sobre todo la *racionabilidad* de la forma naciente, cuando ésta, aun configurándose contra la letra de la ley en vigor, tiende, sin embargo, a alcanzar los objetivos de la misma[9]. No se trataría, pues, de un lenitivo complaciente, sino de un instrumento jurídico inspirado en el sentido de la economía pastoral de la iglesia, que induce a reconsiderar y modificar la letra de la ley cuando ésta pueda convertirse en obstáculo para lograr el verdadero objetivo. En todo caso, se trata por el momento no de un criterio operativo, sino de un proyecto que merece ser tomado en consideración en el actual proceso de renovación de la legislación canónica. Actualmente, el itinerario de la creatividad litúrgica está regulado por la normativa anteriormente expuesta, que tiene como único instrumento jurídico operativo la facultad de la experimentación legítimamente autorizada.

[/ *Adaptación*].

VII. Perspectivas pastorales

En el campo de la / pastoral litúrgica ordinaria, la actual orientación normativa da estatuto privilegiado al uso inteligente y fiel de los instrumentos de celebración (textos y ritos) que la reforma ha puesto a disposición, reservando las iniciativas de creatividad propiamente dicha a los organismos y los modos explícitamente autorizados. Pero existe un tipo de creatividad posible, más aún, obligatorio, que, aunque no se refiere directamente a la producción de textos y ritos nuevos, se empeña en valorar al máximo la naturaleza de *acontecimiento* propia de la / celebración, es decir, en tratar a esta última como *creación* efectiva cada vez del encuentro de una asamblea concreta con los misterios del Señor, aun cuando el marco ritual siga siendo sustancialmente el oficial. No nos referimos con esto simplemente a lo que se entiende por / animación de la celebración, que, a pesar del acierto de la expresión, sugiere la idea de un esfuerzo orientado a dar vida a un cuerpo inerte, o que, en cualquier caso, insiste demasiado en una perspectiva *espectacular* de la celebración, sino más bien a la búsqueda de aquellas condiciones mediante las cuales una comunidad local, reunida en asamblea litúrgica, puede *personalizar* la celebración, captando su significado de fe y refiriéndolo a su propia situación de vida. Esta búsqueda puede realizarse a través de etapas progresivas, como, por ejemplo:

1. EL USO INTELIGENTE DE LOS TEXTOS Y DE LOS RITOS DISPONIBLES. Se trata de un punto de partida imprescindible, pues los nuevos libros litúrgicos representan, para todas las expresiones locales de la iglesia, una base unitaria de identificación, de comunión, de vinculación con la sustancia perenne de la tradición. Saber utilizar todas sus posibilidades de *adaptación* constituye, si no todavía una creatividad propiamente dicha, al menos sí su preparación necesaria, sobre todo si consigue suscitar en los pastores y en los fieles el sentido de un camino progresivo y siempre *parcialmente* realizado hacia el objetivo real de la

celebración, que hemos recordado más arriba. Esto hará aparecer la creación de nuevas formas como un paso exigido por la madurez de la comunidad local: la hará desearla y pedirla, estimulando al mismo tiempo la manifestación de los carismas pertinentes. Para moverse en esta dirección es preciso, sin embargo, considerar la flexibilidad ofrecida por los varios ritos en función no de la pura y simple vitalidad de la celebración, sino de la concentración en el significado esencial del misterio celebrado. Siendo el / rito en sí mismo, considerado en su globalidad, un hecho de lenguaje, será necesario *exaltar* todas sus posibilidades comunicativas, recurriendo al realce, en sus diversos momentos, de su esquema unitario, de los temas y de los símbolos-clave, de los pasos lógicos, de los contactos con la vida cotidiana. Esto exige, ante todo, una relectura previa y sabia del rito mismo no como esquema que hay que realizar, sino como propuesta o modelo que hay que encarnar con renovada sensibilidad; por consiguiente, la búsqueda de intervenciones de palabra (moniciones, sugerencias, didascalías, invitaciones...) que, oportunamente distribuidas a lo largo de la celebración, la ayuden a superar la repetitividad un poco mecánica de los esquemas rituales para convertirse en verdadero *acontecimiento*. Para evitar que estas intervenciones se estanquen en lo genérico o en tópicos, será preciso sintonizar con el mundo cultural ambiental, intercambiando con él, siempre con el debido filtro crítico, sensibilidades, esperanzas, lenguaje.

2. IMPLICACIÓN DE LA COMUNIDAD LOCAL. Esta viene exigida no sólo por la recuperada temática teológica del pueblo de Dios como sujeto-actor de la liturgia por su sacerdocio bautismal, sino también por el hecho de que el lenguaje (capacidad significativa y comunicativa) de la celebración y el lenguaje (mundo cultural) de la asamblea deben encontrarse y fundirse para permitir que se dé en realidad un acontecimiento salvífico vívido. Ahora bien, la comunidad local, considerada tanto en su momento asambleario como en su condición ordinaria de *diáspora* propia de la vida social, es portadora de todo un potencial de capacidad, de actitudes, de carismas, que no puede ni debe permanecer inutilizado durante la asamblea. Mientras que en el sector de los / ministerios litúrgicos se han obtenido buenos resultados, queda todavía por explorar el amplísimo sector de los servicios desarrollados de hecho por numerosos fieles comprometidos en la animación cristiana del orden temporal y de la / promoción humana, y que, puesto que como tales forman parte de la misión de la iglesia, podrían ser objeto de ministerio eclesial [10]. Para lograr una liturgia que sea verdadera expresión de una comunidad que crece solidariamente en la fe y en la caridad, es preciso que toda esta riqueza de formas ministeriales encuentre acogida en la celebración: la capacidad de diálogo, de análisis de la realidad circundante, de ayuda recíproca material y espiritual, que en buena medida caracteriza la actividad de estos miembros de la comunidad local, debe poder ejercerse también en el ámbito propiamente litúrgico de múltiples maneras: en la preparación de la celebración, en la actualización de la palabra de Dios, en la individuación de los temas y de los gestos-clave del rito celebrado, en la cualificación más específica de la oración de la asamblea (por ejemplo: oraciones, preces de los fieles,

temática de la acción de gracias y del memorial en la plegaria eucarística, etc.). Esta continuidad entre comunidad del testimonio y comunidad celebrante origina un impulso que es creativo tanto de unidad interna como de verdadera participación litúrgica. La comunidad-asamblea, manifestándose como sujeto interpretativo (y no sólo ejecutivo) de la propia celebración en referencia a la propia situación de fe y de vida, alcanza el objetivo más profundo de la creatividad, en el sentido de que, más bien que ser la creación de textos y ritos nuevos la que plasme la fisonomía de la comunidad-asamblea, es la renovación de la vitalidad de esta última quien confiere nuevo rostro y nuevo vigor al rito.

3. BÚSQUEDA DE FORMAS DE CELEBRACIÓN ADECUADAS A LOS DIVERSOS NIVELES DE FE. Las comunidades cristianas actuales viven situaciones de fe diversamente caracterizadas: además de los fieles en el sentido más verdadero del término, hay personas en crisis y en búsqueda, adolescentes y jóvenes en período de intranquilidad y de cambio, bautizados en situaciones *irregulares* (divorciados, amancebados); personas, en cualquier caso, incapaces por el momento de participar plenamente en la liturgia sacramental de la iglesia confesante. Para estas categorías de personas se plantea la necesidad pastoral de buscar formas de celebración que, respetando las exigencias propias de una fe todavía problemática, permitan, no obstante, un verdadero encuentro vital con la palabra y los signos de la liturgia de la iglesia; es un campo completamente abierto a la inventiva pastoral litúrgica. Propuestas como la de "asambleas de diversas entradas y salidas"[11], o de la concesión de sacramentos a los divorciados (las condiciones podrán determinarse), necesitan todavía mayor madurez y profundización, además de la necesaria sanción por parte de quienes tienen la responsabilidad de decidir en materia tan delicada; pero es claro que será posible programar para esas categorías celebraciones de tipo precatecumenal o catecumenal, según los casos, en las cuales, incluso teniendo el papel preponderante de la palabra de Dios como fuente de anuncio, de catequesis y de confrontación, encuentren amplio espacio también *gestos* concretos de oración en común, de penitencia, de compromiso. Será una liturgia del *todavía no,* del aspecto crucificante del / misterio pascual de la espera activa del momento de luz plena, pero, aun así, testimonio siempre vivo de la capacidad de acogida por parte de la comunidad eclesial. Mas, incluso en este caso, es necesario que la comunidad local se haga cargo del camino de estos miembros suyos particulares.

4. CREACIÓN DE FORMAS NUEVAS PARA UNA LITURGIA MÁS "POPULAR". Como es sabido, el relieve justamente concedido por la renovación litúrgica al primado y a la centralidad de la celebración eucarística ha causado, aunque haya sido involuntariamente, un vacío en el ámbito de los ejercicios de piedad y de las devociones populares, dejando insatisfechas algunas legítimas esperanzas. Sin ceder a un nostálgico replegarse sobre el pasado, se abre a la creatividad un amplísimo campo de trabajo en dar vida a nuevas expresiones de la auténtica piedad del pueblo de Dios, teniendo presentes los valores y las orientaciones procedentes de la renovación litúrgica: *a)* la liturgia por sí sola no agota todas las posibilidades de crecimiento de la

vida espiritual *(SC* 12); *b)* es preciso que los ejercicios de piedad estén en consonancia con el espíritu de la liturgia, que se inspiren en ella y a ella conduzcan *(SC* 13); *c)* la posibilidad de ampliar la extensión del área litúrgica más allá de una distinción puramente jurídica entre lo litúrgico y lo no litúrgico, recurriendo al principio —ya utilizado para la liturgia de las Horas (cf *OGLH* 22)— según el cual un acto de culto realizado por fieles convocados y unidos con el presbiterio "visibiliza la iglesia que celebra el misterio de Cristo". La capacidad inventiva en este campo está facilitada por una mayor elasticidad normativa y, por tanto, por una más libre posibilidad de acoger valores culturales ligados a ambientes específicos (urbano, rural, estudiantil, industrial, artístico...). Así podrían nacer liturgias diversificadas según acentos particulares: confesiones de fe, alabanza, penitencia, catequesis, circunstancias vinculadas a la vida de la comunidad local. Piénsese en las inmensas posibilidades ofrecidas por acontecimientos de fiesta, de luto, de solidaridad cívica..., así como por la *reinvención* de tradiciones populares como las procesiones [*/ Procesión*], peregrinaciones, bendiciones [*/ Bendición; / Libros litúrgicos*]. La creatividad es solicitada aquí, más que en cualquier otro campo, a mediar sabiamente en el encuentro entre el misterio de Cristo y la situación humana [12].

NOTAS: [1] Cf I. Taylor, reproducido en B.M. Foss, *New horizons in Psychology,* Penguin Books 1966 — [2] Cf D. Hameline, *La créativité: fortune d'un concept ou concept de fortune?,* en *MD,* 111 (1972) 105 — [3] *Traditio apostolica,* n. 10. Cabe notar que ya, según san Justino mártir († ca. 165), el celebrante "da gracias como puede" *(I Apologia* 67,5) — [4] *De sacramentis* III, 1,5 — [5] Cf *MGH, Epistolae Gregorii I,* vol. II, 332s y 331 — [6] C. Braga, *Un problema fondamentale di pastorale liturgica: adattamento e incarnazione nelle varie culture,* en *EL* 89 (1975) 11 — [7] Para un cuadro detallado relativo a esta sección remitimos al art. de A. Cuva *La creatività rituale nei libri liturgici ai vari livelli di competenza,* en *EL* 89 (1975) 54-99. Los libros litúrgicos sucesivos a la fecha de este artículo no se apartan de las líneas indicadas en él — [8] También en este caso remitimos al art. ya citado de A. Cuva, 84-96 — [9] Para el objeto específico de este párrafo, cf fascículo monográfico de *MD* 112 (1972) — [10] Cf Carta apostólica *Ministeria quaedam* (1972), que prevé para las conferencias episcopales la posibilidad de instituir otros ministerios útiles para su región; cf también: C.E.I., *Evangelizzazione e ministeri* (1977), donde se expone la profundización del problema de nuevos ministerios (nn. 75-77 y 49ss.) — [11] J. Gelineau, *La liturgia domani. L'evoluzione delle assemblee cristiane,* Queriniana, Brescia s.a. (edic. orig. franc. 1976). Por diversas *entradas* se entienden formas diversificadas de celebración de la palabra o en grupos simultáneos o en el curso de sucesivas celebraciones; por diversas *salidas* se entienden celebraciones en las que se permite abandonar la asamblea en el momento en que uno no se sintiera ya en su lugar — [12] Interesantes y sugestivas propuestas de expresiones celebrativas inspiradas en el modelo eucarístico y en la oración bíblica de bendición las da F. Sottocornola en su art. *Celebrare l'unico mistero di Cristo nei molti avvenimenti della storia,* en *RL* 64 (1977) 342-346.

A. Pistoia

BIBLIOGRAFÍA: Bellavista J., *Ayer y hoy de la creatividad litúrgica,* en "Phase" 103 (1978) 45-60; Bernal J.M., *¿Traducir o crear textos nuevos?,* ib, 41 (1967) 446-458; Briones R., *Creatividad y fidelidad en la celebración cristiana,* en "Pastoral Misionera" 7-8 (1980) 602-614; Fernández I., *La oración litúrgica frente a la creatividad,* en "Liturgia" 254 (1971) 198-223; Goenaga J.A., *Creatividad litúrgica (Historia, reflexión, pautas),* en EE 51 (1976) 521-540; Marsili S., *Textos litúrgicos para el hombre moderno,* en "Concilium" 42 (1969) 219-236; Martín Pintado V., *La creatividad en la liturgia,* en "Salmanticensis" 27 (1979) 419-442; Rodríguez del Cueto C., *Pequeñas comunidades y creatividad litúrgica,* en "Studium Legionense" 19 (1978) 173-249; Rombold G., *Arquitectura religiosa y libertad creadora de nuestras comunidades,* en "Concilium" 62 (1971) 251-259; Urdeix J., *Liturgia y creatividad,* en "Phase" 76 (1973) 315-328;

VV.AA., *Creatividad litúrgica,* en "Liturgia" 254 (1971) 185-291; VV.AA., *La liturgia, una tradición creativa,* en "Concilium" 182 (1983) 157-294; Velado B., *Los himnos de la Liturgia de las Horas en su edición española,* ib, 130 (1982) 325-355. Véase también la bibliografía de *Adaptación.*

CUARESMA

SUMARIO: I. Origen de la cuaresma - II. La celebración litúrgica actual de la cuaresma - III. Teología y espiritualidad de la cuaresma - IV. La semana santa: 1. El domingo de ramos, "de passione Domini"; 2. El jueves santo: conclusión de la cuaresma; 3. La misa crismal.

Puede ser útil enmarcar el tema de la *cuaresma* en un contexto más amplio: introducirlo con la lectura de / año litúrgico e integrarlo con la lectura de / triduo pascual.

I. Origen de la cuaresma

No es posible saber con certeza dónde, por medio de quién o cómo surgió la cuaresma, sobre todo en Roma; sólo sabemos que se fue formando progresivamente. Antes todavía que de los cánones conciliares —hace notar el card. A.I. Schuster—, un tiempo de observancia preparatorio para la pascua tuvo que nacer del sentido mismo y del genio sobrenatural del cristianismo [1]. Las primeras alusiones directas a un período prepascual las encontramos en Oriente a principios del s. IV, y en Occidente a fines del mismo. Sin embargo, una praxis penitencial preparatoria de la pascua con ayuno se había comenzado a consolidar desde la mitad del s. II. Desde el final del s. IV, la estructura de la cuaresma es la de los *cuarenta días,* considerados a la luz del simbolismo bíblico [2], que da a este tiempo un valor salvífico/redentor, del que es signo su denominación como *sacramentum* [/ *infra,* III]. Al desarrollo de la cuaresma contribuyó la disciplina penitencial para la reconciliación de los pecadores, que tenía lugar la mañana del jueves santo [/ *infra,* IV, 2], y las crecientes exigencias del / catecumenado, con la preparación inmediata al bautismo, celebrado en la noche de pascua [/ *Iniciación cristiana,* II-III].

II. Iniciación litúrgica actual de la cuaresma

El Vat. II había recomendado: "Puesto que el tiempo cuaresmal prepara a los fieles, entregados más intensamente a oír la palabra de Dios y a la oración, para que celebren el misterio pascual, sobre todo mediante el recuerdo o la preparación del bautismo y mediante la penitencia, dése particular relieve en la liturgia y en la catequesis litúrgica al doble carácter de dicho tiempo. Por consiguiente: úsense con mayor abundancia los elementos bautismales propios de la liturgia cuaresmal y, según las circunstancias, restáurense ciertos elementos de la tradición anterior" (*SC* 109). Fiel a estas directrices, la reforma ha vuelto a dar a la cuaresma ante todo su orientación pascual-bautismal; ha fijado su tiempo desde el miércoles de ceniza hasta la misa *in coena Domini* excluida [3]; para conservar su unidad interna, se ha reducido el tiempo de pasión [4]: sólo el VI domingo, que da comienzo a la semana santa, es llamado domingo de ramos, *de passione Domini.* De este modo, la semana santa cierra la cuaresma y tiene como objeto la veneración de la pasión de Cristo desde su entrada mesiánica en Jerusalén.

Además de la riqueza de los textos eucológicos, en la actual cuaresma tenemos también una abundante serie de textos bíblicos. El leccionario dominical ofrece la posibilidad de una triple alternativa: *a)* una cuaresma bautismal (ciclo A) [/ *Iniciación cristiana,* IV, 1; VI]; *b)* una cuaresma cristocéntrica (ciclo B); *c)* una cuaresma penitencial (ciclo C). Los textos del AT presentan de modo especial la historia de la salvación.

III. Teología y espiritualidad de la cuaresma

La cuaresma se interpreta teológicamente a partir del / misterio pascual, celebrado en el / triduo sacro y con los *sacramentos* pascuales, que hacen presente el misterio, para que sea participado y vivido [/ *Participación*].

La cuaresma no es un residuo arqueológico de prácticas ascéticas de otros tiempos, sino el tiempo de una experiencia más sentida de la participación en el misterio *pascual* de Cristo: "padecemos juntamente con él, para ser también juntamente glorificados" (Rom 8,17). Esta es la ley de la cuaresma. De aquí su carácter *sacramental* [/ *Misterio,* II]: un tiempo en el que Cristo purifica a su esposa, la iglesia (cf Ef 5,25-27). El acento se pone, pues, no tanto en las prácticas ascéticas cuanto en la acción purificadora y santificadora del Señor. Las obras penitenciales son el signo de la participación en el misterio de Cristo, que hizo penitencia por nosotros ayunando en el desierto. La iglesia, al comenzar el camino cuaresmal, tiene conciencia de que el Señor mismo da eficacia a la penitencia de sus fieles, por lo que esta penitencia adquiere el valor de acción litúrgica, o sea, acción de Cristo y de su iglesia. En este sentido, los textos de la eucología hablan de "annua *quadragesimalis* exercitia *sacramenti" (Missale Romanum,* colecta del primer domingo de cuaresma; la traducción castellana no refleja el sentido de la expresión latina); de "ipsius *venerabilis sacramenti* [quadragesimalis] exordium" *(ib,* sobre las ofrendas; la traducción castellana elimina también la palabra "sacramenti"); de "solemne jejunium" (= ayuno que se repite regularmente cada año: oración del sábado después de ceniza en el *Missale* anterior a la reciente reforma), mediante el cual "*tú* [¡oh Dios!] *refrenas* nuestras pasiones, *elevas* nuestro espíritu, *nos das* fuerza y *recompensa,* por Cristo nuestro Señor" (actual prefacio IV de cuaresma).

La cuaresma tiene un carácter especialmente *bautismal,* sobre el que se funda el *penitencial.* En efecto, la iglesia es una comunidad pascual porque es bautismal. Esto se afirma no sólo en el sentido de que se entra en ella mediante el bautismo, sino sobre todo en el sentido de que la iglesia está llamada a manifestar con una vida de continua conversión el sacramento que la genera. De aquí también el carácter eclesial de la cuaresma. Es el tiempo de la gran llamada a todo el pueblo de Dios para que se deje purificar y santificar por su Salvador y Señor.

De la teología de la cuaresma que hemos expuesto nace, por tanto, una típica espiritualidad pascual-bautismal-penitencial-eclesial. Desde este punto de vista, la práctica de la *penitencia,* que no debe ser sólo interior e individual, sino también externa y comunitaria, se caracteriza por los siguientes elementos: *a)* odio al pecado como ofensa a Dios; *b)* consecuencias sociales del pecado; *c)* parte de la

iglesia en la acción penitencial; *d)* oración por los pecadores.

Los medios sugeridos por la práctica cuaresmal son: *a)* la escucha más frecuente de la palabra de Dios; *b)* la oración más intensa y prolongada; *c)* el ayuno; *d)* las obras de caridad (cf *SC* 109-110).

La pastoral debe ser creativa para actualizar las obras típicas de la cuaresma (oración - ayuno - caridad), adaptándolas a la sensibilidad del hombre contemporáneo mediante iniciativas que, sin apartarlo de la naturaleza y del objeto propio de este tiempo litúrgico, ayuden a los fieles a vivir el bautismo en dimensión individual y comunitaria y a celebrar con mayor autenticidad la pascua. La vida cristiana, en efecto, está esencialmente guiada por la dinámica pascual.

IV. La semana santa

La última semana de la cuaresma, denominada *santa* o *semana grande,* se ha desarrollado sobre todo por la exigencia de historización de los acontecimientos de la pasión del Señor. En Jerusalén, donde mejor que en otras partes se podían revivir en los mismos lugares los momentos últimos de la vida de Jesús, se desarrolló una rica liturgia que abarcaba el período de tiempo que va desde el domingo de ramos hasta la pascua. Nos la ha descrito la peregrina Egeria (fines del s. IV) en su *Itinerarium*[5].

Para imitar a Jerusalén en ese revivir de los episodios descritos por los evangelistas, la liturgia occidental hizo algo parecido, organizando celebraciones particularizadas, que terminaron por dar origen a la *semana santa.* La reconstrucción demasiado anecdótica, si por una parte permitió un análisis atento del valor de cada uno de los episodios, por otra quebrantó la unidad del misterio pascual. En la edad media, en efecto, la semana santa se llamaba *semana dolorosa,* porque la pasión de Jesús era dramatizada, más que celebrada *in mysterio,* poniendo de relieve los aspectos del sufrimiento y de la compasión emotiva, con perjuicio del aspecto salvífico y de la victoria sobre la muerte por la resurrección. Aún corremos el mismo peligro si no estamos atentos o no tenemos las ideas claras, a pesar del esfuerzo realizado por la reforma del Vat. II para restablecer la unidad perdida.

Las principales celebraciones de la semana santa que cierran la cuaresma y preceden al / triduo pascual son las siguientes:

1. EL DOMINGO DE RAMOS, "DE PASSIONE DOMINI". En este día, como dice el *Missale Romanum,* la iglesia conmemora a Cristo, el Señor, que entra en Jerusalén para llevar a cumplimiento su misterio pascual. En todas las misas se debe hacer memoria de esta entrada del Señor: con la procesión solemne (forma I); con la entrada solemne (forma II) antes de la misa principal; o bien con la entrada simple (forma III) antes de las otras misas. La entrada solemne, aunque sin procesión, puede ser repetida antes de otras misas que tengan gran número de fieles.

Desde el punto de vista pastoral, hay que saber encontrar los modos más adecuados para dar realce de fe al reconocimiento mesiánico de Cristo en el hoy de la vida de la iglesia y del mundo por parte de nuestras asambleas. Por eso la celebración de la entrada de Jesús debe valorar no tanto los ramos de olivo cuanto sobre todo el *misterio* expresado a través de la / procesión [III, I], que proclama la realeza mesiánica de Cristo.

La liturgia de la palabra y la liturgia eucarística son una celebración de la pasión del Señor. En efecto, éste es el único domingo del año en que se celebra el *misterio de la muerte* del Señor con la proclamación del relato de la pasión. Este hecho no carece de significado teológico, ya puesto de relieve por los evangelistas: Jesús se dirige a la ciudad santa y entra en ella triunfalmente, pero para consumar su pascua de muerte y resurrección.

2. EL JUEVES SANTO: CONCLUSIÓN DE LA CUARESMA. Antiguamente, en la mañana del jueves santo se celebraba el rito de la reconciliación de los penitentes que ya habían cumplido todo su camino penitencial siguiendo una rígida disciplina para los pecados graves, que les habían excluido de la participación en la eucaristía. El miércoles de ceniza, el obispo les había impuesto el cilicio; después permanecían recluidos hasta el jueves santo, día en que eran absueltos para que participasen en la eucaristía de la noche de pascua. Hoy no existe ya esa antigua y rígida disci plina penitencial. Sin embargo, la comunidad cristiana está igualmente llamada, al final de la cuaresma, a celebrar el sacramento pascual de la reconciliación en las formas establecidas por el nuevo *ritual de la penitencia,* y según las necesidades de cada una de las comunidades.

3. LA MISA CRISMAL. El origen de la bendición de los santos óleos y del sagrado crisma es de ambiente romano, aunque el rito tenga huella galicana. Parece que hasta el final del s. VII, la bendición de los óleos se hacía durante la cuaresma, y no el jueves santo. El haberla fijado en este día no se debe al hecho de que el jueves santo sea el día de la institución de la eucaristía, sino sobre todo a una razón práctica: poder disponer de los santos óleos, sobre todo del óleo de los catecúmenos y del santo crisma, para la celebración de los sacramentos de la iniciación cristiana durante la vigilia pascual. Sin embargo, no se debe olvidar que este motivo de utilidad no resta nada a la teología de los sacramentos, que los ve a todos unidos a la eucaristía.

No es ésta la ocasión de hacer la historia del rito de la bendición de los santos óleos. Recordemos solamente que, "según la costumbre tradicional de la liturgia latina, la bendición del óleo de los enfermos se hace antes de finalizar la plegaria eucarística; la bendición del óleo de los catecúmenos y la consagración del crisma tiene lugar después de la comunión. Pero por razones pastorales se puede hacer también el rito de la bendición después de la liturgia de la palabra, observando el orden que se describe más adelante" *(Misa crismal del jueves santo,* nn. 11-12, en *Ritual de Ordenes,* apéndice II).

De cualquier modo que se haga la bendición de los óleos, inmediatamente después de la homilía del obispo tiene lugar la renovación de las promesas sacerdotales *(Misal Romano,* jueves santo, misa crismal).

Esta solemne liturgia se ha convertido en ocasión para reunir a todo el presbiterio alrededor de su obispo y hacer de la celebración una fiesta del sacerdocio. Los textos bíblicos y eucológicos de esta misa manifiestan y recuerdan esta realidad. Aparece así, junto con el compromiso de fidelidad de los presbíteros a su misión sacerdotal, la naturaleza profética del sacerdocio ministerial del NT, llamado, como Cristo, "a evangelizar a los pobres, a predicar a los cautivos la

liberación y a los ciegos la recuperación de la vista, a libertar a los oprimidos, y a promulgar un año de gracia del Señor" (Lc 4,18). Si el ministerio presbiteral está unido esencialmente a la eucaristía, es también verdad que este ministerio se ordena a la eucaristía ante todo con el anuncio del evangelio, y encuentra en ella toda la amplitud y profundidad de su dimensión profética.

NOTAS: [1] Card. A. I. Schuster, *Liber sacramentorum* III, Herder, Barcelona 1958², 7-8 — [2] Il simbolismo biblico dei quaranta giorni è molto ricco: si ricordano i quaranta giorni del diluvio; di Mosè sul Sinai; di Elia che cammina verso il monte Oreb; di Giona; del popolo di Dio nel deserto; di Gesù nel deserto (cfr. R. Poelman, *Il segno biblico di quaranta giorni,* Queriniana, Brescia 1964) — [3] È stato opportunamente soppresso il tempo della settuagesima, sessagesima e quinquagesima — [4] Precedentemente, nel Messale di Pio V, il tempo di passione iniziava con la V domenica di quaresima, giorno in cui si velavano le croci — [5] Cf Egeria, *Itinerario de la virgen Egeria,* BAC, 416, Madrid 1980, 283ss.

A. Bergamini

BIBLIOGRAFÍA: Chavasse A., *La preparación de la Pascua,* en A.G. Martimort, *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1967², 764-777; Della Torre L., *Cuaresma,* en DE I, Herder, Barcelona 1983, 512-515; Farnes P., *Las lecturas bíblicas en la Cuaresma,* en "Oración de las Horas" 3 (1984) 81-90; Maertens Th., *La cuaresma, catecumenado de nuestro tiempo,* Marova, Madrid 1964; Nocent A., *Contemplar su gloria. Cuaresma,* Estela, Barcelona 1966; *El año litúrgico. Celebrar a Jesucristo* 3, *Cuaresma,* Sal Terrae, Santander 1979; Ramis G., *Fuentes agustinianas de los textos de las misas dominicales de la Cuaresma hispánica,* en "Ephemerides Liturgicae" 98 (1984) 212-228; Sancho Andreu J., *Estructura y contenido teológico del Leccionario de Cuaresma del Misal Romano,* en "Nova et Vetera" 8 (1979) 173-194; Secretariado de Liturgia, *Un pueblo hacia la Pascua,* Bilbao 1973; Tena P., *La misa crismal. Una aportación catequética,* en "Phase" 127 (1982) 67-70; VV.AA., *Tiempo de septuagésima y de cuaresma,* en "Asambleas del Señor" 21, Marova, Madrid 1965; VV.AA., *En el umbral de la Cuaresma,* ib, 25, Marova, Madrid 1968; VV.AA., *Jueves Santo,* ib, 38, Marova, Madrid 1968; VV.AA., *Lluita - festa,* Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 1974; VV.AA., *Cuaresma,* "Dossiers del CPL" 8, Barcelona 1980; VV.AA., *Semana Santa,* ib, 11, Barcelona 1981; VV.AA., *La Semana Santa,* en "Phase" 145 (1985) 3-100. Véase también la bibliografía de *Año litúrgico, Misterio pascual* y *Triduo pascual.*

CULTO

SUMARIO: I. El culto en la época de la secularización - II. El culto en las religiones - III. El culto en el AT - IV. Valor soteriológico del culto hebreo y cristiano - V. El culto y la vida: 1. El culto pagano y el cambio de vida; 2. El culto hebreo y la conversión del corazón; 3. El culto espiritual inaugurado con Cristo; 4. El culto de la iglesia; 5. Relación entre celebración litúrgico-sacramental y culto espiritual.

I. El culto en la época de la secularización

El proceso de *l* secularización que caracteriza nuestra época ha puesto en discusión el llamado *cristianismo religioso* y ha propuesto un *cristianismo no religioso.* En el paso de una visión de la realidad que subrayaba el primado de Dios a una visión que reivindica, por el contrario, el primado del hombre, a algunos les ha parecido que ya no podía quedar espacio para el cristianismo tradicional, fundado en modelos *religiosos* y *cultuales.* El hombre *secular* y *no-religioso* del mundo contemporáneo —según aquéllos— sólo podría comprender y aceptar un cristianismo presentado como "religión para el hombre"[1]. Los puntos de referencia de esta visión de la vida cristiana, por consiguiente, se reducen a la certeza de la misericordia del Padre y a la

gran ley de la caridad fraterna. Desde esta perspectiva, la existencia cristiana tiene poco que ver con los problemas del culto rendido a Dios[2]. Por tanto, la crítica radical que desde ciertos sectores se hace al culto en general y a la práctica litúrgico-sacramental en particular, debe ser encuadrada, para poder comprenderla, en esta tentativa de revisión del cristianismo para liberarlo de supuestas superestructuras *religiosas,* es decir, de las *añadiduras* que la iglesia ha hecho al mensaje de Jesús, interpretado con categorías religiosas, cuando en realidad el evangelio sería un mensaje de liberación humana, es decir, social, económica y política. El fenómeno de la crisis del culto y de la liturgia, en esta situación, no puede ser considerado como algo accidental reducible a un problema de *lenguaje,* sino que debe explicarse en el contexto de una crisis mucho más amplia[3]. Es una crisis que abarca la relación Dios-hombre y, en consecuencia, también la relación iglesia-mundo. En última instancia, lo que de hecho está en crisis es la imagen misma de Dios[4]. Si el proceso de secularización vivido actualmente por el mundo contemporáneo implica que las realidades constitutivas de la vida humana se van expresando sin referencia a Dios, es fácil comprender que para el hombre contemporáneo, más o menos secularizado, el simple término *culto* no suscite ningún interés. Si el hombre se ha liberado de la *hipótesis* Dios o vive en la práctica en la indiferencia religiosa, se ha liberado igualmente de todo lo que en el pasado sustentaba la expresión cultual. De ahí la gran actualidad e importancia del estudio de la problemática referente al culto, y sobre todo de la clarificación de la esencia del culto cristiano.

II. El culto en las religiones

La expresión y la actuación concreta en la que se manifiestan las diversas religiones es el culto. En realidad, religión significa conocimiento y aceptación de una relación fundamental entre el hombre y el ser absoluto, trascendente y personal. Esta relación, en cuanto brota del conocimiento de nuestro ser creatural, por un lado pone al hombre en condición distinta de Dios y, por otro, lo lleva a reconocer su dependencia de él. El culto, aun cuando no expresa toda la rica implicación de la relación religiosa (como, por ejemplo, el conocimiento de Dios, la vida moral), es el momento expresivo y manifestativo de lo que fundamentalmente es la religión; implica tanto la actitud interior como la exterior del hombre. La expresión externa del culto consiste en acciones que tocan la esfera corpórea humana y ocupan el tiempo y el espacio. En efecto, toda expresión cultual está constituida por ritos que exigen tiempos y lugares sagrados. La naturaleza del culto es tal que no se puede reducir, ni siquiera en sus manifestaciones exteriores, a una pura funcionalidad, en el sentido de que su valor venga dado solamente por el hecho de favorecer o sostener la relación religiosa con la divinidad; más aún, el culto mismo constituye y expresa la relación Dios-hombre.

Puesto que la relación entre culto y religión es sustancial e íntima y, por otra parte, la religión constituye una dimensión esencial del hombre, un hecho universal, el culto se encuentra realizado en formas concretas universalmente semejantes, muchas veces incluso comunes a todos los pueblos (por ejemplo, la oración, el sacrificio, las fiestas, los templos, etc.). Estas formas, sin embargo, adquieren expresiones

diversas no sólo debido al elemento cultural, sino debido igualmente al contenido al que hacen referencia.

III. El culto en el AT

Para comprender el significado del culto y de sus formas en Israel es preciso tener en cuenta dos elementos: por un lado, el pueblo hebreo recibió de su contexto cultural un conjunto de creencias, de ritos y de prácticas religiosas que le acercan a los pueblos del Oriente Medio; por otro, Israel encontró a Dios en su historia a través de acontecimientos que están en el origen de su constitución como pueblo. A causa de esta originalidad absoluta, su culto, aun conservando formas idénticas a las de los pueblos de aquella época, tiene un significado totalmente diverso. No podemos hacer aquí una presentación comparativa de todas las expresiones cultuales de Israel con las de otras religiones; consúltense para ello las obras especializadas en la materia[5]. Recordemos aquí solamente algunos ritos y fiestas de particular importancia para nuestro tema. El rito del cordero, por ejemplo, era propio de los pastores nómadas y seminómadas del desierto; lo realizaban las familias y las tribus al comienzo de la primavera; la sangre del cordero, con la que en tiempos más antiguos se rociaban los soportes de las tiendas de los pastores y luego las jambas de las casas, tenía un valor apotropaico, es decir, de exorcismo, de conjuro y de propiciación. El rito de los ácimos era propio de los agricultores sedentarios; consistía en unos panes que se hacían en primavera con la nueva cebada, sin levadura, para significar que, con el comienzo del año, todo debía ser nuevo y sin ligamen alguno con el año viejo. Encontramos también la fiesta de la siega, con la oferta de las primeras gavillas de trigo, y la fiesta de la recolección de los frutos (cf Ex 23,14-17; 34,18-23). Nos encontramos ante fiestas de carácter agrícola, vinculadas a la naturaleza y a las estaciones: la fiesta de la primavera (ácimos), del verano (siega), del otoño (recolección).

Con los acontecimientos del Exodo, el culto de Israel queda íntimamente vinculado a la revelación de Yavé, el Dios de la liberación de Egipto, el Dios de la alianza. Israel deberá salir de la tierra de la esclavitud para ir a dar culto a Yavé en el desierto (cf Ex 3,12.18; 4,23; 5,1.3.8.17; 7,16.26; 8,4.16.23-25; 9,1; 10,3.7.8.11.24). Esto implicará para los hebreos no sólo el abandono de la tierra de Egipto, sino también el abandono de las divinidades paganas y de las espléndidas y sugestivas formas cultuales egipcias para una conversión al culto del Dios verdadero, el Dios de su liberación y de la alianza: "Yo os haré mi pueblo, seré vuestro Dios, y vosotros conoceréis que yo soy Yavé, vuestro Dios, el que os libró de la servidumbre egipcia" (Ex 6,7). El hecho es de particular importancia: Dios se presenta como el Dios de los padres: "el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob", anteriormente invocado como "El Saddai" (Ex 6,3; Gén 17,1), y al mismo tiempo se presenta como el Dios "liberador de su pueblo" (Ex 3,7-10). El culto a Yavé adquiere, a partir de este momento, un contenido particular, original y único. Ya no será un culto caracterizado, como en todas las demás religiones, por acontecimientos míticos extratemporales o por elementos cósmico-naturales, sino que estará caracterizado por la fe en el Dios único, personal, trascendente, que se inser-

ta en vicisitudes históricas concretas para formar un pueblo y pactar una alianza con él. El nombre mismo que Dios revela: "Yo soy el que soy" (Ex 3,13-14), no indica, según la mejor exégesis, una definición ontológica, sino una dimensión histórico-salvífica: el que está presente siempre y en todas partes para salvar[6]. El hecho de conocer y de pronunciar el nombre de Yavé será para todas las generaciones un *memorial* de su presencia liberadora (cf Ex 3,15).

IV. Valor soteriológico del culto hebreo y cristiano

La coincidencia de las fiestas con los acontecimientos de la revelación de Yavé, de su intervención liberadora y de la formación del pueblo de Dios por medio de la alianza del Sinaí y del don de la ley, transformó aquellas fiestas con sus ritos en eventos ritual-memoriales de las intervenciones divinas en la historia. Signo de este paso del significado naturalista al soteriológico es el cambio de nombre: la inmolación del cordero y los ácimos se identifica con la fiesta de pascua, es decir, con el paso liberador de Yavé: la fiesta de la *siega* se convierte en la fiesta de las *siete semanas* de la liberación, que culminan en la gran teofanía del Sinaí, cuando Yavé proclama la alianza con su pueblo Israel con el don de la ley; la fiesta de la *recolección* será la fiesta de los tabernáculos o de las tiendas, en recuerdo de la larga peregrinación por el desierto (Lev 23,43) y del hecho de que Yavé mismo haya habitado bajo una tienda para estar en medio de su pueblo (Ex 29,45-46; Lev 26,11-12; 2 Sam 7,5-6). Estas celebraciones cultuales de Israel, aunque permanecen en el marco estacional en que habían nacido, constituyen desde ahora el *memorial perpetuo,* sobre todo la pascua (cf Ex 12,14; 13,9), de los grandes acontecimientos de la liberación realizada por Yavé en favor de su pueblo.

El *sábado* mismo, aun conservando semejanzas con instituciones extrabíblicas análogas, tiene su propia originalidad, que consiste en el hecho de ser un día "santificado por su relación con el Dios de la alianza, y que es un elemento de esta alianza"[7]. El memorial sabático de la alianza se caracterizará por la ofrenda de los doce "panes de la presencia", "ofrecidos en memorial" para poner a las doce tribus de Israel ante los ojos y en la presencia de Yavé (cf Lev 24,5-9).

En este momento se puede dar ya una valoración más amplia de la enorme distancia entre el culto ritual de Israel y el culto de los pueblos vecinos, particularmente el culto de los cananeos. El culto hebreo está vinculado a la historia, a las vicisitudes temporales del pueblo, interpretadas proféticamente como intervenciones salvíficas divinas. El culto de los pueblos circundantes, por el contrario, estaba vinculado a los fenómenos de la naturaleza, cuyos ciclos y ritmos perennemente repetidos celebraba simbólicamente. En los ritos de Israel los participantes quedaban implicados en la acción histórico-salvífica de Yavé en una profunda adhesión de fe, de compromiso de vida y de gran esperanza para el futuro. En cambio, los ritos paganos eran la tentativa de entrar en comunión con el dios de la fertilidad y de la fecundidad para obtener las fuerzas vitales de la generación y de la abundancia de cosechas en los campos. La diferencia es profunda, y se capta en toda su originalidad también por sus implicaciones de vida, como se verá más adelante.

El culto del AT, sin embargo, no se limitaba a evocar el pasado, haciéndolo presente mediante las celebraciones rituales, sino que orientaba la mirada de los participantes hacia la futura intervención salvífica de Dios. Los salmos reales, sobre todo después del exilio, se cantan en referencia al futuro mesías, cuya gloria y luchas describen anticipadamente (cf Sal 2). La esperanza judía, fundada en estos textos, está particularmente viva en la época del NT.

También el culto cristiano debe ser considerado en la misma línea histórico-salvífica. El AT no debe ser abolido con la venida de Cristo, sino que debe ser "cumplido", y es realmente cumplido con él y en él (cf Mt 3,15; 5,17-18; Lc 4,17, 24,27.44). En el evangelio de Jesús encontramos un núcleo doctrinal ciertamente original y nuevo, pero no puede ser separado del contexto histórico del AT. También para el culto vale la afirmación de la *DV* 16, según la cual "Dios es el autor que inspiró los libros de ambos testamentos, de modo que el Antiguo encubriera el Nuevo, y el Nuevo descubriera el Antiguo". El culto de la comunidad cristiana está todo él en referencia a Jesús, y sobre todo al misterio de su muerte y resurrección. La constitución del Vat. II sobre la liturgia ha situado el culto de la iglesia en la línea de la palabra que se ha revelado en la historia. Dios, "habiendo hablado antiguamente en muchas ocasiones de diferentes maneras a nuestros padres por medio de los profetas (Heb 1,1), cuando llegó la plenitud de los tiempos envió a su Hijo, el Verbo hecho carne" *(SC* 5), el cual cumplió "la obra de la redención humana y de la perfecta glorificación de Dios... principalmente por el misterio pascual" *(ib).* El culto cristiano, por consiguiente, es anuncio y actuación del misterio de Cristo muerto y resucitado, que nos comunica el don del Espíritu santificador *(SC* 6).

El culto de la iglesia está en la línea de la actuación de la historia de la salvación, por lo cual es presencia y acción de Cristo, que "asocia siempre consigo a su amadísima esposa la iglesia, que invoca a su Señor y por él tributa culto al Padre eterno" *(SC* 7). La noción de culto, en la perspectiva del NT, cumplimiento del AT, adquiere una significación original y nueva, en total relación a Cristo, del cual es "como el ejercicio de su sacerdocio". En este culto "los signos sensibles significan y cada uno a su manera realizan la santificación del hombre, y así el cuerpo místico de Jesucristo, es decir, la cabeza y sus miembros, ejerce el culto público íntegro" *(ib).* Usando, pues, la categoría del culto, podemos llamarlo *culto santificante* por su carácter esencialmente soteriológico y doxológico.

V. El culto y la vida

Si hay una connotación original que contradistingue el culto hebreo-cristiano, es la que se refiere a la implicación del hombre con toda su vida. La única religión que de hecho interpela al hombre es la religión revelada del AT y NT. Para darse cuenta de esto, basta una breve confrontación con el culto público a las divinidades paganas tradicionales en los tiempos apostólicos.

1. EL CULTO PAGANO Y EL CAMBIO DE VIDA. El conocimiento del ritual de los cultos de las antiguas *religiones mistéricas* griegas y del mundo oriental, bastante desarrolladas en tiempos de las primeras

comunidades cristianas, es muy escaso. Esto se debe, entre otras cosas, a la ley que obligaba a los iniciados al secreto. Pero, para nuestro tema, hay dos datos de interés que conocemos con certeza: *a)* las religiones mistéricas celebran los diversos *mitos* y, como tales, son religiones *ahistóricas;* el rito es la tentativa de unirse con la divinidad fuera del tiempo; en el fondo es una evasión de la historia[8]; *b)* el culto pagano no exige cambio de vida, sino únicamente *pureza ritual.*

Los antiguos tenían una visión cósmica y humana en la que todo estaba sometido a las leyes de la fatalidad. Al hombre no le queda más que aceptar el destino y *seguir la naturaleza.* El culto, entonces, consiste en la práctica, para los iniciados que conocen sus secretos y sus palabras de orden, en sobrepasar las barreras del mundo invisible y contemplar espectáculos inefables. Así los iniciados se liberan de las potencias malignas que los oprimen y adquieren la seguridad de triunfar sobre el destino.

Además, según esta visión de las cosas, los misterios, así como los sacrificios o los otros actos del culto pagano, no están destinados a cambiar el corazón del hombre. Los que participan en el culto no son los *convertidos.* Los dioses paganos eran complacientes con los vicios de los hombres; más aún, eran incluso la personificación de aquellos vicios: eran divinidades impúdicas, belicosas, prontas a la cólera y a los insultos. Aun cuando encontremos entre los antiguos un vínculo entre religión y santidad, esto no debe inducirnos a error, pues esa santidad se entiende solamente en términos de *pureza ritual.* Esa pureza es exigida por los dioses, y deben poseerla los hombres, los edificios y los objetos utilizados en el culto[9]. Los que practicaban las manifestaciones religiosas del mundo greco-romano no tenían que preocuparse en absoluto por la pureza de sus corazones y por la práctica de la virtud. Bastaba cumplir las numerosas condiciones prescritas por el código de pureza (éste se refería, por ejemplo: a la suciedad propiamente dicha, o a cualquier defecto físico; al homicidio culpable o no culpable; al contacto sexual; al contacto con un cadáver; al contacto con una parturienta; a comer ciertos alimentos; para una mujer: la pérdida de la virginidad, la menstruación, el parto, el aborto, etc.). Para purificarse bastaba dejar transcurrir un cierto tiempo, o bien entrar en el templo, o realizar un baño de purificación. En las religiones naturales arcaicas, el grupo y los particulares saben solamente que en el culto encuentran la garantía de la *salvación,* entendida ésta como recto camino del mundo, fecundidad de los campos, de los animales y de los hombres. Sin culto, el mundo y la sociedad estarían abandonados a la ruina[10]. Un culto entendido así es alienante; aparece como simple tentativa del hombre por acapararse la divinidad en favor propio, mientras la vida moral del hombre no se pone lo más mínimo en discusión. El dios pagano, al dar la razón al hombre, lo engaña y lo traiciona.

2. EL CULTO HEBREO Y LA CONVERSIÓN DEL CORAZÓN. La biblia no considera a Yavé como deudor del hombre, sino al hombre como absolutamente deudor de Dios. El acto externo del culto tiene que ser expresión de la actitud interior de adoración, de arrepentimiento, de fidelidad. Israel ha sido constituido *pueblo de Dios* para el servicio de Dios; por tanto, nace como *pueblo sacerdotal.* Todo el acontecimiento

pascual tiene su significado profundo y su valor en el *éxodo-liberación* de la esclavitud de la idolatría de Egipto y en el *paso* a la fe y al servicio de Yavé: "Vosotros habéis visto cómo he tratado a los egipcios y cómo os he llevado sobre alas de águila y os he traído a mí. Ahora, pues, si escucháis atentamente mi voz y observáis mi alianza, vosotros seréis mi especial propiedad entre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra. Vosotros seréis un reino de sacerdotes, un pueblo santo" (Ex 19,4-6). Este texto es fundamental para comprender que el aspecto cultual externo no puede en modo alguno ser separado del compromiso moral. Yavé exige que el culto que a él se le debe no se reduzca a un ritualismo exterior mágico-sacral, ni siquiera a una actitud interior de adoración, pero separada del resto de la vida. El culto que Yavé pide a Israel, su pueblo constitutiva y constitucionalmente sacerdotal, consiste en un *servicio* con el que el hombre esté a total disposición suya: "Israel, ¿qué es lo que te pide Yavé, tu Dios, sino que le temas, sigas sus caminos, le ames, sirvas a Yavé, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma, guardes los mandamientos de Yavé, sus leyes que hoy te prescribo yo para que seas feliz?" (Dt 10,12-13). La profundidad del culto así entendido es tal que exige que todas las expresiones de la vida sean elevadas a actos de culto.

La tentación de Israel será siempre la de apegarse al rito, olvidando el carácter interior de las exigencias de la alianza a nivel de vida; de aquí las constantes llamadas de atención de los profetas: sin las disposiciones del corazón, el acto cultual del sacrificio se reduce a un gesto vacío e hipócrita (cf Is 1, 11-16).

El sacrificio interior no es algo accidental en el acto de culto, sino que constituye su esencia, hasta el punto de suplir al mismo rito cuando éste no pueda ser realizado (cf Sal 50,18; Dan 3,38ss). Jeremías denunciará la hipocresía del culto que se celebra en el templo, a causa de la corrupción de los corazones (cf 7,4-15).

El vértice del culto espiritual en el AT lo alcanza la figura del siervo de Yavé, que ofrece su vida como sacrificio de expiación: el máximo de la interioridad se une al máximo de la eficacia (cf Is 53).

3. El culto espiritual inaugurado con Cristo. Jesús se presenta en la línea de los profetas, que exigen la primacía del espíritu sobre el rito (cf Mt 5,23ss; Mc 12,33). Acoger la buena noticia implica una conversión profunda y radical (cf Mc 1,14-15). En cuanto al culto, con Cristo tenemos un salto cualitativo: él mismo, con toda su vida, personifica y ejemplifica el culto debido al Padre. El se identifica con la figura del *siervo de Yavé* de Isaías, y anuncia su pasión y muerte en términos que caracterizan el sacrificio expiatorio de este siervo (cf Mc 10,45; Lc 22,37; Is 53,10ss). El NT ve a Jesús entrar en el mundo en actitud sacrificial: ha venido para hacer ofrenda al Padre de toda su vida (cf Heb 10,5-7).

Cristo no condena el culto de su pueblo; él mismo participa en él; pero exige, por una parte, la pureza del corazón, sin la cual los ritos son vanos (cf Mt 23,16-25) y, por otra, declara su fin, porque en su persona se realiza un nuevo templo y un nuevo culto (cf Jn 2,14-19). Con Jesús se concluye la época profética de la *figura* y del *anuncio;* termina el culto vinculado a lugares particulares y se inaugura el culto "en espíritu y en verdad" (Jn 4,24). No se trata de un culto ofrecido "de

modo espiritual y no corporal" o de un culto solamente interior: más bien se trata de un culto que tiene como principio vital al mismo Espíritu Santo. Así la expresión *en verdad* no pretende significar un *verdadero culto* contrapuesto a un *falso culto* o un *culto real* en oposición al *culto prefigurado* del AT. Para Juan, la *verdad* es la revelación mesiánica, que se identifica con la persona y el mensaje de Jesús [11]. El culto *en espíritu y verdad,* por consiguiente, es el culto ofrecido con toda la propia vida, como lo vivió y ejemplificó Cristo mismo.

Jesús no formó parte de la casta sacerdotal; en términos actuales podríamos decir que fue un *laico;* ni siquiera se dice que haya ofrecido sacrificios rituales. En cambio vemos que el culto antiguo, ritual, externo, convencional, Cristo lo sustituye por un culto real, personal, ofrecido con la vida. En este sentido da plenitud de cumplimiento a todo lo que Yavé pedía en el momento de la fundación del pueblo sacerdotal (cf Ex 19,4-6). Cristo no se presentó ante el Padre a ofrecer un sacrificio semejante a los muchos sacrificios que se ofrecían en el templo, sino que presentó al Padre un sacrificio radicalmente diverso: se ofreció totalmente a sí mismo, su vida y su obediencia hasta la muerte (cf Heb 9,14; 10,4-10). Su ofrenda constituye la plenitud del culto, su máxima perfección; mediante este culto, Dios es plenamente glorificado y el hombre realmente salvado. Con la muerte de Cristo cesa el antiguo sacrificio ritual ofrecido en el templo (por eso al morir Jesús se rasgó el velo que separaba el santo del santo de los santos; cf Ex 26,31; Mt 27,51) y comienza un culto que no consistirá ya en sacrificios de cosas, por muy correctas actitudes interiores que los acompañen, sino en la ofrenda de la vida. En este sentido profundo, la muerte de Cristo es un sacrificio cuyo altar, sacerdote y víctima es él mismo.

4. El culto de la iglesia. El culto de la iglesia tiene su centro en Cristo, y sobre todo en su misterio pascual. Aquí radica su identidad, y también la clave de su relación con el culto del AT. La confrontación entre la muerte de Cristo y las tradiciones cultuales del AT manifiesta al mismo tiempo semejanzas y diferencias sustanciales. Este es tema de especial importancia y atención para el autor de la carta a los Hebreos. Comparado con los diversos tipos de sacrificios rituales, el acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo manifiesta su riqueza interna: el valor de un sacrificio de expiación, de alianza, de consagración, de acción de gracias y de alabanza. El culto cristiano tendrá todos estos aspectos, pero dejando suficientemente en claro la continuidad y la diferencia. "La percepción de esta diferencia profunda se mantiene en la expresión litúrgica del culto cristiano. Hay que evitar totalmente la vuelta a un culto simplemente ritual, externo, convencional. El culto cristiano no consiste en el cumplimiento exacto de ciertas ceremonias, sino en la transformación de la existencia misma, por medio de la caridad divina" [12]. La novedad evangélica se da a entender en toda su originalidad: "En Cristo Jesús ni la circuncisión vale algo ni la incircuncisión, sino la fe que obra por medio de la caridad" (Gál 5,6). Los libros del NT, al mismo tiempo que hacen ver la continuidad con el AT, manifiestan la superación y la novedad. Un signo evidente lo encontramos en el hecho de que, cuando se trata de hablar del culto

de la iglesia, que nació de la pascua y se manifestó con la efusión del Espíritu Santo en pentecostés, los autores de los libros del NT evitan expresarlo con los términos usados por el AT, y más bien recurren a términos en cierto modo profanos, que no tienen absolutamente nada de cultual. La celebración eucarística, por ejemplo, no se llama nunca *sacrificio,* sino "fracción del pan" (He 2,42-46; 20,7-11; 1 Cor 10,16), "cena del Señor" (1 Cor 11,20), "mesa del Señor" (1 Cor 10,21), "cáliz de bendición" o "cáliz del Señor" (1 Cor 10,16-21).

Por el contrario, el NT ha reservado sistemáticamente los términos cultuales para designar la comunidad cristiana y la vida de caridad, ya sea de los fieles, ya de los apóstoles. Los creyentes, estimulados por el Espíritu que los anima, en comunión de vida con su Señor, están "dispuestos como piedras vivientes a ser edificados en casa espiritual y sacerdocio santo para ofrecer víctimas espirituales aceptas a Dios por mediación de Jesucristo" (1 Pe 2,5; cf 1 Cor 3,10-17; 2 Cor 6,16ss; Ef 2,20ss). San Pablo identifica, hasta el punto de no distinguirlos, el culto cristiano con la vida cristiana: "Os ruego, hermanos, por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como sacrificio vivo, santo, agradable a Dios: éste es el culto que debéis ofrecer" (Rom 12,1). La actividad apostólica, por consiguiente, es considerada por Pablo como una liturgia, "la tarea sagrada del evangelio" (Rom 15,16), en virtud de la cual puede ofrecerse el único sacrificio agradable a Dios, la ofrenda de la vida en el Espíritu Santo: "Me ha sido dada por Dios la gracia de ser ministro de Jesucristo para los gentiles ejerciendo la tarea sagrada del evangelio de Dios, para que la ofrenda de los gentiles sea agradable a Dios, santificada por el Espíritu Santo" (Rom 15,15-16). Por eso el templo material donde se celebraba el culto del AT ha sido sustituido por la comunidad misma, "cuerpo de Cristo resucitado" (cf 1 Cor 12,12), verdadero pueblo sacerdotal que adora, en Cristo y por Cristo, al Padre "en espíritu y en verdad" (cf Jn 4,23-24).

La noción integral de culto cristiano, con todas las componentes propias del culto y expresivas de la actitud específica que nos viene de la plenitud de la revelación de Cristo, puede definirse con estas palabras de S. Marsili: "El momento en que los hombres, habiendo tomado conciencia de su inserción en Cristo, realizan en sí, según formas propiamente cultuales (adoración, alabanza, acción de gracias) externamente manifestadas, aquella misma totalidad de *servicio* a Dios que Cristo rindió al Padre, aceptando plenamente su voluntad en la escucha constante de su voz y en la perenne fidelidad a su alianza"[13].

5. Relación entre celebración litúrgico-sacramental y culto espiritual. A partir de lo que se ha dicho hasta aquí acerca de la identidad del culto cristiano, queda claro que la celebración litúrgica no constituye toda la realidad de este culto, sino que está al servicio del culto total, que consiste precisamente en el ofrecimiento de la vida.

En la época de la secularización, algunos grupos cristianos, como se ha aludido más arriba, han acentuado de tal manera la diferencia entre NT y AT y han acentuado tanto el discurso sobre el culto de la vida, que han llegado a rechazar toda celebración litúrgica. El error

está en la reducción de la liturgia a ceremonia, olvidando la dimensión sacramental, es decir, su relación con Cristo, del que ella es signo eficaz. Si la liturgia fuese solamente un culto ritual, no habría lugar para ella en la existencia cristiana. Pero la celebración litúrgica, sobre todo en su *culmen et fons,* constituido por la eucaristía, es una acción en la que entran en comunión la presencia y la acción salvífica de Cristo con la vida de los hombres. Desde este contacto sacramental con Cristo es posible la transformación de la vida para ofrecer a Dios el culto espiritual exigido por el evangelio. Rechazar el sacramento en nombre del culto *en espíritu y verdad* significa rechazar en la práctica el orden de la encarnación y caer en la errónea ilusión de creerse capaces de autosalvación. Y de esa manera Cristo queda reducido a puro modelo moral a imitar, considerando sólo la dimensión horizontal de la solidaridad humana. El sacramento, por el contrario, significa la iniciativa de Dios, que en su amor nos reúne en Cristo para una fraternidad nueva, pero en orden a que seamos "alabanza de la gloria del Padre" (cf Ef 1,14). Es "propiedad característica de la acción litúrgica cristiana —afirma E. Schweizer— la de significar primariamente y de modo inequívoco un *estar uno junto al otro,* un *estrecharse.* Pero esta acción común, o este común lugar que da significado a semejante reunirse, es una acción de Dios, un don de Dios, un servicio a Dios. Por eso los términos usados en el NT figuran casi exclusivamente como afirmaciones cristológicas: no es el hombre el sujeto primario del rito litúrgico, sino Dios mismo, que ejerce en Jesucristo su oficio, cumple su acción sacerdotal, presta su servicio a los hombres" [14].

NOTAS: [1] Cf *Primato di Dio e cristianesimo non religioso,* en *CC* 3022 (1975) 313-322 — [2] Cf J.-M.R. Tillard, *Vangelo e terzo uomo,* Queriniana, Brescia 1969 — [3] Cf P. Vanbergen, *La crise de la liturgie: aspects d'une crise plus vaste,* en *ParL* 1967/7, 642-659 — [4] Cf E. Vilanova, *Crisi della liturgia e critica della religione,* en *Con* 1969/2, 23-37 — [5] Cf R. de Vaux, *Instituciones del AT,* Barcelona 1964 — [6] Cf J. Plastaras, *Il Dio dell'Esodo,* Marietti, Turín 1977, 65-72 — [7] Cf R. de Vaux, *o.c.,* 599ss — [8] "En la sociedad humana primitiva, el *mito* expresa una *verdad absoluta,* narrada como *historia sagrada,* relativa a una revelación extrahumana, en cuanto hecho primordial *(in illo tempore).* El mito, al ser *real* y *sagrado,* es también ejemplar y, por consiguiente, reiterable, es decir, válido para las acciones humanas. *Imitando* las acciones ejemplares o *narrando* las gestas de los héroes míticos, los hombres pretendían salir de la esfera del tiempo profano y religarse con el tiempo sagrado de los principios" (Mircea Eliade, *Mithes, réves et mystères,* Gallimard, París 1957, 16ss) — [9] Cf G. Bardy, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli,* Jaca Book, Milán 1975, 38-40 — [10] Cf H.B. Meyer, *L'importanza sociale della liturgia,* en *Con* 1974/2, 47 — [11] Cf I. de la Potterie, *Gesù e i Samaritani,* Queriniana, Brescia 1972, 46-50 — [12] A. Vanhoye, *Culto antico e culto nuovo nell'Epistola agli Ebrei,* en *RL* 5 (1978) 595-608, para la cit. p. 603 — [13] P.S. Marsili, *Culto,* en *DTI* 1, 661 — [14] E. Schweizer, *Il culto nel NT e nell'ora attuale,* en *La chiesa primitiva,* Paideia, Brescia 1980, 56.

A. Bergamini

BIBLIOGRAFÍA: Aldazábal J., *La identidad de la liturgia cristiana según el N.T.,* en "Phase" 133 (1983) 29-48; Alvarez Bolado A., *El culto y la secularización en el mundo secularizado,* en "Phase" 41 (1967) 411-445; Asamblea de Upsala (Consejo M. de las Iglesias), *Documento sobre el culto,* ib, 47 (1968) 404-414; Barbaglio G., *Culto,* en NDT 1, Cristiandad, Madrid 1982, 285-298; Cullmann O., *La fe y el culto en la Iglesia primitiva,* Studium, Madrid 1971; De Vaux R., *Instituciones del Antiguo Testamento,* Herder, Barcelona 1964; Lengeling E.J., *Culto,* en CFT 1, Cristiandad, Madrid 1966, 353-373; Lyonnet St., *La naturaleza del culto en el Nuevo Testamento,* en VV.AA., *La liturgia después del Vaticano II,* Taurus, Madrid 1969, 439-477; Maldonado L., *Secularización de la liturgia,* Marova, Madrid 1970; Marsili S., *Culto,* en DTI 2, Sígueme, Salamanca 1982, 208-223; McNamara M., *Las asambleas litúrgicas y el culto religioso de los primeros*

cristianos, en "Concilium" 42 (1969) 191-202; Pannikar R., *Culto y secularización. Apuntes para una antropología litúrgica*, Marova, Madrid 1979; Perrot Ch., *El culto en la Iglesia primitiva*, en "Concilium" 182 (1983) 160-170; Rodríguez del Cueto C., *Nacimiento del culto cristiano en el ambiente judío*, en "Studium Legionense" 16 (1975) 191-208; Schmaus M., *Culto*, en SM 2, Herder, Barcelona 1976, 92-97; Schweizer E.-Díez Macho A., *La Iglesia primitiva, medio ambiente, organización y culto*, Sígueme, Salamanca 1974; Schulte R., *Iglesia y culto*, en *El misterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1966², 303-424; Stenzel A., *El servicio divino de la comunidad reunida en Cristo. Culto y liturgia*, en MS IV/2 (1975) 26-59, 178-183, 472-477; Tettamanzi D., *Culto*, en DETM, Paulinas, Madrid 1974², 158-171; Vanhoye A., *Culto antiguo y culto nuevo en la Carta a los Hebreos*, en "Selecciones de Teología" 75 (1980) 252-256; Von Allmen J., *El culto cristiano. Su esencia y su celebración*, Sígueme, Salamanca 1968; VV.AA., *El culto y el cristiano de hoy*, en "Concilium" 62 (1971) 165-306. Véase también la bibliografía de *Liturgia* y de *Secularización*.

CULTO DE LOS SANTOS

/ Santos, Culto de los; / Virgen María.

CULTO EUCARISTICO

SUMARIO: I. Culto eucarístico fuera de la misa - II. Historia del culto eucarístico: 1. El contexto doctrinal y litúrgico de los comienzos del culto eucarístico; 2. Manifestaciones principales; 3. Valoración conclusiva - III. De la "Eucharisticum mysterium" al Ritual de 1973 - IV. Líneas teológicas del culto eucarístico.

I. Culto eucarístico fuera de la misa

La expresión *culto eucarístico* puede entenderse en dos sentidos: / culto al Padre por medio de la celebración eucarística, supremo acto del culto cristiano; y culto al santísimo sacramento del cuerpo y de la sangre de Cristo, es decir, reconocimiento y adoración de la presencia eucarística del Señor, presencia definida como verdadera, real y substancial por el concilio de Trento (cf DS 1651ss). Ahora bien, este segundo sentido de la expresión *culto eucarístico* se desglosa también en dos momentos: durante la celebración de la misa y fuera de ella. El *culto eucarístico* durante la / celebración está inmerso en la misma dinámica de la acción ritual y tiene expresión concreta, prevista por el *Ordinario de la misa*, en determinados gestos del celebrante (genuflexiones, ostensión al pueblo de los dones eucarísticos, etc.), e incluso de los fieles, durante la consagración y en la comunión. El culto que se va a tratar aquí es el culto a la presencia de Cristo en la / eucaristía fuera de la misa.

Obviamente, la indicación *fuera de la misa* se toma porque es la usada por el *Ritual de la Sagrada Comunión y del culto a la Eucaristía fuera de la Misa* (ed. típica latina: 1973; trad. española: 1974), y no quiere decir ruptura ni distanciamiento respecto de la acción litúrgica que está en el origen de este culto, la celebración de la misa. Precisamente para subrayar la continuidad entre la misa y el culto eucarístico fuera de ella, los últimos documentos litúrgicos referentes a este culto han utilizado la expresión *misterio eucarístico* y *culto del misterio eucarístico*, comenzando por la instrucción *Eucharisticum mysterium*, de 25 de mayo de 1967 (= EM), siguiendo por el citado *Ritual* (el título latino dice: *De cultu Mysterii eucharistici)* y terminando por la carta *Dominicae caenae*, de Juan Pablo II, de fecha 24 de febrero de 1980, y la instrucción *Inaestimabile donum*, de 17 de abril de 1980. *Misterio eucarístico* quiere decir la eucaristía en toda su

integridad y amplitud "tanto en la celebración de la misa como en el culto de las sagradas especies" (EM 3g; cf 2).

Ahora bien, no siempre se ha tenido en cuenta la unidad y continuidad entre la misa y el culto eucarístico fuera de ella. En el origen de la dicotomía ha estado, por una parte, una teología eucarística que no ha considerado suficientemente en su conjunto el contenido de la doctrina eucarística, desarrollada por partes desconectadas entre sí, como consecuencia de la necesidad de afirmar la verdad católica frente a las herejías. Por otra parte, ha estado una piedad eucarística muy marcada por el devocionalismo en lugar de por la / participación sacramental en la misa. Ambas causas pertenecen ya a la historia, en el sentido de que la renovación teológica, litúrgica y espiritual impulsada por el Vat. II ha pretendido superar la dicotomía, y por ese camino han avanzado los documentos citados anteriormente.

Sin embargo, la recuperación de la unidad y del equilibrio en el culto del *misterio eucarístico* por los documentos de la reforma litúrgica no ha ido acompañada en todas partes por la necesaria aplicación pastoral de los principios en la vida de las comunidades y aun de los pastores y fieles. En los últimos años no han faltado incluso voces que acusaron al Vat. II y a la / reforma litúrgica de haber causado una evidente decadencia del culto eucarístico, como consecuencia de haber resaltado demasiado determinados aspectos de la doctrina y de la praxis eucarística. La acusación no es justa, porque todos los documentos han dejado muy claro que la / eucaristía-sacrificio es la fuente y razón de ser de la presencia de Cristo y, en consecuencia, de aquí se deriva toda la disciplina concerniente a la comunión eucarística y al culto del misterio eucarístico.

Se impone, por tanto, un mejor conocimiento de las orientaciones de la iglesia sobre el culto eucarístico a la luz de la historia de este culto, para llevar a cabo una acción pastoral de la eucaristía que no deje en la penumbra ningún aspecto del / misterio y sirva de alimento de la vida espiritual de las comunidades y de los fieles.

II. Historia del culto eucarístico

Las manifestaciones del culto eucarístico fuera de la misa, como la exposición del santísimo sacramento, las / procesiones, la bendición eucarística, los congresos eucarísticos y otras formas de piedad pública y privada, constituyen una práctica propia de la iglesia de Occidente, más exactamente de la iglesia católica. Algunas de estas manifestaciones se remontan al s. XII, aunque no falta quien encuentra antecedentes en siglos anteriores. El culto eucarístico no dejó de desarrollarse hasta bien entrado nuestro siglo, pudiendo incluso considerarse la / reforma litúrgica del Vat. II como el factor más sintético y aglutinante de la historia de este culto. Sin duda el *Ritual* de 1973 representa la más autorizada y completa codificación de las manifestaciones de rango litúrgico de la piedad eucarística.

1. EL CONTEXTO DOCTRINAL Y LITÚRGICO DE LOS COMIENZOS DEL CULTO EUCARÍSTICO. Para comprender el significado del culto eucarístico es imprescindible conocer el momento de su nacimiento, situado en los ss. IX-XII.

En dichos siglos se produce un

tránsito del simbolismo que caracterizaba a la doctrina eucarística de los santos padres, a una nueva corriente más realista y cosificante. En efecto, se pasa de la consideración de la celebración de la misa en relación directa con el acontecimiento de la muerte del Señor a una atención casi exclusiva de la presencia de Cristo, sin tener en cuenta la conexión dinámica de la acción litúrgica con el hecho histórico salvífico que la sustenta. Olvidando la dimensión de anamnesis, se contempla el acontecimiento sacramental en sí mismo, como una *res* u objeto. El recuerdo de la pasión y muerte del Señor queda reducido al plano de la alegoría. La / celebración es vista como un proceso que causa la presencia del cuerpo y de la sangre de Cristo. Las controversias teológicas del s. IX y las primeras herejías eucarísticas contribuyen a reducir la doctrina sobre la eucaristía al tema de la presencia.

Mientras tanto, la celebración de la misa se convierte en un acto cada vez más privativo del sacerdote, al que el pueblo asiste para conseguir dones y gracias por los vivos y los difuntos. La comunión se hace cada vez más rara e infrecuente: de las tres o cuatro veces al año que recomendaban los sínodos locales hay que pasar a la obligatoriedad impuesta por el concilio Lateranense IV, en 1215, de que se comulgue al menos una vez al año. Sin embargo, lo que no permite comprender el desconocimiento del latín por el pueblo y el secreto con que se recitan las principales plegarias de la celebración (el canon), se pretende suplir con el deseo interior de "ver la sagrada hostia". Este deseo, que guarda relación también con la tendencia afectiva hacia la humanidad de Cristo, está en el origen de las primeras formas de culto eucarístico: ostensión y elevación de las especies, exposición prolongada del santísimo. La mirada se convertía en un acto de fe y adoración, e incluso de comunión espiritual. Algunos místicos, como santa Gertrudis (s. XIII), consideraban que de esta comunión se obtenía idéntico beneficio espiritual que de la comunión sacramental.

2. MANIFESTACIONES PRINCIPALES. El deseo de contemplar la sagrada hostia alcanzó una rápida y amplísima difusión no sólo entre los místicos, sino también en el mismo pueblo. Cuando los moribundos no podían recibir la comunión, se les llevaba el sacramento para que pudiesen contemplarlo por última vez. Esta práctica estuvo en vigor hasta que fue prohibida por el *Ritual Romano* de 1614.

En relación con este mismo deseo, el rito de la elevación de la hostia y del cáliz empieza a cobrar un enorme relieve, solemnizándose el momento con luces e incienso, sonido de campanas y del órgano, interpretación de motetes y rezo de plegarias, etc. La doxología del canon, que comprendía también una elevación, pasaba totalmente desapercibida. Había todo un desplazamiento del interés individual y comunitario por realizar el propio ofrecimiento y la comunión con Cristo en el momento de la elevación. Este rito era ya una práctica muy común cuando a finales del s. XII se recoge en las rúbricas de la misa.

A partir del s. XI, la reserva eucarística empieza a hacerse sobre el altar principal, en las columbas eucarísticas (sagrarios en forma de paloma) suspendidas sobre él o en nichos e incluso en pequeñas torres. Nace así el *tabernáculo,* que recibe este nombre por el velo que lo cubre a modo de tienda circular y

recuerda el lugar donde reposaba el arca de la alianza. Contemporáneamente a este modo de destacar la presencia eucarística se produce el encendido de una lámpara perpetua ante el *tabernáculo,* de modo similar a como se hacía delante de las reliquias de los mártires en la antigüedad. La primera noticia sobre la lámpara eucarística procede de Cluny, de las ordenanzas del abad Bernardo, que disponían el encendido de una lámpara continua después de la misa del jueves santo. La primera prescripción de esta lámpara para toda la iglesia se encuentra en el *Ritual Romano* de 1614. El cuidado y mantenimiento de la lámpara del santísimo estaba confiada en Italia a las cofradías eucarísticas como la de Santa María sopra Minerva, en Roma, fundada en 1539 por el papa Paulo III.

La institución de la fiesta del *Corpus Christi* en Lieja en 1246, extendida por el papa Urbano IV a toda la iglesia en 1264, contribuyó a popularizar y extender la devoción eucarística. La fiesta se convirtió pronto en una de las principales solemnidades del año, tomando parte en la procesión del santísimo sacramento todos los estamentos sociales. Las recomendaciones y privilegios con que fue enriquecida esta fiesta prosiguieron a lo largo de los siglos sucesivos, especialmente después del concilio de Trento. La procesión del *Corpus* se convirtió en un rito propio con caracteres de manifestación pública de la fe católica y de homenaje a la eucaristía.

Las procesiones del santísimo debían clausurarse obligatoriamente con la bendición eucarística. Probablemente la práctica tiene su origen en la costumbre de bendecir al pueblo con algún objeto sacro en el momento de despedirlo. De la procesión del *Corpus* y de la bendición final con el santísimo sacramento parece que derivó también la costumbre de la exposición prolongada de éste sobre el altar. Los testimonios de esta manifestación cultural se remontan al s. XIV. Para realizar esta exposición se adaptaron relicarios con forma de ostensorios y, sobre todo en la época del barroco, se construyeron grandes retablos y espléndidas custodias. Una exposición eucarística que alcanzó gran importancia fue la llamada de las *Cuarenta Horas,* que surge a mediados del s. XVI, probablemente como repetición de la adoración eucarística del jueves al viernes santo, y que tenía lugar varias veces al año en templos especialmente dedicados.

La práctica de la exposición eucarística durante la misa, o de celebrar ésta durante la exposición, se inició en Francia desde comienzos del s. XVI, extendiéndose después a todas partes. Esta práctica no encontró demasiado apoyo en la Santa Sede, que la permitió en casos excepcionales y con numerosos indultos. La piedad eucarística fuera de la misa, alimentada por asociaciones de adoración perpetua o nocturna, adquiere durante el s. XIX una orientación manifiesta de reparación hacia el Señor presente en el sacramento, hecho prisionero por nosotros, humillado y escarnecido por los pecados. A esta presencia divina debía corresponder la presencia de una guardia de honor.

3. VALORACIÓN CONCLUSIVA. Desde comienzos del s. XX se aprecian síntomas de una crisis en el culto eucarístico fuera de la misa, que se consumará durante y después del Vat. II. Pero al mismo tiempo, desde el movimiento litúrgico, en el que hay que incluir las disposiciones de san Pío X sobre la comunión frecuente y de Pío XII

sobre las misas vespertinas y el ayuno eucarístico, se empezaron a sentar las bases de una renovación profunda.

El culto eucarístico padecía algunas insuficiencias y acentuaciones que, sin afectar a la legitimidad de este culto, tenían origen y explicación en las circunstancias doctrinales e históricas en medio de las que nació y se desarrolló. El punto más débil del culto eucarístico fue siempre la posibilidad de convertirse en una realidad desgajada de la celebración eucarística, justificado por sí mismo, como consecuencia de una teología eucarística y sacramentaria esencialista y apologética, y de la escasa o nula participación del pueblo en la misa, incluyendo la comunión sacramental. El culto eucarístico ha estado siempre impregnado de devocionismo e individualismo, en lugar de nutrirse de las fuentes objetivas de la palabra de Dios y de la tradición patrística y litúrgica de los primeros siglos.

Era inevitable, por tanto, que al producirse en este siglo un amplio cambio en la orientación teológica y en la / participación litúrgica, se llegase a una crisis. El concilio Vat. II, que asumió las grandes líneas doctrinales y de acción del / movimiento litúrgico y de la obra de los pontífices antes citados, no menciona el culto eucarístico en la constitución *Sacrosanctum concilium,* aunque sí lo hace en el decreto *Presbyterorum ordinis* al hablar de los recursos para fomentar la vida espiritual (cf PO 13 y 18). Sin embargo, el concilio da unas normas muy precisas sobre los ejercicios de piedad del pueblo cristiano (cf SC 13) y, sobre todo, ofrece una visión global y decididamente bíblica y patrística del misterio eucarístico, al que define como el sumo bien de la iglesia (cf PO 5) y la fuente y culminación de toda acción eclesial (cf *ib,* y LG 11; SC 10).

III. De la "Eucharisticum mysterium" al Ritual de 1973

El primer documento posconciliar directamente referido al culto eucarístico fue la instrucción *Eucharisticum mysterium,* de 1967, aun cuando ya había tocado algún punto de este culto la encíclica de Pablo VI *Mysterium fidei,* de 3 de noviembre de 1965. Sin embargo, entre estos dos documentos no existe relación alguna de dependencia.

La EM se comenzó a preparar en 1965, por sugerencia del card. Lercaro al papa Pablo VI y después de una consulta de éste a la S.C. para la Doctrina de la Fe (entonces todavía Santo Oficio). El gran artífice del documento fue el P. Vagaggini. En total, se redactaron once esquemas o proyectos sucesivos del documento, sometidos a estudios de expertos del *Consilium,* del pleno de este organismo (VII reunión general en octubre de 1966), de las Congregaciones para la Doctrina de la Fe y Ritos y del propio papa. Finalmente era aprobado el 2 de mayo de 1967 y publicado días después, en la solemnidad del *Corpus Christi.*

En el artículo / *Devociones* resumimos los objetivos y las principales orientaciones de la EM sobre el culto eucarístico. A dicho artículo remitimos [/ *Devociones,* 3, C]. Recordamos, no obstante, que toda la tercera parte de la EM está dedicada al culto de la ss. eucaristía como sacramento permanente, es decir, a cada una de las manifestaciones del culto eucarístico fuera de la misa; bien entendido que esta parte es inseparable de la visión

global de todo el misterio eucarístico que ofrece el *Proemium* (EM 1-4) y la primera parte (EM 5-15). La segunda parte (EM 16-48) y la tercera (EM 49-67) constituyen las normas prácticas derivadas de aquellos principios doctrinales y catequéticos, aplicados a la celebración eucarística y al culto eucarístico fuera de la misa.

Esta instrucción es de tal importancia que, cuando llegó el momento de preparar la parte del *Ritual Romano* que trata del sacramento de la eucaristía y de las / procesiones, no fue necesario preparar un gran proyecto, sino que bastó resumir la EM para los *praenotanda* y aplicar sencillamente las orientaciones prácticas contenidas en ella para confeccionar los ritos. En apenas un año, desde marzo de 1972 hasta junio de 1973, fue estudiado por varias congregaciones romanas y por el papa. El libro litúrgico *De sacra Communione et de cultu Mysterii eucharistici extra missam* fue promulgado el 21 de junio de 1973, solemnidad del *Corpus* también.

Como el mismo título indica, la materia está dividida en dos partes: comunión fuera de la misa y culto eucarístico público. Después de los *praenotanda* generales, hay cuatro capítulos, de los cuales el último es el dedicado a las varias formas de culto a la eucaristía: exposición, procesiones eucarísticas y congresos eucarísticos. En el último capítulo hay una amplia colección de textos: un / leccionario de 51 lecturas bíblicas y salmos, cantos, himnos y oraciones tomadas del / misal romano y de antiguos libros procesionales.

Es preciso aludir también a la carta de Juan Pablo II a los obispos de la iglesia con motivo del jueves santo de 1980. La carta *Dominicae caenae* causó un fuerte impacto, no faltando quien quiso ver en ella un signo de involución. Nada más lejos de la realidad. El papa se dirigía a los obispos en un tono coloquial para reafirmar algunos aspectos del misterio eucarístico en línea con otras intervenciones suyas (especialmente la encíclica *Redemptor hominis)* y con los documentos que hemos citado. En concreto, Juan Pablo II se refería al carácter / *sagrado original* de la eucaristía, a la relación entre / ministerio y eucaristía y al culto eucarístico, y de modo particular a la adoración. Esta actitud forma parte de la / participación en el sacrificio y se extiende más allá de la / celebración, hasta alcanzar toda manifestación privada o comunitaria del culto eucarístico: visita al santísimo, / procesiones, exposiciones, congresos, etc.

IV. Líneas teológicas del culto eucarístico

Como ya se ha insinuado anteriormente, la legitimidad de las manifestaciones externas de la fe orante hacia la eucaristía jamás se han puesto en duda en los principios que han guiado la renovación litúrgica. Más aún, se ha de decir también que el desconocimiento o el incumplimiento de estos principios, por exceso y por defecto, son los factores que ponen en peligro verdaderamente el culto eucarístico. Para que esto no suceda es necesario un cambio de mentalidad y una consideración del misterio eucarístico que supere concepciones reduccionistas de la / eucaristía y actitudes meramente devocionales o pietistas. Los documentos que orientan actualmente el culto eucarístico, fuera de la misa, señalan estas orientaciones en línea de principios:

1. El misterio eucarístico es el *centro de la liturgia* y, por lo mismo, de toda la vida cristiana. Por *misterio eucarístico* se entiende la eucaristía en la totalidad de sus aspectos, comenzando por la celebración del memorial del Señor. Esta celebración es también el centro de la vida de la iglesia local y universal.

2. La celebración eucarística es el punto de referencia y la clave de comprensión del culto a la eucaristía, es decir, es el *origen y el fin del culto eucarístico.* En la misa radica este culto, puesto que la eucaristía es la presencia real de Cristo en acto sacrificial y el sacramento permanente de esta presencia, aun después de la celebración. Esto tiene especial valor para aquellos que no han podido tomar parte en la acción litúrgica y, por medio de la comunión, pueden unirse al sacrificio que ha hecho presente a Cristo. Tal es el caso especialmente de los moribundos, cuando la comunión asume la forma de viático. Al mismo tiempo, la presencia oblativa de Cristo hace que la eucaristía siempre esté destinada a la comunión, aun cuando, mientras tanto, reciba la adoración y el culto de los fieles.

3. La conservación de la / eucaristía tiene como objeto primario y primordial la administración del viático, y como objeto secundario la distribución de la comunión y la adoración de Cristo presente en el sacramento. Por consiguiente, el culto eucarístico debe conducir a una *participación más plena y profunda en el misterio pascual,* o sea, a recibir con más intensidad y frecuencia la eucaristía y a poner en práctica la unidad en la caridad que está significada en el sacramento. La adoración eucarística se encuentra entre la identificación con Cristo en el / sacrificio, del que es prolongación, y la participación sacramental, que conduce también a la comunión con los hermanos. El culto eucarístico no puede ser ajeno a la vida.

4. La continuidad del sacrificio-convite, que es la misa, en el culto eucarístico pide también que éste se acomode a la *estructura pascual, trinitaria y celebrativa del memorial del Señor.* Esto no es otra cosa que la armonización de los actos del culto eucarístico con el espíritu de la / liturgia, tanto en la íntima conexión entre la palabra de Dios y el / rito como entre la eucaristía y la / asamblea o comunidad orante, sin olvidar tampoco el estilo y la orientación de la / plegaria, que debe dirigirse solamente a Cristo y, por medio de él, al Padre en el Espíritu Santo. En la práctica, el culto eucarístico requiere y reclama la presencia de la comunidad reunida por la palabra de Dios. Sólo así las manifestaciones eucarísticas constituirán una *statio* de la iglesia local.

5. La dignidad del misterio eucarístico pide también la atención conveniente a la dimensión de los / signos. De lo que se trata es de poner en evidencia la relación del culto eucarístico con la celebración de la misa. Esto afecta al lugar donde se reserva la eucaristía, que a poder ser no debe estar sobre el altar donde se celebra, para que aparezca que la presencia de Cristo es fruto de la acción consecratoria. Pero afecta también a todos los demás signos que acompañan los actos del culto eucarístico: luces, ornamentación, modo de hacer la exposición del santísimo, situación del copón o de la custodia, duración de la exposición, etc. El ideal

es que todos los actos de culto a la eucaristía vayan a continuación de la celebración de la misa, y que la participación y la solemnidad de ésta no sea inferior al acto eucarístico.

El equilibrio que se propugna en la práctica sólo puede producirse a través de una adecuada formación de los pastores, que no han asimilado aún la renovación deseada por el Vat. II, y de una no menos urgente catequesis del pueblo cristiano.

J. López Martín

BIBLIOGRAFÍA: Aldazábal J., *Recuperar también el culto (eucarístico),* en "Oración de las Horas" 6 (1981) 115-121; Bertaud E., *Dévotion eucharistique,* en *Dictionnaire de Spiritualité* IV/2, Paris 1961, 1621-1637; Dell'Oro F., *La santa comunione e il culto del misterio eucaristico fuori della messa,* en "Riv. Lit." 61 (1974) 247-266; Dumounet E., *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint Sacrement,* Paris 1926; Falsini R., *Il culto eucaristico al di fuori della messa,* en VV.AA., *Liturgia e forme di pietà,* Opera della Regalità, Milano 1979, 57-71; Farnes P., *El culto a la Eucaristía,* en "Oración de las Horas" 1 (1981) 3-8; Motte J.-F., *Les Congrès eucharistiques internationaux,* Cambrai 1980; Oury G.-M.-Andry B., *Les Congrés eucharistiques,* Editions de Solesmes 1980; Righetti M., *Historia de la liturgia* 2, BAC 144, Madrid 1956, 530-551; Tena P., *La comunión y el culto eucarístico fuera de la misa,* en "Phase" 81 (1974) 173-193; VV.AA., *Eucaristia. Memoriale del Signore e Sacramento permanente,* LDC, Torino-Leumann 1967; VV.AA., *Il culto eucaristico fuori della messa,* en "Riv. Lit." 67 (1980) 3-79; VV.AA., *Il culto eucaristico: contenuti e forme,* Opera della Regalità, Milano 1981; Walker J.H., *Nouveaux aperçus sur la pratique eucharistique et la dévotion à l'Eucharistie. L'apport de l'Eglise romaine ancienne,* en "La Maison Dieu" 154 (1983) 167-184.

CULTURAL, ANTROPOLOGIA

/ Antropología cultural

CULTURA Y LITURGIA

SUMARIO: I. Algunos elementos fundamentales del concepto "cultura": 1. El final de un mito; 2. Un nuevo concepto de cultura - II. Orientaciones culturales actuales que influyen en la liturgia: 1. El cambio antropológico; 2. La conciencia histórica; 3. La mentalidad científica - III. Distintos enfoques del fenómeno cultual: 1. La teoría de la autonomía; 2. La teoría de la instrumentalidad; 3. La teoría simbólica - IV. Perspectivas pastorales - V. Conclusión.

Esta contribución al tema *cultura y liturgia* no puede leerse aisladamente. Supone otras voces de corte más específicamente litúrgico, con las cuales nuestra presentación se encuentra en tensión dialéctica, sin renegar de contenidos y realidades que son propios de la liturgia de la iglesia, pero intentando repensarlos desde un cuestionamiento a partir de algunos parámetros culturales de nuestro tiempo.

I. Algunos elementos fundamentales del concepto "cultura"

1. EL FINAL DE UN MITO. El nacimiento de la / antropología cultural es más bien reciente. Entre todas las ciencias, es la última y la más joven. Característica de este nuevo sector del saber es la elaboración de un concepto de *cultura* notablemente distinto del de la tradición clásica y humanística. Para esa tradición, *cultura* es sinónimo de amplitud de conocimientos y de nociones. Es *hombre de cultura* quien sabe mucho y bien; no es *culto* el que sabe poco o nada. Y por *saber* se entiende el saber lógico-racional, abstracto, vinculado a la esfera del entendimiento, con exclusión de lo perteneciente al ámbito de lo emocional, de lo ético y lo praxológico. Así, se pensaba

que había hombres cultos y hombres incultos, pueblos provistos de gran cultura y otros de escasa. Esta concepción reductiva procedía de la pretendida superioridad de Occidente, que se tomaba a sí misma como parámetro de valoración de toda otra manifestación antropológica. Y puesto que Occidente ha privilegiado siempre al *logos* griego, de ello se siguió la infravaloración de las otras formas de vida, de pensamiento y de acción. Esta idea de cultura ha hecho crisis por los estudios de etnología y por la actitud crítica de no pocos pensadores que, a comienzos de siglo, empezaron a mirar con ojos menos prevenidos y más respetuosos las formas de pensamiento y comportamiento de otras poblaciones, tanto antiguas como contemporáneas.

2. UN NUEVO CONCEPTO DE CULTURA. La progresiva, aunque lenta, superación del mito eurocéntrico ha llevado a los estudiosos a una definición nueva de *cultura*. Si bien hasta el presente no existe ninguna definición en la que estén todos de acuerdo [1], para la mayor parte de los estudiosos tienen importancia los siguientes elementos:

a) *Lo cultural no se refiere sólo a lo racional.* No sólo el pensamiento, sino toda práctica (desde hablar hasta preparar los alimentos, construir casas, cultivar campos, erigir templos, orar a la divinidad, etc.) pertenece al ámbito de lo cultural, como su causa y efecto. Desde este punto de vista está claro que también la liturgia es un fenómeno cultural.

b) *Lo cultural no se opone a lo natural.* No se da primeramente un hombre natural y a continuación un hombre cultural. En realidad existe siempre y sólo un hombre cultural, es decir, culturalizado, que resulta de una interrelación constante entre su dimensión biofísica y el ambiente del que es al mismo tiempo creador y criatura, causa y efecto. El mítico período de una época natural, si existe en la literatura y en el campo de la fantasía, ciertamente no existe en el de la realidad. Sentimientos, amor, alegría, dolor, etc., son realidades culturales [2]. Los mismos conceptos de Dios, de sagrado, de fe son comprensibles solamente a través del complejo aparato de modelos culturales más o menos conscientes. También a este nivel es fácil comprender cómo y por qué la liturgia está vinculada a la cultura: símbolos, ritos, textos eucológicos no nacen de la nada, sino que se desarrollan dentro de estructuras más amplias, que son las típicas de una determinada forma de pensamiento y de acción, de modelos y de prácticas.

c) *Lo cultural es antropogenético.* La cultura no es un accesorio del que se puede prescindir: ella crea al hombre, le da el ser, es antropo-genética. Valores, creencias, actitudes, emociones, reacciones, comportamientos, criterios de juicio, tipos de relación, instrumentos interpretativos, canales selectivos, módulos comunicacionales, etcétera, son engendrados por la cultura. Si es, pues, verdad que el hombre hace la cultura, más verdad es todavía que la cultura hace al hombre (círculo antropo-genético): "Sin hombres no hay cultura, ciertamente; pero igualmente, y más significativamente, sin cultura no hay hombres" [3]. Más aún: "llegar a ser hombre significa llegar a ser individuo; y nosotros adquirimos la individualidad bajo la guía de módulos culturales, de sistemas de significado históricamente creados,

en cuyos términos damos forma, orden, sentido y dirección a nuestra vida"[4]. También aquí salta a la vista la relación profunda entre liturgia y cultura; también aquélla contribuye a crear un tipo de hombre, ofrece motivaciones y valores, indica perspectivas y abre horizontes de trascendencia y fraternidad.

d) *Lo cultural es revelador del hombre.* La respuesta a la pregunta: "¿Qué es el hombre?", no puede darse en abstracto, basándose simplemente en principios preconcebidos, sino pasando por el análisis de las diversas instituciones y modelos que a lo largo de la historia van apareciendo. La cultura es el único terreno de lectura, de interpretación y de comprensión del hombre; el lugar privilegiado de la manifestación de su identidad. Ciertamente siguen siendo posibles una antropología teológica y una antropología filosófica, pero sobre la base de datos culturales leídos hermenéuticamente (no eludidos bajo pretexto de trascenderlos). A este nivel es donde el comportamiento litúrgico y celebrativo manifiesta toda su riqueza, no sólo en el campo de la teología, sino en todo el arco cultural: entre todas las prácticas culturales, la cultual, más que cualquiera otra, pretende desvelar el misterio último del hombre, el enigma de su realidad: *partner* de Dios mismo en un diálogo de amor, llamado a ser y actuar como su *imagen y semejanza* (Gén 1,26).

e) *Lo cultural no es unívoco.* No existe una sola cultura, sino muchas; tantas cuantos son los grupos humanos, ya sea diacrónica, ya sincrónicamente considerados. La pretensión de un mono-culturalismo es inadmisible. La pluralidad de las culturas, teóricamente multiplicable al infinito, testifica a favor de una inagotable plasticidad del hombre. Las culturas, como las lenguas, pueden ser tantas cuantos sean los códigos que las definen, es decir, las convenciones y las reglas que explícitamente y (todavía más) implícitamente establecen sus posibilidades y límites. También a este nivel son claras las relaciones entre liturgia y cultura. En efecto, el fenómeno cultual, como cualquier otro fenómeno cultural, no se da nunca bajo ropaje unívoco (de hecho tenemos una liturgia copta, ortodoxa, siríaca, ambrosiana, latina, galicana, hispana, etc.). No sólo esto: la liturgia, como la lengua, puede traducirse en una multiplicidad de formas y de modelos prácticamente infinitos. De aquí la inaceptabilidad del fixismo y del inmovilismo ritual y la conveniencia de la / creatividad litúrgica, de la cual, por lo demás, el Vat. II ha puesto las premisas [/ *Adaptación*].

f) *Lo cultural es siempre estructural.* La cultura se presenta como conjunto de elementos dispuestos no al azar o como simple conglomerado, sino estructuralmente, es decir, según la lógica de la estructura. Esto significa que, en toda cultura, el detalle debe ser comprendido a la luz del conjunto global, y que cada globalidad (la cultura) es algo más, algo distinto de la suma de los particulares. También esta ley tiene aplicación en el campo de la liturgia. Lo litúrgico, que es un momento de lo cultural, no puede ser comprendido en sí mismo, sino dentro del arco teológico, y éste dentro del cultural. Un tratado sobre los sacramentos que no tuviese en cuenta el ambiente cultural en que deben celebrarse sería reductivo y podría exponer al lector a una serie de equívocos. La ley de la estructura tiene todavía otra cosa importante que decir: todo cambio que se realiza en un

punto de la cultura, por insignificante que sea, se refleja en la totalidad del sistema, llamado entonces a reestructurarse globalmente. Por seguir en el campo de la teología: un cambio registrado en las ciencias humanas, políticas o económicas no puede menos de reflejarse también en las ciencias religiosas. De lo contrario, éstas se condenarían a la marginación. Este ha sido y es el drama de la teología occidental a partir del renacimiento [5].

g) *Lo cultural está siempre expuesto al riesgo de convertirse en manipulador, según como en ello esté distribuido el poder.* Cuanto más dividido y participado sea el poder, tanto más disminuye el riesgo de una cultura de ser manipulativa; cuanto más esté el poder en las manos de pocos, mayor probabilidad hay de que la cultura se convierta en ideología, instrumento de dominio y de explotación de una minoría sobre la mayoría. La toma de conciencia de la dimensión manipuladora de una cultura, y por tanto de la carga alienante de que con frecuencia se revisten las instituciones (escolarización, educación, prensa, propaganda, moda, deporte, etc.), ha acabado con el mito de la bondad automática de la cultura, y ha favorecido la exigencia de un uso crítico de las mediaciones culturales y de una más equitativa distribución del poder entre todos los que componen el grupo cultural. Este razonamiento, según algunos, tocaría de cerca a la liturgia: también ella, como cualquier otro fenómeno cultural, si se desarrollara de manera verticalista, podría hacerse manipulativa e ideológica [6]. Quede de momento la sugerencia de que la liturgia como ideología es un capítulo que necesita ser estudiado [7].

II. Orientaciones culturales actuales que influyen en la liturgia

Si la cultura es el conjunto de valores, creencias, propuestas, modelos, instituciones y estructuras con los que un grupo humano traduce y comunica el propio modo de acercarse a la realidad, de captar sus múltiples aspectos y de establecer sus conexiones, hay que preguntarse cuáles son hoy las orientaciones culturales fundamentales que influyen sobre la liturgia. Pienso que pueden reducirse a tres.

1. El cambio antropológico. Es la tendencia, cada vez más marcada e irreversible, a poner en el centro de la investigación y de la reflexión al hombre con su realidad, sus necesidades y su subjetividad [8]. La colocación del hombre en el centro de las elaboraciones culturales y la reivindicación de su prioridad no infravaloran ni niegan las otras dimensiones (teológicas, éticas, institucionales, etc.), sino que las reconducen a sus exactas proporciones y perspectivas: no se trata de categorías *a priori* que *ab aeterno* se impongan y determinen al hombre, su historia, sus proyectos y sus realizaciones, sino de expresiones complejas y polimorfas, que periódicamente elaboran las colectividades desde su propio ser para responder a los interrogantes de su *carne,* que el creyente sabe habitada por el Espíritu de Dios. La cultura contemporánea, aunque caótica y contradictoriamente, alberga el sueño de querer liberar al hombre del peso de fardos culturales inútiles para introducirlo en una nueva tierra de libertad. Es un sueño que se estrella contra muros ciclópeos de alienación y de represiones pluriseculares, pero que cada vez se hace más movimiento e

historia. El marxismo, el neomarxismo, el existencialismo, la fenomenología, el radicalismo, la psicología, las reivindicaciones de una nueva racionalidad y una nueva subjetividad; el rechazo de la misma proyectividad por parte de muchos, sobre todo jóvenes; la exigencia de la mística y de la metaracionalidad..., todo esto esconde, bajo su superficie, la afirmación del primado de la subjetividad sobre la objetividad, de la persona sobre el principio, del "hombre sobre el sábado".

Estas orientaciones se reflejan también en la liturgia: se advierte la necesidad de dejar en ella mayor espacio al hombre. Por eso hoy algunos estudiosos comienzan a hablar de *antropología de la liturgia, antropología litúrgica, antropología sacramental*[9]. Se trata de una perspectiva nueva, cuyo significado no es fácil de comprender y cuyas exigencias no resultan fácilmente previsibles. Queda mucho camino por andar. ¿Qué quiere expresarse con esta terminología? Con ella se abre camino una nueva sensibilidad en torno a la celebración litúrgica, momento privilegiado en el que el hombre toma conciencia y expresa los rasgos profundos de su identidad: *partner* del mismo Dios en un diálogo de abandono y de amor. La relación entre antropología y liturgia es tan constitutiva, que esta última puede ser considerada como el lugar ideal de la *antropologización* o *antropogénesis*[10].

2. La conciencia histórica. K. Löwith hace remontarse a Giambattista Vico el paso del pensamiento antiguo, filosófico y racional, al moderno, histórico y concreto[11]. El *verum* no es lo confinado en las regiones del hiperuranio y que se identifica con las ideas claras y distintas, sino que es el *factum*, lo que el hombre hace y crea: su historia, entendida no como una cárcel de la que hay que escapar (a la manera griega), sino como el único espacio en que se construye la propia identidad, y por tanto se autodesvela y autodefine. La historia se rescata de su valoración secundaria e irrelevante y se coloca en el centro de todo interés; lejos de ser in-significante (porque el sentido se encontraría fuera de ella, en el hiperuranio), es el único código a través del cual el hombre tiene la posibilidad de decirse y de decir.

Los reflejos de la *conciencia histórica* en el campo litúrgico son varios: aquí nos limitamos a enumerarlos, ya que serán desarrollados en otras voces de este diccionario: superación de la antigua concepción de la eficacia de los / sacramentos[12] y propuesta de una nueva concepción de la misma[13]; toma de conciencia de la relatividad de ciertas fórmulas litúrgicas y de la consiguiente necesidad de una / creatividad en este campo; exigencia de la aculturación y de la inculturación litúrgicas [/ *Adaptación* IV-V].

3. La mentalidad científica. Es la tendencia a explicar los fenómenos no sólo naturales sino también humanos en clave objetivo-racional, a través de un proceso de penetración y de análisis que muestre su real densidad independientemente de los deseos y expectativas manipuladoras del sujeto. En esta perspectiva, la ciencia es una investigación de la verdad que libera al hombre de sus pretensiones de omnipotencia y lo reconduce al terreno de su fragilidad. La ciencia muestra hasta dónde el hombre es víctima de sus ilusiones, y hasta dónde, en cambio, permanece en contacto con la realidad que lo

educa y lo madura; hasta dónde puede adaptar esta realidad a las propias exigencias, y hasta dónde, en cambio, debe adaptarse a ella en obediencia. Esta mentalidad científica tiene, ciertamente, graves limitaciones, e incluso puede decirse que hoy está en crisis; pero siguen siendo evidentes sus aspectos positivos, que se reflejan en el campo teológico, y sobre todo litúrgico. Menciono algunos:

a) *Desconfianza de un ritualismo mágico.* Cada vez que éste emerge, el mundo de la ritualidad religiosa se transforma de mediación de la propia subjetividad adulta, consciente y respetuosa del misterio benévolo y envolvente, en instrumento para *apresar* la trascendencia y lo divino. Así, la mentalidad científica *(no* ciencista, que pretende ser totalizante e ignora sus límites), lejos de constituir un atentado a la liturgia y su especificidad, puede ser ocasión de su mayor comprensión y delimitación.

b) *Sensibilidad por lo poético-evocativo.* La ciencia explora su campo e indica los senderos que el hombre puede recorrer, porque son accesibles a sus instrumentos, y los que le están prohibidos, por caer más allá de sus posibilidades. ¿Qué actitud adoptar frente al mundo que se encuentra más allá del propio campo perceptivo y cognitivo? La respuesta definitiva la ha dado L. Wittgenstein con su célebre aforismo: "Acerca de lo que no se puede hablar hay que callar". Hay que callar con el lenguaje de la descripción y de la verificabilidad, pero no con el de la evocación y de la simbolicidad. El primero es el lenguaje de lo cuantitativo y de lo mensurable, el segundo de lo cualitativo y de lo indemostrable; el primero establece los confines y la composición del dato, el segundo amplía el campo y modifica su código; el primero obedece y respeta lo real, el segundo intuye y crea lo posible; el primero transcribe lo *ya conocido,* el segundo orienta hacia lo *todavía-no;* el primero es delimitante y restrictivo, el segundo parabólico y heurístico; el primero habla con la fuerza del *logos,* el segundo con la del símbolo. De este modo la mentalidad científica obliga a la liturgia a ser cada vez menos *racional* y más simbólica. Quizá sea éste el mayor desafío de nuestra época a la ritualidad: re-simbolizarla adecuadamente, liberándola de lo excesivamente racional, depurado, hablado, cotidiano. Probablemente sea éste el gran camino de la liturgia del mañana.

c) *Conciencia de los dos niveles de discurso.* La epistemología moderna resalta cada vez más la diferencia profunda entre un fenómeno y su comprensión. Estos dos planos o niveles no se confunden; la pretensión de identificarlos o superponerlos es causa de curiosas paradojas, caminos sin salida e inextricables absurdos [14]. La diferencia entre ambos niveles es la misma que se da, por ejemplo, entre el hablar *una* lengua (fenómeno) y el hablar *de* una lengua (comprensión del fenómeno), entre hacer un cálculo y hablar del cálculo, entre caminar y hablar del caminar. Para no perder de vista el salto cualitativo existente entre los dos niveles, hoy se habla cada vez más de meta-lenguaje, meta-matemática, meta-movimiento, etc., expresiones en las que el prefijo *meta* indica un escalón lógico superior, en cuyo nivel se desarrolla el discurso. Tal distinción lógica puede aplicarse también a la liturgia, a propósito de la cual no siempre se advierte la distinción entre el fenómeno cultual, en cuanto práctica *(liturgia),* y su compren-

sión *(meta-liturgia).* Ahora bien, las diferencias entre liturgia y meta-liturgia son numerosas y sustanciales: la liturgia es un fenómeno real, la *meta-liturgia* es una *teoría* sobre el fenómeno real; la primera es competencia de cuantos la practican; la segunda es sólo de algunos que estudian la primera; la primera, salvadas ciertas condiciones, es siempre *verdadera;* la segunda de por sí no es verdadera ni falsa, sino sólo funcional y heurística (sirve en la medida en que ayuda a captar mejor el fenómeno); la primera puede existir sin la segunda, y la segunda sin la primera (como pueden darse teóricos del amor o de la belleza sin que jamás hayan experimentado la belleza o el amor; o como pueden encontrarse teólogos de una fe muy lánguida, así puede haber también liturgistas que hablan de la liturgia, pero están privados de toda sensibilidad litúrgica). La no-conciencia de esta distancia lógica entre los dos niveles puede fácilmente convertirse en una fuerza oculta de dominio y de opresión [15]; en nuestro caso, puede transformar la misma *teoría litúrgica,* de servicio para una mejor comprensión del fenómeno cultual, en medio que obstaculiza e inhibe. Aquí es donde anida la raíz genética de la ideología: pasar del meta-nivel teórico (en sí ni verdadero ni falso) a la *verdad* en sí y por sí, normativa, y por tanto vinculante de las subjetividades reales. La convicción de que el razonamiento litúrgico se sitúa en el terreno teórico es difícil de adquirirse, pero es urgente y liberador adquirirla. La mentalidad científica puede contribuir notablemente a conservar viva la conciencia de que, siempre que se habla de liturgia, se está en el ámbito de la elaboración teórico-conceptual y que entre los niveles litúrgico y meta-litúrgico, a pesar de darse una dialéctica cerrada, existe también una gran *distancia* lógica.

III. Distintos enfoques del fenómeno cultual

Otra diferencia notable entre los dos niveles es ésta: si el primero obedece a una lógica unívoca, el segundo (el meta-nivel) obedece a una lógica múltiple, y a veces incluso equívoca y contradictoria. Si, por ejemplo, el lenguaje como práctica de comportamiento es unívoco dentro del grupo que lo habla, sus interpretaciones *(teorías del lenguaje)* pueden ser y en realidad son ilimitadas. La misma observación vale para la crítica cultual: a pesar de ser una constante de toda comunidad cristiana, se presta a una multiplicidad de interpretaciones o teorías, que, esquemáticamente, podemos reducir a tres:

1. La teoría de la autonomía. Según esta interpretación, el fenómeno cultual es una práctica suficientemente motivada y explicada en sí misma, la cual, por el mero hecho de realizarse, se declara garante de salvación. Esta salvación se localiza no en lo sagrado, sino en el rito o en el gesto que autónomamente la contiene y la transmite. La teoría de la autonomía es la que comúnmente se denomina *concepción mágico-sacral:* el conjunto de los gestos-textos-ritos-movimientos es valorado, por lo general, en independencia tanto del sujeto que lo realiza como del fin que con esa práctica se persigue, y es leído en sí mismo como *contenedor* de fuerzas divinas dominadoras de la existencia, y peligrosas aunque fascinantes *(tremendum et fascinosum).* Según esta interpretación, el hombre está

en función del rito, y sus gestos rituales están separados tanto de su subjetividad como de la eventual subjetividad del Otro (el misterio) y poblados por los fantasmas de su universo arcaico, infantil. Esta interpretación, aun cuando a nivel de lenguaje explícito haya estado siempre ausente en la elaboración meta-litúrgica más iluminada, ha estado presente como presupuesto preconsciente, no tematizado, en los estratos populares, y quizá también en cierta manualística litúrgica.

2. La teoría de la instrumentalidad. Ha sido y es la más difundida, sobre todo a partir de la escolástica. Según esta teoría, el fenómeno cultual se explica mediante la categoría del *instrumentum:* del medio, en relación a Dios y en relación al hombre. Gracias al *medio,* el misterio se comunica y salva al hombre; y, gracias a él también, la criatura se abre y acepta el misterio. A diferencia de la teoría de la autonomía, ésta de la instrumentalidad no es cerrada en sí misma: no es el rito en sí mismo el que produce salvación, sino la relación que se instaura entre Dios y el hombre: entre Dios, que se da al hombre, y el hombre, que se orienta hacia Dios. La categoría de la instrumentalidad supera el magicismo, libera al comportamiento ritual de cerrarse sobre sí mismo y lo reconduce al punto de encuentro de un doble yo, el humano y el divino. Esta es la categoría privilegiada en la comprensión y explicación de la liturgia. El mismo concilio Vat. II y los documentos de la *CEE* la aconsejan explícitamente [16].

La teoría de la instrumentalidad, a pesar de su sólido fundamento y su frecuente exposición, comienza a mostrar sus límites, sobre todo cuando se la parangona con la concepción bíblica de la experiencia religiosa. Frente a la instancia del personalismo de nuestro siglo, el lenguaje de la instrumentalidad aparece frío, objetivo, cosificado y, por lo mismo, cosificante. Además, si esta concepción teórica pretendiese encerrar el misterio del encuentro de Dios con el hombre exclusivamente en las estrecheces de un comportamiento ritual, sería extremadamente pobre, e incluso se estaría en contradicción con la tradición teológica, en la que siempre ha tenido pleno derecho de ciudadanía la doctrina del *votum sacramenti* y de la *fides implicita.* Finalmente, la afirmación de que el comportamiento ritual es el instrumento de la gracia, afirmación de suyo justa, corre el riesgo de ser entendida reductivamente, en el sentido de sugerir que los otros comportamientos sean neutros, y por tanto indiferentes en relación a la obtención del don de la gracia. Esto, si bien se considera, no está de acuerdo (por citar sólo este ejemplo) con la teología paulina de Rom 12,1-2, según la cual el culto agradable a Dios, el culto espiritual (el *medio* de la gracia, para seguir con nuestra terminología) es el que se le da con toda la vida. En una palabra: la categoría de la espiritualidad no parece del todo adecuada para explicar el fenómeno cultual.

3. La teoría simbólica. Es la que, para explicar el fenómeno cultual, adopta la categoría del signo. La reflexión teológica seria se ha referido siempre a esta categoría, vinculada originariamente al lenguaje sacramental, desde el momento en que *sacramentum* significa justamente *signum* y *symbolum.* Pero por influjo de cierta escolástica, la categoría de la sacramentalidad o del signo se redujo inconscientemente al estrecho ámbito de

la instrumentalidad y terminó por no dejar traslucir toda su riqueza lingüística, semiológica y, particularmente, simbólica. Como la instrumental, también la categoría simbólica remite a la relación entre Dios y el hombre dentro de la iglesia; pero a la luz de la categoría simbólica la relación se entiende *no* reductivamente, limitada al momento en que se realiza el rito o el gesto, sino extensiva a todos los momentos, incluso a los que anteceden a la acción ritual. La relación entre el instrumento y quien lo usa es de tipo funcional, temporal, parcial y, por lo general, extrínseca; en cambio, la relación entre el símbolo y quien lo realiza es de tipo intrínseco, estable, continuado y total. La madre que da un beso a su hijo recurre a un signo que expresa la totalidad de sí misma, de su situarse ante el propio niño. El significante simbólico, independientemente de su densidad, remite a la *totalidad* del sujeto, tanto diacrónica (historia presente) como sincrónica (historia pasada). En este marco teórico la liturgia aparece como el momento simbólico en el que la comunidad de los creyentes y Dios expresan y comunican plenamente su ser recíproco, los unos hacia lo Otro, y viceversa: disponibilidad para recibir (comunidad de los creyentes), voluntad de dar (Dios). Desde esta perspectiva, la liturgia es el lugar en que la gracia de Dios (que siempre y en todas partes se comunica al hombre) y la respuesta del hombre (que siempre y en todas partes está llamado a abrirse a ella) se manifiestan, se reasumen y se simbolizan *completamente (syn-bàllein,* reunificar). La liturgia es el momento epifánico, revelador, de lo que Dios es para el hombre y de lo que el hombre es y está llamado a ser para su Señor [17].

Las ventajas de este nuevo acercamiento teórico son notables: superación del dualismo entre vida y liturgia, entre cotidianidad y ritual, entre profano y sagrado, entre mundo e iglesia: polos que no hay que contraponer, sino integrar (el segundo en el primero) a nivel de expresividad simbólica; revalorización de lo concreto, de lo histórico, de lo mundano, de lo cotidiano: que no es una zona neutra privada de gracia, sino lugar real de salvación; valoración del sacramento no como momento exclusivo de lo salvífico, sino como momento expresivo y síntesis de todo lo salvífico. Probablemente la teoría simbólica sea la que mejor respeta las exigencias de la Escritura y las exigencias de la sensibilidad moderna.

IV. Perspectivas pastorales

La reflexión sobre las relaciones entre cultura y liturgia podría parecer a muchos que se aplican a este tipo de trabajo muy lejano a los intereses y preocupaciones de un pastor de almas. Pero si se considera atentamente, pocos razonamientos estarán tan cercanos a las preocupaciones del sacerdote responsable de una comunidad. La reforma deseada por el Vat. II está todavía comenzando, en lo que se refiere a su asimilación efectiva, y la falta de aprecio por la práctica sacramental sigue siendo un fenómeno grave y real, a pesar de que no pocos signos de esperanza estén apareciendo en los numerosos grupos que precisamente en una liturgia viva y participada encuentran constantemente su mayor fuerza aglutinante. Ciertamente la falta de aprecio por la liturgia es fruto de factores muy variados difícilmente reducibles a una univocidad. Pero no está muy lejos de la verdad la

afirmación de que uno de los motivos es también el estrecho marco teórico en que normalmente se encierra y explica la liturgia. Puesto que el pastor de almas no es sólo un liturgo (primer nivel), sino también un meta-liturgo (segundo nivel: alguien que reflexiona sobre la liturgia), es necesario que disponga de un marco teórico que le ayude lo más posible a él mismo y a los fieles que le están confiados a adquirir una conciencia liberadora de los propios gestos rituales.

Desde el punto de vista pastoral no deberían desatenderse nunca las exigencias siguientes: *a)* la de la *explicitación del marco teórico,* necesariamente presupuesto, no tematizado, con que se construye, quizá inconscientemente, el propio modo de vivir y de ejercer la ritualidad. Nuestros gestos y nuestras acciones no son realizados nunca en estado puro, sino que implican siempre hipótesis interpretativas y opciones teóricas (aun cuando no sean explícitamente perceptibles), que se reflejan en nuestro obrar y lo condicionan. Esto es cierto también de las acciones litúrgicas, que pueden ser vividas en un marco teórico que pone en el centro la autonomía, la instrumentalidad o la simbolicidad; *b)* la de la *imprescindible referencia al criterio bíblico-eclesial,* según el cual el verdadero culto que hay que dar a Dios es el que se celebra en el templo de la existencia concreta vivida en la iglesia, mientras que el culto celebrado en el templo de piedra deriva del primero su eficacia y valor. Pastoralmente, no habría que infravalorar nunca textos como Is 1,10-17 ó Rom 12,1-2, criterios hermenéuticos imprescindibles de toda ritualidad cristiana; *c)* la de la *constante subjetivización,* que significa privilegiar lo subjetivo y personal sobre el rito como tal. Si la tentación de toda ritualidad es autonomizarse (cf *supra),* preocupación de todo pastor de almas debe ser la de re-subjetivizarla, privándola de su pretensión de poseer la exclusiva de lo salvífico y remitiendo a la responsabilidad y a la praxis de justicia de cada uno y de la comunidad. Es evidente que semejante re-subjetivización sólo es posible en la medida en que, por ejemplo, en la preparación de una determinada celebración litúrgica, la palabra circule libremente y el sacerdote presidente sienta su función no como la de único dueño de la palabra, sino como la de un inteligente y respetuoso catalizador [18]. La *promoción,* es decir, el crecimiento del pueblo de Dios hacia "el estado de hombre perfecto" (Ef 4,13), es posible en la medida en que se realicen estructuras recíprocas y paritarias y se supere definitivamente la manipulación de la encomienda y del dualismo. También en el ámbito ritual. Más aún, sobre todo en éste [19].

V. Conclusión

La relación entre cultura y liturgia es variada y compleja, y puede afrontarse desde múltiples puntos de vista. Una reflexión sobre estos dos términos, recíprocos e interdependientes, es necesaria y fecunda, no por una curiosidad académica incluso laudable, sino por obligatoria fidelidad a la palabra liberadora de Dios y a la salvación del hombre. Reflexionar sobre la relación entre cultura y liturgia debe servir no para ampliar el propio bagaje de nociones, sino para estar más cercano al hombre (cultura), que el creyente, por su fe, sabe habitado por el misterio acogedor que es Dios (liturgia). Los momentos irrenunciables en la profundización de

esta relación son muchos y pueden resumirse así:

Primero: la liturgia forma parte de la cultura: la liturgia no está fuera ni por encima del mundo cultural, sino *dentro* de él, del que toma su lenguaje, sus signos, gestos, ritos, movimientos, etc. Como la revelación se ha expresado, y no podía hacerlo de otro modo, en determinadas lenguas (hebreo y griego), así la liturgia, momento expresivo-realizativo de la gracia envolvente de Dios, no puede menos de expresarse en un lenguaje cultural.

Segundo: la liturgia proporciona a la cultura un elemento específico: ampliando su espacio, creando nuevos sentidos y haciéndose portavoz de nuevas instancias. Como el poeta se sirve de la palabra que le viene dada y no ha sido creada por él, pero al usarla amplía su densidad añadiéndole nuevos significados, así la liturgia, si por un lado se sirve del lenguaje ritual circunstante y profano, por otro hace estallar sus límites y lo lanza más allá de sus fronteras hacia posibilidades inéditas [20]. Lo específico de la liturgia no es contraponerse a la cultura u obstaculizarla, sino dejar entrever en el fondo de toda cultura la presencia de una luz que *viene* de lo alto y que ilumina hasta los rincones más oscuros.

Tercero: existe y debe existir *una dialéctica constante e inteligente entre cultura y liturgia:* la liturgia debe expresarse con el lenguaje cultural de la propia época, pero al mismo tiempo debe dejar entrever en él un *más allá,* algo *distinto,* un *plus.* Ahora bien, el lenguaje cultural al que la liturgia hace referencia es, a pesar de la traducción vernácula, todavía el de épocas pasadas. Además, el modo usual de celebrar ayuda poco a ir más allá de sí mismo, en dirección a ese *distinto* o *plus* que es la gracia de Dios y la disponibilidad benigna del misterio. Esto sólo será posible mediante una sabia utilización del *registro* poético, al que estamos tan poco habituados [21].

Cuarto: la liturgia, fenómeno cultural que está junto a otros fenómenos culturales, aunque con su especificidad, *está expuesta,* como éstos, *a los mismos riesgos de manipulación activa.* El peligro de hacerse mixtificadora, al que la liturgia está expuesta, hay que tenerlo siempre presente, sin dejarse descarriar ilusoriamente por las buenas referencias (en ningún campo tan abundantes como en éste) a la *gracia* y al *Espíritu* de Dios, que no se dejarían maniatar por la malicia del hombre. Es preciso tener conciencia clara (y fuera de esta conciencia, la reflexión sobre el valor ideológico de la liturgia será incomprensible) de que el fenómeno cultual, en cuanto simultánea e inseparablemente cultural, no tiene ningún privilegio que lo preserve de la tentación de la ideología y, por tanto, de la manipulación de las conciencias. Y de la tentación ideológica, sea litúrgica o cultural, sólo puede uno liberarse mediante una comunicación circular, abierta a la confrontación y dispuesta a ser criticada científicamente [22].

Quinto: una liturgia es *culturalmente adecuada* no cuando se adapta a las exigencias de la cultura en que vive, sino *cuando,* respetando su estructura comunicativa, *es capaz de entrar en diálogo* con ella y de poner en crisis sus lógicas antifraternas y enemigas de la convivencia, contrarias al evangelio y al proyecto de Dios.

Sexto: toda liturgia necesita una

"teoría" que la pueda explicar e interpretar; esta teoría se coloca a un nivel lógicamente distinto (metanivel) respecto de la liturgia; y su estatuto (presupuestos, hipótesis y demostraciones) no es el de ser verdadero o falso, sino simplemente heurístico; es decir, ayudar a captar mejor el proyecto encarnado de Dios, salvaguardándolo de las mixtificaciones que siempre amenazan con reducirlo o traicionarlo.

Séptimo: el estudio de la relación entre liturgia y cultura puede resultar útil no sólo desde el punto de vista teórico, sino también desde el pastoral; y *puede ayudar a esa renovación litúrgica* que, iniciada por el Vat. II con la fuerza del Espíritu, espera todavía, como todas las grandes semillas depositadas en la historia, dar frutos abundantes de "vida eterna" (cf Jn 15,15).

NOTAS: [1] El término "cultura" es uno de los más difíciles de definir; los estudiosos dan al menos un centenar de definiciones: cf G. Costanzo, *La costruzione dell'uomo. Elementi di antropologia culturale,* Roma 1970, 25-32 — [2] "En la sociedad, los sentimientos no son innatos, sino que se desarrollan en el individuo a través del influjo que la sociedad ejerce sobre él" (J. Campbell, *Le maschere di Dio. Introduzione alle mitologie primitive,* Milán 1962, 42) — [3] C. Geertz, *Impact of the concept of culture on the concept of man,* en *New views of the nature of man,* por John R. Platt, Chicago 1965, 116 — [4] Cf *ib,* 112 — [5] Cf L. Boff, *Crisi di fede,* en *Dizionario teologico,* Asís 1974, 156-157 — [6] Sobre la valencia manipuladora de una comunicación monodireccional con referencia al contexto homilético se puede leer un estudio interdisciplinar en *Servizio della Parola* 56 (marzo 1974): S. Díaz-I. de Sandre-L. de Paoli, *Analisi dell'omelia* II, *Predicazione, comunicazione, strutture* 1-17 — [7] Cf L. Sartori, *Chiesa in Italia 1975-1978,* Brescia 1978, 253 — [8] Cf E. Morin, *La mutation occidentale,* en *Esprit* 38 (1970) 515-548 — [9] Cf M.-D. Chenu, *Anthropologie de la liturgie,* en VV.AA., *La liturgie après Vat. II. Bilans, études, perspectives,* por J.-P. Jossua e Y. Congar, París 1967, 159-177; *MD* 119 (1974), en *Anthropologie sacramentelle;* siempre de M.-D. Chenu, cf *Anthropologie et liturgie,* en *MD* 12 (1947) 53-65; igualmente muy importante es *MD* 114 (1973), en *Sacraments et sciences humaines;* cf también C. Di Sante, *Antropologia e liturgia,* en *RPL* 13 (1976) n. 75, 55-59; n. 76, 76-79; n. 77, 52-57; VV.AA., *Antrhopologie des Kultus. Die Bedeutung des Kultus für das überleben des Menschen,* Friburgo de B. 1977 — [10] Baste esta valiente afirmación de M.-D. Chenu: "Aussi bien dans son être radical que dans toutes ses fonctions, ses sensibilités, la sacramentalité se réfère à l'être humaine. La régulation du sacrament, de la vie sacramentelle, dans sa distribution, dans l'exercice, le fonctionnement, les ritualisations, n'est pas à chercher en Dieu mais dans l'homme" *(MD,* 119 [1974] 87 — [11] Cf K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen,* Stuttgart 1975[5], 109-128; cf también J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum,* Munich 1968, 35 — [12] Cf B. Bartmann, *Teologia dogmatica,* Edizioni Paoline, 1962[6], 1145-1146 — [13] *I Sacramenti oggi,* Brescia 1974, 68; cf también O. da Spinetoli, *La conversione della chiesa,* Asís 1975, 101-105 — [14] Cf P. Watzlawick-J.-H. Beavin-D. Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana,* Roma 1971, 32-36; 193-308; P. Watzlawick-J. Weakland-R. Fisch, *Change. Sulla formazione e soluzione dei problemi,* Roma 1974, 19-42; 101-117; P. Watzlawick, *La realtà della realtà. Comunicazione, disinformazione, confusione,* Roma 1976 — [15] Para que la argumentación no sea puramente teórica piénsese, a modo de ejemplo, en la trágica reificación del llamado enfermo mental o criminal, cuya ideología se basa precisamente en la ilógica identificación (efectuada por las fuerzas de poder y de control) entre lo que es desviante (1.er nivel) y su interpretación (2.º nivel): cf R. Sasso, *Considerazioni critiche sul processo psicodiagnostico,* en VV.AA., *Le tecniche psicodiagnostiche,* Roma 1976, 113-128 — [16] Véase: *La visita del papa y la fe de nuestro pueblo,* en *Documentos de la CEE,* BAC, Madrid 1984, n. 102 (Asamblea plenaria 38, del 25 junio 1983), nn. 13, 20, 24, 39 — [17] El autor ha desarrollado ampliamente esta perspectiva y la ha probado con muchos textos conciliares en su *Il rinnovamento liturgico: problema culturale,* Bolonia 1978, 41-46 — [18] Cf C. di Sante, *L'omelia come catalizzatore,* en *Servizio della Parola,* 121 (1980) 45-51 — [19] "Estoy firmemente convencido de que la enfermedad que padece la liturgia es la unidireccionalidad de su canal" (S. Díaz en *Servizio della Parola* 56 [1974], 5); "La crisis es profunda, y afecta a la estructura misma de la homilía y de la comunidad litúrgica, recíprocamente interdependientes y actualmente dominadas por una actitud de tipo esquizoide" (L. de Paoli, *ib,* 17) — [20] Sobre el particular puede ser muy

estimulante la concepción que tiene Van Buren del lenguaje: "plataforma" con centro y periferia. El centro es ese lenguaje en que las reglas son claras: el lenguaje de la vida cotidiana y de las ciencias. Fuera del centro se halla la periferia, donde las reglas de uso de las palabras que hacen buen juego al centro son amplias: aquí tenemos las metáforas, las analogías y los símiles; aquí se juega en el límite, en la frontera, entre el sentido y el sin-sentido. La liturgia puede ser presentada como el borde extremo de la plataforma, que para los tranquilos habitantes del centro podrá ser la patria del sin-sentido, mientras para los osados que se atreven a aproximarse es el lugar del encuentro con el misterio. Sobre la concepción de Van Buren del lenguaje, cf D. Antiseri, *Dal non-senso all'invocazione. L'itinerario speculativo di P.M. van Buren,* Brescia 1976, 49-51 — [21] Cf E. Costa, *Esigenze poetiche del celebrare,* en *Servizio della Parola* 121 (1980) 31-37 — [22] Cf S. Díaz en *Servizio della Parola* 56 (1974) 5-6.

C. di Sante

BIBLIOGRAFÍA: Carrouges M., *La liturgia en la coyuntura de Ionesco,* en VV.AA., *La Liturgia después del Vaticano II,* Taurus, Madrid 1979, 197-238; Chiavacci E., *Cultura,* en DTI 2, Sígueme, Salamanca 1982, 230-240; Dournes J., *Las culturas étnicas en la liturgia,* Editorial Litúrgica Española, Barcelona 1969; Gallagher M.-P., *¿Qué puede decir la literatura a la liturgia?,* en "Concilium" 152 (1980) 259-264; Jané Coca J.M., *Buscando caminos africanos,* en "Phase" 124 (1981) 305-313; Leclercq J., *Cultura y vida cristiana,* Sígueme, Salamanca 1965; Maître H.B., *La cuestión de los ritos chinos y malabares,* en "Concilium" 27 (1967) 76-85; Maldonado L., *Fenómenos socio-culturales y religioso-teológicos más influyentes en la vida litúrgica postconciliar,* en "Phase" 137 (1983) 359-375; Martín Velasco J.D., *La liturgia cristiana en la situación espiritual contemporánea,* ib, 99-100 (1977) 219-249; 251-263 (Mesa redonda); Mpongo L., *Bendición de las aguas bautismales en el Africa de hoy,* en "Concilium" 198 (1985) 227-234; Mulago V., *Simbolismo religioso africano. Estudio comparativo con el sacramentalismo cristiano,* BAC 407, Madrid 1979; Ramos M., *Liturgia y culturas,* en "Phase" 34 (1966) 299-307; Scheer A., *Función de la cultura en la evolución litúrgica. Reflexiones basadas en la historia de la liturgia de iniciación,* en "Concilium" 142 (1979) 188-202; Scherer R., *Cultura,* en SM 2, Herder, Barcelona 1976, 97-106; Valenziano C., *Imagen, cultura y liturgia,* en "Concilium" 152 (1980) 265-272; VV.AA., *Liturgia y tiempos nuevos,* en "Colligite" 92 (1977) 308-339; VV.AA., *Encuentro de culturas y expresión religiosa,* en "Concilium" 122 (1977) 133-258; VV.AA., *La liturgia: una tradición creativa,* ib, 182 (1983) 157-294. Véase también la bibliografía de las voces *Adaptación, Antropología* y *Sociología.*

D

DEDICACION DE IGLESIAS Y ALTARES

SUMARIO: I. La fiesta del pueblo de Dios: 1. Los testigos de la fiesta; 2. Las prolongaciones de la fiesta; 3. La raigambre humana y bíblica - II. Elaboración de los ritos de la dedicación: 1. La aportación de las diversas tradiciones: *a)* La celebración de la eucaristía, *b)* La colocación de las reliquias de los mártires, *c)* Las unciones crismales, *d)* La ablución con agua, *e)* La inscripción del alfabeto; 2. Los tres rituales fundamentales del s. VIII: *a)* El ritual romano, *b)* El ritual bizantino, *c)* El ritual franco; 3. La amalgama romano-franca (ss. VIII-X) - III. El *Ordo* romano de la dedicación desde el s. XI al XX: 1. La dedicación según el pontifical romano: *a)* La dedicación de una iglesia (lustraciones, traslado y colocación de las reliquias, consagración, eucaristía), *b)* La dedicación de un altar; 2. La simplificación de 1961 - IV. El nuevo rito de la dedicación: 1. Los principios que han presidido la revisión; 2. El desarrollo de la celebración: *a)* Dedicación de una iglesia, *b)* Dedicación de una iglesia donde ya se celebraba el culto, *c)* Dedicación de un altar - V. El misterio de la iglesia celebrado en la dedicación: 1. La enseñanza de la palabra de Dios: *a)* Lecturas para la dedicación de una iglesia, *b)* Lecturas para la dedicación de un altar; 2. La enseñanza de los padres.

Cuando, al poco tiempo de la paz constantiniana (a. 313), se vio por todas partes cómo surgían las basílicas cristianas [*/ Lugares de celebración,* I, 3], su dedicación constituyó ante todo una fiesta del pueblo de Dios, una manifestación espléndida y gozosa de la iglesia recién salida de la persecución. "Fiestas de dedicación en todas las ciudades, consagraciones de iglesias recién construidas, asambleas de obispos reunidos con ese fin, concurrencia de fieles venidos de lejos y de todas partes, sentimientos de amistad entre poblaciones diversas, unión de los miembros del cuerpo de Cristo en una sola armonía de hombres reunidos", anota el historiador Eusebio; y añade: "Juntos hombres y mujeres de todas las edades, con todas las energías de la mente, sonrientes en su espíritu y en su alma, glorificaban a Dios, autor de todo bien, con plegarias y acciones de gracias". Al final del discurso pronunciado por él con motivo de la dedicación de la basílica de Tiro (a. 318 apte.), Eusebio da gracias "a Cristo, autor y cabeza de la presente asamblea, por esta jornada espléndida y solemnísima"[1]. La dedicación de una iglesia o altar ha conservado siempre, a partir de entonces, ese carácter festivo. Pueden reunirse muchos testimonios de ello, esparcidos a lo largo de los siglos.

I. La fiesta del pueblo de Dios

1. LOS TESTIGOS DE LA FIESTA. Entre los testigos de la fiesta está en primera fila san Ambrosio, quien describe a su hermana Marcelina la dedicación de la basílica que él mismo ha hecho erigir en Milán

(a. 386). "Una enorme afluencia de pueblos" acompañó el traslado a la basílica de los restos de los mártires Gervasio y Protasio y participó en la vigilia que precedió a su sepultura. "Mientras os contemplaba reunidos...", son las palabras con que el obispo iniciará su homilía [2]. Dos siglos más tarde, Gregorio de Tours aludirá a una concentración idéntica para la dedicación de la basílica de San Eufronio en su ciudad episcopal: "Había un grupo considerable de presbíteros y de diáconos con vestiduras blancas, y la categoría ilustre de los funcionarios civiles y, finalmente, una gran afluencia de pueblo" [3]. Todas las descripciones sucesivas evocarán el mismo cuadro ambiental. Si bien a partir del s. X los ritos se han ido sobrecargando y ampliando con numerosas repeticiones, su duración no quitó jamás entusiasmo al pueblo cristiano. Baste recordar la última gran dedicación celebrada según el antiguo pontifical romano, la de la basílica de San Pío X en Lourdes, presidida por el card. Roncalli, rodeado de veinte mil fieles. Rara vez se presencia una liturgia más grandiosa (24-25 de marzo de 1958).

2. LAS PROLONGACIONES DE LA FIESTA. Cuando en diciembre del año 164 a.C., Judas Macabeo purificó el templo de Jerusalén y erigió el altar, la fiesta de la dedicación se prolongó por ocho días, y Judas ordenó que cada año se celebrase su aniversario de la misma manera, con el mismo número de días (1 Mac 4,36-59). Lo mismo sucedió, desde el principio, con la dedicación de las basílicas cristianas y con su aniversario. Hacia el 386, en Jerusalén, una solemne octava señaló el aniversario de la dedicación del *martyrium* y de la *anástasis,* que tuvo lugar el 13 de septiembre del año 335. Según la peregrina Egeria, la solemnidad igualaba en importancia a la pascua y la epifanía por la concurrencia de obispos (se calcula que al menos cuarenta o cincuenta), de monjes y de fieles, atraídos por la celebración. Cada día estaba prevista una procesión a los diversos lugares santos [4].

La liturgia romana ha conservado el recuerdo de las dedicaciones de iglesias celebradas en el s. V, entre ellas la de Santa María la Mayor, San Pedro in Vincoli y San Lorenzo de Extramuros, además del baptisterio lateranense. Todos los calendarios locales harán lo mismo. En la edad media la fiesta de la dedicación de la iglesia iguala en popularidad a la del santo patrón y suscita el mismo entusiasmo.

Este es, pues, el marco festivo en que se insertan los ritos de la dedicación. Estos no afectan sólo al clero, sino que influyen en la vida de toda la ciudad.

3. LA RAIGAMBRE HUMANA Y BÍBLICA. Si la fiesta de la dedicación encuentra tanto eco es porque tiene sus raíces en las tradiciones populares y en la biblia.

a) *Enraizamiento humano.* Los verbos *dedicar, consagrar, bendecir* no son específicamente cristianos, como tampoco lo es la palabra *encenias.* Encontramos todos estos términos en el vocabulario de la vida social y religiosa. *Dedicar* quiere decir destinar, atribuir, ofrecer, inaugurar. La palabra griega *encenia,* que significa inauguración, designa en los LXX y en el cuarto evangelio (Jn 10,22) la fiesta de la dedicación del templo; pero, según Agustín, pasó también al latín popular: se la emplea, por ejemplo, para decir que uno se pone un vestido nuevo *(PL* 35,1741). El paganismo conocía la dedicación de un templo, de un altar, de un

teatro, de una ciudad. El 11 de mayo del 330 se celebró con fastuosidad la dedicación de Constantinopla. El rito comportaba siempre procesiones con aspersiones de agua lustral, oraciones y ofrecimiento de sacrificios. Todavía hoy la palabra dedicación no está limitada al campo religioso: se dedica un libro, un disco, etc.

b) *Enraizamiento bíblico.* También el AT conoce la dedicación de estelas (Gén 28,18), de altares (Núm 7,10-11.84.88), de casas (Dt 20,5); pero sobre todo deja constancia de las diversas dedicaciones sucesivas del templo del Señor: la del primer templo, celebrada por Salomón a lo largo de siete días en presencia de todo el pueblo (1 Re 8,1-66), y la del segundo templo en la época de Esdras (Esd 6,15-18), en el año 515 a.C. En cuanto a la purificación del templo y a la dedicación del nuevo altar de los holocaustos realizada por Judas Macabeo (1 Mac 4,36-59), cada año el pueblo judío renovaba su recuerdo en la fiesta de la *Hanukkah.* Esta duraba ocho días, a partir del 25 de quisléu (diciembre). Vinculada inicialmente al templo, adonde el pueblo iba en procesión para ofrecer sacrificios mientras cantaba el *hallel* (Sal 112-117), se alegraba también con la iluminación de las casas; y, bajo esta forma, sobrevivió a la destrucción de Jerusalén.

En la edad media, cuando la liturgia cristiana de la dedicación pretenderá enriquecer su simbolismo, no dejará de tomar en consideración este fértil sustrato bíblico.

II. Elaboración de los ritos de la dedicación

Evocando las primeras dedicaciones de basílicas, Eusebio afirma: "Eran verdaderamente adoraciones perfectas por parte de los prelados, ritos sacros de presbíteros y, en la iglesia, instrucciones dignas de Dios, manifestadas con el canto de los salmos, con la escucha de las palabras que Dios nos ha transmitido y con la realización de liturgias divinas y místicas: eran símbolos inefables de la pasión del Salvador... Y cada uno de los prelados presentes pronunciaba panegíricos, según el grado del propio talento, para celebrar la fiesta"[5].

Al leer este texto, se tiene claramente la impresión de que, en la primera mitad del s. IV, la dedicación de una iglesia consistía únicamente en la celebración de la eucaristía bajo la presidencia de los obispos de la zona. Una amplia liturgia de la palabra, que comprendía varios discursos, precedía al ofrecimiento del sacrificio eucarístico. San Ambrosio subrayará, cincuenta años más tarde, la colocación de las reliquias de los mártires bajo el altar, mientras san Juan Crisóstomo afirmará: "Lo maravilloso del altar es que, a pesar de ser una simple piedra, está santificado por el hecho de que recibe el cuerpo de Cristo"[6]. Mientras tanto, los ritos iban asumiendo una complejidad cada vez mayor. La amalgama realizada en Occidente, sustancialmente hacia el s. X, se nutrió de las fuentes más variadas: para captar la aportación de cada tradición conviene realizar un verdadero viaje de Roma a Constantinopla, y de Italia a las Galias y hasta los países celtas[7].

1. La aportación de las diversas tradiciones. a) *La celebración de la eucaristía* bajo la presidencia del obispo está universalmente atestiguada en la dedicación de una iglesia; esta celebración constituye el vértice de la dedica-

ción, y durante largo tiempo será su único rito. En el s. VI, en Roma, se continuaba defendiendo que tal rito era suficiente. En una respuesta del 538 al obispo Profuturo de Braga, el papa Vigilio afirmaba que "la consagración de una iglesia en la que no se hayan colocado reliquias se realiza solamente con la celebración de la misa" *(PL* 69,18).

b) *La colocación de las reliquias de los mártires.* Ya antes de la paz constantiniana los cristianos habían comenzado a celebrar la eucaristía junto a las tumbas de los mártires. En la segunda mitad del s. IV vemos desarrollarse un poco por todas partes fuera de Roma los traslados de las reliquias de los mártires al interior de las ciudades y su colocación en las basílicas. San Ambrosio es el primero que establece un vínculo entre estos traslados y la dedicación de una iglesia recientemente construida. En Milán, el pueblo invita al obispo a dedicar la basílica que él había mandado construir con vistas a la propia sepultura con los mismos ritos con que había dedicado la basílica llamada *romana;* y en seguida Ambrosio comenzó a buscar reliquias santas. Descubre entonces los restos de los santos Gervasio y Protasio (a. 386). Al colocarlos bajo el altar, el prelado explica el significado de su gesto: "Es oportuno que las víctimas triunfantes tengan un lugar allí donde Cristo se ofrece a sí mismo como hostia: sobre el altar, aquel que se ofreció por todos; bajo el altar, aquellos que fueron rescatados por él con su pasión". La colocación había sido precedida por una vigilia en la iglesia de donde debía partir la procesión hacia la basílica ambrosiana. "Allí —escribe Ambrosio— se celebraron vigilias durante toda la noche".

No todos los obispos tenían, como él, la suerte de descubrir tumbas de mártires en el momento oportuno para la dedicación de una basílica o un altar. Aunque no ignoraban que para tal dedicación bastaba con la celebración de la eucaristía, sin embargo, la mayor parte de ellos deseaba colocar en el nuevo edificio para el culto alguna reliquia de mártires. Su deseo se satisfacía de dos maneras: ante todo, con la colocación de reliquias figuradas, objetos o vestidos que habían tocado las sagradas tumbas; posteriormente, con el reparto de los huesos de los mártires. Pero la iglesia romana durante largo tiempo fue reacia a esta última práctica, ya ampliamente difundida en Oriente y en Africa a comienzos del s. V. Todavía Gregorio Magno se opondrá a ella. En un sacramentario romano poco posterior puede leerse aún: "Donde se venere una reliquia se supone que reposa la totalidad del cuerpo".

Desde el s. VIII al XII no hay reparo en unir a las reliquias de los mártires algún fragmento de pan eucarístico consagrado durante la misa. A veces la eucaristía suplía la ausencia de reliquias. Esta costumbre, iniciada en Roma, perduró en algunas regiones hasta el s. XV.

c) *Las unciones crismales.* Las unciones del sepulcro destinado a las reliquias y de la mesa del altar, practicadas en España y en Galia como en Bizancio en el s. VI y usuales en Roma en el s. VIII, están atestiguadas en Siria desde mediados del s. IV, según el testimonio de san Efrén. Evidentemente, el simbolismo de la unción bautismal había influido en la instauración de este rito: como el cristiano, también el altar tenía que ser consagrado con efusión de aceite, vehículo del Espíritu.

d) *La ablución con agua.* La aspersión de agua parece que estaba reservada, en la Roma del s. VI, a la purificación de los templos transformados en iglesias. Esto está atestiguado al menos por la correspondencia de san Gregorio Magno con los monjes misioneros enviados por él a Inglaterra. Hasta entonces, sin embargo, en Roma nadie se había atrevido a transformar en iglesia un templo pagano. La aspersión lustral se practicaba en España probablemente ya a principios del s. VI; se la encuentra en la Galia en el s. VII, y en Roma en el s. VIII. La aspersión de agua mezclada con vino, practicada en Galia, parece provenir de la tradición bizantina, según la cual se usa un poco de la una y del otro separadamente. Según el *Ordo* romano, el obispo "bautiza el altar" *(Ordo* XLII, 6). La purificación lustral se añade así a las unciones crismales para evocar discretamente la iniciación cristiana.

e) *La inscripción del alfabeto.* En el rito de la dedicación, el obispo inscribe el alfabeto latino y el griego en una doble franja de ceniza extendida sobre el pavimento en forma de cruz, trazando las letras con su báculo pastoral. Algunos han querido ver el origen de este rito en el uso de los agrimensores romanos que delimitaban un terreno. Pero, en contra de esta opinión, se sabe que este rito se practicaba en países francos antes de ser aceptado en Roma. Los francos lo recibieron de países celtas, probablemente de Irlanda. De allí procede también la costumbre de introducir un poco de ceniza en el agua lustral; a esta mezcla se la llamará impropiamente *agua gregoriana.*

Estos son los gestos más ricos de simbolismo que el obispo y sus ministros realizan en el curso de la dedicación de una iglesia. Ahora vamos a fijarnos en el modo como entran en los antiguos rituales de Roma, Constantinopla y los países francos, rituales que se remontan todos ellos al s. VIII.

2. LOS TRES RITUALES FUNDAMENTALES DEL S. VIII. a) *El ritual romano.* El formulario romano de la misa de la dedicación quedó fijado hacia el año 610, para la transformación del panteón en la iglesia de Santa María ad Martyres. Es el que se ha perpetuado hasta nuestros días: "Terribilis est locus iste". El *Ordo* de la consagración de una iglesia describe los ritos que preceden a la misa, en particular la traslación y la colocación de las reliquias de los mártires en el altar. Aunque este *Ordo,* el *XLII* de Andrieu[8], no sea anterior al s. VIII en la redacción que ha llegado a nosotros, las oraciones a que se refiere se encuentran, incluidas las de la misa, en el sacramentario gregoriano del s. VII.

El obispo se dirige a una iglesia cercana, donde anteriormente se custodiaban las reliquias, y allí se canta una primera letanía, que termina con una oración del oficiante. A continuación, el obispo recibe las reliquias en una patena (indicio de sus reducidas dimensiones) y las entrega a un presbítero. Seguidamente se inicia la procesión hacia la nueva iglesia, con el canto de la antífona "Cum jucunditate exhibitis". Solamente el obispo, con dos o tres ministros, entra en la iglesia y, cerradas las puertas, bendice el agua, derrama en ella el crisma y prepara el cemento que servirá para sellar el sepulcro. Después "bautiza el altar" con el agua bendita. A continuación sale de la iglesia, y la *schola* canta una segunda letanía.

Después de la oración final, el obispo recibe las reliquias de manos del presbítero al que las había entregado y entran todos en la iglesia con el canto de una tercera letanía. El obispo coloca las reliquias sobre el altar, unge los ángulos del sepulcro con el crisma, coloca en él las reliquias junto con tres partículas del cuerpo de Cristo y tres granos de incienso, mientras se canta la antífona *Sub altare Domini sedes accepistis.* Se cierra a continuación el sepulcro, sellándole la losa con el cemento y ungiéndolo con el crisma; seguidamente el obispo unge de igual manera los cuatro ángulos del altar, y a continuación lo cubre desplegando sobre él un mantel; recorre, finalmente, toda la iglesia, asperjándola con agua bendita con un ramito de hisopo.

Concluidos estos ritos, la *schola* entona el introito y se inicia la misa. Esta debe celebrarse durante ocho días consecutivos en la iglesia recién dedicada.

b) *El ritual bizantino.* La descripción más antigua de la dedicación en rito bizantino se encuentra en el célebre *Eucologio Barberini,* del s. VIII (biblioteca Vaticana). La acción litúrgica consta de dos celebraciones distintas, distribuidas en dos días: la primera consiste en la consagración del altar en presencia solamente del clero; la segunda constituye la dedicación propiamente dicha, y en ella participa todo el pueblo [9].

El altar es consagrado por el patriarca, rodeado de sus ministros, en la iglesia a puertas cerradas. Después de una oración litánica y una larga súplica diaconal, el presidente hace la lustración del altar: lo lava con agua bautismal vertida sobre la mesa y sobre las columnas, mientras se canta el salmo 83. Terminadas las abluciones, el patriarca consagra el altar derramando *myron* (crisma) sobre la mesa y ungiendo sus columnas. Se canta entonces el salmo 132 y se extiende un mantel sobre el altar. A continuación se procede a una larga incensación del altar mismo y del presbiterio, mientras uno de los obispos asistentes traza con el *myron* cruces sobre todas las columnas de la iglesia. El patriarca concluye el rito diciendo la oración de dedicación.

Las *encenias* tienen lugar al día siguiente. Comienzan con una vigilia de oración ante las reliquias de los mártires en una iglesia cercana a la que se va a inaugurar. El patriarca interviene hacia el final del oficio matutino y lo concluye con la aclamación "Gloria a ti, Cristo Dios, orgullo de todos, alegría de los mártires". Se inicia la procesión de traslado de las reliquias. Estas son llevadas por un obispo acompañado de sus ministros. Al llegar al pórtico, ante la puerta principal, los cantores entonan el tropario: "Alzad, puertas, vuestros dinteles". Las puertas se abren de par en par, y el patriarca entra con todo el pueblo. El obispo coloca las reliquias en el lugar destinado y pronuncia una oración. Luego se canta el trisagio y se celebra la eucaristía, la "divina liturgia". Las dos lecturas bíblicas proclamadas son Heb 3,1-4 y Mt 16,13-18.

c) *El ritual franco.* Los ritos heredados de la tradición galicana han sido recogidos en el *Ordo XLI* de Andrieu, que es prácticamente contemporáneo de los dos precedentes [10]. En él se advierte fácilmente la doble influencia romana y bizantina.

Ante todo se prescribe encender doce candelas a lo largo del perímetro interior de la iglesia que hay que dedicar. Cuando el obispo llega

en procesión a la entrada, golpea tres veces el umbral con el báculo diciendo: "Tollite portas principes vestras", a lo que sigue el canto del salmo 23 completo. Se abre a continuación la puerta y se entra en la iglesia, mientras un clérigo entona la letanía, que el obispo concluye con una oración. Seguidamente traza sobre el pavimento el alfabeto con la punta del báculo, procediendo de sudeste a noroeste y de sudoeste a nordeste.

A continuación, el obispo pasa a las lustraciones. Prepara en primer lugar el agua del exorcismo, echando en ella sal, ceniza y vino. Con ella traza cuatro cruces en los ángulos de la mesa y asperja el altar, dando siete vueltas alrededor de él mientras se canta el salmo 50 *(Asperges me)*. A continuación recorre la iglesia, asperjando las paredes y el pavimento (salmos 67 y 90). Entre tanto envía a algunos ministros a asperjar las paredes por fuera. Continuando la aspersión, el obispo recorre la nave central, y llega al altar al canto del salmo 42 *(Introibo ad altare Dei)*.

El celebrante inicia los ritos de consagración con la ofrenda del incienso. A continuación unge por dos veces los cuatro ángulos de la mesa, y luego toda la superficie de la misma, con el óleo de los catecúmenos (salmos 83 y 45); y repite la unción con el crisma, mientras se canta el salmo 86 (antífona *Ecce odor filii mei)*. Simultáneamente, un acólito da una vuelta al altar incensándolo. Seguidamente el obispo se dirige hacia las paredes de la iglesia para ungirlas con el crisma. Vuelto al altar, dispone sobre la mesa unos granos de incienso en forma de cruz y recita la oración de bendición. Finalmente se canta la antífona *Confirma hoc* y se llevan a bendecir los manteles y todos los paños litúrgicos.

Terminada la consagración de la iglesia, se va en procesión al lugar donde se guardan las reliquias y se hace su traslado en cortejo triunfal, con aclamaciones, cruces, turiferarios y numerosos cirios. El pueblo entra en la iglesia, mientras el obispo, oculto tras un telón que lo esconde a la vista del público, coloca las reliquias en el sepulcro del altar. Entre tanto se canta el salmo 149 *(Exsultabunt sancti in gloria)*.

Terminado el rito, el obispo va a la sacristía, donde se pone los ornamentos festivos, mientras se extiende el mantel sobre el altar y se encienden las luces. La *schola* entona, finalmente, la antífona de entrada, el obispo sale de la sacristía detrás de los ministros y se celebra la misa. El *Ordo* no determina qué lecturas deban proclamarse. El leccionario de Luxeuil, medio siglo más viejo, propone dos series de textos, una para el día de la dedicación y otra para su aniversario. La primera indica Gén 28,10-22; I Cor 3,9-17 y, según un uso galicano, Jn 10,22-28, seguido de Lc 19,1-20; la segunda propone Is 54,1-56,7; Ef 2,8-22, y Mt 21,10-17.

3. La amalgama romano-franca (ss. viii-x). La liturgia franca de la dedicación, con sus múltiples aspersiones y unciones, estaba destinada a tener un éxito duradero. Se percibe su trama debajo de los numerosos desarrollos que observamos hasta el s. xiii. Pero sufrirá también influjo del ritual romano, que se manifestará ante todo en la procesión inicial de las reliquias, mientras que según la liturgia franca se va a recogerlas sólo después de los ritos de consagración, inmediatamente antes de la misa.

El *Ordo XVIII*, de finales del s. viii, es el primer testigo de esta amalgama entre el *Ordo XLI* y el *Ordo XLII*[11]. Poco después, según

el sacramentario de Drogo de Metz (hacia el 825), se darán tres vueltas en torno a la iglesia con las reliquias, y se realizarán otras tantas lustraciones externas e internas del edificio. Pero es el pontifical de san Albano de Maguncia (mitad del s. X), es decir, el pontifical romano-germánico (= *PRG),* el que mejor permite seguir la elaboración del ritual destinado a difundirse en todo el Occidente [12].

El pontifical de Maguncia contiene tres descripciones de la dedicación. Una de ellas no es un directorio litúrgico, sino un comentario alegórico, que sigue paso a paso el *Ordo XLI (PRG 90)* y se remonta al s. IX. Las otras dos son ceremoniales. El *Ordo* romano para la dedicación de una iglesia *(PRG* 82) realiza una fusión entre el *Ordo XLI* y el *Ordo XLII,* del que toma literalmente el texto añadiéndole solamente cuatro oraciones, una de las cuales va precedida del diálogo introductorio al prefacio. El *Ordo* de la bendición de una iglesia *(PRG* 124) desarrolla el ritual precedente y lo completa añadiéndole numerosos textos. En él se encuentran los alfabetos latino y griego, una doble letanía, las oraciones de los antiguos sacramentarios, dos prefacios consagratorios desarrollados, uno para la consagración de la iglesia y otro para la del altar. Las oraciones de bendición de los paños sagrados, en la sección final, ocupan un espacio desproporcionado (más de cuarenta oraciones). Siguen seis formularios de misas para la dedicación de una iglesia y otro para la dedicación de un altar.

III. El "Ordo" romano de la dedicación desde el s. XI al XX

En el s. XI los libros litúrgicos en uso en las riberas del Rin comenzaron a conquistar Italia y Roma por obra de los obispos y papas alemanes, encargados por el emperador de restaurar allí la disciplina eclesiástica. Y el trasplante tuvo tal éxito que, cincuenta años más tarde, había desaparecido el recuerdo de la antigua liturgia papal. Y así las copias del pontifical de Maguncia, con algún retoque, se convirtieron en guía de la celebración tanto para la dedicación de la iglesia como para las ordenaciones.

1. La dedicación según el pontifical romano. No nos ocuparemos aquí de los cambios menores que han marcado la última evolución de los ritos que luego entraron en el pontifical romano de fines del s. XVI. Recordemos solamente que la exuberancia del pontifical germano fue parcialmente canalizada en el pontifical de la curia romana del s. XIII, y que éste fue adaptado, al final del mismo siglo, al uso de una iglesia diocesana gracias a la obra de Guillermo Durando, obispo de Mende († 1296). El pontifical de Durando [13] tuvo un éxito tal, que la primera edición oficial del pontifical romano, promulgada por Clemente VIII en 1596, se limitó a ratificarlo, sin aportarle variantes de importancia. Este reguló el rito de la dedicación hasta 1961.

a) *La dedicación de una iglesia,* según el pontifical romano, constituye un verdadero juego litúrgico, fruto de la simbología medieval y revelador de una teología del misterio de la iglesia que nunca encontró modo de manifestarse de manera más expresiva. La descripción de los ritos puede evocarlos sólo imperfectamente: sería preciso mencionar también los textos de las antífonas, los salmos y los responsorios que los acompañan. Pero los

mismos textos no pueden prescindir de las respectivas melodías, que revelan su pleno significado. La dedicación constituía la celebración más larga y suntuosa de la liturgia romana: no podía realizarse en menos de cinco horas.

Lustraciones. La asamblea de los fieles se reúne fuera de la iglesia que va a ser consagrada, en un lugar en que han estado colocadas las reliquias de los mártires y en que se ha celebrado la vigilia. Tras la llegada del obispo se recitan los siete salmos penitenciales. A continuación, dejadas las reliquias bajo su velo, se emprende la marcha hacia la entrada de la nueva iglesia, donde se canta la primera parte de las letanías de los santos. El obispo bendice el agua destinada a las lustraciones externas. Da dos vueltas en torno al edificio asperjando sus paredes, primero hacia arriba y luego hacia abajo. Seguidamente golpea tres veces con el báculo la puerta de la iglesia y dialoga con un diácono que se ha quedado dentro: *Attollite portas —Quis est iste rex gloriae? —Dominus fortis.* Pero la puerta no se abre. Entonces el obispo da una tercera vuelta a la iglesia bendiciendo la zona del medio de los muros. A la vuelta reemprende el diálogo con el diácono, y todos gritan: *Aperite, aperite, aperite.* Finalmente se abre la puerta y entra el obispo con sus ministros, permaneciendo fuera el pueblo hasta el traslado de las reliquias.

Se canta luego el *Veni, Creator,* seguido de las letanías completas; y el obispo comienza a trazar con el báculo las letras de los alfabetos latino y griego, mientras se canta el *Benedictus.* A continuación procede a la bendición del agua gregoriana (agua, sal, ceniza y vino) para la lustración del altar y de todo el edificio. El obispo traza con su mano cinco cruces sobre la mesa del altar y lo asperja siete veces, con otras tantas vueltas alrededor. Igualmente se asperjan las paredes internas de la iglesia durante tres vueltas consecutivas; luego se asperja el pavimento. Los ritos de purificación se concluyen con una larga oración en forma de prefacio.

Traslado y colocación de las reliquias. El obispo y sus ministros salen de la iglesia y, acompañados por el pueblo, van hacia las reliquias de los santos. El obispo las levanta *(Movete, sancti Dei),* y todo el pueblo inicia una procesión festiva. Algunos presbíteros llevan las reliquias, los cantores elevan invocaciones a los santos *(Surgite, sancti Dei; ambulate, sancti Dei; ingredimini, sancti Dei),* y el pueblo aclama: *Kyrie, eleison.* Una vez colocadas las reliquias junto al altar, el obispo prepara el sepulcro abierto en la mesa o bajo el altar: realiza en él cuatro unciones con óleo, pone las reliquias en la cavidad, las inciensa y, habiendo ungido la losa en su parte interior, la sella con cemento. El rito se concluye con una unción de santo crisma sobre el sepulcro sellado y con la incensación del altar.

Consagración. La incensación, que ha concluido la colocación de las reliquias, abre a continuación la consagración del altar. El obispo inciensa primero la mesa, en el centro y en los cuatro ángulos, y luego da tres vueltas en torno al altar; entrega después el incensario a un presbítero, el cual continuará la incensación hasta el final de la unción.

El obispo traza dos veces sobre la mesa cinco señales de la cruz con el óleo de los catecúmenos, y otras cinco con el crisma, y a continuación extiende el óleo de los catecúmenos y el crisma a toda la superfi-

cie del altar. Cada serie de unciones es completada con una incensación y una oración hecha por el obispo.

Seguidamente pasa el obispo a la crismación de los muros: sobre doce cruces, pintadas o grabadas en los muros, realiza una unción y una incensación y enciende una vela delante. Vuelto al altar, el obispo inciensa de nuevo la mesa, sobre la que se colocan en el centro y en los cuatro ángulos montoncitos de incienso en forma de cruz sobre base de cera. Algunos acólitos los encienden y, mientras el altar se ilumina, se canta de rodillas el versículo aleluyático de pentecostés: *Veni, sancte Spiritus*. El obispo pronuncia entonces la oración en forma de prefacio para la consagración de la iglesia. A continuación se procede a la crismación de la base del altar y de las junturas de la mesa. Los clérigos llevan entonces los manteles para la vestición del altar y, una vez que éste está adornado, se acerca el obispo para incensarlo.

Eucaristía. Finalmente puede comenzar la misa. Esta es la que corona todos los ritos. Desgraciadamente, las rúbricas prevén que el obispo pueda dispensarse de celebrarla personalmente. Lo sustituye en ese caso un presbítero, mientras el prelado se contenta con asistir, después de haberse quitado los ornamentos sagrados. Puede celebrarse también una misa no cantada. En tales condiciones, con demasiada frecuencia, la celebración eucarística no aparecía ya como el vértice de la dedicación de una iglesia, sino como un mero apéndice. Aunque el pontifical prescribía el canto de una misa solemne, los rubricistas autorizaban una simple misa rezada. Este es el mayor defecto de la liturgia de la dedicación en la época moderna.

b) *La dedicación de un altar*. Ya en la dedicación de una iglesia los ritos correspondientes al altar ocupan la mayor parte de la celebración. Estos se emplean íntegramente cuando se trata de consagrar sólo el altar, sin dedicación del edificio. Pero la procesión de las reliquias reviste una mayor amplitud. La oración en forma de prefacio que sigue a las unciones es propia: evoca toda la tipología de los altares erigidos por los justos del AT —Abel, Abrahán, Melquisedec, Isaac, Jacob, Moisés—; pero por desgracia no alude al altar viviente de la nueva alianza, que es Cristo.

2. La simplificación de 1961. En los años cincuenta de nuestro siglo, la reconstrucción de las ciudades destruidas por la guerra y el crecimiento de la población urbana llevaron consigo también la edificación o la reconstrucción de numerosas iglesias. Muchos obispos consideraron demasiado pesados los ritos de la dedicación, que, por otra parte, se hacían más frecuentes, y solicitaron su simplificación. El papa Pío XII, después de una primera autorización que permitía dividir la celebración en dos días sucesivos, decidió la revisión del conjunto y la encomendó a la comisión para la reforma general de la liturgia. El nuevo *Ordo* fue promulgado el 13 de abril de 1961, bajo el pontificado de Juan XXIII.

El *Ordo* de 1961 es esencialmente el antiguo, sólo que mucho más agilizado. En el intento de simplificar cada uno de los ritos sin omitir ninguno, no siempre se ha evitado un empobrecimiento del simbolismo. Este empobrecimiento se nota particularmente en la unción del altar, donde ya no figura la efusión del óleo crismal sobre toda la mesa.

La celebración se inicia con una sola aspersión del exterior de la

iglesia. Después del *Attollite portas,* el obispo entra en el edificio, seguido de todo el pueblo. Se cantan las letanías de los santos en forma abreviada, y a continuación el obispo asperja una sola vez las paredes interiores y el pavimento. La lustración del altar consiste simplemente en su aspersión tras las cinco signaciones de la mesa con el agua bendita. El obispo escribe a continuación las letras de los dos alfabetos sobre una capa de ceniza de dimensiones reducidas. El rito se asemeja a la toma de posesión de la iglesia, y se concluye con el prefacio de dedicación.

El traslado de las reliquias conserva su carácter festivo. El obispo las coloca en el sepulcro sin ungirlo previamente, y lo cierra con la losa. Siguen luego las doce unciones crismales de las paredes de la iglesia, antes de consagrar el altar con las unciones del santo crisma, reducidas a cinco. Después inciensa el altar y hace fuego sobre el incienso con la cera, mientras se canta el versículo *Veni, sancte Spiritus.* La segunda oración en forma de prefacio concluye los ritos de la consagración.

Por lo que se refiere a la misa, se insiste en que constituye una parte integrante de la dedicación y se recomienda al obispo que la celebre personalmente, pero no se le llega a prohibir que pueda sustituirlo un presbítero. Además, aun recomendando que esta misa se celebre con canto, se permite "por justo motivo" la celebración de una simple misa leída.

IV. El nuevo rito de la dedicación (1977)

Al poco tiempo de concluirse el Vat. II, la comisión encargada de llevar a cabo la renovación de la liturgia tuvo sus dudas para emprender una nueva revisión de los ritos de la dedicación. Pero tras larga reflexión pareció conveniente hacer también esos ritos más conformes con los principios de la constitución sobre la liturgia. El nuevo *Ordo Dedicationis Ecclesiae et Altaris* estaba ya concluido en 1971. En 1973 se imprimió y se sometió a una amplia experimentación, al término de la cual el papa Pablo VI lo aprobó con fecha 29 de mayo de 1977. La traducción oficial para España fue aprobada en 1978, y se encuentra en el mismo volumen que contiene el *Ritual de la bendición de un abad o una abadesa.* El volumen se titula *Rituales de la dedicación de iglesias y de altares* (= RDI) *y de la bendición de un abad o una abadesa.* Citamos la versión castellana, indicando las páginas, y cuando exista numeración, después de la página indicaremos el número.

1. Los principios que han presidido la revisión. Tres son los principios que han presidido la revisión de los ritos.

a) Ante todo era preciso *restituir de hecho a la eucaristía su papel primordial* en la dedicación de una iglesia o de un altar. Todos deben comprender que ella es "el rito máximo y el único necesario" *(RDI* 28, n. 15). Por ese motivo los ritos de la unción, de la incensación y de la iluminación han sido insertos en la liturgia de la palabra y en la de la eucaristía, cada una de las cuales es considerada parte integrante de la dedicación. No se trata solamente de destacar el simbolismo de las acciones sagradas proyectando sobre ellas la luz de la palabra de Dios, como se hace en la celebración de los sacramentos y de las bendiciones mayores, sino de

manifestar que la proclamación de la palabra y la participación en el cuerpo y sangre del Señor son constitutivas de la iglesia viviente. La primera proclamación de la palabra de Dios en el nuevo edificio constituye por sí misma un rito de dedicación: el obispo hace la ostensión solemne del leccionario al pueblo, antes de entregarlo al lector *(RDI* 43). Por lo que se refiere a la liturgia eucarística, el esquema de 1973 había propuesto su prefacio como oración de dedicación de la iglesia o del altar según el uso romano del s. VII[14]. La edición típica no acogió esta propuesta; ofrece en cambio una oración de dedicación, que precede a la unción del altar *(RDI* 47-48). Pero lo que queda firme es que en adelante ya no se podrá disociar la celebración de la dedicación de la celebración de la misa. Además "conviene que el obispo concelebre con los presbíteros que con él cooperan en los ritos de la dedicación y con los responsables de la parroquia o de la comunidad para la cual se ha construido la iglesia" *(RDI* 26, n. 9).

b) Subrayando el puesto de la eucaristía en la celebración, se ha querido además *restituir la debida dignidad al traslado de las reliquias de los santos, dejándola facultativa.* De hecho, este traslado sólo tiene pleno significado cuando es posible disponer de reliquias bien conocidas y auténticas de un mártir y colocarlas bajo el altar de Cristo "para significar que el sacrificio de los miembros tuvo principio en el sacrificio de la cabeza" *(RDI* 28, n. 14). Por el contrario, resultaría un rito vacío de significado si no se tuviesen más que reliquias insignificantes o inauténticas. A la piedad actual hacia los / santos repugna el fraccionamiento de sus cuerpos y el reparto de sus huesos, como repugnaba a los romanos contemporáneos de san Gregorio. El Vat. II ha insistido sobre el carácter de autenticidad que deben presentar las reliquias de los santos propuestas a la veneración de los fieles *(SC* 111), y la *OGMR* (266) nos lo recuerda. Hoy, de hecho, se es mucho más exigente en cuanto a los testimonios de autenticidad de lo que se era en el siglo pasado.

c) De autenticidad deben estar dotados también los *ritos simbólicos de la dedicación.* En el nuevo rito se ha querido renunciar a la acumulación de signos y a la repetición de los mismos gestos que caracterizaban el *Ordo* medieval; pero al mismo tiempo ha habido una preocupación por evitar una cierta aridez, de la que el *Ordo* desde 1961 presentaba algunos indicios. El camino lo había dejado abierto la constitución conciliar: "Los ritos deben resplandecer con una noble sencillez; deben ser breves, claros, evitando las repeticiones inútiles, adaptados a la capacidad de los fieles, y, en general, no deben tener necesidad de muchas explicaciones" *(SC* 34). El lenguaje del agua, del aceite perfumado, del incienso y de la luz es un lenguaje universal. Las palabras que acompañan la aspersión, la crismación, la incensación y la iluminación del edificio ilustran la relación de esos gestos con el misterio de la iglesia en su entidad y en su misión.

2. EL DESARROLLO DE LA CELEBRACIÓN. a) *Dedicación de una iglesia. Ritos iniciales.* La entrada en la iglesia puede consistir en una procesión, en una entrada solemne o en una entrada sencilla, según las posibilidades locales, como el domingo de ramos. Aquí vamos a describir solamente la procesión *(RDI* 34ss).

Las puertas de la iglesia que va a ser consagrada están cerradas. El pueblo se reúne en torno al obispo en un lugar apropiado. Si está previsto el traslado de las reliquias de los santos, éstas se preparan en el mismo lugar. Después del saludo del obispo y una monición, se pone en marcha la procesión con el canto del salmo 121, mientras los presbíteros eventualmente llevan las reliquias de los santos. Todos se detienen en el umbral de la iglesia. Los representantes de quienes han colaborado a la construcción entregan el edificio al obispo, y éste encarga al pastor de la nueva iglesia que abra sus puertas. El mismo invita a continuación al pueblo a entrar. Mientras van entrando se canta el salmo 23. El obispo va directamente a su sede y los concelebrantes se colocan en torno a él.

La aspersión. Una vez que todos se han acomodado, el obispo bendice el agua para asperjar a la asamblea en señal de penitencia y como recuerdo del bautismo. Acompañado de los diáconos, recorre la iglesia, asperjando sucesivamente al pueblo, las paredes y el altar. Entre tanto se canta la antífona *Vidi aquam.* Siguen el *Gloria* y la colecta *(RDI* 41ss).

Liturgia de la palabra. Los lectores y el salmista se presentan ante el obispo, el cual, recibido el leccionario, lo muestra al pueblo diciendo: "Resuene siempre en esta casa la palabra de Dios, para que conozcáis el misterio de Cristo y se realice vuestra salvación dentro de la iglesia" *(RDI* 43). La primera lectura debe consistir siempre en la narración de la proclamación de la ley, ante el pueblo reunido en Jerusalén, por el sacerdote Esdras (Neh 8,2-4.5-6.8-10). Para las otras lecturas se puede elegir entre los textos propuestos por el leccionario. Después del evangelio sigue la homilía y el credo, pero no se hace la oración universal.

Oración de dedicación y unciones. Los ritos específicos de la dedicación comienzan con el canto de las letanías de los santos *(RDI* 44ss), al que sigue la colocación de las reliquias si las hay *(RDI* 46-47). El obispo las coloca en el sepulcro preparado, que es cerrado por un albañil, mientras se canta el salmo 14 (antífona "santos de Dios que habéis recibido un lugar bajo el altar") u otro canto apropiado.

A continuación, el obispo, en pie junto a la sede o en el altar, canta o recita la *oración de dedicación* de "esta casa de oración", donde el pueblo de Dios "te honra con amor, se instruye con tu palabra y se alimenta con tus sacramentos" *(RDI* 47). La oración desarrolla ampliamente la teología de la iglesia, de la que el edificio es signo:

"Este edificio hace vislumbrar el misterio de la iglesia, / a la que Cristo santificó con su sangre, / para presentarla ante sí como esposa llena de gloria, / como virgen excelsa por la integridad de la fe / y madre fecunda por el poder del Espíritu.

Es la iglesia santa, la viña elegida de Dios, / cuyos sarmientos llenan el mundo entero, / cuyos renuevos, adheridos al tronco, / son atraídos hacia lo alto, al reino de los cielos.

Es la iglesia feliz, la morada de Dios con los hombres, / el templo santo, construido con piedras vivas, / sobre el cimiento de los apóstoles, / con Cristo Jesús como suprema piedra angular.

Es la iglesia excelsa, / la ciudad colocada sobre la cima de la montaña, / accesible a todos y a todos patente, / en la cual brilla perenne la antorcha del Cordero / y resuena agradecido el cántico de los bienaventurados".

La oración prosigue mencionando los beneficios que los hombres vendrán a buscar a la casa de Dios y de su pueblo:

"Que tus fieles, reunidos junto a este altar, / celebren el memorial de la pascua / y se fortalezcan con la palabra y el cuerpo de Cristo.

Que resuene aquí la alabanza jubilosa / que armoniza las voces de los ángeles y de los hombres, / y que suba hasta ti la plegaria por la salvación del mundo.

Que los pobres encuentren aquí misericordia, / los oprimidos alcancen la verdadera libertad, / y todos los hombres sientan la dignidad de ser hijos tuyos, / hasta que lleguen, gozosos, a la Jerusalén celestial".

Terminada la oración de dedicación, el obispo procede a los ritos simbólicos, como hace en la ordenación. Comienza con la *unción del altar y de las paredes* de la iglesia *(RDI* 48ss). En pie ante el altar, dice: "El Señor santifique con su poder este altar y esta casa, que vamos a ungir, para que expresen con una señal visible el misterio de Cristo y de la iglesia".

El obispo derrama a continuación el crisma sobre el centro y los cuatro ángulos del altar. Incluso se aconseja que lo vierta sobre toda la mesa para dar al rito la amplitud que merece: el óleo debe sobreabundar.

Luego realiza sobre las paredes de la iglesia doce o cuatro unciones crismales con la señal de la cruz. Para estas unciones el obispo puede ser ayudado por presbíteros, a quienes previamente ha entregado las ampollas del crisma. Entre tanto, se canta el salmo 83.

Al rito de la unción sigue el de la *incensación (RDI* 50-51). Se coloca sobre el altar un pequeño brasero para encender el incienso o los aromas, o un montoncito de incienso y vela. El obispo pone incienso en el brasero, o con una vela enciende el montón de incienso, diciendo: "Suba, Señor, nuestra oración como incienso en tu presencia y, así como esta casa se llena de suave olor, que en tu iglesia se aspire el aroma de Cristo".

El obispo pone incienso seguidamente en los incensarios e inciensa el altar; a continuación es incensado él mismo, mientras los ministros recorren la nave incensando al pueblo y los muros; entre tanto, se canta el salmo 137.

Antes de la *iluminación del altar* se procede a la vestición del mismo. Después de haber secado el óleo de la mesa, se la cubre con un mantel y, según la oportunidad, se la adorna con flores. Sobre el altar o a su lado se disponen los candelabros con sus cirios y la cruz. Previamente habrán sido colocadas numerosas velas en toda la iglesia, especialmente en correspondencia con las unciones realizadas en las paredes. El obispo, con una vela encendida en la mano, proclama: "Brille en la iglesia la luz de Cristo para que todos los hombres lleguen a la plenitud de la verdad".

La iglesia entonces es iluminada festivamente. Como signo de gozo se encienden todas las lámparas, mientras se entona el cántico de Tobías (Tob 13,10.13-14.15.17) y un canto en honor de Cristo, luz del mundo *(RDI* 51-52, con referencia a "lecturas, cantos y oraciones").

Liturgia eucarística. Todos los ritos anteriores han tenido como objetivo preparar el altar para que se convierta en mesa del Señor. Ahora la concelebración de la eucaristía bajo la presidencia del obispo sustituye los signos por la realidad del sacramento.

La misa se desarrolla de modo normal. El prefacio de la plegaria

eucarística, aun tomando ciertas expresiones de la oración de dedicación, les aporta acertados complementos, como la mención del "templo verdadero", que es el cuerpo de Cristo "nacido de la Virgen Inmaculada" *(RDE* 120). Aunque el ritual no aluda a ello, es conveniente que el día de la dedicación de los fieles puedan recibir la eucaristía bajo las dos especies, comulgando del pan partido y del cáliz del Señor.

Al final de la misa se puede inaugurar la capilla donde se guardará la eucaristía, llevando a ella solemnemente la santa reserva *(RDI* 54-55) con una procesión idéntica a la que concluye la misa del jueves santo en recuerdo de la cena del Señor. Una vez que el copón ha sido colocado en el tabernáculo, el obispo bendice al pueblo y el diácono proclama la despedida.

b) *Dedicación de una iglesia donde ya se celebraba el culto.* El simbolismo de los ritos que hemos descrito adquiere su pleno significado sólo en el caso de una iglesia nueva, en que todavía no se haya celebrado la eucaristía. El rito experimental de 1973 no preveía la posibilidad de la dedicación de una iglesia ya abierta al culto, y quizá desde mucho tiempo atrás.

Aun recomendando que la dedicación de una iglesia coincida con su efectiva inauguración, el ritual de 1977 reserva su capítulo tercero a la "Dedicación de una iglesia en la cual ya se celebran los sagrados misterios". Habría algo que objetar a esta concesión a la facilidad. Se exige, sin embargo, que el altar no haya sido consagrado todavía y que la iglesia haya sufrido alguna reforma importante *(RDI* 57).

En tal caso se omite el rito de la apertura de las puertas y se realiza la entrada en forma simple. Se omite, o se adapta a las circunstancias, la entrega de la iglesia al obispo. Se omiten asimismo la aspersión de las paredes, e igualmente los ritos particulares que introducen la liturgia de la palabra *(RDI* 57ss).

c) *Dedicación de un altar.* Los ritos de la consagración del altar ocupan un lugar importante en la dedicación de una iglesia. Cuando se trata de dedicar sólo el altar, se sigue prácticamente el orden descrito arriba, omitiendo cuanto se refiere a la iglesia. Las lecturas son propias; propios son también la oración de dedicación y el prefacio de la plegaria eucarística, que desarrollan con nuevos detalles el simbolismo del altar cristiano.

Después de haber mencionado los altares erigidos en la antigüedad por Noé, Abrahán, Isaac y Moisés, la oración evoca el sacrificio de Cristo en su misterio pascual; seguidamente presenta el altar del nuevo culto, que es simultáneamente símbolo de Cristo y mesa a la que él convoca a su pueblo *(RDI* 92-93). El prefacio insiste en los temas de Cristo sacerdote, víctima y altar de su sacrificio, añadiendo una alusión al altar, "roca espiritual" de la que mana para los fieles el agua viva del Espíritu, que los convertirá también a ellos en "ofrenda santa" y "altar vivo" grato a Dios *(RDI* 124-125).

V. El misterio de la iglesia celebrado en la dedicación

Los ritos y las oraciones de la dedicación constituyen una teología en acto del misterio de la iglesia, cuyo nombre se aplica al pueblo reunido por la convocación del Señor antes que al edificio destinado a acoger esta asamblea. "Señor, Dios nuestro —dice una colecta

para el aniversario de la dedicación—, que has querido que tu pueblo se llamara iglesia..." Por este motivo la liturgia de la dedicación constituye un continuo ir y venir entre la iglesia viviente y la formada por piedras, que acaba de ser edificada. Los textos bíblicos propuestos para la celebración ayudan a entrar en este movimiento, y las homilías de los padres se hacen eco de ellos.

1. La enseñanza de la palabra de Dios. El leccionario romano ha conservado los textos bíblicos más significativos utilizados para la dedicación de la iglesia en las diversas familias litúrgicas. Propone veintiuna perícopas, once para la dedicación de una iglesia y diez para la de un altar. Su elenco puede verse en *RDI* 126-130 y 131-134. El volumen V del leccionario en lengua castellana trae su texto por extenso en la sección "común de la dedicación de la iglesia".

a) *Lecturas para la dedicación de una iglesia.* Para el día de la dedicación se fija una sola lectura del AT (Neh 8,2-4.5-6.8-10), y su proclamación es obligatoria. (En cambio, para el aniversario de la dedicación se proponen cuatro, a elección.)

Al descartar en este día los textos referentes a la dedicación del primer templo por Salomón para hacer revivir a la asamblea de los fieles la reunión del pueblo de Jerusalén en torno a la tribuna desde la cual el escriba Esdras leyó la palabra de la ley, la liturgia subraya una discontinuidad: el edificio destinado a la asamblea cristiana no es el sucesor del templo donde habitaba la "gloria" de Dios. Esta gloria de Dios aletea ahora sobre el pueblo mismo, que escucha a su Señor en el día que le está consagrado, y que es consciente de que el gozo en el Señor es su fortaleza (Neh 8,2-10).

Las lecturas apostólicas desarrollan la parábola de la iglesia-edificio. Fundada sobre los apóstoles y profetas, con Cristo como piedra angular (Ef 2,19-22), hecha de piedras vivas (1 Pe 2,4-9), es el templo construido por Dios (1 Cor 3,9b-11.16-17). Al final de su construcción, la iglesia aparece como la nueva Jerusalén, la morada de Dios entre los hombres (Ap 21,1-5a), resplandeciente con la gloria de Dios (Ap 21,9b-14), la asamblea de los primogénitos, la ciudad del Dios viviente, donde se perpetúa con los ángeles una fiesta eterna (Heb 12,18-19.22-24). Pablo no duda en individualizar la imagen del templo nuevo. Después de haber declarado a la comunidad de creyentes: "Santo es el templo de Dios que sois vosotros" (1 Cor 3,17), dirá más adelante para ponerlos en guardia contra la impureza: "¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que habita en vosotros?" (1 Cor 6,19).

La primera de las perícopas evangélicas es el texto de Mateo: "Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi iglesia" (16,13-19). Es todavía la imagen del edificio la que se aplica a la iglesia; ella es la casa edificada sobre la roca, sobre la fe de Pedro en el Hijo de Dios vivo. La segunda, de menor envergadura, es la narración de la estancia de Jesús en casa de Zaqueo: "Hoy entró la salvación en esta casa" (Lc 19,1-10). Vienen luego dos textos joaneos. En el primero, Jesús presenta el propio cuerpo como el único templo del Altísimo, que sustituye a todo templo construido por mano de hombre (Jn 2,13-22). El segundo texto (Jn 4, 19-24) refiere el diálogo entre Jesús y la samaritana sobre la adora-

ción del Padre en espíritu y en verdad; este texto se propone también para la dedicación de un altar [*/ infra, b*].

b) *Lecturas para la dedicación de un altar.* Para este rito se han conservado ante todo siete pasajes de la Escritura, en los que se hace mención de un altar. Se trata de los altares erigidos por Jacob (Gén 28,11-18) y por Josué (Jos 8,30-35); del reconstruido por Judas Macabeo en el templo (1 Mac 4,52-59); del altar al que se acercaba el judío piadoso a presentar su ofrenda (Mt 5,23-24); de la mesa eucarística, contrapuesta por Pablo al altar de los paganos (1 Cor 10,16-21); finalmente, del altar celestial (Ap 8,3-4), altar viviente, que no es otro que el mismo Cristo (Heb 13,8-15). Pero antes de entrar en la gloria, Cristo ofreció el sacrificio sobre el altar del propio cuerpo colgado en la cruz (Jn 12,31-36a).

Junto a estos textos han sido elegidos otros dos, en los que se recuerda que el culto cristiano es un culto "en espíritu y verdad" (Jn 4,19-24), un culto que se expresa en la vida cotidiana de la comunidad de los creyentes (He 2,42-47). Por muy sagrado que llegue a ser el altar que acaba de erigirse, nunca lo será tanto como el corazón de aquellos que lo han construido.

2. La enseñanza de los padres. Desde las primeras dedicaciones de iglesias en el s. IV, éstas se entendieron siempre como fiestas del "templo vivo del Dios vivo", según la expresión de Eusebio en su discurso a los cristianos de Tiro. En efecto, éste dice: "La actividad de cuantos han trabajado para construir este edificio es ciertamente apreciada por aquel que es celebrado como Dios, pero no tanto como el templo animado que sois todos vosotros, desde el momento en que él admira con preferencia la casa hecha de piedras vivas y bien compactas, fuertes y sólidamente establecida sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, de la que Jesucristo mismo es la piedra angular". El fruto de la celebración debe ser, según el orador, la "renovación del edificio divino y racional de las almas" [15].

Los padres repetirán a cual mejor esta enseñanza. Baste citar, para el Occidente, a san Agustín y san Cesáreo de Arlés. Dos discursos de éstos, recogidos en la liturgia de las Horas (común de la dedicación y dedicación de la basílica lateranense), pueden ser considerados como una condensación de la tradición: "El motivo que hoy nos congrega es la consagración de una casa de oración. Esta es la casa de nuestras oraciones, pero la casa de Dios somos nosotros mismos. Por eso nosotros, que somos la casa de Dios, nos vamos edificando durante esta vida, para ser consagrados al final de los tiempos". Agustín desarrolla a continuación el paralelo entre los trabajos que se requieren para la construcción de la basílica y la iniciación cristiana: "Lo que aquí se hacía, cuando se iba construyendo esta casa, sucede también cuando los creyentes se congregan en Cristo... y, cuando reciben la catequesis y el bautismo, es como si fueran tallándose, alineándose y nivelándose por las manos de los artífices y carpinteros". Del mismo modo, añade, que los diversos elementos tienen que estar sólidamente soldados entre sí, así los cristianos "no llegan a ser casa de Dios sino cuando se aglutinan en la caridad" [16].

San Cesáreo de Arlés adopta el mismo lenguaje de su maestro Agustín. "¿Deseas encontrar limpia la basílica? Pues no ensucies tu

alma con el pecado. Si deseas que la basílica esté bien iluminada, Dios desea también que tu alma no esté en tinieblas, sino que sea verdad lo que dice el Señor: que brille en nosotros la luz de las buenas obras... Del mismo modo que tú entras en esta iglesia, así quiere Dios entrar en tu alma" [17].

Insistiendo sobre el tema de las *encenias*, de la novedad, la liturgia bizantina resume la enseñanza de los padres en este canto: "Hombre, entra en ti mismo, conviértete en el hombre nuevo dejando el viejo, y celebra la dedicación del alma" [18].

Un texto de Sugero, abad de San Denis, en Francia, subraya extraordinariamente bien la gracia de renovación ofrecida al pueblo cristiano a través de los ritos de la liturgia de la dedicación. Después de haber descrito la dedicación de la iglesia construida por interés suyo sobre la tumba del primer obispo de París (a. 1144), concluye con esta oración: "Señor Jesucristo, mediante la unción del santo crisma y la recepción de la eucaristía tú has unido lo material a lo inmaterial, lo corporal a lo espiritual, lo humano a lo divino. Con estas bendiciones visibles tú restauras invisiblemente y al mismo tiempo transformas maravillosamente el reino presente en reino celeste" [19].

La dedicación de la iglesia de piedra constituye de esta forma una gracia de elección en el camino por el que avanza la iglesia de los hombres.

NOTAS: [1] Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica* X, III, 1, 4; IV, 71 — [2] Ambrosio, *Epistola* 22: *PL* 16,1019-1026 — [3] Gregorio de Tours, *De gloria confessorum* 20: *PL* 71, 842 — [4] A. Arce, *Itinerario de la virgen Egeria*, BAC, Madrid 1980, n. 49, 321 — [5] Eusebio de Cesarea, *o.c.* — [6] Juan Crisóstomo, *Hom. XX in II Cor* 3: *PG* 61,540 — [7] Para la mayor parte de las fuentes citadas en este artículo puede consultarse M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen-âge, SSL* IV (1956); *Ordines XLI et XLII*, 309-402 — [8] *Ib*, 395-402 — [9] Del antiguo rito bizantino de la dedicación se puede encontrar una versión francesa en *MD*, 70 (1962) 135-140 — [10] *Les Ordines Romani*, l.c. 337-349 — [11] *Ib*, 403-413 — [12] C. Vogel-R. Elze, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, en *ST* 226 (1963), vol. I — [13] M. Andrieu, *Le Pontifical romain au moyen-âge* 3; *Le Pontifical de Guillaume Durand*, en *ST* 88 (1940): dedicación de una iglesia, 455-478; dedic. de un altar, 478-498 — [14] J. Deshusses, *Le sacramentaire Grégorien*, en *SF* 16 (1971) n. 821 — [15] Eusebio de Cesarea, *o.c.*, IV, 21, 22, 55 — [16] Agustín, *Serm. 336, in dedicatione ecclesiae*, 1: *PL* 38,1471 — [17] Cesáreo de Arlés, *Serm. 229* 3: *CCL* 104,908 — [18] S. Salaville, *Cérémonial de la consécration d'une église selon le rite byzantin*, Ciudad del Vaticano 1937, 19 — [19] Sugero, *De consecratione: PL* 186, 1254.

P. Jounel

BIBLIOGRAFÍA: Martimort A.G., *La dedicación de una iglesia*, en *La Iglesia en oración*, Herder, Barcelona 1967², 214-219; Righetti M., *La dedicación de las iglesias*, en *Historia de la Liturgia* 2, BAC 144, Madrid 1956, 1046-1064; Tena P., *Ritual de la dedicación de iglesias (Comentario)*, en "Phase" 183-221.

DERECHO LITÚRGICO

SUMARIO: I. Naturaleza del derecho litúrgico: 1. Noción; 2. Necesidad y obligatoriedad - II. Autoridad competente para regular la liturgia: 1. Autoridad eclesiástica; 2. Concilio ecuménico y sede apostólica; 3. Obispos y conferencias episcopales - III. Documentos jurídico-litúrgicos: 1. Las rúbricas de los libros litúrgicos: *a)* Noción, *b)* División; 2. El código de derecho canónico: *a)* El código de 1917, *b)* El nuevo código de 1983; 3. Documentos de la autoridad competente: *a)* Documentos de los papas, *b)* Documentos de los dicasterios de la curia romana; NB. La costumbre litúrgica - IV. Principios inspiradores del nuevo derecho litúrgico: 1. Orientación general del nuevo derecho canónico: *a)* Derecho canónico y teología, *b)* Derecho canónico y ciencias del hombre; 2. Principios específicos referentes al derecho litúrgico: *a)* Unidad, no uniformidad, *b)* Pluralismo y descentralización, *c)* Progreso dentro del respeto a la tradición, *d)* Facilidad de los fieles en participar, *e)* Simplicidad y flexibilidad - V. Conclusión.

¿Derecho litúrgico o *legislación litúrgica?* Creemos que no existe una diferencia real entre las dos expresiones, según la interpretación común de los autores[1]. *Derecho litúrgico:* una realidad a la que hoy en muchos ambientes se mira con poca simpatía o con indiferencia. Realidad, sin embargo, a la que toda mente libre de prejuicios u opiniones preconcebidas no puede menos de reconocer una indiscutible consistencia y validez de principios, contenidos y planteamientos. Es lo que, en una esfera más amplia, puede decirse de todo el derecho canónico y del derecho en general. Al tratar en el presente estudio del derecho litúrgico nos referimos solamente a la iglesia latina.

I. Naturaleza del derecho litúrgico

1. NOCIÓN. El derecho litúrgico es el complejo de normas que regulan la / liturgia, es decir, el ejercicio del sacerdocio de Cristo en la iglesia[2]. En su desarrollo ha ejercido un influjo muy notable la costumbre [/ *infra,* III, NB]. Son litúrgicas en sentido amplio las normas que se refieren directamente al desenvolvimiento de las acciones litúrgicas, es decir, los ritos, como dice el can. 2 del nuevo CDC de 1983[3] (normas más bien rituales que disciplinares); son litúrgicas en sentido amplio todas las otras normas; por ejemplo, las que se refieren a la precedencia de las personas, y varios requisitos para la dedicación o la bendición de las iglesias (normas más bien disciplinares que rituales). El derecho litúrgico forma parte del derecho canónico o eclesiástico. Esto se aplica en menor medida a las normas litúrgicas tomadas en sentido estricto; en mayor medida a las normas litúrgicas tomadas en sentido amplio. En efecto, las primeras tienen menor carácter de juridicidad que las segundas[4].

2. NECESIDAD Y OBLIGATORIEDAD. Siendo el derecho litúrgico el ordenamiento concreto de la liturgia, en él se tienen en cuenta los dos objetivos esenciales de la misma: la santificación de los hombres y el culto de Dios, cuya plena realización contribuye a garantizar. De aquí la necesidad del derecho litúrgico; necesidad de contornos bien definidos, que determinan el respeto a los dos mencionados objetivos de la liturgia; necesidad que se reconoce cuando se presta atención al contexto más amplio de toda la vida social de la iglesia y del derecho canónico que la regula. De aquí también la obligatoriedad del derecho litúrgico, incluso cuando se presente revestido de un grado menor de juridicidad. El derecho litúrgico es obligatorio como el derecho canónico, del que forma parte, tanto cuando se refiere a exigencias de derecho divino como cuando éstas son de derecho puramente eclesiástico. "... su observancia se impone por la naturaleza misma de su objeto, que es la oración de la iglesia: para que la oración sea verdaderamente *de la iglesia* es preciso que la iglesia la reconozca como suya... El derecho litúrgico... es la condición de existencia y de autenticidad de la liturgia. La inobservancia de sus leyes compromete en modo más o menos grave esta autenticidad y causa al pueblo cristiano, que tiene el derecho de recibir las riquezas de la oración de la iglesia..., un grave daño"[5]. Pero también conviene dejar claro que las normas litúrgicas que no se refieren a puntos esenciales, a causa de su naturaleza

particular, no deben ser interpretadas con aquellos criterios de estricta legalidad que se aplican a las leyes eclesiásticas en general. Para todas ellas, por lo demás, hay que evitar el peligro de que su juridicidad se convierta en juridicismo.

II. Autoridad competente para regular la liturgia

Pretendemos hablar aquí de aquellos que tienen el derecho-deber de regular la liturgia (fuentes constitutivas del derecho litúrgico). Nos referimos a la actual situación del derecho litúrgico, que se ha creado después del Vat. II.

1. AUTORIDAD ECLESIÁSTICA. El Vat. II ha sentado ante todo el siguiente principio fundamental: "La reglamentación de la sagrada liturgia es de la competencia exclusiva de la autoridad eclesiástica" (*SC* 22, § 1). Es un principio que forma parte del perenne patrimonio teológico-jurídico-litúrgico de la iglesia. Siendo la liturgia una expresión específica de la iglesia, se sigue necesariamente que sólo la autoridad eclesiástica es competente para establecer normas referentes a ella. La autoridad civil está, por tanto, totalmente excluida de este sector. Sus decisiones sobre la materia, que a veces se han dado en la historia, deben considerarse como verdaderos abusos, con excepción de aquellas cuyo valor "provenía sólo de la conveniencia o del consenso expreso de la jerarquía en el marco de una sociedad en la que iglesia y estado estaban estrechamente unidos"[6]. Hay que exceptuar también aquellas intervenciones con las cuales la autoridad civil ha entendido apoyar, confirmar o proteger decisiones de la autoridad eclesiástica, o regular materias puramente civiles, aunque indirectamente relacionadas con la liturgia.

2. CONCILIO ECUMÉNICO Y SEDE APOSTÓLICA. *A nivel universal,* el poder de regular la liturgia, en línea con la precedente tradición divina, apostólica y eclesiástica, compete: *a)* al *concilio ecuménico o general.* El último concilio ecuménico, el Vat. II (1962-65), usó del poder de regular la liturgia dando sobre todo las normas para la reforma general de la misma, con particular referencia al rito romano (cf *SC* 3); *b)* a la *sede apostólica.* A esa facultad de la sede apostólica se alude en *SC* 22, § 1. De ella se vuelve a hablar, especificándola en sus grandes líneas, en el n. 21 de la instrucción *Inter oecumenici* (26-9-1964): "A la sede apostólica pertenece reformar y aprobar los libros litúrgicos generales; ordenar la sagrada liturgia en lo que hace referencia a toda la iglesia; aceptar, es decir, confirmar las actas y las decisiones de la autoridad territorial y acoger las sugerencias y propuestas de la misma autoridad territorial"[7]. El poder que compete a la sede apostólica en el ámbito litúrgico lo ejerce el papa por sí mismo o por medio de los dicasterios de la curia romana, sobre todo por medio de la *s. congregación para los sacramentos y el culto divino.* Esta congregación es el resultado de la fusión de dos anteriores: *s. congregación para los sacramentos* y *s. congregación para el culto divino*[8]. La nueva congregación está formada por dos secciones distintas: la primera para la disciplina de los sacramentos, la segunda para el culto divino. A esta última está reservado todo lo que se refiere directamente al culto divino. La anterior congregación para el culto divino había sido sustituida

en 1969 por la *s. congregación de ritos*[9], que absorbía además el provisional *consejo para la aplicación de la constitución sobre la sagrada liturgia,* instituida por Pablo VI en 1964[10].

3. OBISPOS Y CONFERENCIAS EPISCOPALES. *A nivel particular,* el poder de regular la liturgia compete, según las indicaciones del Vat. II: *a)* al *obispo,* "según el derecho" *(SC* 22, § 1); *b)* a las *conferencias episcopales* (asambleas episcopales territoriales[11]), "en virtud del poder concedido por el derecho" y "dentro de límites establecidos" *(SC* 22, § 2). Estas normas referentes a los obispos y a las conferencias episcopales constituyen una novedad del Vat. II, que se sitúa en el marco de una más amplia *descentralización* de poderes deseada por el concilio[12]. En efecto, antes "estaba reservado casi exclusivamente a la Santa Sede regular todo lo que se refería a la liturgia; los obispos tenían sólo el poder de velar por la observancia de las leyes litúrgicas emanadas de la Santa Sede... Tal planteamiento se remontaba a la época del concilio de Trento, pues anteriormente, desde los tiempos más antiguos de la iglesia, los obispos particulares tenían una gran libertad en materia litúrgica en el propio territorio. Fue a partir del concilio de Trento cuando, providencialmente, toda autoridad en materia litúrgica quedó reservada a la Santa Sede para evitar los muchos desórdenes e inconvenientes que habían surgido en los siglos anteriores y para obtener una uniformidad litúrgica que fuese garantía de la unidad de la iglesia y de su fe. Sólo que esto causó un cierto fixismo e inmovilismo litúrgico, que tuvo efectos negativos en el desarrollo de la liturgia. En vista de esto, y en vista también de la nueva coyuntura histórica, el Vat. II se pronunció por una cierta descentralización en materia litúrgica. En la práctica han sido restituidos a los obispos algunos poderes que poseían antes del concilio de Trento, y algunas cuestiones de mayor importancia se han remitido a las asambleas episcopales territoriales"[13].

A las indicaciones generales dadas por el Vat. II en *SC* 22 sobre el poder de los obispos y las conferencias episcopales hay que añadir otras indicaciones particulares contenidas en diversos lugares de la *SC.* A estas indicaciones han seguido, en los documentos aplicativos de la reforma litúrgica, normas concretas y pormenorizadas que, en el espíritu del Vat. II, han precisado el poder de los obispos y de las conferencias episcopales en materia litúrgica.

El Vat. II, después de haber dicho que el poder de regular la liturgia compete a la sede apostólica, al obispo y a las asambleas episcopales territoriales, precisaba: "Por lo mismo, que nadie, aunque sea sacerdote, añada, quite o cambie cosa alguna por iniciativa propia en la liturgia" *(SC* 22, § 3). Esta precisión se repite frecuentemente en los documentos pontificios aplicativos de la reforma litúrgica, y constituye un claro eco del principio constitucional de la iglesia, que reserva el ejercicio del poder de gobierno a la competente autoridad eclesiástica. La legitimidad de esta reserva en el campo del derecho litúrgico se demuestra también "por el hecho de que la sagrada liturgia está en estrecha relación con aquellos principios doctrinales que la iglesia propone como parte integrante de verdades certísimas, y por lo mismo debe conformarse a los dictámenes de la fe católica proclamada por la autoridad del supremo magisterio para tutelar la integri-

dad de la religión revelada por Dios"[14]. El Vat. II, además de hacer suyas estas razones, intenta también salvaguardar la unidad de orientación del derecho litúrgico, garantizar la autenticidad de la celebración de las acciones litúrgicas y prevenir abusos que redundarían en perjuicio de la armonía eclesial.

Un común denominador del nuevo complejo normativo es el reconocimiento de la necesidad de unidad y coordinación que debe existir entre las diversas autoridades competentes en materia litúrgica. Esto quedó bien subrayado ya al comienzo de la reforma litúrgica, en la instrucción *Inter oecumenici.* Se decía del obispo que es competencia suya "regular la liturgia en su diócesis según las normas y el espíritu de la constitución conciliar sobre la sagrada liturgia y las disposiciones de la sede apostólica y de la autoridad territorial competente" (n. 22). Luego, en relación con las asambleas episcopales territoriales, se establecía el ya recordado [/ *supra,* II, 2] principio de la aceptación o confirmación de sus "actos" y decisiones y de la acogida de sus propuestas y peticiones por parte de la sede apostólica (nn. 21; 29-31). A tales indicaciones programáticas, conformes con los criterios fijados por el Vat. II, han prestado seria atención en su actividad jurídico-litúrgica la sede apostólica, a la que corresponde una tarea primordial, las conferencias episcopales y los obispos.

III. Documentos jurídico-litúrgicos

Con esta expresión designamos los instrumentos o *actos* a través de los cuales se conoce lo que ha decidido en concreto la autoridad competente en el campo del derecho litúrgico (fuentes cognoscitivas del derecho litúrgico). Vamos a reseñarlos brevemente.

1. LAS RÚBRICAS DE LOS LIBROS LITÚRGICOS. "Los libros litúrgicos constituyen la fuente básica del derecho litúrgico"[15] a causa de las rúbricas que en ellos se contienen.

a) *Noción.* Con el término *rúbricas* se designan las normas contenidas en los / libros litúrgicos que regulan la realización de las acciones litúrgicas. También estas normas pueden ser litúrgicas en sentido estricto o en sentido amplio [/ *supra,* I, 1].

b) *División.* 1. Las rúbricas se dividen, ante todo, en generales y especiales. Las rúbricas *generales* son las que se encuentran al comienzo de cada libro litúrgico o de sus secciones especiales. En los nuevos libros han adquirido una fisonomía completamente nueva, a la que corresponden las denominaciones nuevas y más apropiadas de *Orientaciones previas (praenotanda)* u *Ordenación general del Misal Romano (institutio generalis).* Presentan con frecuencia el carácter particular de introducciones teológico-pastorales a las acciones litúrgicas. En tal caso, son normas litúrgicas en sentido amplio. Las rúbricas *especiales* son las que se encuentran diseminadas a lo largo de la descripción de cada acción litúrgica. Contienen, por lo general, indicaciones precisas y detalladas sobre el modo de celebrar las diversas acciones litúrgicas. En tal caso son normas litúrgicas en sentido estricto. 2. Las rúbricas se dividen también en esenciales y accidentales. Las rúbricas *esenciales* se refieren a lo que es exigido para la validez de la acción litúrgica. Son, por tanto, preceptivas y obligan

gravemente. Las rúbricas *accidentales* (son la mayor parte) se refieren a modalidades concretas de la celebración de las acciones litúrgicas. Pueden ser preceptivas o directivas, según que contengan un verdadero mandato o sólo un consejo. No siempre es fácil saber cuáles son las preceptivas y cuáles las directivas, y cuál es el grado de obligatoriedad de las primeras. En caso de dificultad se debe atender a la modalidad de su formulación, a eventuales interpretaciones auténticas del legislador (dadas por medio de los organismos competentes), a la interpretación concorde (privada) de los autores, a las costumbres establecidas [/ *infra,* III, NB][16]. 3. Consideración aparte se presta a las rúbricas *facultativas,* es decir, aquellas cuya observancia o modo de observancia se dejan al juicio de los participantes en las acciones litúrgicas, para que se tengan en cuenta las situaciones y condiciones concretas de personas y lugares.

Ahora es el momento de aplicar expresamente a las rúbricas lo que decíamos en general de las normas litúrgicas. Las rúbricas incluidas entre las normas litúrgicas en sentido estricto tienen una menor juridicidad que las rúbricas incluidas entre las normas litúrgicas en sentido amplio [/ *supra,* I, I]. Y conviene poner en guardia, a propósito de las rúbricas, contra esa especie de juridicismo (la más decadente) que recibe el nombre de *rubricismo.*

2. EL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO. Al tratar aquí del *código* de derecho canónico como de una fuente cognoscitiva del derecho litúrgico, nos referimos antes al código de 1917, y a continuación al nuevo código de 1983.

a) *El código de 1917.* La relación entre ese código y el derecho litúrgico estaba determinada por el can. 2. Allí se decía ante todo que el código generalmente *(plerumque)* no establece nada respecto de los ritos y de las ceremonias prescritas en los libros litúrgicos de la iglesia latina para la celebración de las funciones sagradas. A continuación se precisaba que, en consecuencia, todas las leyes litúrgicas vigentes en el tiempo de la promulgación del código mantendrían su vigor, excepto en el caso de que algunas de ellas fuesen expresamente corregidas por el código mismo[17]. Según los autores, el can. 2 se refería a las leyes litúrgicas tomadas en sentido estricto, es decir, a las que se refieren directamente a la realización de los ritos y ceremonias. Para excluir tales leyes del código de derecho canónico se daban los siguientes motivos: al referirse éstas, por su especial carácter, a temas bastante particularizados, diferían de las demás leyes disciplinares; al ser, además, mucho más numerosas, su introducción en el código lo habría hecho mucho más pesado[18]. Hay que notar cómo, a pesar de la mencionada exclusión por principio, a veces el código traía algunas leyes litúrgicas en sentido estricto. Además, en algún caso corregía expresamente algunas leyes precedentes. Estas excepciones se encontraban especialmente en el libro tercero del código[19]. Estas fueron tenidas en cuenta en la edición típica del Ritual Romano de 1925[20].

La relación que acabamos de examinar entre el anterior código y el derecho litúrgico ha sufrido una profunda transformación tras la publicación de los nuevos libros litúrgicos. Con esa publicación se ha realizado y promulgado una reformulación casi total del derecho litúrgico. De ahí se ha seguido que, en caso de desacuerdo entre las

normas litúrgicas contenidas en los nuevos libros litúrgicos y las contenidas en el anterior código, las primeras prevalecieran sobre las segundas. Esto resulta de las especiales fórmulas de derogación o abrogatorias que se encuentran en los documentos de la sede apostólica que han promulgado los nuevos libros litúrgicos [21]. En particular por lo que se refiere a la relación entre el nuevo ritual romano y el anterior código, es útil conocer cuanto ha comunicado oficiosamente la s. congregación para el culto divino: "Las normas contenidas en el ritual reformado y aprobado por el sumo pontífice Pablo VI derogan, si es el caso, las prescripciones del código de derecho canónico y las demás leyes hasta ahora vigentes, y las abrogan; permanecen, en cambio, en vigor las otras prescripciones y leyes que en el nuevo ritual no son abrogadas ni cambiadas" [22].

b) *El nuevo código de 1983.* El can. 2 del nuevo código mantiene el régimen de separación entre *CDC* y derecho litúrgico, sancionado en el can. 2 del precedente código. Están, pues, excluidas del nuevo código —por principio— las normas estrictamente litúrgicas (normas más bien rituales que disciplinares), mientras continúan formando parte de él las normas litúrgicas en sentido amplio (normas más bien disciplinares que rituales). El nuevo código, además, contiene un menor número de normas litúrgicas que el anterior. Y esto porque la legislación litúrgica ha tenido un planteamiento del todo nuevo y orgánico en los nuevos libros litúrgicos; no se ha querido que se repitiera en el nuevo código. Por otra parte, no ha parecido conveniente que éste contuviese normas litúrgicas demasiado minuciosas. Se ha creado, además, una nueva situación de hecho en la relación entre el *CDC* y el nuevo derecho litúrgico. Mientras el anterior derecho litúrgico tuvo que adaptarse al *CDC* promulgado en 1917, la situación ha cambiado por completo con la publicación del nuevo código. El hecho ha sido que este último ha tenido en cuenta las nuevas normas litúrgicas fijadas en los libros litúrgicos legítimamente promulgados en los últimos años y en vigor en el momento de la elaboración y promulgación del código. La nueva situación es ventajosa para el nuevo *CDC:* éste es ahora expresión más plena de la realidad litúrgica en el contexto más amplio de ese acuerdo que el derecho, según su propia modalidad, debe realizar en relación a la teología. En particular, el nuevo código refleja algunos principios litúrgicos de orden tanto teológico como disciplinar firmemente establecidos por el Vat. II. Entre los primeros mencionaremos el referente a la naturaleza no sólo santificadora, sino también cultual de los sacramentos (cf *SC* 59); entre los segundos, el referente a la nueva normativa sobre la autoridad competente para regular la liturgia (cf *SC* 22) [23].

3. DOCUMENTOS DE LA AUTORIDAD COMPETENTE. Los que tienen el poder de regular la liturgia [*/ supra,* II] promulgan al efecto los oportunos documentos. Entre éstos ocupan un puesto especial los de la sede apostólica.

a) *Documentos de los papas.* "Los papas, sobre todo desde Benedicto XV, han intervenido a veces en la legislación litúrgica con actos personales: constituciones, encíclicas y *motu proprio.* Pero en estos casos se limitan generalmente a establecer principios, cuya aplicación precisan luego las congregacio-

nes competentes con la publicación de instrucciones anejas"[24]. Han sido frecuentes los documentos papales con ocasión de la puesta en marcha de la reforma litúrgica del Vat. II, sobre todo en lo referente al sector de la aprobación de los nuevos libros litúrgicos.

b) *Documentos de dicasterios de la curia romana*[25]. Además de los documentos promulgados personalmente por los papas, tienen una cierta relevancia en el campo litúrgico los documentos emanados por ellos a través de los dicasterios de la curia romana. Interesan particularmente, del pasado, los documentos de la s. congregación de ritos y de la sucesiva congregación para el culto divino; en la actualidad, los de la s. congregación para los sacramentos y el culto divino [*/ supra,* II, 2, *b*]. Entre estos documentos deben mencionarse ante todo los *decretos.* Estos se dividen en generales y particulares. Los primeros se refieren a toda la iglesia, los segundos sólo a determinadas porciones de la iglesia. Mención especial merecen también las *instrucciones,* es decir, aquellos documentos que explican las leyes e indican el modo de cumplirlas. Carecen ya de valor aquellos documentos de la anterior legislación litúrgica (la mayor parte) que han quedado superados por la nueva. Los demás, interpretados según su particular naturaleza, según la norma del derecho, deben seguir observándose y ejecutándose fielmente.

NB. La costumbre litúrgica[26]. La costumbre pertenece al grupo de las fuentes constitutivas del derecho. Pero, por tener una relación especial con las fuentes cognoscitivas del mismo, tratamos de ella aquí, como conclusión al tratado de tales fuentes. Por *costumbre litúrgica* se entiende un derecho introducido por un constante comportamiento en el ámbito litúrgico de determinadas comunidades eclesiales con consentimiento del legislador. La costumbre litúrgica se divide, como las demás costumbres, en *según derecho, más allá del derecho* y *contra el derecho.* La primera *(según derecho)* interpreta el derecho *(optima legis interpres).* La segunda *(más allá del derecho)* sale al paso de las lagunas o silencio del derecho. La tercera *(contra el derecho)* deroga o abroga el derecho existente. No cabe ninguna duda de que también a las costumbres litúrgicas *según el derecho* y *más allá del derecho* se deben aplicar los principios generales del derecho. Alguna incertidumbre, en cambio, ha surgido en el pasado en relación con la costumbre litúrgica *contra el derecho.* Varios autores dudaban de su posibilidad, o incluso la excluían. Los autores recientes están a favor de su legitimidad, con tal de que exista la aprobación del legislador. En concreto se requiere que se den las condiciones exigidas por el derecho común. Estas se refieren a la comunidad capaz de introducir la costumbre, al objeto de ésta y a su duración[27].

IV. Principios inspiradores del nuevo derecho litúrgico

Ya se ha realizado casi completamente la / reforma litúrgica prometida por el Vat. II. El material jurídico-litúrgico que tenemos ahora a disposición permite hacer un buen balance y presentar una síntesis de los principios inspiradores del nuevo derecho litúrgico.

1. ORIENTACIÓN GENERAL DEL NUEVO DERECHO CANÓNICO. Es evidente que algunos principios inspiradores del nuevo derecho litúrgico

no son otra cosa que el reflejo de la orientación general que en los últimos años, del Vat. II en adelante y bajo su impulso, se ha dado al derecho canónico considerado en su globalidad. Convendrá destacar primero algunos puntos de esa nueva orientación más relacionados con nuestro tema, para pasar luego al campo específico del derecho litúrgico.

a) *Derecho canónico y teología.* Varias consideraciones giran en torno a la reiterada necesidad de una relación más estrecha entre derecho canónico y teología. Hay que subrayar el influjo ejercido sobre el nuevo código por la eclesiología [/ *Iglesia*] y por la cristología [/ *Jesucristo*].

Siendo el derecho canónico una especial expresión de la iglesia, el nuevo código se inspira en los principios de la eclesiología y tiene en cuenta la nueva conciencia de sí misma experimentada por la iglesia en el período posconciliar. Superada la contraposición entre institución y carisma, ambos componentes esenciales de la única realidad que es la iglesia querida por Cristo, se presta atención a los aspectos de comunión y de participación propios de la iglesia, con todo lo que de ahí se deriva en el campo de la colegialidad, de la corresponsabilidad, de la descentralización, de la naturaleza del servicio de la autoridad, etc.

La renovada importancia que la teología atribuye a la relación vital existente entre la iglesia y Cristo, ha supuesto un toque de atención a una visión cristocéntrica del derecho mismo de la iglesia, en el sentido de que éste debe estar profundamente empapado de espíritu evangélico para contribuir eficazmente a la plena realización del / misterio pascual de Cristo.

En particular, es el carácter pastoral de la teología el que se refleja en el derecho canónico, con lo cual se establece el obligado equilibrio entre las exigencias de carácter teológico-pastoral y las de carácter jurídico. Aunque no se puede desconocer la índole jurídica del derecho canónico, éste es considerado como instrumento al servicio de la pastoral eclesial y no como fin en sí mismo. La acertada valoración de la naturaleza y finalidad pastoral del derecho canónico, a la luz del clásico principio *salus animarum suprema lex,* llevará a su observancia, siempre atenta y sensible a esa circulación de la caridad que constituye una de las experiencias más profundas y vitales de la iglesia. La misma enseñanza del derecho canónico deberá conducir a la asimilación de sus principios y normas en orden a la vida pastoral [28].

Esta acentuación de la dimensión pastoral del derecho canónico responde a la necesidad, tan sentida hoy, de la encarnación del espíritu pastoral del Vat. II y de la misma realidad carismática en las estructuras jurídicas de la iglesia [29]. El reconocimiento de la justa relación entre iglesia y derecho canónico y de la naturaleza pastoral del mismo [30], aun sin suprimir nada de su legítima juridicidad, preserva del peligro de juridicismo y facilita una clara síntesis de los principios teológicos y jurídicos y la superación de perjudiciales tensiones en la vida eclesial.

b) *Derecho canónico y ciencias del hombre.* Otras consideraciones de utilidad las sugiere el papel asumido por las ciencias del hombre, en particular por la psicología y la sociología. Estando el derecho al servicio del hombre, la dimensión jurídica de las relaciones intereclesiales no puede ni debe sofocar

su fundamental dimensión antropológica. Por este motivo el nuevo código está particularmente atento a toda la problemática referente al respeto y a la tutela de la persona humana a la luz del nuevo humanismo, en el que se profundizan y enriquecen de dinamismo los valores perennes del hombre, como la libertad de conciencia, la personalidad de la adhesión, la capacidad de diálogo y la corresponsabilidad.

En el campo más estrictamente social, además, el derecho canónico debe tener en cuenta las condiciones, situaciones y necesidades siempre nuevas en que se encuentra la sociedad, recibiendo todo lo verdaderamente auténtico, válido y creíble que ella adquiere en los diversos sectores. Hay que reservar una atención especial, en el ordenamiento de las relaciones intereclesiales, a su necesaria e inderogable dimensión comunitaria. Respetando estos principios, el nuevo código podrá dar una respuesta adecuada a la profunda y compleja crisis que atraviesan hoy la sociedad y la misma iglesia y contribuir a su solución verdaderamente humana, y por tanto a una más rica afirmación de los valores humanos.

2. PRINCIPIOS ESPECÍFICOS REFERENTES AL DERECHO LITÚRGICO. Hemos considerado necesario detenernos en la exposición de algunos puntos de la nueva orientación del derecho canónico en general porque éstos, como ya insinuábamos, encuentran su particular aplicación en el campo del derecho litúrgico. Este adquiere una coloración particular desde las consideraciones anteriores sobre el aspecto eclesiológico-cristológico del derecho canónico, sobre su dimensión pastoral y sobre su fundamento antropológico. Ahora nuestro examen se vuelve hacia el tema particular del derecho litúrgico, para individualizar los principios más importantes que lo inspiran.

a) *Unidad, no uniformidad.* Este principio ha sido expuesto claramente por el Vat. II: "Salvada la unidad sustancial del rito romano, se admitirán variaciones y adaptaciones legítimas a los diversos grupos, regiones, pueblos, especialmente en las misiones" *(SC* 38). Se ha dicho también expresamente: "La iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecte a la fe o al bien de toda la comunidad ni siquiera en la liturgia; por el contrario, respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos" y admite en la liturgia todo lo que de bueno hay en ellos "con tal que se pueda armonizar con el verdadero y auténtico espíritu litúrgico" *(SC* 37).

Se trata de observar cada vez mejor esa ley del derecho litúrgico mediante la cual éste "debe asegurar, según una síntesis viable en conformidad con las exigencias de cada época, simultáneamente la manifestación de la universalidad de la oración de la iglesia y el arraigo de esta oración en la vida, en las costumbres y en la cultura de los diversos pueblos"[31]. Esto quiere decir que el derecho litúrgico debe respetar los postulados de la inculturación [/ *Adaptación,* IV], teniendo en cuenta, no obstante, la tendencia a una cultura de dimensiones universales, que es fruto de la aceleración de la historia, de la que es protagonista la humanidad de hoy.

b) *Pluralismo y descentralización.* Como desarrollo inmediato del principio que acabamos de exponer *(unidad, no uniformidad)* se impone que el derecho litúrgico debe estar abierto a un sano plura-

lismo de formas litúrgicas, expresión particular del pluralismo de las iglesias locales. Esto debe entenderse, naturalmente, dentro de los límites exigidos por la relación entre iglesia local e iglesia universal y por el "grave deber que incumbe a toda iglesia local de cooperar al bien de la iglesia entera, particularmente en esta época, en la cual cuanto de bueno o malo se realiza en las comunidades particulares tiene un reflejo inmediato sobre toda la ensambladura de la familia de Dios"[32].

Desde esta óptica hay que considerar el tema de la descentralización, al que hemos hecho alusión al hablar de la autoridad competente en la regulación de la liturgia. En el mismo contexto hemos tratado también de la necesidad de unidad y coordinación que, a pesar de la descentralización, deben existir entre las autoridades interesadas en la regulación de la liturgia [/ *supra,* II, 3].

c) *Progreso dentro del respeto a la tradición.* También para este punto fundamental del nuevo derecho litúrgico encontramos una clara y autorizada indicación en el Vat. II: "conservar la sana tradición y abrir, con todo, el camino a un progreso legítimo" *(SC* 23). Es un principio de carácter general, en el que siempre se ha inspirado la iglesia para el necesario *aggiornamento* de sus instituciones. Ella sabe que no puede renunciar a la sana tradición. Por otra parte, la verdadera actualización se concreta en una profundización de la tradición. Ya en 1956 había dicho Pío XII: "En materia de liturgia, como en muchos otros campos, hay que evitar dos actitudes extremistas en relación con el pasado: una adhesión ciega y un desprecio total... La liturgia actual debe prestar atención al progreso, pero también a su conservación y defensa... Se preocupa también de numerosos problemas particulares referentes, por ejemplo, a las relaciones de la liturgia con las ideas religiosas del mundo presente, a la cultura contemporánea, a las cuestiones sociales, a la psicología profunda"[33].

La actualización del derecho litúrgico es una aplicación concreta del binomio *tradición-progreso.* Para la normativa de carácter más estrictamente ritual se ha prestado atención a otras orientaciones particulares del Vat. II, entre las cuales hay que señalar las siguientes: que la reforma litúrgica vaya precedida de una cuidadosa investigación teológica, histórica y pastoral; que se tomen en consideración las experiencias derivadas de las precedentes reformas litúrgicas y de los indultos anteriormente concedidos; que las nuevas formas surjan orgánicamente, de alguna manera, de las ya existentes (cf *SC* 23)[34].

d) *Facilidad de los fieles en participar.* El nuevo derecho litúrgico ha prestado la debida atención a lo que ha sido una meta constante de la renovación litúrgica, la / participación activa de los fieles en las celebraciones litúrgicas. Sobre su importancia insiste mucho el Vat. II (recuérdese el carácter eminentemente pastoral de este concilio), convencido de que la liturgia es la fuente primera e indispensable en que los fieles descubren el verdadero espíritu cristiano[35], subrayando que la participación es exigida por la naturaleza de la liturgia misma, a la cual el pueblo cristiano tiene derecho y obligación, en virtud del bautismo *(SC* 14). Se ha afirmado que "le corresponde de un modo particular proveer a la reforma y al fomento de la liturgia" *(SC* 1), y al efecto se han dado numero-

sas indicaciones. Entre otras cosas, se ha precisado que en las rúbricas de los nuevos libros litúrgicos se debería tener muy en cuenta también la participación de los fieles (cf *SC* 31).

En realidad, las nuevas normas litúrgicas que han hecho suya esta orientación dan el justo relieve al mencionado derecho-deber que tienen los fieles de participar en la liturgia en virtud de su sacerdocio común. Recuérdese en particular el rico carácter pastoral ya mencionado de las introducciones de los nuevos libros litúrgicos. Todo esto tiende a hacer verdaderamente auténtica, consciente, interior y personal la participación de los fieles.

e) *Simplicidad y flexibilidad.* Son estas dos notas las que imprimen al nuevo derecho litúrgico una fisonomía especial. Y responden a las exigencias de sobriedad y de adaptabilidad de las normas litúrgicas, particularmente sentida hoy y aceptable siempre que no tengan que sufrir la expresividad, el decoro, el valor simbólico de las celebraciones, y se eliminen los riesgos de la desacralización, de la arbitrariedad y del individualismo [36].

Son sobre todo las rúbricas de los nuevos libros litúrgicos las que presentan la nota de simplicidad y flexibilidad. Su simplicidad es fruto de la supresión de muchas prescripciones demasiado minuciosas o superfluas, supresión que ha favorecido una mayor linealidad de las celebraciones. Su flexibilidad se debe a la presencia de muchas normas directivas, orientativas o puramente facultativas. Así es posible llevar a la práctica aquella / creatividad que permite elegir entre dos o más ritos propuestos, o adaptar [/ *Adaptación*] los mismos ritos [37] con la finalidad de prestar atención a las situaciones concretas de los participantes. "Esto no significa que cualquier sacerdote pueda actuar libremente y reestructurar a capricho los ritos sagrados de la iglesia. Hay que considerar ante todo a quién ha dado la iglesia la facultad de realizar tales adaptaciones; y, en segundo lugar, es preciso atenerse a las disposiciones y ver hasta qué punto está prevista la adaptación" [38].

De cuanto hemos dicho se deduce que el derecho litúrgico ha sufrido un cambio radical, sobre todo por motivos de orden pastoral. Aun respetando el carácter jerárquico de la liturgia, expresión del carácter jerárquico de la iglesia misma, se ha tenido en cuenta el espíritu propio de la liturgia, coordinando con él debidamente el derecho litúrgico. Aun salvando la autenticidad y el carácter tradicional de la liturgia, se ha querido evitar cuanto pudiera saber a legalismo, formalismo, rubricismo o ritualidad entendida como fin en sí misma. Aunque intentando insertar profundamente al cristiano en la realidad litúrgica objetiva y realizar una plena comunión eclesial, se ha apelado al sentido de una evidente corresponsabilidad y de una auténtica personalidad.

V. Conclusión

El Vat. II ha insistido en que la actualización de las instituciones eclesiásticas se inspirase en el misterio de Cristo, humilde y amorosamente contemplado. Tal misterio ha sido designado como el núcleo central de la enseñanza teológica, especialmente de la disciplina litúrgica (cf *SC* 16; *OT* 16). Incluso se ha dicho expresamente: "En la exposición del derecho canónico... téngase en cuenta el misterio de la

iglesia" *(OT* 16). Se ha puesto de relieve, además, la necesaria dimensión pastoral de la actualización, a la que se venía mirando con particular interés desde el anterior movimiento litúrgico.

Nos parece que éstas son las líneas programáticas sobre las cuales se han desarrollado las orientaciones fundamentales de la revisión del derecho litúrgico. Dicha revisión, en vez de limitarse a la consideración del elemento puramente institucional y abstracto de la liturgia, se ha preocupado de lo más profundo, vital y existencial que se significa eficazmente en la realidad litúrgica, para hacer de ella punto seguro de referencia de la vida interior de los cristianos y de su plena comunión eclesial. Ha sido igualmente admirable el soplo de dinamismo con que se ha intentado animar la de por sí necesaria estaticidad de las normas. Es, finalmente, satisfactoria la confrontación entre derecho litúrgico y problemática actual, aunque siga estando siempre necesitada de ese ulterior perfeccionamiento que debe brotar continuamente de un lúcido diálogo entre norma y realidad vivida. Y, a este respecto, es determinante la voluntad de un acercamiento a las culturas cada vez más profundo.

Habrá que tener siempre cuidado de evitar el peligro de identificar liturgia con derecho litúrgico y, en el campo específico de este último, el peligro de perder de vista lo que tiene de característico en el ámbito más general del derecho canónico. Se saldrá al paso de tales peligros prestando constante atención a la necesidad de llegar, a través de las normas litúrgicas, a esa admirable síntesis a la que se ordenan, en la liturgia, la santificación de los hombres y el culto de Dios, es decir, al inefable y constante encuentro de la comunidad eclesial con el Padre, por Cristo, en el Espíritu Santo.

[/ *Liturgia en el nuevo Código de Derecho Canónico*].

NOTAS: [1] Cf p. ej. Ph. Oppenheim, *Institutiones systematico-historicae in sacram liturgiam* II, *Tractatus de iure liturgico,* Marietti, Turín 1939; B. Rousseau, *Legge liturgica,* en *Dizionario pratico di liturgia romana* (dirigido por R. Lesage), Studium, Roma 1956, 220-22; F. Cimitier, *La liturgia e il diritto canonico,* en *Enciclopedia liturgica* (por R. Aigrain), Edizioni Paoline, 1957, 28-47; M. Noirot, *Liturgique (Droit),* en *Dictionnaire de droit canonique* VI, Letouzey et Ané, París 1957, 535-594; I. Palazzini, *Ius liturgicum,* en *Dictionarium morale et canonicum* II (por P. Palazzini), Officium libri catholici, Roma 1965, 891. Se aparta de la interpretación común O. de Simone, *De notione ac officio liturgici iuris,* en *Monitor ecclesiasticus* 85 (1960) 151-159 — [2] Cf M. Noirot, *Liturgique (Droit),* 535 — [3] En el can. 2 del anterior código se hablaba de ritos y de ceremonias — [4] Cf H.J. Cicognani-D. Staffa, *Commentarium ad librum primum codicis iuris canonici* I, Buona Stampa, Roma 1939, 39-40; I. Palazzini, *Ius liturgicum...,* 891; D. Composta, *Diritto e liturgia,* en *Div.* 16 (1972) 244, 288-290; *La chiesa visibile. Lezioni di teologia del diritto,* Città nuova, Roma 1976, 63 — [5] A.-G. Martimort, *La legislazione liturgica,* en Id. (por), *La chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia,* Desclée, Roma 1966², 75 — [6] A.G. Martimort, *o.c.,* 76 — [7] Texto latino en *AAS* 56 (1964) 882 — [8] Cf Pablo VI, Const. apost. *Constans nobis studium* (11-7-1975), en *AAS* 67 (1975) 417-420; *EV* 5 (1979) 886-891 — [9] Cf Pablo VI, Const. apost. *Sacra Rituum Congregatio* (8-5-1969), en *AAS* 61 (1969) 297-305; *EV* 3 (1977) 626-641; *EDIL* I, 552-555 (texto incompleto) — [10] Cf motu proprio *Sacram liturgiam* (25-1-1964), introd. en *AAS* 56 (1964) 140; *EV* 2, 166-167; *EDIL* I, 41-44 — [11] La denominación "conferencias episcopales", a partir del decreto conciliar *CD* (28-10-1965), sustituye a la denominación anterior "asambleas episcopales territoriales" — [12] Cf P.M. Gy, *La responsabilité des évêques par rapport au droit liturgique,* en *MD* 112 (1972) 9-24; J. Manzanares Marijuán, *Liturgia y descentralización en el Concilio Vaticano II. Las conferencias episcopales, eje de la reforma litúrgica conciliar,* Università Gregoriana, Roma 1970 — [13] A. Cuva, *Principi generali per la riforma e l'incremento della sacra liturgia,* en VV.AA., *La costituzione sulla sacra liturgia,* LDC, Turín 1968, 393. Para otras informaciones detalladas sobre el argu-

mento y sobre la historia general del derecho litúrgico, cf Ph. Oppenheim, *o.c.* (nota 1), II/I, 59-143; J. Gordon, *Liturgia et potestas in re liturgica,* Università Gregoriana, Roma 1966, 109-126; M. Noirot, *Liturgique (Droit),* 536-557 — [14] Pío XII, Enc. *Mediator Dei* (20-11-1947), texto latino en *AAS* 39 (1947) 540 — [15] A.-G. Martimort, *o.c.,* 89 — [16] Cf F. Cimitier, *o.c.* (nota 1), 41-42; M. Noirot, *Liturgique (Droit),* 561-562; *Liturgia,* en *Dictionarium morale et canonicum* (por P. Palazzini) (nota 1) III (1966) 117; A.-G. Martimort, *o.c.,* 95-96 — [17] "Este obligado respeto del derecho canónico para con la liturgia... puede haber inducido en el pasado a algunos liturgistas a aplicar criterios legalistas a las rúbricas, incluso mínimas, de los libros litúrgicos": G. Lajolo, *Indole liturgica del diritto canonico,* en *ScC* 99 (1971) 266; R. Civil *(La liturgia e le sue leggi,* en *Anàmnesis,* por S. Marsili, I, *La Liturgia, momento nella storia della salvezza,* Marietti, Turín 1974, 193-194) estima que el can. 2, con el peculiar planteamiendo dado al derecho litúrgico, "de hecho prácticamente atribuye valor jurídico, convirtiéndolo *(sic!)* en ley canónica, a toda norma o legislación litúrgica" — [18] Cf H.J. Cicognani-D. Staffa, *o.c.* (nota 4), l.c.; E.F. Regatillo, *Institutiones iuris canonici* I, Sal Terrae, Santander 1951[4], 32; M. Noirot, *Liturgique (Droit),* 559-560 — [19] Cf partes I, II, III — [20] Cf U. Beste, *Introductio in codicem,* St. John's Presse, Collegeville, Minn., 1946[3], 53; E.F. Regatillo, *o.c.,* l.c.; F. Cimitier, *o.c.,* 38-39; M. Noirot, *Liturgique (Droit)* 560; A.-G. Martimort, *o.c.* (nota 5), 79, nota 1; R. Civil, *o.c.* (nota 17), 192 — [21] Por ejemplo: "Queremos... que cuanto hemos establecido y prescrito tenga fuerza y eficacia ahora y en el futuro, sin que obsten, si fuere el caso, las constituciones y ordenaciones apostólicas emanadas de nuestros predecesores, o cualquier otra prescripción, incluso digna de especial mención y derogación": Pablo VI, Const. apost. *Missale Romanum* (3-4-1969), trad. esp. en *Misal Romano,* Coeditores Litúrgicos, 1978 — [22] Traducción nuestra de la comunicación publicada en latín, sin fecha, en *Not.* 9 (sept.-oct. 1973) 333 — [23] Cf A. Montan, *I sacramenti,* en VV.AA., *Il diritto nel mistero della chiesa* III, *Magistero, sacramenti, luoghi e tempi sacri* (por el Grupo italiano de enseñantes de derecho canónico), Università Lateranense, Roma 1980, 43-44; A. Mostaza Rodríguez, *Normativa circa il culto e il magistero ecclesiastico,* en VV.AA., *Corso di diritto canonico,* Queriniana, Brescia 1975, 335-336 — [24] A.-G. Martimort, *o.c.,* 80 — [25] Cf F. Cimitier, *o.c.,* 42-46; A.-G. Martimort, *o.c.,* 80-82 — [26] Cf U. Beste, *o.c.* (nota 20), 100; F. Cimitier, *o.c.,* 46-47; M. Noirot, *Liturgique (Droit),* 563-591; *Liturgia* (nota 16), 117-118; A.-G. Martimort, *o.c.,* 83-84 — [27] El nuevo código trata de la costumbre en los cans. 23-28 — [28] Cf S. congregación para la educación católica, *Circular sobre la enseñanza del derecho canónico para los aspirantes al sacerdocio* (2-4-1975), en *EV* 5, 758-759 — [29] Cf F. Romita, *Diritto e pastorale nella chiesa, oggi. Conclusioni con annotazioni del I congresso canonistico-pastorale (1969),* en *Monitor ecclesiasticus* 94 (1969) 565; *Il diritto canonico vigente nella chiesa, oggi. Conclusioni con annotazioni del II congresso canonistico-pastorale (1970),* ib, 95 (1970) 619, 636-637 — [30] Cf Pablo VI, Discursos a la s. romana rota del 28-1-1972 (cf *AAS* 64 [1972] 202) y del 8-2-1973 (cf *AAS* 65 [1973] 96-98) — [31] A.-G. Martimort, *o.c,* 77 — [32] S. congregación de ritos, *Segunda instr. para la exacta aplicación de la constitución sobre sagrada liturgia* (4-5-1967). Para el texto latino, cf *AAS* 59 (1967) 443; *EV* 2, 968; *EDIL* I, 297 — [33] Discurso pronunciado en la conclusión del congreso internacional de liturgia pastora, Asís-Roma (18/22-9-1956). Para el texto original francés, cf *AAS* 48 (1956), 723-724 — [34] Cf A. Cuva, *Principi generali...* (nota 13), 398-402 — [35] Cf s. Pio X, motu proprio *Tra le sollecitudini, sulla musica sacra* (22-11-1903), en *AAS* 36 (1903-1904) 331 — [36] Cf s. congregación para el culto divino, *Tercera instr. para la exacta aplicación de la constitución sobre sagrada liturgia* (5-9-1970), n. 1, cf *AAS* 62 (1970) 692 — [37] Cf A. Cuva, *La creatività rituale nei libri liturgici,* en *EL* 89 (1975) 54-99 — [38] Consejo para la aplicación de la constitución sobre sagrada liturgia, *Carta* sobre la realización de la reforma litúrgica (30-6-1965). Texto francés publicado en *Not.* 1 (1965) 258.

A. Cuva

BIBLIOGRAFÍA: Borobio D., *Para una valoración de los estipendios,* en "Phase" 110 (1979) 137-154; Documentación Concilium, *Legislación litúrgica postconciliar,* en "Concilium" 72 (1972) 273-291; Fransen M.G., *Normas eclesiásticas de la santificación del domingo,* en "Asambleas del Señor" 1, Marova, Madrid 1965[2], 15-27; Hortet J., *El precepto dominical,* en "Phase" 61 (1971) 63-74; Maldonado L., *Nuevas actitudes del sacerdote ante el problema de las rúbricas,* ib, 38 (1967) 154-161; Manzanares J., *Liturgia y descentralización en el concilio Vaticano II. Las Conferencias Episcopales, eje de la reforma conciliar,* Università Gregoriana, Roma 1970; Martimort A.G., *La legislación litúrgica,* en *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1967[2], 95-114; McManus F.R., *El poder jurídico del obispo en la constitución sobre sagrada liturgia,* en "Concilium" 2 (1965) 32-50; Meyer H., *Cam-*

bios y obligatoriedad de las formas litúrgicas, ib, 42 (1969) 208-218; Power D., *Retened las tradiciones que os han transmitido,* ib, 172 (1982) 273-280; Tena P., *¿Liturgia nueva o rúbricas nuevas?,* en "Phase" 25-26 (1965) 1-10. Véase también la bibliografía de *Liturgia en el nuevo Código.*

DEVOCIONES Y LITURGIA

SUMARIO: I. Introducción - II. Liturgia, devoción y devociones - III. Liturgia y devociones en la historia: 1. En los cuatro o cinco primeros siglos; 2. A partir del s. V; 3. Hasta el s. XIV; 4. En las postrimerías del s. XIV; 5. Después de la crisis protestante y de la reforma católica; 6. En el s. XX - IV. Los documentos del magisterio: 1. La encíclica "Mediator Dei"; 2. La instrucción de la S. C. de Ritos; 3. La constitución "Sacrosanctum concilium": *a)* Reconocimiento de la variedad y legitimidad de las formas devocionales, *b)* Reconocimiento del valor de las formas devocionales, *c)* Centralidad del misterio de Cristo en la espiritualidad cristiana, *d)* Los ejercicios de piedad deben guardar estrecha relación con la liturgia; 4. La instrucción "Eucharisticum mysterium": *a)* La catequesis del pueblo cristiano, *b)* El culto eucarístico fuera de la misa, *c)* Las diversas formas de piedad eucarística; 5. La exhortación apostólica "Marialis cultus": *a)* Nota trinitaria, *b)* Nota cristológica, *c)* Nota pneumatológica, *d)* Nota eclesiológica, *e)* Orientación bíblica, *f)* Orientación litúrgica, *g)* Orientación ecuménica, *h)* Orientación antropológica - V. Consecuencias prácticas y sugerencias pastorales.

I. Introducción

El tema de las relaciones entre la liturgia y las devociones ya no apasiona hoy como a comienzos de este siglo y en los años de la aparición de la encíclica *Mediator Dei,* de Pío XII. Se trata de una cuestión ampliamente debatida, sin que haya faltado muchas veces la polémica y sobre la que se ha pronunciado también el magisterio de la iglesia.

¿Qué alcance puede tener, por tanto, volver a examinar hoy este tema, veinte años después de clausurado el concilio Vat. II, cuando la / reforma litúrgica ha hecho posible la / participación consciente, activa y fructuosa en la liturgia? ¿No resulta un anacronismo plantear otra vez la legitimidad de las formas devocionales en relación con esta participación, calificada ya por san Pío X en 1903 como la *fuente primera e indispensable* del espíritu cristiano? [1]. Ha sido la vida misma de la iglesia la que ha reclamado la recuperación de las formas religiosas tradicionales, precisamente en los años en que la ola de la / secularización avanzó con más fuerza. El retorno de la religiosidad, observado ya en la década de los setenta y denominado por algunos autores como fenómeno de la persistencia de la religión [2], se ha producido en primer lugar en el interior de las celebraciones litúrgicas, las cuales, como consecuencia en muchos casos de una aplicación insuficiente de la reforma conciliar, no nutrían como era de esperar la vida espiritual. Eran muchos los fieles y los pastores que junto al descubrimiento de las realidades centrales del / culto cristiano ansiaban también interioridad, clima afectivo y oración personal.

En segundo lugar, la recuperación de las formas religiosas se ha producido también en el llamado *catolicismo popular,* especialmente en los países latinos y en Hispanoamérica. La *piedad popular* [/ *Religiosidad popular*], como la denominó Pablo VI en la *Evangelii nuntiandi* para destacar la raíz inequívocamente cristiana de sus manifestaciones [3], es hoy un hecho religioso contemplado con el máximo respeto, empezando por todos aquellos que primero fueron sus mayores detractores.

Un tercer factor de esta recupera-

ción ha sido también el trabajo de muchos sacerdotes y religiosos empeñados en mantener y en actualizar, entre ellos mismos y en sus institutos, los principales recursos para fomentar la vida espiritual recomendados siempre por la iglesia y por el concilio Vat. II (cf *PO* 18; *PC* 6; etc.).

Y por último, como testimonio de la actualidad de este tema de las relaciones entre liturgia y devociones, se puede citar el Congreso de Presidentes y Secretarios de las Comisiones litúrgicas nacionales, celebrado en Roma en octubre de 1984. En él se habló de la situación de la pastoral litúrgica en todo el mundo, entre otros grandes temas, y se dijo lo siguiente: "Mientras en ciertos países o, al menos en algunas regiones, los ejercicios de piedad han padecido una crisis, a veces radical, un buen número de respuestas (de las comisiones episcopales) señalan, por el contrario, el vigor todavía actual de estas prácticas y su revitalización"[4].

El tema de las devociones en relación con la liturgia debe ser tratado en una perspectiva esencialmente constructiva y pastoral, más allá de la discusión de lo que es litúrgico o no litúrgico, objetivo o subjetivo en la piedad. Importa, ante todo, profundizar en las relaciones positivas entre liturgia y devociones, en las posibilidades de enriquecimiento mutuo, con vistas a una incidencia eficaz en la vida espiritual de las comunidades y de los fieles.

II. Liturgia, devoción y devociones

Para afrontar con claridad el tema de las devociones, en el que se barajan nociones muy próximas entre sí, es preciso definir los principales conceptos que vamos a emplear.

En la iglesia coexisten, de hecho y de derecho, la / liturgia y las devociones como dos formas de / culto, cuya diversidad específica suele explicarse en virtud de la naturaleza de cada una de ellas: la liturgia es el culto público-oficial, y las devociones constituyen el culto privado. En consecuencia, la liturgia, fundada en la institución positiva de Cristo o de la iglesia, entra en el terreno de lo obligatorio, objeto de un ordenamiento ritual; mientras que las devociones, nacidas en el área de la libertad de los individuos y de los grupos, han gozado siempre de mayor autonomía y espontaneidad.

A la primera forma de culto se la ha llamado también *piedad litúrgica,* y a la segunda, *piedad privada o particular, reconociéndose que en* una y otra han de estar presentes tanto el elemento objetivo, es decir, el misterio o la acción de Dios, como el elemento subjetivo, que consiste en la actitud del hombre o recta disposición del alma. En la primera, el elemento objetivo convierte a esta forma de piedad en la *piedad de la iglesia.* En la segunda, el acento está puesto en la cooperación humana a la acción de Dios o en la disposición del hombre para la contemplación. Por tanto, ambas formas de piedad están íntimamente relacionadas entre sí, aunque se distinguen realmente, y en la práctica están separadas. Más aún, ambas formas se influyen mutuamente y se enriquecen entre sí.

Liturgia y devociones, o piedad litúrgica y piedad particular, tienen en común el estar animadas por una sincera y profunda devoción interior que, según la enseñanza de santo Tomás, recogida expresamente por la encíclica *Mediator Dei,* consiste en el acto principal de la

virtud de la religión, por la que los hombres se orientan debidamente a Dios y se dedican al culto divino: "La *devotio* es un acto de la voluntad del que se ofrece a sí mismo a Dios para servirlo"[5]. Liturgia y devociones vienen a ser expresión y manifestación externa de esta única e idéntica *devotio*.

La *liturgia*, tal como la definió el concilio Vat. II, es "el ejercicio del / sacerdocio de Jesucristo; en ella los / signos sensibles significan y, cada uno a su manera, realizan la santificación del hombre; y así el cuerpo místico de Jesucristo, es decir, la cabeza y sus miembros, ejerce el culto público íntegro" *(SC 7)*. Lo que caracteriza a la liturgia es la presencia del Señor en ella, en diversos grados o modos, para llevar a cabo la santificación del hombre y la glorificación del Padre. En consecuencia, "toda celebración litúrgica, por ser obra de Cristo sacerdote y de su cuerpo que es la iglesia, es acción sagrada por excelencia, cuya eficacia, con el mismo título y en el mismo grado, no la iguala ninguna otra acción de la iglesia" *(ib)*.

Las *devociones*, llamadas también prácticas de piedad o ejercicios piadosos *(pia exercitia)*, son actos de oración o prácticas religiosas que surgieron por iniciativa privada y han adquirido carta de ciudadanía entre los fieles, mereciendo en muchos casos el reconocimiento y hasta la recomendación por parte de la autoridad eclesiástica. "*Devociones* es, por tanto, una denominación colectiva de todos los ejercicios de oración y prácticas religiosas que, si bien no han sido incorporadas a la liturgia, han alcanzado cierta expresión social y organizativa"[6].

Esta definición limita la noción de *devociones* a los ejercicios de piedad propiamente dichos. Por consiguiente, no se refiere directamente a lo que con frecuencia se llama devoción o devociones en sentido psicológico o espiritual, y que consiste en las preferencias personales entre aspectos diversos y concretos de la espiritualidad. Evidentemente, estas devociones concretas, junto con la correspondiente concentración psicológica y afectiva en el objeto o término de la devoción, se nutren y se sustentan en las prácticas piadosas o ejercicios de piedad[7].

III. Liturgia y devociones en la / historia

Si nos atenemos a los principios, no hay, no debe haber oposición entre la liturgia y las devociones. A lo sumo, puede y es bueno que exista una saludable tensión creadora, que se traduzca en una aproximación mutua y en la docilidad a la acción del Espíritu, verdadero autor del *don de piedad* —la *devotio* de santo Tomás—, que ha de ser el alma de toda manifestación cultural, bien sea litúrgica o piadosa.

La / historia de la liturgia confirma esta tesis fundamental: al lado de las acciones litúrgicas han existido siempre devociones privadas y ejercicios piadosos. Durante los trece primeros siglos se produjo una situación tal de armonía y coexistencia que no sólo no había problemas entre liturgia y devociones, sino que éstas se servían de las plegarias litúrgicas oficiales y la liturgia incorporaba formas populares de piedad. A partir del s. XIV y hasta nuestros días, este dualismo de formas cultuales se hace conflictivo y en ocasiones polémico. Por eso, repasar brevemente y a grandes rasgos la historia de las relaciones entre la liturgia y las devociones puede ayudarnos a buscar un en-

tendimiento práctico entre ambas expresiones de la piedad de la iglesia.

1. EN LOS CUATRO O CINCO PRIMEROS SIGLOS la existencia de los cristianos aparece marcada por una perfecta síntesis entre la oración personal y la participación en las asambleas litúrgicas. Siguiendo el ejemplo de Jesús y de los apóstoles, los primeros cristianos santificaban el día con los tres momentos de / plegaria personal que habían heredado del judaísmo, si bien la fórmula del *Shemá* había sido sustituida por el padrenuestro[8]. Más tarde, cuando se organiza la celebración de las horas llamadas *legitimae* por Tertuliano, la oración común matutina y la oración común vespertina, verdaderas acciones litúrgicas, los cristianos dedicaban otros tres momentos del día a la oración personal, en horas intermedias —tercia, sexta y nona—, en memoria de la Santísima Trinidad y en recuerdo de determinados pasos o hechos de la pasión del Señor[9].

Estas manifestaciones de piedad cotidiana tenían su culminación, naturalmente, en la celebración eucarística dominical, es decir, semanal, ya que en los primeros siglos la eucaristía era celebrada solamente los / domingos. Las vigilias nocturnas, practicadas por muchos cristianos privadamente para imitar al Señor (cf Lc 6,12), venían a ser prolongación de la gran noche de pascua, en la que se celebraban los sacramentos de la / iniciación cristiana. El itinerario penitencial de la iglesia de los primeros tiempos, aunque muy poco conocido en cuanto a la celebración litúrgica, estaba también jalonado de ayunos y otras obras de / penitencia personal.

La liturgia encontraba continuidad en la plegaria individual y familiar. Esta oración, nutrida por la lectura de "las memorias de los apóstoles y los escritos de los profetas" (cf Justino, *Apol.* I, 67) y por los mismos salmos y otras fórmulas de plegaria, impregnaba la existencia de los cristianos convirtiéndola en ofrenda viva, santa y agradable a Dios, culto espiritual (cf Rom 12,1) insertado en el / sacrificio de Cristo, celebrado cada domingo.

2. CUANDO A PARTIR DEL S. V se inicia la gran etapa de creatividad eucológica y se organiza el / año litúrgico, multiplicándose las celebraciones y respondiendo éstas no sólo a un esquema fijo, sino también a unos planteamientos teológico-dogmáticos y pastorales, puede decirse que se mantiene fundamentalmente la misma situación de los siglos anteriores en cuanto a la continuidad entre la oración privada y la oración litúrgica. Más aún, hay indicios suficientes para observar un curiosísimo proceso de incorporación a la liturgia de elementos de clara procedencia religiosa y popular. El culto a los mártires, la dedicación de templos a la madre de Dios, la liturgia de la mayor parte de las fiestas, especialmente de la semana santa, tienen mucho que ver con la atmósfera espiritual en la que vivían aquellos cristianos, e incluso con las circunstancias de los mismos lugares donde debían celebrar. Piénsese, por ejemplo, en el testimonio del *diario de Egeria* (año 381-384) sobre la liturgia de Jerusalén, donde lo que hoy llamamos piedad popular está tan fuertemente unido a lo litúrgico.

Un fenómeno análogo puede observarse, pero ya con más pruebas y datos, cuando, desde el s. VIII, los / libros litúrgicos romanos ini-

cian su penetración en Europa. Los pueblos franco-germánicos, acostumbrados a la exuberancia de la liturgia galicana, debieron considerar demasiado austera y extraña para su mentalidad la liturgia romana, que hasta entonces se había mantenido dentro de unos límites de rigurosa sencillez y objetividad. Se produce entonces una curiosa mezcla de elementos simbólicos, dramáticos y populares con los sobrios ritos llegados de Roma. Las plegarias se cargan de emotividad, y se componen, para ser introducidas en la liturgia de la misa, oraciones privadas de petición de perdón, que debían recitar en voz baja el sacerdote y los ministros. Se trata de las famosas *apologías*.

3. HASTA EL S. XIV. Hasta ese momento no se ha producido aún el dualismo en la piedad: liturgia por un lado, devociones por otro. En realidad, esta *hibridación* de ritos hizo que el pueblo sintiera como suya la liturgia. Sin embargo, el factor que más había contribuido a mantener la unidad entre lo litúrgico y lo popular había sido la lengua latina. Por eso, cuando empiezan a aparecer las lenguas romances o germánicas, y el latín, como lengua culta, es conocido solamente por el clero, se inicia una peligrosa ruptura entre la liturgia y el pueblo. El latín pasa a convertirse en la / lengua sagrada que envuelve el misterio.

El clero y quienes debían instruir al pueblo pasan muchas horas del día en el coro, ya que la legislación carolingia había impuesto la celebración completa y solemne del oficio divino en todas las iglesias. La liturgia aparece como una tarea reservada exclusivamente a clérigos y monjes, cada día más alejada e incomprensible para el pueblo.

La situación se salvó gracias a las órdenes mendicantes, especialmente franciscanos y dominicos, que intentaron y en gran medida lograron una cristianización del mundo popular. El pueblo llano encontró en la espiritualidad de los hijos de san Francisco una forma de piedad nueva, sumamente concreta y atrayente, polarizada en la humanidad de Jesús y en los sentimientos humanos que podía suscitar. Surgen la devoción al niño Jesús, la contemplación de la pasión, la mística de los estigmas. Por su parte, los dominicos promovieron también unas formas populares de piedad, como el rosario; pero su influjo en la espiritualidad se caracterizó por su elevado intelectualismo.

Las características de este nuevo estilo de piedad son lo concreto, la intensidad del sentimiento y la inmediatez de la expresión, la reducción y separación de los misterios, los acentos puestos en la compasión y en la expiación. Se ha quebrado la dimensión sacramental de la piedad cristiana antigua. Incluso la participación eucarística se hizo cada vez menos frecuente, siendo sustituida por el afán de contemplar y adorar las sagradas especies durante la misma celebración de la misa. La / Virgen María es vista dentro de esta misma relación con lo concreto, es decir, ante todo como abogada y autora de favores, justamente porque sus sufrimientos en la infancia de Jesús y en su pasión la han hecho más sensible a las miserias humanas. Los santos son venerados como patronos e intercesores de bienes de todo tipo.

A pesar de los esfuerzos de los monjes de Cluny y del Císter, fieles al tipo de piedad bíblica y litúrgica de la época antigua, por purificar la liturgia de toda adherencia dudosa y por hacerla más sobria, su obra

estaba demasiado ligada a la estructura social del feudalismo agonizante para poder ejercer una influencia con garantías de continuidad y pervivencia. Por otra parte, la renovación de la liturgia servía de muy poco a causa del arraigo que tenían en el pueblo aquellas devociones que nacieron y se desarrollaron como consecuencia de la pérdida de valor y de eficacia de la liturgia en la vida espiritual.

Sin embargo es preciso reconocer, ante la decadencia litúrgica de la baja edad media, que si a los hombres de esta época no se les hubiesen ofrecido aquellas devociones, difícilmente se habrían mantenido fieles, y lo más seguro es que hubieran dejado de ser cristianos.

4. EN LAS POSTRIMERÍAS DEL S. XIV aparece la *devotio moderna,* movimiento de gran importancia espiritual, a pesar de su incidencia negativa en el campo litúrgico [10]. La *devotio moderna* significa una reacción frente a un culto en el que sólo parece contar el aspecto formal y externo y a unas prácticas devocionales que empezaban a caer en el mismo defecto de la liturgia, es decir, en la reiteración casi mecánica de unos actos y plegarias cuya eficacia parecía basarse en la fidelidad material con que se ejecutaban.

La *devotio moderna* buscó un ideal de vida interior fundada en la piedad individual y con independencia de los medios externos de santificación. La *devotio* es un obsequio interior a Dios, de amor hacia él, que se traduce hacia fuera en la austeridad y sencillez de vida, y hacia dentro en la llamada *plegaria del corazón.* En la práctica, no se rechazaron los actos litúrgicos ni los ejercicios de piedad, pero se procuraba cumplir con la materialidad de los ritos y de las fórmulas atendiendo, ante todo, a la realización de la plegaria interior. Así, por ejemplo, se recomendaba la asistencia diaria a la santa misa, pero en silencio, concentrada la mente no en lo que iba diciendo el sacerdote, sino en la meditación. Durante el oficio divino la mente debía estar siempre ocupada en Dios, no siguiendo la salmodia, sino meditando atentamente durante ella [11].

La *devotio moderna* no tuvo como meta la renovación de la liturgia ni de los ejercicios piadosos, sino llenar el terrible vacío producido por la falta de una verdadera plegaria. De cara a la liturgia, la *devotio moderna,* lejos de devolverle su alma, lo que hizo fue sobrecargarla de elementos extraños a su naturaleza y significado. Se valoró la oficialidad del culto litúrgico, pero el esfuerzo pastoral se dirigió hacia la oración devota o meditación. El resultado fue una fosilización mayor de la liturgia, atrapada desde ese momento y en los siglos sucesivos por la rigidez y minuciosidad de un ceremonial que parecía serlo todo en el culto. Al lado de la liturgia, las devociones, más cercanas a la lengua y a la sensibilidad del pueblo, adolecen de idéntico formalismo externo. En la práctica, ha quedado consagrado el dualismo cultual de la liturgia y de las devociones sin posibilidad de una verdadera renovación de una y otras.

5. DESPUÉS DE LA CRISIS PROTESTANTE Y DE LA REFORMA CATÓLICA, la liturgia entró en lo que se ha llamado período de férrea uniformidad y del rubricismo. La era del barroco rodeó aún más a la liturgia de fasto y de solemnidad, siguiendo el espíritu dominante de exaltación de la unidad católica y del triunfo de la verdad. Nuevamente el pueblo se quedó en la periferia del culto litúrgico y tuvo

que volcarse en las devociones populares, que alcanzaron un extraordinario desarrollo. El culto eucarístico fuera de la misa, centrado en la presencia real, se manifiesta en los espléndidos retablos que parecen concebidos únicamente para la exposición del santísimo, y sobre todo en la procesión del *Corpus Christi.*

A mediados del s. XVII y durante todo el XVIII, primero en Francia y más tarde en otros países, surgen las primeras polémicas antidevocionales, protagonizadas por los seguidores del jansenismo y por los ilustrados. Los intentos de eminentes liturgistas, como Ludovico A. Muratori, por depurar el devocionalismo de la época y acercar el pueblo a la misa mediante traducciones del misal, se ven reducidos a la nada [12]. También el sínodo de Pistoia, condenado en 1794, había pretendido efectuar una serie de reformas en la liturgia, tendentes a dar al pueblo una mayor participación en la santa misa y en la plegaria pública de la iglesia [13].

6. EN EL S. XX. Cuando el */ movimiento litúrgico* sale a la luz pública, comenzado el s. XX, con el ambicioso proyecto de implicar a todo el pueblo en una renovación espiritual que tuviese su fuente y su centro en la liturgia, surge de nuevo la polémica sobre las devociones. Esta vez se pretendía establecer las relaciones existentes entre éstas y la liturgia. La polémica demostró hasta qué punto se temía que el espíritu litúrgico sacrificase la oración privada en aras de la oración comunitaria y desapareciesen los ejercicios de piedad, principal y casi único alimento espiritual del pueblo devoto. A pesar del apoyo explícito que los papas prestaron al movimiento litúrgico, comenzando por san Pío X, que recomienda la comunión frecuente y abre para los niños la posibilidad de participar desde el uso de razón en la penitencia y en la eucaristía, eran muchos los que no comprendían la importancia de la liturgia en la vida cristiana.

La desconfianza y el recelo entre liturgistas y defensores de la piedad privada aparecen reflejados en la encíclica *Mediator Dei,* de Pío XII. El documento, como se verá en seguida, se ocupó de restablecer el equilibrio y la paz entre ambas posiciones, mostrando la unidad esencial entre la liturgia y las restantes formas de piedad cristiana.

Hasta aquí este repaso, a grandes rasgos, de la historia de las relaciones entre liturgia y devociones. No es fácil hacer un balance de estas relaciones, dado que el fenómeno es muy complejo. Lo que parece claro es que, cuando la vida litúrgica era vigorosa, no sólo no había conflicto entre ésta y las formas privadas de piedad, sino que existía incluso una apertura mayor por parte de la liturgia para integrar elementos populares más acordes con la sensibilidad religiosa del pueblo. Por el contrario, cuando la vida litúrgica se encontraba en decadencia o reducida a un ritualismo inerte y descarnado, los fieles y el mismo clero tenían que buscar en las devociones o en la meditación devota lo que no encontraban en los actos litúrgicos.

El problema radica en la liturgia, en primer lugar: desde la baja edad media se echaba en falta una renovación de la liturgia que se asentase sobre bases teológicas [*/ Teología litúrgica*], y no sólo jurídicas, de lo que es el */ culto cristiano* [14]. Pero también las devociones constituían en sí un problema: muchas de ellas habían surgido como un sucedáneo de la liturgia; y si alcanzaron tanta influencia en el pueblo cristiano, se debió en gran parte al vacío dejado

por la fuente primera de la espiritualidad de la iglesia. Las devociones tenían la ventaja de estar más cerca del pueblo: por eso su influjo era positivo o negativo en la medida en que fuesen auténticas desde el punto de vista de la verdad del culto cristiano, que es ante todo interior y espiritual (cf Jn 14,23). Cuando estas devociones se convertían en actos meramente externos o, peor aún, cuando se situaban al margen de las realidades salvíficas centrales, corrían el peligro de degenerar en verdaderos fenómenos que muy poco o nada tenían de religiosidad.

Las devociones no pueden ser condenadas o rechazadas en bloque; tampoco canonizadas *a priori* ni puestas por encima o en el lugar de la liturgia. El dualismo cultual es un hecho de la vida de la iglesia, y su legitimidad viene avalada por el curso mismo de la historia del culto cristiano. Se impone, pues, un trabajo de discernimiento y de ahondamiento en las causas que generan cada fenómeno histórico. Es preciso, sobre todo, estar atentos a la acción del Espíritu, que sopla donde quiere (cf Jn 3,8), y juzgar los diferentes hechos de la historia de la liturgia o de la espiritualidad no según nuestras ideas o actitudes actuales, sino por los frutos que produjeron (cf Mt 7,16-18).

El problema de la liturgia y las devociones nunca ha podido ser resuelto desde planteamientos de antagonismo o de oposición entre ambas formas legítimas de piedad, sino desde el encuentro de una y otra forma cultual en la verdadera y única *devotio* cristiana.

IV. Los documentos del magisterio

Dejando a un lado los documentos de san Pío X —el motu proprio *Tra le sollecitudini,* de 3-XI-1903— y de Pío XI —la constitución apostólica *Divini cultus,* de 20-XII-1928—, para ocuparnos de los más cercanos a nosotros, vamos a comenzar por la encíclica *Mediator Dei* hasta llegar a algunos documentos del posconcilio. Nos centramos únicamente en el magisterio pontificio y del Vat. II por razones de espacio. Sin embargo, existen también importantes aportaciones del magisterio episcopal que conviene conocer también [15].

1. La encíclica "Mediator Dei" (20-XI-1947) [16]. La intervención del papa Pío XII en la que se ha denominado *carta magna* del / movimiento litúrgico afecta a toda la amplia problemática de la liturgia. La encíclica, en efecto, se ocupa de establecer las bases teológicas del / culto cristiano dirigiendo, al mismo tiempo, una mirada al conjunto de toda la vida espiritual de la iglesia. El equilibrio de todo el documento es admirable, ya que en él se mezclan tanto el reconocimiento de las instancias más puras del movimiento litúrgico como las advertencias para evitar cualquier tipo de exageraciones o desvíos.

En este contexto deben entenderse las enseñanzas de la *MD* sobre *piedad litúrgica* y *piedad privada,* y sobre liturgia y devociones. Pío XII trató de conciliar las posturas antagónicas que se habían manifestado en las polémicas antidevocionales y mostró la bondad del dualismo cultual existente en la iglesia. Reconoce la superioridad objetiva de la / plegaria oficial de la esposa de Cristo, aunque no llega a afirmar explícitamente que ésta deba ser la fuente primera de la espiritualidad cristiana.

En efecto, en la primera parte de la encíclica el papa trata expresamente de la liturgia como culto

interno y externo, analizando las nuevas teorías sobre la piedad objetiva y subjetiva. Pío XII reconoce la distinción entre una y otra y valora positivamente los principios en que se asientan, pero rechaza la conclusión de que toda piedad cristiana deba consistir tan sólo en la primera (cf *MD* 43). Por tanto, la piedad objetiva no puede valorarse exclusivamente ni practicarse hasta el extremo de eliminar los otros actos religiosos no estrictamente litúrgicos. Una y otra forma de piedad se completan mutuamente, de tal manera que esta armonía resulta beneficiosa para todos los miembros de la iglesia.

De hecho, "la acción privada y el esfuerzo ascético dirigido a la purificación del alma estimulan las energías de los fieles y les disponen a participar más aptamente en el sacrificio augusto del altar, a recibir los sacramentos con más fruto y a celebrar los ritos sagrados de modo que salgan de ellos más animados y formados en la oración y en la abnegación cristiana" *(MD* 49).

"Sin duda —concluye el papa—, la plegaria litúrgica, siendo como es oración pública de la esposa santa de Jesucristo, tiene mayor dignidad que las oraciones privadas; pero esta superioridad no quiere decir que entre los dos géneros de oración haya ningún contraste u oposición. Pues estando animadas de un mismo espíritu, las dos se funden y se armonizan, según aquello: 'porque Cristo lo es todo en todos' (Col 3,11), y tienden al mismo fin: a formar a Cristo en nosotros (cf Gal 4,19)" *(MD* 52).

En la cuarta parte de la encíclica, al exponer las consecuencias prácticas de la doctrina desarrollada antes, Pío XII dedica un apartado a las formas no litúrgicas de piedad. Estas formas no solamente son dignas de ser alabadas, sino del todo necesarias (cf *MD* 45; 222). De ahí que sea preciso fomentar los ejercicios de piedad tanto entre el clero y los religiosos como entre los seglares, especialmente entre los que pertenecen a asociaciones apostólicas (cf *MD* 220-222). Estas afirmaciones de la encíclica fueron objeto de una interpretación autorizada en una carta del santo Oficio, de noviembre de 1948, dirigida al obispo de Salzburgo, en el sentido de que era reprochable la opinión acerca de la no obligatoriedad de los actos de piedad no litúrgica. Dichos actos, recordaba la carta, son no sólo loables, sino necesarios [17].

La encíclica menciona dos grupos de ejercicios de piedad en relación con la liturgia: unos, cuyo objeto está tomado de la misma liturgia, como las devociones eucarísticas, los actos penitenciales, las devociones a los misterios de Cristo, las devociones marianas y las devociones a los santos; otros, que miran más directamente a la ejercitación individual en la vida espiritual, como los ejercicios espirituales, la meditación y el retiro espiritual.

Los primeros, "si bien en rigor no pertenecen a la sagrada liturgia, revisten particular dignidad e importancia, de forma que pueden ser considerados como incluidos de alguna manera en el ordenamiento litúrgico y gozan de repetidas aprobaciones y alabanzas de la sede apostólica y de los obispos" *(MD* 225). Estos ejercicios de piedad "contribuyen con frutos saludables a nuestra participación en el culto litúrgico" *(MD* 226), y aunque no son reducibles a puros esquemas litúrgicos, "es necesario, sin embargo, que el espíritu de la sagrada liturgia y sus normas influyan benéficamente sobre ellos, para evitar

que en ellos se introduzca algo inútil o indigno del decoro de la casa de Dios o en detrimento de las sagradas funciones, o sea contrario a la sana piedad" *(MD* 227).

En cuanto a los segundos, "infunden intensamente en los fieles la vida espiritual, los disponen a participar en las sagradas funciones con mayor fruto y evitan el peligro de que las oraciones litúrgicas se reduzcan a un vano ritualismo" *(MD* 219; cf 222 y 224).

Pío XII quiso poner de manifiesto no sólo el derecho a que coexistieran en la iglesia liturgia y devociones, sino también la coincidencia de una y otra forma cultual en la verdadera y única piedad, la *devotio,* como acto principal de la religión según el Doctor Angélico (cf MD 46). Más aún, utilizando el lenguaje bíblico, ambas formas son obra del Espíritu Santo, que enriquece a la iglesia con diversidad de dones y carismas:

"En la iglesia terrena, como en la celestial, hay muchas moradas (Jn 14,2), de modo que la ascética no puede ser monopolio de nadie. Uno solo es el Espíritu, que, sin embargo, sopla donde quiere (Jn 3,8), y con diversos dones y por diversos caminos dirige a las almas iluminadas por él a la consecución de la santidad" *(MD* 223).

La *MD* propuso un sabio programa: no intentar jamás suprimir aquellas prácticas piadosas que son fruto de una espiritualidad auténtica y han sido recomendadas por la palabra y el ejemplo de grandes santos y por la misma jerarquía de la iglesia (cf *MD* 226). Pero también con suavidad y decisión, llevar tales prácticas a la norma de la liturgia, impregnarlas de su espíritu y, finalmente, convertir en auxiliar de la liturgia lo que había sido creado para sustituirla [18].

2. La instrucción de la S. C. de Ritos (3-IX-1958) [19]. Esta instrucción fue publicada con la finalidad de aplicar en el campo de la música litúrgica las encíclicas *Mediator Dei* y *Musicae sacrae* (25-XII-1955). El interés de este documento para nuestro tema radica en que por primera vez se establece de manera clara la distinción entre acciones litúrgicas y no litúrgicas:

"Las *acciones litúrgicas* son aquellos actos sagrados que, por institución de Jesucristo o de la iglesia y en su nombre, son realizados por personas legítimamente designadas para este fin, en conformidad con los libros litúrgicos aprobados por la Santa Sede, para dar a Dios, a los santos y a los beatos el culto que les es debido (can. 1256); las demás acciones sagradas que se realizan en una iglesia o fuera de ella, con o sin sacerdote que las presencie o dirija, se llaman *ejercicios piadosos"* (Instr. n. 1).

Por tanto, la norma próxima que distingue a los actos litúrgicos de los ejercicios piadosos es su inserción o no en los libros litúrgicos oficiales. Es decir, el criterio es únicamente jurídico, aun cuando se alude también a la institución por Cristo o por la iglesia de los actos litúrgicos. Ahora bien, todos estos criterios dependen de una visión de la liturgia que es a todas luces incompleta, sobre todo si tomamos en consideración la noción del culto cristiano que nos ha ofrecido el Vat. II [20]. Esta noción se refleja en el actual Código de derecho canónico, el cual ya no habla de libros litúrgicos, sino de actos aprobados por la autoridad de la iglesia, cuando se ocupa de la función de santificar de la iglesia (cf can. 834). Asimismo, apoyándose en *SC* 105, el nuevo código menciona *otros medios* de santifica-

ción que son los actos no litúrgicos (cf can. 839).

Resulta, no obstante, muy valiosa la indicación de la instrucción de 1958 de que no se mezclen o superpongan actos litúrgicos y ejercicios piadosos (n. 12).

3. La constitución "Sacrosanctum concilium"[21]. El Vat. II, al proponer la / reforma litúrgica como medio para renovar la vida cristiana (cf *SC* 1; 3; 21; etc.), no podía ignorar la repercusión de la liturgia en la vida espiritual de la iglesia y el papel que siempre han jugado en ésta los ejercicios de piedad. Por eso la constitución *SC* se ocupa en dos números de estos ejercicios, además de algunas alusiones en otros lugares. La enseñanza del Vat. II sobre la liturgia y las devociones se encuentra entre los grandes principios que afectan a la naturaleza de la sagrada liturgia y a su importancia en la vida de la iglesia.

De cara al tema que nos ocupa, el concilio no se limita a reconocer la existencia de las dos formas cultuales de la piedad cristiana, sino que introduce elementos nuevos de enfoque y comprensión de las relaciones entre liturgia y devociones. Ya no se parte, como sucede en la *MD,* de la noción de culto como acto propio de la virtud de la religión, sino de la naturaleza específica de la / liturgia cristiana en el marco económico salvífico de la historia de la salvación. Aunque el lenguaje de la *SC* está muy próximo al usado por la *MD,* sin embargo se está manejando un concepto de liturgia más amplio, que abarca no sólo los actos de santificación del hombre y del culto a Dios, sino también la misma existencia cristiana del hombre, que ha de ser convertida en ofrenda espiritual de santidad verdadera.

En este contexto, los ejercicios de piedad, aunque distintos de las acciones litúrgicas, tienen idéntica finalidad santificadora y consagratoria de toda la existencia de los creyentes. Por tanto, los vínculos entre la liturgia y las devociones han de ser muy fuertes, hasta el punto de poderse hablar de verdadera continuidad, de influjo mutuo y de armonía profunda. Los ejercicios piadosos aparecen como prolongación de las celebraciones, si no en el aspecto sacramental y objetivo de la acción litúrgica, al menos en cuanto a las actitudes de fe, de alabanza, de súplica, etc., vividas durante la celebración.

Ahora bien, la enseñanza en concreto del concilio sobre liturgia y devociones se condensa en los siguientes puntos:

a) *Reconocimiento de la variedad y legitimidad de las formas religiosas* de acuerdo con las peculiaridades de cada pueblo:

"La iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad, ni siquiera en la liturgia; por el contrario, respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos. Estudia con simpatía y, si puede, conserva íntegro lo que en las costumbres de los pueblos encuentra que no esté indisolublemente vinculado a supersticiones y errores, y aun a veces lo acepta en la misma liturgia, con tal que se pueda armonizar con su verdadero y auténtico espíritu" *(SC* 37).

Aunque el texto se refiere directamente a la adaptación de la liturgia a la mentalidad de los pueblos, especialmente a los que son evangelizados por primera vez (cf *SC* 38), sin embargo se sienta un principio de extraordinaria importancia incluso para las formas no

litúrgicas de piedad. La iglesia, que se hace en el concilio solidaria y respetuosa de las tradiciones culturales y religiosas de todos los pueblos (cf *GS* 53; 58; *AG* 10), ha de estar abierta para acoger y potenciar toda forma cultual popular o privada que pueda contribuir a elevar al hombre a Dios. Análogo proceso tuvo lugar en los mejores tiempos de la creatividad litúrgica, como hemos visto antes.

b) *Reconocimiento del valor de las formas devocionales.* El Vat. II es consciente de que la liturgia, aunque es culminación y fuente (cf *SC* 10), "no agota toda la actividad de la iglesia" *(SC* 9); y de que la participación activa, consciente y plena "no abarca toda la vida espiritual" *(SC* 12). Por eso "se recomiendan encarecidamente los ejercicios piadosos del pueblo cristiano, con tal que sean conformes a las leyes y a las normas de la iglesia, en particular si se hacen por mandato de la sede apostólica" *(SC* 13).

El concilio alaba también aquellas prácticas religiosas propias de las iglesias particulares que han sido sancionadas por la costumbre o se encuentran en libros legítimamente aprobados y han sido mandadas por los obispos (cf *SC* 13). Todas estas indicaciones confieren a este tipo de prácticas piadosas un valor muy especial que las aproxima a la liturgia y casi las convierte en manifestaciones de liturgia particular o local.

Por otra parte, los ejercicios de piedad reconocidos por *SC* 13 tienen la función de contribuir a la formación cristiana de los fieles en unión con otros medios, como el litúrgico o las fiestas:

"En diversos tiempos del año, de acuerdo con las instituciones tradicionales, la iglesia completa la formación de los fieles por medio de ejercicios de piedad espirituales y corporales, de la instrucción, de la plegaria y las obras de penitencia y misericordia" *(SC* 105).

c) *Centralidad del misterio de Cristo en la espiritualidad cristiana.* Cuando el concilio habla de la santidad de la iglesia y de la santificación de los hombres, sitúa a Cristo en el centro de la vocación y de la aspiración de todos los discípulos (cf *LG* 40). En consecuencia, la liturgia, en la que Cristo está presente para realizar la obra de la salvación, tiene que ocupar también un puesto central en el camino espiritual de todo cristiano. Esto no significa excluir los restantes medios, sino, todo lo contrario, supone integrarlos en una escala en la que el misterio de Cristo y de la iglesia, que no son otra cosa que un misterio de encuentro y de comunión entre Dios y el hombre, sea la referencia fundamental. La liturgia tiene como núcleo el misterio de Cristo, y su función de santificación y de culto pone de manifiesto la naturaleza misma de la iglesia, humana y divina, visible e invisible, dada a la acción y entregada a la contemplación (cf *SC* 2). En consecuencia:

"La liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza... Por tanto, de la liturgia, sobre todo de la eucaristía, mana hacia nosotros la gracia como de su fuente, y se obtiene con la máxima eficacia aquella santificación de los hombres en Cristo y aquella glorificación de Dios, a la cual las demás obras de la iglesia tienden como a su fin" *(SC* 10).

d) *Los ejercicios de piedad deben guardar estrecha relación con la liturgia.* Lo pide, en primer lu-

gar, el valor que los ejercicios de piedad tienen en la vida cristiana, a la que contribuye a santificar y a convertir en ofrenda espiritual en unión con el sacrificio de Cristo (cf *SC* 12). También lo exige la eficacia de estos ejercicios en orden a preparar a los fieles para la participación plena y fructuosa en las celebraciones, ya que es necesario acercarse a la liturgia con recta disposición de ánimo para no recibir en vano la gracia de Dios (cf *SC* 11). En la práctica, la relación entre la liturgia y los ejercicios piadosos requiere que éstos "se organicen teniendo en cuenta los tiempos litúrgicos, de modo que vayan de acuerdo con la sagrada liturgia, en cierto modo deriven de ella, y a ella conduzcan al pueblo, ya que la liturgia, por su naturaleza, está muy por encima de ellos" *(SC* 13).

Los ejercicios de piedad, por consiguiente, son presentados en su verdadero valor, no como un sucedáneo de la liturgia ni como un añadido o un recurso pastoral más fácil, sino como un potencial prelitúrgico y paralitúrgico, sobre todo si se realizan de acuerdo con las disposiciones de la iglesia. A partir de la unidad del culto cristiano, los ejercicios piadosos, que tienen también al pueblo de Dios como sujeto y actor (cf *LG* 10-11), nunca son una concesión a los fieles, como si se les considerase menores de edad, sino un complemento exigido por la liturgia misma.

Por otra parte, no se puede olvidar que, por muy perfecta y adaptada que sea la liturgia a la mentalidad y al genio / cultural y espiritual de cada pueblo —en esto siempre tiene que haber límites exigidos por la universalidad y por la misma unidad ritual (cf *SC* 22; 23; 40)—, aun así siempre quedará un margen para otras manifestaciones de la vida espiritual no litúrgicas, más espontáneas y personales, que mantengan con la liturgia una sana tensión y una justa armonía como preparación, resonancia y complemento de la participación litúrgica.

La *SC,* contrariamente a lo que había hecho la *MD,* no menciona ninguna práctica piadosa en concreto. Sin embargo, otros documentos conciliares mencionan varios medios para fomentar la vida espiritual. Así *PO* 18; *OT* 8; *PC* 6; *AA* 4 y, sobre todo, *LG* 10-11, que abarca ya toda la vida sacramental y existencial de los cristianos.

En todos estos textos el concilio ha querido insistir en la unidad y coherencia de todas las formas y medios de piedad. Si el misterio de Cristo y de la iglesia ha de ser vivido, celebrado, actualizado y asimilado en la existencia de todo cristiano, es evidente que no puede haber ruptura, y menos oposición, entre las dos principales formas, la liturgia y las devociones, de ordenar toda la vida hacia Dios.

Ahora bien, unidad y coherencia no quieren decir confusión; porque ni todo es ni ha de ser liturgia, ni todo puede ni debe ser plegaria comunitaria. Junto a la oración en común está la oración en el secreto de lo escondido, según el mandato del Señor (cf Mt 6,6; *SC* 12). Se impone, por tanto, la distinción y el equilibrio entre los actos sacramentales y litúrgicos y los ejercicios de piedad. El concilio, en la línea de la *MD,* ha dejado claro que estos ejercicios no son un mero adorno de la vida espiritual, sino un complemento necesario para los que ya viven la liturgia, es decir, para todos los cristianos.

4. La instrucción "Eucharisticum mysterium" (25-V-1967)[22]. Después del concilio Vat. II ha habido dos grandes documentos que han resultado particularmente lu-

minosos en este tema de la liturgia y las devociones. Uno es la instrucción *Eucharisticum mysterium,* y otro es la *Marialis cultus.* Debemos conocerlos en lo que tienen de aplicación concreta a dos grupos de devociones de tan alta trascendencia para la vida cristiana como son el culto eucarístico y la devoción mariana.

La *EM* tenía, ante todo, la finalidad de dar una serie de normas prácticas para ayudar a la aplicación concreta de los principios doctrinales que se refieren al culto del misterio eucarístico, principios que han sido formulados repetidas veces en anteriores documentos de la iglesia desde Trento hasta el Vat. II. Estos documentos son citados continuamente por la misma instrucción.

En concreto, las normas de la *EM* tienen como objeto el comportamiento del clero y de los fieles respecto a la eucaristía, tanto en el campo de la catequesis (cf *EM* 6-11), como en el de la celebración del memorial del Señor (cf *EM* 16-48) y en el del culto eucarístico (cf *EM* 49-67). Ahora bien, la instrucción insiste desde el primer momento en la necesidad de una visión integral y sintética, orgánica y jerárquica, de los diversos aspectos del misterio eucarístico. Esta visión debe estar en la base de toda orientación práctica que afecte a la pastoral del culto y de la celebración de la / eucaristía (cf *EM* 2; 3, *g).* Tal es la razón de que la instrucción ofrezca al principio un guión de los principales puntos de la doctrina eucarística (cf *EM* 3).

Teniendo en cuenta este enfoque general, las recomendaciones de la *EM* en el campo concreto de las relaciones entre la liturgia, en este caso eucarística, y los ejercicios piadosos, naturalmente eucarísticos, pueden resumirse así:

a) En primer lugar, *la / catequesis del pueblo cristiano* "debe tender a inculcar en los fieles que la celebración de la eucaristía es verdaderamente el centro de toda la vida cristiana, tanto para la iglesia universal como para las comunidades locales de la misma iglesia" *(EM* 6). La espiritualidad eucarística postridentina se centró en el tabernáculo y en las procesiones eucarísticas. Después de san Pío X se puso el acento en la comunión frecuente. El / movimiento litúrgico contribuyó a que se recuperase la / participación activa en la celebración de la misa. Finalmente, el Vat. II hace la síntesis de todos estos aspectos, y la *EM* 6, como consecuencia de ese planteamiento orgánico y jerárquico al que hemos aludido, sitúa como punto de partida de la catequesis y de la piedad eucarísticas la celebración del memorial-sacrificio-banquete del señor.

b) *El culto eucarístico fuera de la misa* es contemplado por *EM* 3, *e, f, g,* como derivado de la celebración y, a la vez, conducente a ella. La legitimidad, utilidad y deber del culto a la eucaristía fuera de la misa se afirman con estas palabras:

"La iglesia recomienda con empeño la devoción privada y pública al sacramento del altar, aun fuera de la misa, de acuerdo con las normas establecidas por la autoridad competente y en la presente instrucción, pues el sacrificio eucarístico es la fuente y el punto culminante de toda la vida cristiana. En la organización de tales piadosos y santos ejercicios ténganse en cuenta las normas establecidas por el concilio Vat. II sobre la relación que hay que guardar entre la liturgia y las otras acciones sagradas que no pertenecen a ella" *(EM* 58).

Por tanto, se recomienda explícitamente la puesta en práctica de las

orientaciones de *SC* 13 que ya conocemos.

c) Al mencionar en concreto *las diversas formas de piedad eucarística,* la instrucción quiere conservar intacta la contribución medieval y postridentina al culto de la eucaristía, si bien redimensionando esta contribución en el cuadro general de la primacía de la celebración eucarística:

• La oración ante el santísimo: *EM* 49-51.

• La situación del lugar de la reserva eucarística: *EM* 52-57.

• Las procesiones eucarísticas: *EM* 59.

• La exposición del santísimo: *EM* 60-66.

• Los congresos eucarísticos: *EM* 67.

Las normas de la instrucción han sido recogidas en el *Ritual de la sagrada comunión y del culto a la Eucaristía fuera de la misa* publicado en 1973 (ed. española, 1974) y en el Código de derecho canónico (cáns. 934-944).

La instrucción, por tanto, se ocupa conjuntamente de los actos litúrgicos y de los ejercicios piadosos relacionados con el culto eucarístico. Más aún, cuando habla expresamente de ejercicios de piedad, procura también dejar muy clara la dependencia y la orientación de éstos hacia la celebración de la misa. Por ejemplo, al tratar de la oración privada ante el santísimo sacramento *(EM* 50) y al mencionar los congresos eucarísticos *(EM* 67). Incluso en un lugar, aludiendo a los ejercicios espirituales y a otras formas de convivencia religiosa, invita a que se organicen de tal manera que culminen en la celebración eucarística *(EM* 30).

En todos estos casos es evidente la distinción entre ejercicios piadosos y acción litúrgica. Sin embargo, esta distinción no está tan clara cuando se trata de la exposición del santísimo o de las procesiones eucarísticas. Probablemente, aquí no existe ya la frontera que separa una y otra forma de culto. Del espíritu y hasta de la letra de la instrucción parece deducirse que la exposición y las procesiones del santísimo son consideradas como actos litúrgicos. Esto explicaría, por ejemplo, la insistencia en que durante la exposición las preces se dirijan a Cristo *(EM* 62), o que la exposición y la procesión eucarísticas sigan a la misa, omitiéndose el rito de despedida *(Ritual cit.,* nn. 94 y 103), ya que la bendición con el santísimo cumple perfectamente con la finalidad de clausurar la celebración.

5. La exhortación apostólica "Marialis cultus" (2-II-1974)[23]. He aquí otro luminoso documento del magisterio eclesiástico en orden a orientar correctamente las relaciones entre liturgia y devociones. La *MC* se mueve, como no podía ser menos, en las grandes coordenadas teológicas de *LG* y *SC.* Por eso, en su misma estructura, distingue y se ocupa por separado del culto litúrgico de la madre de Dios y de los ejercicios de piedad que le están dedicados. Para distinguirlos, la *MC* recurre a un criterio práctico, es decir, se atiene a la situación de hecho, de acuerdo con la tradición litúrgica y la experiencia eclesial: pertenece al / culto litúrgico todo lo que está regulado y orientado por los libros litúrgicos; todo lo demás son ejercicios piadosos. En este sentido, la *MC* dedica la primera parte a presentar la presencia verdaderamente esplendorosa de la santísima / Virgen en la liturgia renovada después del Vat. II. La segunda parte es un conjunto de criterios para renovar

la piedad mariana, o sea, el culto no litúrgico. Y la tercera parte contiene indicaciones sobre dos grandes ejercicios de piedad: el ángelus y el santo rosario.

La *MC* es un modelo acabado de cómo desde la liturgia se pueden inspirar y orientar los actos de piedad del pueblo cristiano, e incluso las devociones privadas. Pablo VI eligió como referencia constante de su reflexión sobre la piedad mariana la liturgia en cuanto actualización sacramental, simbólica y festiva de la historia de la salvación. Todo acto en honor de Nuestra Señora deberá tener en cuenta el singular papel que ha tenido María en la realización histórica de la salvación. Esta dimensión contribuirá a que los ejercicios piadosos dedicados a la Virgen recuperen o acentúen la dimensión conmemorativa e histórico-pascual, que es una nota destacada de la liturgia cristiana.

Más concretamente, Pablo VI señala cuatro características teológicas, que son inherentes a todo acto cultual, sea o no litúrgico; pues, como dice la *MC*, "todo culto es por su naturaleza / culto al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, o como se dice en la liturgia, culto al Padre, por Cristo, en el Espíritu" (*MC* 25). Estas características o notas son las siguientes:

a) *Nota trinitaria,* que consiste en que toda forma de culto o de devoción confluya en Cristo, se centre en su persona y, por medio de él, termine en el Padre bajo la acción del / Espíritu Santo. La *MC* expresa la convicción de que, para obtener una adecuada renovación del culto no litúrgico a la madre de Dios, el camino mejor es lograr que este culto ponga suficientemente de relieve la relación de María con Cristo y conduzca a un gozoso reconocimiento de la dignidad sobreeminente de Cristo, cabeza y mediador (cf Col 1,15-20).

b) En esto último consiste la *nota cristológica* de la piedad mariana. Para demostrar la íntima y especial conexión de la Virgen María con Cristo, la *MC* dedica toda la sección primera de la primera parte (cf *MC* 2-8) a recorrer el / año litúrgico y el santoral, analizando las principales solemnidades y fiestas marianas del calendario. No es exagerado decir que el conjunto de celebraciones litúrgicas de María a lo largo del año forma una verdadera memoria o sagrado recuerdo del misterio de la santa madre de Dios en paralelo y como un duplicado del año litúrgico del Señor (cf *SC* 102-103).

c) *Nota pneumatológica,* es decir, que el culto a la Virgen dé el adecuado relieve a la presencia y a la obra del Espíritu Santo en María, como tipo de esta misma presencia y acción en la iglesia y en los cristianos. Se trata de destacar la acción santificadora y vivificante del Espíritu Santo.

d) La última característica es la *nota eclesiológica,* la cual apunta al puesto y al papel que María tiene respecto de la comunidad cristiana, "el más alto y a la vez el más próximo después de Cristo" (cf *LG* 54). De aquí se derivan unas relaciones de amor, intercesión y de comunión entre la iglesia y la que es su imagen escatológica (cf *LG* 59; 63).

Después de haber descrito estas características que deben tener todos los actos de culto en honor de la Virgen, Pablo VI se detiene en exponer algunas "orientaciones a tener en cuenta a la hora de revisar o crear ejercicios y prácticas de piedad" (*MC* 29). Son las orienta-

ciones *bíblica, litúrgica, ecuménica* y *antropológica.* Conviene recordarlas brevemente:

e) *Orientación bíblica.* Toda forma de culto ha de llevar el sello de la inspiración en la biblia como libro base de la espiritualidad cristiana (cf *DV* 25; *SC* 24; 35). De la biblia han de tomarse textos, fórmulas, cantos, imágenes, símbolos, etcétera. Pero lo que importa, sobre todo, es que el culto a la Virgen "esté impregnado de los grandes temas del mensaje cristiano" *(MC* 30). La *MC* señala particularmente el recurso a los personajes bíblicos, siguiendo el método de los santos padres, dada la gran fuerza de penetración de dichos personajes en el pueblo, al que ayudan a comprender el puesto de María en la / historia de la salvación. Desde el *Génesis* al *Apocalipsis,* la biblia está llena de alusiones a la figura de María.

f) *Orientación litúrgica.* Significa llevar a la práctica lo señalado por *SC* 13 (cf *MC* 31). Sin embargo, el papa reconoce que es una tarea no fácil de llevar a la práctica. Por eso alude a dos situaciones extremas que deben evitarse: la primera es despreciar y suprimir las prácticas piadosas recomendadas por la iglesia; la segunda, unir al mismo tiempo actos litúrgicos y ejercicios de piedad.

Si lo primero tiene como consecuencia crear un vacío difícil de llenar, lo segundo contribuye aún más a confundir al pueblo. El concilio Vat. II, en *SC* 13, hablaba de armonizar liturgia y ejercicios de piedad, no de suprimir éstos en nombre de aquélla. "Una clara acción pastoral debe, por una parte, distinguir y subrayar la naturaleza propia de los actos litúrgicos y, por otra, valorar los ejercicios piadosos para adaptarlos a las necesidades de cada comunidad eclesial y hacerlos auxiliares válidos de la liturgia" *(MC* 31).

En este sentido deben entenderse las alusiones del papa Pablo VI a "toda falsa exageración de contenidos o de formas" en la piedad mariana, y a "la vana credulidad que sustituye al empeño serio con la fácil aplicación a prácticas externas y el pasajero y estéril movimiento del sentimiento" *(MC* 38), situaciones y actitudes que han de evitarse en toda forma devocional mariana. Para ello la *MC* invita a prestar atención a la revelación y al magisterio de la iglesia, al adecuado encuadramiento histórico y a la eliminación de todo lo manifiestamente legendario o falso.

g) *Orientación ecuménica:* Supone contemplar la contribución que la piedad mariana puede prestar al camino del / ecumenismo. No se trata solamente de "evitar con cuidado toda clase de exageraciones que puedan inducir a error a los demás cristianos acerca de la verdadera doctrina de la iglesia católica" *(MC* 32), sino de reproducir ésta en la práctica de tal manera que favorezca verdaderamente a la causa de la unidad.

La *MC* es consciente de las profundas discrepancias que separan a católicos y no católicos en el culto a la Virgen María (cf *MC* 33). Por eso apela a una práctica de este culto que ponga de manifiesto la doctrina, sin distorsiones ni falsas imágenes de lo que representa María en la piedad de la iglesia.

h) *Orientación / antropológica.* Invita a prestar la debida atención a "las adquisiciones seguras y comprobadas de las ciencias humanas", para que no se produzcan divergencias entre éstas y el culto a la Virgen *(MC* 34). Esta orientación pretende descubrir la verdadera

realidad de la persona de la madre del Señor, venerada por la iglesia no tanto por el entorno en el que vivió, sino por su exquisita fidelidad a Dios y por la singularidad y grandeza de su existencia. Por tanto, la piedad mariana no puede identificarse con esquemas culturales representativos de otras épocas, ni con las concepciones particulares adyacentes en ellas. La historia del culto a María demuestra cómo la iglesia ha dejado que cada época configure sus propias preferencias y gustos, pero sin vincularse a ninguna manifestación o expresión determinada.

La última parte de la *MC* está dedicada a dos ejercicios de piedad, el ángelus y el rosario. Pablo VI no se limita a recomendar una vez más estas dos prácticas, sino que explica la profunda conexión de ambas con la liturgia. Al leer *MC* 40-55 se comprende, sobre la base de estos dos ejemplos concretos, cómo se hacen realidad las relaciones entre la liturgia y las devociones y, en definitiva, cómo se aplican las orientaciones del Vat. II en este campo.

Respecto del ángelus, Pablo VI subraya su carácter bíblico e histórico (evangélico) y su ritmo casi litúrgico, que santifica los tres momentos centrales de la jornada: la mañana, el mediodía y la tarde. En cuanto al rosario, alguno de estos aspectos es aún más evidente. En primer lugar, la memoria y contemplación de los misterios de Cristo de forma gradual y progresiva —como en el año litúrgico—, siguiendo el primitivo anuncio de la fe. En segundo lugar, por la perfecta conjunción de la mente con la voz, ideal de toda oración litúrgica (cf *SC* 90). Y, por último, a causa del ritmo sosegado y tranquilo, que permite integrar la contemplación en la plegaria comunitaria.

Pablo VI llama al rosario "vástago germinado sobre el tronco secular de la liturgia cristiana", "salterio de la Virgen", etc.; y después de aludir a los orígenes del rosario en una época de decadencia litúrgica, señala cómo a la luz de *SC* 13 celebraciones litúrgicas y ejercicio piadoso del rosario no deben contraponerse:

"Toda expresión de oración resulta tanto más fecunda cuanto más conserva su verdadera naturaleza y fisonomía. Confirmado, pues, el valor preeminente de las acciones litúrgicas, no será difícil reconocer que el rosario es un piadoso ejercicio que se armoniza fácilmente con la sagrada liturgia. En efecto, como la liturgia, tiene una índole comunitaria, se nutre de la Sagrada Escritura y gravita en torno al misterio de Cristo. Aunque sea en planos de realidad esencialmente diversos, anamnesis de la liturgia y memoria contemplativa en el rosario, tienen por objeto los mismos acontecimientos salvíficos llevados a cabo por Cristo... Establecida esta diferencia sustancial, no hay quien no vea en el rosario un ejercicio piadoso inspirado en la liturgia y que, si es practicado según la inspiración originaria, conduce naturalmente a ella, sin traspasar su umbral" *(MC* 48).

La diferencia esencial entre la acción litúrgica y el ejercicio piadoso, en este ejemplo típico del rosario, radica, según la *MC,* en el medio de evocación y actualización de los acontecimientos de salvación realizados por Cristo. En la liturgia esto tiene lugar por la presencia operante bajo el velo de los signos del misterio de Cristo; en el ejercicio piadoso, mediante el afecto de la contemplación. Dicho de otro modo, la diferencia entre liturgia y devociones es de naturaleza sacramental. Tenemos aquí expresado

un principio de orden teológico para distinguir las acciones litúrgicas de los ejercicios de piedad. No se trata, por consiguiente, de diferencias de tipo jurídico —el estar o no en los libros litúrgicos o el ser realizados por el ministro competente—. La *MC* significa un gran avance en la clarificación de las relaciones entre liturgia y devociones, sobre todo si comparamos su enseñanza con la contenida en la *MD* y la instrucción de 1958.

V. Consecuencias prácticas y sugerencias pastorales

1. La vida espiritual ha de ser unitaria e integradora, porque una sola es también la *devotio christiana* o la piedad de la iglesia, aunque se exprese y se realice en el dualismo cultual representado por la liturgia y las devociones. Es la vida entera de los creyentes, e incluso de las comunidades, la que está llamada a ser culto al Padre en espíritu y en verdad (cf Jn 4,23).

2. La liturgia, aun cuando en ella predomina el elemento objetivo —el / misterio de Cristo y de la iglesia—, no pretende ser la única forma de piedad eclesial. Más aún, para realizar su misión de santificación del hombre y de culto a Dios (cf *SC* 7), ha de cuidar también los elementos subjetivos de la participación personal e interior. En este sentido ha de haber continuidad entre la oración privada y la plegaria común y eclesial. El mismo Espíritu anima una y otra e infunde la única *devotio,* alma de toda acción cultual o piadosa.

3. La distinción entre liturgia y devociones, o entre actos litúrgicos y ejercicios de piedad, se basa no solamente en razones jurídicas, sino también en principios teológicos, de acuerdo con la naturaleza de cada forma cultual. De ahí que acciones litúrgicas y ejercicios piadosos tengan su propio modo y circunstancias de realización, no debiendo mezclarse entre sí. Tampoco es bueno ni oportuno pastoralmente modificar la estructura y las leyes propias de cada uno de estos actos y ejercicios, de modo particular en el caso de los ejercicios piadosos que cuentan ya con una larga tradición popular e incluso son recomendados y regulados por la autoridad competente.

4. Es necesario poner de manifiesto la complementariedad entre liturgia y devociones, dado el influjo benéfico que se produce en una y otra dirección cuando se respeta la debida jerarquía entre actos litúrgicos y ejercicios de piedad y se cultivan ambas formas de religiosidad con inteligencia pastoral. Aun cuando muchas devociones nacieron en épocas de decadencia litúrgica, la liturgia no puede agotar toda la acción pastoral ni toda la espiritualidad de los cristianos. Es preciso ofrecer al pueblo oportunos ejercicios de piedad para completar su formación cristiana e introducirlos en la vivencia del / misterio de Cristo (cf *SC* 105). Los ejercicios piadosos siguen siendo válidos y necesarios, no porque el pueblo no vive la liturgia, sino precisamente porque ahora puede participar mejor en ella, y dichos ejercicios sirven de preparación y prolongan las actitudes con las que se ha participado en la celebración.

5. La piedad popular merece que se le dedique una mayor atención pastoral a causa de los valores específicos que contiene y porque es un poderoso medio de evangelización. Por otra parte, la liturgia debe acoger en las celebraciones sacramentales las instancias legíti-

mas de la piedad popular, como son el sentido de lo santo, la capacidad de contemplación, la sencillez de espíritu, el clima afectivo y espiritual. La piedad popular y, en general, todas las devociones deben recibir de la liturgia lo que Pablo VI llamó orientaciones *bíblica, litúrgica, ecuménica* y *antropológica*. Los ejercicios de piedad han de incluir una permanente llamada a la conversión y a la fe, a la caridad fraterna y al compromiso apostólico y misionero.

NOTAS: [1] Motu proprio *Tra le sollecitudini*, de 22-XI-1903: A. Bugnini, *Documenta pontificia ad instauratione liturgicam spectantia (1903-1953)*, Roma 1953, 34 — [2] Cf A.M. Greeley, *El hombre no secular. Persistencia de la religión*, Madrid 1974 — [3] Pablo VI, *La evangelización del mundo contemporáneo*, Madrid 1976, n. 48. Sobre esta línea se sitúan los documentos de Juan Pablo II en los que toca la religiosidad popular: cf VV.AA., *El culto a los santos*, Madrid 1983, 119-120: *apéndice documental* — [4] *Relazione del P. Gaston Fontaine:* "Notitiae" 220 (1985) 842 — [5] *Summa Theologica*, II-II, q. 82, a. 1; cf A. Daniels, *Devotio*, en "Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft" 1 (1921) 40-60; J. Chatillon, *Devotio*, en *Dict. de Spiritualité* 3, Paris 1957, 702-716 — [6] A. Verheul, *o.c.*, 215 — [7] Sobre devociones en concreto, cf E. Bertaud-A. Rayez, *Devotions*, en *Dict. de Spiritualité* 3, *cit.*, 747-778 — [8] Cf *Didaché* VIII, 3: ed. D. Ruiz Bueno, p. 85; cf J. López Martín, *La oración de las Horas*, Salamanca 1984, 35-38 — [9] Cf J. Pinell, *El número sagrado de las horas del Oficio*, en VV.AA., *Miscellanea liturgica in onore di S.E. il Card. Lercaro* 2, Roma 1967, 887-934; J. López Martín, *o.c.*, 54-62 — [10] Cf S. Marsili, *Liturgia e devozioni*, *a.c.*, 175-181; sobre la *Devotio moderna* en general, cf A. Huerga, *"Devotio moderna"*, en *Diccionario de Espiritualidad* 1, Barcelona 1983, 575-580 (Bibl.). Véanse los ejemplos citados por S. Marsili, *a.c.*, 178-179, tomados de la obra *Directori de les hores canoniques*, del abad García de Cisneros (Montserrat 1925) — [11] Cf E. Cattaneo, *Il culto cristiano in occidente. Note storiche*, Roma 1978, 416-471 — [12] Cf *ib*, 518-538 — [13] Cf S. Marsili, en *Anamnesis* 1, *o.c.*, 47-84: *Verso una teologia della liturgia* — [14] Por ejemplo: Obispos del Sur de España, *El Catolicismo popular en el Sur de España*, Madrid 1975; Obispos de las Provincias eclesiásticas de Granada y Sevilla, *El Catolicismo popular. Nuevas consideraciones*, Boletines Oficiales 1985; *III Reunión del Concilio Pastoral de Galicia*, Santiago de Compostela 1976; Comisión Permanente de la C.E. Española, *Las fiestas del calendario cristiano:* "Pastoral Litúrgica" 127-128 (1982) 3-14; *Documento de Puebla* (1979) — [15] La citamos según la traducción española de Ed. Sigueme: Pío XII, *La sagrada liturgia*, Salamanca 1963 (= *MD*) — [16] La carta del Santo Oficio fue motivada por una conferencia de Dom Benedictus Reetz OSB, pronunciada en Salzburgo: cf H.A.P. Schmidt, *o.c.*, 114-116 — [17] La doctrina de la *MD* fue ampliamente comentada por eminentes liturgistas como B. Capelle, L. Bouyer, G.M. Brasó, C. Vagaggini, A.M. Roguet y H.A.P. Schmidt: véase una síntesis de sus comentarios en P. Llabrés, *a.c.*, 174-176 — [18] Las citamos según la versión anotada de F. de Asís González, *Comunicantes...*, Sevilla 1958 — [19] Cf J. López Martín, *Introducción general a la liturgia* I, "Instituto Internacional de Teología a distancia", Madrid 1985, 45-59 — [20] La citamos según el texto y comentarios de BAC 238, Madrid 1965[2] (= *SC*). Con ella citamos otros documentos conciliares — [21] Citada según la traducción de PPC: *Culto a la Eucaristía*, Salamanca 1967 (= *EM*) — [22] La citamos según la versión publicada por PPC: *La Virgen hoy. El mensaje de Pablo VI*, Madrid 1974 (= *MC*) — [23] Cf P. Jounel, *Le culte de Marie dans la liturgie romaine rénouvée*, en VV.AA., *La liturgie expression de la foi*, Roma 1979, 159-178; J. López Martín, *El año litúrgico*, BAC popular, n. 62, 231-243.

J. López Martín

BIBLIOGRAFÍA: La reseña bibliográfica más completa hasta 1960 es de H.A.P. Schmidt, *Introductio in liturgiam occidentalem*, Romae 1960, 87-130. Después de esta fecha: VV.AA., *Liturgie et vie spirituelle*, en "La Maison Dieu" 72-73 (1962-63); trad. española: *Liturgia y vida espiritual*, Bilbao 1965; también M. Garrido, *Piedad objetiva y subjetiva en la vida espiritual*, en "Liturgia" 17 (1962) 170-180; C. Koser, *Piedad litúrgica y "pia exercitia"*, en G. Barauna, *La sagrada liturgia renovada por el concilio*, Madrid 1965, 313-352; A. Verheul, *Piedad litúrgica y devoción popular*, en *Introducción a la liturgia*, Barcelona 1967, 205-232; P. Llabrés, *Lo litúrgico y lo no litúrgico*, en "Phase" 62 (1971) 167-183; S. Marsili, *Liturgia e non liturgia*, en VV.AA., *Anamnesis* 1, Torino 1974, 137-156; *Liturgia e devozioni: tra storia e teologia*, en "Rivista

Liturgica" 63 (1976) 174-198; D. Sartore, *Il rinnovamento delle forme devozionali,* ib, 199-210; J. Castellano, *Liturgia e pietà popolare oggi,* en VV.AA., *Religiosità popolare valore spirituale permanente,* Roma 1978, 121-149; E. Pacho, *Religiosità popolare e devozionale nell'epoca moderna,* ib, 55-78; C. Braga, *La liturgia, fonte e modello delle forme di pietà,* en VV.AA., *Liturgia e forme di pietà,* Milano 1979, 31-56; E. Ruffini, *Ejercicios de piedad,* en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad,* Madrid 1979, 406-415; E. Ancilli, *Devociones,* en *Diccionario de Espiritualidad* 1, Barcelona 1983, 572-574; J. López Martín, *Renovación de la piedad popular en el culto a los santos,* en VV.AA., *El culto a los santos,* Madrid 1983, 65-95.

DIACONADO

SUMARIO: I. Introducción - II. Significado y función del diaconado en la historia - III. Del olvido a la renovación - IV. El ministerio del diaconado y su expresión ritual - V. El nuevo ritual para la consagración del diácono y su teología: 1. El escrutinio; 2. La oración de la asamblea; 3. El núcleo sacramental; 4. La explicitación ritual conclusiva - VI. Identidad y funciones del diácono: 1. Respecto a los sacerdotes; 2. Respecto a los laicos; 3. Dimensiones y características de su misión - VII. Aspectos positivos e interrogantes abiertos por el diaconado: 1. Falta de coordinación con los sacerdotes; 2. Falta de articulación con los ministerios laicales.

I. Introducción

El diaconado es uno de los ministerios eclesiales más antiguos y más nuevos. Más antiguos, porque aparece ya indicado en la iglesia del Nuevo Testamento. Más nuevos, porque es con la renovación del Vat. II como hemos venido a redescubrirlo cual ministerio permanente. La configuración histórica, la celebración ritual y la comprensión teológica de este ministerio ordenado comportan diversos aspectos de referencia y de enriquecimiento litúrgico. En ellos, principalmente, queremos detenernos. El diaconado, siendo también un ministerio litúrgico, no sólo manifiesta su cualidad "servicial significante" en la liturgia, sino que por dicha cualidad enriquece y redimensiona socialmente la misma liturgia. Ésta quiere ser la perspectiva de nuestro estudio [1].

II. Significado y función del diaconado en la historia

La figura del *diácono,* que aparece en el Nuevo Testamento (sobre todo Flp 11,1; 1 Tim 3,1-13) en cuanto personaje que desempeña una función al servicio del obispo y en el orden preferente de la caridad [2], parece tener algún antecedente en el ámbito judío de la sinagoga, en el esenio del Qumrán, en el helénico griego y en el semítico-oriental, en medio de los cuales se desarrolló el cristianismo primitivo [3]. Sobre todo es en la organización cultual de Palmira donde destaca el desempeño de una función de *servicio* y *caridad* por parte de algunos y en los banquetes rituales, que pudo servir de precedente de los diáconos cristianos [4].

Sin embargo, hay que destacar la originalidad del diácono en el Nuevo Testamento por varios conceptos: porque viene a ser la figura resultante de una actitud fundamental realizada en Cristo (siervo-servidor primero) y exigida a todos los cristianos (cf Mt 20,24-28; Lc 22,26; Ef 5,1.21...); porque no sólo está al servicio de las "mesas" (He 6,1-6) para la atención de las "viudas", sino que también es portador de una función en relación con el "episcopos" (Flp 1,1; 1 Tim 6,1ss). El hecho de que en estos lugares se nombren juntos al *episcopos* y al *diaconos* es significativo, y permite

decir que al principio se entendía al diácono más en relación al obispo o *egoumenos* de la comunidad que como ministro autónomo dentro de la estructura ministerial triple: obispo, presbítero, diácono (cf Heb 13,7.17.24; 1 Tes 5,12) [5].

En los ss. II-III aparece el diaconado claramente perteneciendo a la estructura ministerial o tríada: obispo, presbítero, diácono. Ignacio de Antioquía (ca. 110) [6] e Hipólito de Roma (s. III) [7] son testigos privilegiados al respecto. No obstante, también se percibe que, así como el obispo aparece asociado al diácono, a éste parecen asociarse algunos *ministerios no especificados* (en su función) como son el subdiaconado y los acólitos [8]. Más aún, en la iglesia de Roma del s. IV, según atestiguan el Ambrosiaster y Jerónimo, se origina un conflicto entre diáconos y presbíteros al crecer la influencia de aquéllos en el mismo obispo, así como sus funciones directivas, y al pretender ocupar puestos y utilizar signos impropios de su rango [9]. El diaconado se consideraba como de un rango inferior al presbiterado, pero no a su servicio, sino al servicio directo del obispo. Por eso, mientras era fácil que un subdiácono viniera a ser presbítero, lo más común era que un diácono viniera a ser obispo (entre los ss. VI-VIII), sin tener que pasar por el presbiterado [10].

En Occidente, a pesar de la importancia que tuvieron el servicio de las *viudas* y las *vírgenes* desde el principio, no aparece que las mujeres desempeñaran el ministerio del diaconado [11]. En cambio, en Oriente hay testimonios que parecen atestiguarlo, si bien con algunas limitaciones y ambigüedades [12]. La didascalía siríaca, por ejemplo (c. s. III) señala que sólo las mujeres pueden ejercer el servicio diaconal visitando algunas casas y ayudando a las mujeres en el bautismo [13]. Las constituciones apostólicas (s. IV) hablan incluso de una ordenación diaconal de mujeres, si son viudas o vírgenes, para cumplir los mismos servicios [14]. A partir del s. VI no existe ningún indicio de la persistencia de este ministerio [15].

Durante la edad media se perciben tres fenómenos de evolución del diaconado: la evolución hacia funciones de cargo en relación con la administración de bienes y la dirección, como aparece sobre todo en la figura del *archidiácono* [16]; la consideración de este ministerio como *ordo* o escaño para llegar al sacerdocio, perdiendo poco a poco su carácter de ministerio permanente [17]; la reducción paulatina a funciones litúrgicas o de servicio al altar, al asumir sus funciones *administrativas* y caritativas otras personas [18]. La figura de diácono que de todo esto resulta perdurará hasta nuestros días.

III. Del olvido a la renovación

La concepción clásica de la iglesia sobre el diaconado se resume en estos términos: el diaconado pertenece a la estructura jerárquica ministerial de la iglesia, forma parte del sacramento del orden y es un grado inferior al episcopado y al presbiterado, pero superior al laicado, en cuanto que éste no forma parte de la jerarquía. Esta concepción supone de hecho el olvido de aquella máxima ya enunciada por la *Tradición apostólica:* "non in sacerdotium, sed in ministerium ordinatur" [19], ya que de hecho se reduce a ser considerado como un grado más hacia el sacerdocio.

Dos son las causas históricas de este fenómeno: la concentración de la variedad de ministerios de la comunidad en los ministerios sacer-

dotales jerárquicos (ministerios estables consagrados sacramentalmente, continuando el ministerio apostólico), y la reducción fáctica de los ministerios instituidos al ministerio sacerdotal, que, al ser definido por su referencia a la eucaristía, sólo cuenta con el diaconado como un grado de acceso al ministerio presbiteral [20].

Pero estos fenómenos y las correspondientes concepciones que los sustentaban no sólo han sido sometidos a la crítica teológica moderna, sino que, al menos en parte, han sido superados por la concepción eclesiológica ministerial del Vat. II y por la praxis subsiguiente. El Vat. II, además de atender a las llamadas e instancias existentes [21], reconoció la sacramentalidad del diaconado y lo estableció para la iglesia latina como grado permanente de la jerarquía, con la promulgación de la constitución dogmática sobre la iglesia *(LG* 28-29). Posteriormente se publicarán diversos documentos sobre el diaconado: en 1967 Pablo VI publica el motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem;* en 1968, con la constitución apostólica *Pontificalis romani* se establecen los nuevos ritos para la ordenación de los diáconos; en 1972 se publica el motu proprio *Ad pascendum.* En estos documentos se profundiza en la identidad y funciones del diaconado, se determinan las normas litúrgicas y disciplinares que regulan el *status* diaconal, se orienta sobre cuestiones pastorales para su renovación. Entre tanto, van apareciendo documentos sobre el tema, publicados por las diversas conferencias episcopales de los países en los que se instaura el diaconado [22]. El 29 de abril de 1978, la Santa Sede aprobaba también las normas prácticas para la instauración del diaconado permanente en España [23].

Pero, por encima de estos hechos y de la extensión paulatina del diaconado (se calcula que hay unos ocho mil diáconos esparcidos por todo el mundo, de entre ellos casi cinco mil en América del Norte), hay que valorar la nueva concepción que da origen y sustenta esta praxis diaconal. Creemos que la causa de renovación se centra en los puntos siguientes: la afirmación del pueblo de Dios como la realidad eclesial fundamental; la primacía de la *categoría* servicio *(diakonía)* como centro de sentido del ministerio; la superación de una definición de sacerdocio por la función cultual-ritual exclusivamente; la valoración de los diversos servicios y ministerios eclesiales, en cuyo contexto hay que entender el diaconado; la definición del diaconado como un ministerio al que se accede por la participación en el sacramento del orden; la conciencia, en fin, de una obligación de responder con el servicio diaconal a las urgentes necesidades de la iglesia... El diaconado es, en definitiva, un ministerio concentrante y relevante de la nueva imagen, los nuevos problemas y las nuevas esperanzas de la iglesia. "La renovación del diaconado debe ser la ocasión de una renovación de toda la jerarquía en su significación para la iglesia, y de una renovación de todo el pueblo de Dios en su significación para el mundo" [24].

IV. El ministerio del diaconado y su expresión ritual

Hemos visto cuál ha sido la evolución del ministerio del diácono, según la comprensión y funciones que a lo largo de la historia ha venido a desempeñar. Queremos fijarnos ahora en cómo esta evolución se ha expresado en el rito de

consagración, y cómo este rito, ya renovado por el Vat. II, expresa una concepción teológica de dicho ministerio [25].

En todos los pasajes del Nuevo Testamento en los que podemos decir que se habla de una cierta *ordenación* (He 6,6; 1 Tim 4,14; 1 Tim 5,22; 2 Tim 5,22), aparece el término χειροτονειν o imposición de manos, que originalmente significa "elegir a alguien levantando la mano" o "colocar a alguien en un puesto determinado" [26]. En la primera literatura cristiana comienza muy pronto a utilizarse χειροτονειν para indicar la totalidad de los actos de ordenación: elección y destinación al ministerio significada por la oración y la imposición de manos. La *Tradición apostólica* de Hipólito, siguiendo el latín de Tertuliano y Cipriano sobre todo, traduce χειροτονειν por *ordinare,* explicitando su sentido con otros términos como *consecrare* o *benedicere* [27].

A partir de entonces, este ya término técnico se utilizará comúnmente en la mayoría de los testimonios. La imposición de manos, unida a la oración, es el elemento esencial de la *ordinatio* [28], tanto en el caso del obispo cuanto en el del presbítero y el diácono, del que dice: "Diaconus vero cum ordinatur, eligitur... In diacono ordinando solus episcopus imponat manus, propterea quia non in sacerdotio ordinatur, sed in ministerio episcopi, ut faciat ea quae ab ipso iubentur" [29]. El texto indica claramente, junto con el rito, la intención y la función significadas al servicio del obispo, y no para integrarse en el consejo presbiteral ni como escaño necesariamente conducente al sacerdocio [30]. En cuanto a la oración que acompaña, explicita aún más el sentido de esta consagración y misión: así como Dios creador envió a Cristo para servir su voluntad *(ministrare)* y la cumplió fielmente, de igual modo se pide el don del Espíritu para que conceda a su siervo *(servum tuum)* la gracia de la entrega y la solicitud al servicio de la iglesia [31].

La liturgia romana posterior hasta el s. X, en los diversos sacramentarios [32] y *ordines* [33] desarrollará algunos elementos eucológicos y rituales en la ordenación del diácono: la ordenación tendrá lugar en domingo, habiendo precedido un informe del *archidiácono* sobre las cualidades del candidato; normalmente se celebra dentro de la eucaristía con oraciones y lecturas propias; el archidiácono les impone las vestiduras; el obispo que consagra les da el beso de la paz, y en la misma celebración comienzan ya a ejercer su oficio: "ministrat unusquisque secundum officium suum", y el diácono proclama el evangelio *(Ordo* 36,22). Al rito central precede la oración de la comunidad, que consta de una introducción, del "Kyrie eleison cum laetania" *(GeV* 142) y de la oración conclusiva. Como se comprende, el rito fundamental está compuesto de la imposición de manos y de la oración de consagración, aunque a veces sólo se dice: "consecrat illum" o "dat ei orationem consecrationis" *(Ordo* 34,9-12; 35,24ss). La oración consecratoria se centra sobre todo en tres puntos: la *historia salutis* con los personajes que han cumplido un servicio en nombre de Dios (principalmente Cristo); el don del Espíritu Santo sobre los elegidos para continuar dicho servicio; las funciones específicas que se les encomiendan y que, en el caso del diácono, cada vez vienen a reducirse más a lo litúrgico [34].

Durante la edad media, en el encuentro de los libros litúrgicos romanos con los pueblos franco-

germánicos, se producirán algunas evoluciones rituales [35], entre las que cabe destacar: la incorporación de lo que en la liturgia romana eran los ritos preparatorios (como el "examen de candidatos") al mismo rito de celebración *(GeV* 141); la asignación al obispo de la imposición de la vestimenta (cosa que antes hacía el archidiácono), y que en el caso del diácono es la estola y la dalmática, a lo que ahora se le da gran importancia [36]; el que se signifique la misión del diácono con la entrega del evangeliario, acompañada de las palabras "Accipe potestatem legendi Evangelium in Ecclesia Dei" [37].

El *Pontificale Romanum* de 1596 [38] introduce también algunas leves modificaciones en la ordenación del diácono: una monición a los candidatos; mayor solemnidad de la letanía que rezan con la comunidad; explicitación de la finalidad del don del Espíritu Santo ("Accipe... ad robur, et ad resistendum diabolo, et tentationibus eius"); inserción de la imposición de manos y de las palabras señaladas en medio de la gran oración de bendición, rompiendo su dinamismo propio; cambio de la imposición de las dos manos por la de una sola mano [39]. Al imponerse desde la gran escolástica la concepción de que la materia del sacramento era la "traditio instrumentorum" junto con la imposición de manos, y la forma las palabras que acompañaban, era lógico que se produjeran estas variaciones [40]. Lo más importante, sin embargo, creemos que no son estos cambios, sino el cambio profundo de concepción y función de este ministerio. El rito del diaconado permanecía, pero sus funciones originarias habían desaparecido, reduciéndose a grado hacia el sacerdocio con una única función litúrgica.

V. El nuevo ritual para la consagración del diácono y su teología

Antes del Vat. II, Pío XII, en su constitución apostólica del 30 de noviembre de 1947, determinó que la única materia de la ordenación es la imposición de manos, y la forma las palabras que le acompañan, no siendo la "traditio instrumentorum" necesaria para la validez [41]. Pero la verdadera renovación vendrá con el mismo Vat. II, los documentos posteriores y, sobre todo, el "De ordinatione Diaconi, Presbyteri, Episcopi", del 18 de junio de 1968 [42]. El nuevo rito es expresión de una concepción renovada del ministerio en general, y en particular del ministerio del diaconado [43]. Con esta reforma se ha buscado, por una parte, aplicar los principios de la *SC* 21,34,62,76: claridad y transparencia de los ritos, expresión cuidada de su significado, participación de la comunidad. Y, por otra parte, adecuación entre contenido renovado y las formas celebrativas de ordenación del diácono [44]. De este modo *la estructura* de los tres ritos de ordenación, a la vez que es sencilla, subraya la articulación y referencia de sus partes hacia el centro de sentido, poniendo en práctica los principios previstos. Consta de los siguientes elementos:

- Un núcleo sacramental, que consiste en la imposición de manos y la oración consagratoria *(RO* 20-21) [45].
- La oración de la asamblea, signo de la comunión y participación eclesial, que precede al rito central y aparece enriquecida con nuevos elementos *(RO* 18-19).
- El escrutinio introductorio, que expresa a la vez la solicitud de la iglesia, la disposición y el compromiso del ministro a cumplir sus funciones *(RO* 15-17).

• Finalmente, hay que señalar los ritos explicitativos que siguen al rito central: imposición de estola y dalmática, entrega del libro de los evangelios y beso de la paz *(RO* 22-25).

Pero más que detenernos en los cambios rituales en sí mismos, nos interesa fijarnos en la nueva teología que significan y expresan.

1. EL ESCRUTINIO tiene estas partes: 1. Presentación del candidato al obispo que ordena; 2. Proclamación de la elección; 3. Homilía sobre el significado y funciones; 4. Interrogatorio y promesas del ordenando. Por estos ritos se expresan los siguientes sentidos: la participación y procedencia e inserción del diácono en la comunidad (en 1.º); la elección por parte de Dios y de la iglesia, indicando el origen del ministerio (en 2.º); la participación privilegiada y específica en la misión de Cristo y de la iglesia por la fuerza del Espíritu (en 3.º); la respuesta personal por la aceptación y compromiso con dicha misión (en 4.º). El carácter de don y contradon, de gracia y respuesta, en un diálogo eclesial de fe, aparecen perfectamente expresados. La dimensión teológica, eclesial y personal se armonizan de forma adecuada en los diversos elementos rituales [46].

2. LA ORACIÓN DE LA ASAMBLEA manifiesta perfectamente la oración, participación y comunión eclesial para el don del Espíritu y el ministerio. Consta de: invitación a orar, pronunciada por el presidente; monición diaconal a ponerse de rodillas; canto de las letanías; colecta conclusiva. Cielo y tierra aparecen así unidos en esa oración, que es posible por la *communio sanctorum* en favor del que es ordenado: "Confirma con tu gracia este ministerio que realizamos; santifica... a estos que juzgamos aptos" *(RO* 19) [47].

3. EL NÚCLEO SACRAMENTAL, sin pretender encontrar una expresión donde se vean las *palabras esenciales* que constituyen la *forma* del sacramento, muestra con nitidez su estructura de palabra-signo, y expresa con claridad el sentido y contenido del mismo, resaltando todos los elementos de una verdadera oración consagratoria-bendicional: iniciativa y origen del ministerio en Dios *(RO* 21, *a);* que se manifiesta en pluralidad de dones y servicios para la edificación de la iglesia (21, *b);* que realiza, según la estructura de los tres ministerios ordenados, los planes de Dios y las funciones que en otro tiempo realizaron los "hijos de Leví" y los "siete varones" (21, *c* y *d);* que hoy se continúa por estos "siervos", para quienes se invoca el Espíritu y la gracia de los siete dones (21, *c* y *f);* en orden a que cumplan su función ejemplarmente, con todo género de virtudes (21, *g)* [48].

4. LA EXPLICITACIÓN RITUAL CONCLUSIVA manifiesta ante la asamblea el significado y funciones del diácono, tanto en el orden del culto (imposición de estola y dalmática) cuanto en el orden de la palabra (entrega de los evangelios) o en el orden de la caridad (ósculo de la paz) [49].

En esta estructura celebrativa, y por los diversos ritos y textos, es claro que se manifiestan algunas insistencias. En primer lugar, la pertenencia del diaconado a la estructura jerárquica del ministerio, como se ve en la unidad de estructura ritual para los tres casos (diácono, presbítero, obispo), en el empleo de la misma fórmula de bendición *(RO* 21) y en la afirmación explícita "estableciste, Señor, que hubiera

tres órdenes de ministerios" *(ib)*. En segundo lugar, se resalta la unidad y diversidad del sacramento del orden no sólo porque se propone un núcleo sacramental semejante *(RO* 20-21 = diácono; 20-22 = presbítero; 24-26 = obispo), sino también porque se refiere a la diversidad de grados en dicho sacramento *(RO* 14...). En tercer lugar, se expresa con evidencia que el diácono no es ordenado "in sacerdotium", sino "in servitium", "im ministerium" y, en concreto, al servicio del obispo y su presbiterio *(RO* 14: "ayudarán al obispo y a su presbiterio"), repitiendo una y otra vez esta actitud de servicio radical [50]. Finalmente, se pone de relieve la participación de los diáconos en la tripe dimensión de la misión de Cristo: palabra, culto, caridad *(RO* 14,15). Pero esta participación se expresa diversamente en cada momento: en la homilía se cargan las tintas sobre la función litúrgica [51]; en la oración consagratoria, en la función caritativa [52], y en los ritos posteriores en la palabra con la entrega de los evangelios [53].

Esto no quiere decir, sin embargo, que todo sea positivo en la nueva ordenación ritual. Si, por una parte, puede decirse que no se considera con todo su valor al "diaconado permanente", por otra cabe indicar una cierta polarización en las diversas funciones litúrgicas a desempeñar [54]. Incluso en el nuevo Código de derecho canónico parece ponerse más el acento en el culto que en la dimensión social y caritativa del diácono [55]. Tampoco parece que se dé mucha importancia a la participación del diácono en las instituciones pastorales: consejo del presbiterio, sínodo diocesano... En cambio, al diácono permanente, aun perteneciendo al clero, se le autoriza a vivir como un laico verdadero: casado, ejerciendo su profesión civil, comprometiéndose incluso en funciones públicas [56].

VI. Identidad y funciones del diácono

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, podemos explicar y profundizar la identidad del diácono y sus funciones [57]. La diaconía es un elemento constitutivo y esencial del ser de la iglesia y del ser cristiano, como forma de ser remitente a un sobre sí (la razón de ser de la iglesia no está en ella misma) y a un para los demás (la iglesia es para los otros), sin los cuales ni la iglesia ni el cristiano existen como tales. En el marco de esta diaconía eclesial existencial es donde se sitúa todo ministerio, y más en concreto el ministerio del diácono. El diácono viene a ser una personificación oficial pública y jerarquizada de la diaconía eclesial y de la diaconía cristiana; el símbolo sacramental personalizado, y así públicamente reconocido por la investidura litúrgica, de un servicio que a todos compete; la *anamnesis* individualizada de una diaconía fontal divina, y la interpelación visible de una responsabilidad diacónica eclesial y existencial cristiana. El diácono no se define por estar por encima o por debajo de nadie, sino por haber sido constituido persona significante privilegiada (por el sacramento del orden) de una realidad eclesial y existencial, que, aun competiendo a todos, sólo se reconoce con toda su fuerza de misión desde la especial encomienda en "algunos" [58].

Sentado así el centro de su identidad, veamos cuál es su originalidad concreta respecto a los obispos, sacerdotes y laicos. *Respecto al obispo,* sucesor de los apóstoles, que preside la iglesia particular, representando de modo principal a

Cristo cabeza, el diácono es ordenado "no para el sacerdocio, sino para el servicio al obispo". Una característica fundamental del diácono es la de "estar al servicio del obispo en todo cuanto éste precise para responder a las necesidades de una iglesia activa, tanto para atender a la interna realización estructural de la iglesia como para dar una respuesta inmediata a las nuevas necesidades eclesiales, fruto de campos inéditos de la labor pastoral"[59].

1. RESPECTO A LOS SACERDOTES, mientras éstos participan de la responsabilidad episcopal en todos los niveles, sobre todo presidiendo la asamblea y significando a Cristo cabeza ante la comunidad concreta a la vez que siendo ministros de la unidad y la catolicidad, el diácono está al servicio del obispo y del presbítero, responsabilizándose de las tareas que éstos le encomiendan. El diácono, aunque sea también colaborador del presbítero, no es ni un simple ayudante ni menos un competidor del sacerdote, sino alguien puesto al servicio de la iglesia desde la peculiar y concreta encomienda del obispo. Desde esta diferencia pueden aceptarse también otras: el sacerdote significa más bien una iglesia como realidad "siempre dada por Cristo" y "congregada de lo alto", mientras que el diácono significaría una iglesia "que se está haciendo", "en trance de ser"[60]. Los sacerdotes significan más bien a un Cristo cabeza, mientras que los diáconos significan más bien a un Cristo servidor[61].

2. RESPECTO A LOS LAICOS, finalmente, el diácono se caracteriza por haber sido aceptado y consagrado (sacramento del orden) para significar la diaconía de modo especial, por una asociación directa de parte del obispo a una misión concreta, mientras el laico, aunque haya recibido una encomienda especial o un ministerio instituido con la intervención del obispo, no ha sido consagrado para tal misión por el sacramento del orden[62].

3. DIMENSIONES Y CARACTERÍSTICAS DE SU MISIÓN. De los contornos que muestra la identidad diaconal, podemos ya deducir las *dimensiones y características de su misión.* En el motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem*[63] Pablo VI señaló once tareas específicas del diácono, la mayor parte de ellas litúrgicas, siguiendo lo que ya había sido indicado en la *Lumen gentium,* donde se dice: "Es oficio propio del diácono, según la autoridad competente se lo indicase, la administración solemne del bautismo, el conservar o distribuir la eucaristía, el asistir y el bendecir los matrimonios en nombre de la iglesia, llevar el viático a los moribundos, leer la Sagrada Escritura a los fieles, instruir y exhortar al pueblo, presidir el culto y la oración de los fieles, administrar los sacramentales, presidir los ritos de funerales y sepelios. Dedicados a los oficios de caridad y administración..."[64] A estas funciones añade el *Sacrum diaconatus ordinem:* "dirigir la celebración de la palabra de Dios, sobre todo cuando falta el sacerdote; guiar legítimamente, en nombre del párroco o del obispo, las comunidades cristianas dispersas; promover y sostener las actividades apostólicas de los laicos"[65]. En el mismo sentido se expresará el Ritual en sus diversos textos, como ya hemos visto.

Aunque se señalan más funciones litúrgicas que de otro tipo, creemos que los diversos documentos quieren decir que al diácono le corresponden por igual las tres funciones,

y que aun atendiendo de modo especial a la tarea que le encomienda el obispo, debe procurar desempeñarlas todas de modo equilibrado y complementario, mostrando con su testimonio la mutua integración, remitencia y enriquecimiento que cada una de estas áreas comporta [66]. Si alguna función debería considerarse como prioritaria, ésta tendría que ser la del "servicio en la caridad", entendiendo por tal la acogida y animación, la unidad y la acción social-caritativa. Pero entendiendo siempre que tal función implica la integración de las otras dimensiones por las que se realiza la misión.

VII. Aspectos positivos e interrogantes abiertos por el diaconado

La renovación del diaconado permanente indica unos aspectos teórico-prácticos positivos, pero también suscita algunos interrogantes y problemas. Conviene tener ambas cosas en cuenta para encontrar el nivel y modo de una justa valoración. Entre los *valores positivos* cabe recordar: el que cobre de nuevo importancia un ministerio histórico y permanente en la vida de la iglesia; el impulso que tal renovación supone para la estructura ministerial en su conjunto; la apertura que conlleva en las relaciones de la jerarquía con los fieles, del mensaje cristiano con las diversas situaciones de la vida, de la caridad afirmada con la caridad vivida, y, sobre todo, la *memoria* permanente que supone de una misión y una forma de ser en el servicio de amor y justicia a todos los hombres... [67] Sin duda, estos valores son la posibilidad de una realización ideal del diaconado. Pero para que esto se dé es preciso crear unas condiciones adecuadas de desarrollo de la función diaconal. Tales son, por ejemplo: la renovación del sentido diaconal de toda la iglesia; la promoción y el reconocimiento por parte de las mismas comunidades de aquellas personas capaces de desempeñar el ministerio del diaconado; la aceptación, respeto y ayuda a los diáconos por parte de obispos y sacerdotes, de forma que puedan cumplir eficazmente su función; la capacidad, en fin, de los propios diáconos para ser verdaderos animadores de la comunidad, acogiendo y respetando carismas, suscitando y promocionando servicios y ministerios laicales, siendo verdaderos diáconos para la diaconía de los diversos ministerios de la comunidad [68].

Porque estas condiciones no siempre se dan, surgen algunos interrogantes y problemas respecto al diaconado, entre los que destacamos los dos siguientes:

1. FALTA DE COORDINACIÓN CON LOS SACERDOTES. El diácono viene a ser en la práctica el "espacio libre" que queda entre las funciones presbiterales y las funciones laicales. Es una especie de "entre-dos", al que no siempre se le reconoce su identidad. En relación con los sacerdotes, a veces sufre de una excesiva "clericalización" (reducción a un semicura) o "sacerdotalización" (desempeño casi exclusivo de tareas litúrgicas), y otras veces de un unilateral "funcionarismo" (simple ejecutivo de la institución eclesial) o "burocratismo" (dedicación a tareas administrativas). Todo esto tiende a convertir al diácono en una especie de ayudante auxiliar del sacerdote (cuando éste existe) o en una forma frustrada de sustitución del sacerdote (cuando éste no existe, y él no puede celebrar la eucaristía ni la penitencia).

Cierto que el diácono puede liberar al sacerdote de una sobrecarga de funciones, pero no se le puede reducir a simple ayudante de sacristía ni a "sacerdote de segundo orden". No hay que olvidar que la principal razón de ser de los diáconos no es la ayuda a los sacerdotes, sino la significatividad personalizada de la misión diacónica de la iglesia. "Si la iglesia tiene necesidad de diáconos, no es porque le faltan sacerdotes, sino porque es iglesia"[69].

2. FALTA DE ARTICULACIÓN CON LOS MINISTERIOS LAICALES. Hay quienes consideran que sería preferible "promover el laicado a ordenar diáconos". Más aún, los diáconos serían una especie de obstáculo o de excusa para seguir marginando a los laicos en la vida eclesial; pues si por una parte supone la clericalización de los mejores laicos, por otra implica una cierta acaparación de funciones[70]. Aun aceptando que, en principio, deben caber en la iglesia tanto la promoción laical cuanto la diaconal, sin oponerse ni contrarrestarse, hay que reconocer que aquí se plantea un serio problema pastoral, como se reconocía en el coloquio de Asia sobre los "ministerios en la iglesia"[71]: Si los laicos pueden hacer todo lo que hacen los diáconos, ¿por qué no promocionar a los laicos desde su laicidad en vez de querer hacerlo desde el jerarquismo? ¿Qué tiene más ventajas en este momento eclesial: ordenar diáconos o promocionar "ministerios laicales"? Es evidente que no puede tratarse de una alternativa. También es claro que al diácono no se le debe valorar tanto por la originalidad de su acción cuanto por la significatividad de su ser[72]. Sin embargo, falta por encontrar una verdadera armonía en la práctica. Es de esperar que las mismas necesidades concretas y planteamientos pastorales irán decantando una solución equilibrada y sin exclusivismos.

NOTAS: [1] En otro lugar hemos seguido una perspectiva más pastoral: D. Borobio, *Ministerio sacerdotal. Ministerios laicales,* Bilbao 1983, 310-322. Una bibliografía fundamental: VV.AA., *Diaconía in Christo,* Freiburg in Br. 1962; VV.AA., *Le Diacre dans l'Église d'aujourd'hui,* Paris 1966; H. Bourgeois-R. Schaller, *Mundo nuevo. Nuevos diáconos,* Barcelona 1969; VV.AA., *El diaconado permanente. Estudios y documentos,* en *Seminarios 65/66 (1977);* J. Urdeix, *Diáconos para la comunidad* (Dossiers CPL, n. 7) Barcelona 1979; G. Plöger-H.J. Weber, *Der Diakon. Wieder Entdeckung und Erneuerung seines Dienstes,* Freiburg 1980... — [2] Cf H.W. Beyer,διακονδω, κτλ: *ThWNT* 2 (1935-1950) 81-93, aquí 88; A. Weiser, art. διακονεω, κτλ: *EWNT* 1 (1980) 726-732; H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (HNT 7) Tübingen 1972 — [3] H.J. Fabry, *Der altorientalische Hintergrund des Urchristichen Diakonats,* en J.C. Plöger-H.J. Weber, *Der Diakon* 15-26 — [4] *Ib,* 20-21 — [5] Parece que los indicios existentes de que Tito y Timoteo pudieran ser una misma persona, verdadero colaborador de Pablo, apoyarían esta misma afirmación. Cf. U. Borse, *Timotheus und Titus. Abgesandte Pauli im Dienst des Evangeliums,* en J.C. Plöger-H.J. Weber, *Der Diakon,* 26-43, esp. 40 — [6] Cf *Ad Magnesios* VI, 1; *Ad Trallianos* II, 3; *Ad Philipenses* V, 2 — [7] Cf *Traditio Apostolica* 2-4, 7-8, 34 y 39. Ed. B. Botte, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyt. Essai de reconstitution,* Münster 1963, 4-7.20-23.81.87. En adelante = *TrAp* — [8] Cf Testimonio de Cornelio de Roma (a. 251-253), en Eusebio, *Historia Eclesiástica* 6,43,11 — [9] Véase un estudio al respecto en B. Domagalski, *Römische Diakone im 4. Jahrhunder-Zum Verhältnis von Bischof, Diakon und Presbyter,* en J.C. Plöger-H.J. Weber, *Der Diakon* 44-56; J. Bliqh, *Deacons in the Latin West since the fourth century: Theology* 58 (1955) 424ss — [10] Cf M. Andrieu, *Les ordres mineurs dans l'ancien rite romain,* en *RevSR* 5 (1925) 232-274; B. Fischer, *Der niedere Klerus bei Gregor dem Grossen. Ein Beitrag zur Geschichte der Ordines minores,* en *ZKTh* 62 (1938) 37-75 — [11] *TrAP* 10.12, en B. Botte, 30-32. Prohíbe expresamente que se les imponga las manos (χειροτονειν). Cf R. Grysson, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne,* Gemblous 1972; M.B. Stritzky, *Der Dienst der Frau in*

der alten Kirche, en LJ 28 (1978) 136-154; A.G. Martimort, *Les diaconesses. Essai historique,* Roma 1982; M. Alcalá, *La mujer y los ministerios en la Iglesia,* Salamanca 1982 — [12] Las interpretaciones de los autores son diversas. Cf M. Alcalá, *o.c.,* 167-190 — [13] *Didascalia Apostolorum* III, 12,1 — [14] *Constitutiones Ap.* VIII, 19-20 — [15] Cf C. Vagaggini, *L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina,* en *OrChrP* 40 (1974) 146-189 — [16] Hasta tal punto llega la "secularización" de este ministerio que los concilios lateranenses tienen que mandar que al menos se le "ordene" de diácono: G. Alberigo (ed.), *Conciliorum oecumenicorum decreta,* Bologna 1973, 190,21-22; 199,11-14; 212,23-26 — [17] Tal concepción comienza a extenderse desde que aparecen ordenados estos "grados" y se establecen las "órdenes menores". Así los *Statuta Ecclesiae Antiqua* (c. 476-485): ed. C. Munier, Paris 1960. También el Pseudo-Jerónimo, *De septem ordinibus Ecclesiae: PL* 30,153. Y posteriormente todos los sacramentarios: L.C. Mohlberg, *Sacramentarium Veronense,* Roma 1956, nn. 942-954, pp. 118-122; *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli,* Roma 1968, nn. 150-156, pp. 27-28 = *GeV;* D.H. Lietzmann, *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem aachener Urexemplar* (LQF 3), Münster-Aschendorf 1958, cc. 2-4, pp. 5-9 = *GrH.* Igualmente se percibe este cambio en los *Ordines,* sobre todo 34-35. Cf M. Andrieu, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Âge* III, Louvain 1961, 533-614. Sin embargo, en los documentos se evita calificar al diaconado de "sacerdotalis gradus", lo que se reserva para el episcopado y el presbiterado ("Secundi meriti munus"). Al diaconado se le llama "officia levitarum". Cf B. Botte, *Secundi meriti munus,* en *QLP* 21 (1936) 84-88 — [18] Aunque en las oraciones de bendición y consagración siguen aludiendo los Rituales a la función específica del diácono, de hecho la praxis se reduce a una función litúrgica durante algún tiempo. Cf *Pontifical Romano-Germánico* (a. 955) y *Pontifical Romano* (a. 1596), donde el centro del rito parece ser la "entrega de instrumentos" — [19] *TrAp* 8: B. Botte, 22: "In diacono ordinando solus episcopus imponat manus, propterea quia non in sacerdotio ordinatur, sed in ministerio episcopi" — [20] Cf Y.M. Congar, *Le diaconat dans la théologie des ministères,* en *Le diacre dans l'Église* 126-127 — [21] Antes del concilio se dieron diversos pasos en orden a la renovación del diaconado. En 1951 se constituye el "Círculo diaconal" de Friburgo. En 1953 se crea en Friburgo el "Centro del Diaconado". A partir de esta fecha se extienden los "Centros diaconales" en Austria, Francia, Suiza, Bélgica... y en Africa y Asia. Entre 1961-62 aparece la "Agrupación internacional de círculos diaconales" — [22] Así el episcopado alemán, el norteamericano, el francés, el sudamericano... — [23] Véase el documento en J. Urdeix, *Diáconos para la comunidad* 47-55. Sobre el tema, en España, la carta del card. N. Jubany, *Los ministerios en la acción pastoral de la iglesia,* PPC, Madrid 1978 — [24] VV.AA., *Le Diacre dans l'Église* 153 — [25] Para el estudio de la evolución del rito del diaconado en la historia, pueden verse: B. Botte, *Études sur le sacrement de l'ordre,* Paris 1957; P.M. Gy, *L'Ordination diaconale dans le rite romain,* en *BCES* 36 (1962) 38-45: B. Kleinheyer, *Die Priesterweihe in römischen Ritus. Ein Liturgiehistorische Studie,* Trier 1962; *Der Diakonat im Lichte der römischen Weiheliturgie,* en H. Vorgrimler-K. Rahner, *Diakonia in Christo,* op.cit., 76-91; L. Brandolini, *L'evoluzione storica dei riti delle Ordinazioni,* en *EL* 83 (1969) 67-87; G. Ferraro, *Le preghiere di ordinazione al diaconato, al presbiterato, all'episcopato,* Napoli 1977; O. Nussbaum, *Theologie und Ritus der Diakonenweihe,* en J.G. Plöger-H.J. Weber, *Der Diakon* 122-146; M. Ramos, *El Ritual de Ordenes. Una etapa de la historia litúrgica del sacramento,* en *Phase* 139 (1984) 11-21 — [26] E. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament,* Göttingen 1951; O. Knoch, *Die Funktion der Handauflegung im Neuen Testament,* en *LJ* 33 (1983) 222-235 — [27] Cf C. Vogel, *Chirotonie et chirothésie. Importance et relativité du geste de l'imposition des mains dans la collation des ordres,* en *Iren* 45 (1972) 7-21.207-238; G. Kretschmar, *Die Ordination in frühen Christentum,* en *FzPhTh* 22 (1975) 35-69 — [28] *TrAp* 2, en B. Botte, 4-5: "Ordinabitur (χειροτονειν) episcopus secundum quod dictum est... Rogabitur (αξιοῦν) unus ex episcopis stantibus ab omnibus, ut imponat manus suas super eum qui fiet episcopus et oret super eum" — [29] *TrAp* 8, en B. Botte, 22. Cf J.M. Bernal, *La identidad del ministerio sacerdotal desde los Rituales de ordenación,* en *Phase* 123 (1981) 203-226 — [30] Más adelante lo aclara todavía más: *ib,* 8, en B. Botte, 24 — [31] *TrAp* 8, en B. Botte, 26: "Da spiritum sanctum gratiae et sollicitudinis et industriae in hunc servum tuum" — [32] Estos son los lugares donde aparecen las fórmulas más importantes:

Diácono:	*Presbítero:*	*Obispo:*
Ve 951	Ve 954	Ve 947
GeV 152-154	GeV 145-146	GeV 769-771
GrH 32	GrH 29	GrH 23

[33] Los *Ordines* más importantes: *Ordo* 34 al *Ordo* 40 — [34] El *GeV* 156 dice: "... hos quoque famulos tuos nostri peculiari dignare (inlustrare) aspecto, ut tuis obsequiis expediti sanctis altaribus ministri puri adcrescant" —

[35] Véase en conjunto: C. Vogel-R. Elze, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle,* Vaticano 1963-1972; C. Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge,* Spoleto 1966 — [36] El texto que acompaña a la imposición de la estola dice así: "... per quam (stollam) scias sarcinam Domini Dei tui cervicibus tuis impositam, et... per quam te cognoscunt fratres tui ministrum Dei esse ordinatum". Lo que la unción con óleo era para el presbítero, eso venía a ser la estola para el diácono. Esta variante bien pudo tener su origen en la liturgia hispánica, como dice B. Kleinheyer, *Ordinationen und Beauftragen,* en VV.AA., *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft. Teil* 8. *Sakramentliche Feiern* II, Regensburg 1984, 41-42 — [37] *Pont. Rom Germ.* 1,35 — [38] *Pontificale Romanum Summorum Pontificum cura editum,* Vaticano 1596. Posteriormente reeditado por sucesivos pontífices — [39] B. Kleinheyer, *Ordinationen* 45-46 — [40] Cf Los planteamientos al respecto, por ejemplo, en H. Lennerz, *De sacramento ordinis,* Roma 1947, 130-143 — [41] Pío XII, *Constitutio Apostolica "Sacramentum Ordinis",* art. 4.5, en *AAS* 40 (1948) 6ss — [42] La edición de la Conferencia Episcopal Española, *Ritual de Ordenes,* recoge, además de estos ritos, los propios para instituir lectores y acólitos, junto con los documentos que las acompañaban — [43] Cf B. Kleinheyer, *Weiheliturgie in neuer Gestalt. Zur Reform der Ordines maiores,* en *LJ* 18 (1968) 219-229; P. Jounel, *Le nouveau rituel d'ordination,* en *LMD* 98 (1969) 63-72; E.J. Lengeling, *Die Theologie des Weihesakraments nach dem Zeugnis des neuen Ritus,* en *LJ* 19 (1969) 142-166; B. Borgonove, *Il nuovo rito per le ordinazioni,* en Ambrosius 45 (1969) 145-150; C. Braga, *Commentarius in Pontificale Romanum: De ordinatione...,* en *EL* 83 (1969) 10-66; M. Cnudde, *L'ordination des Diacres,* en LMD 98 (1969) 73-94... — [44] Cf O. Nussbaum, *Theologie und Ritus der Diakonenweihe* 128ss — [45] De esta oración ha desaparecido la fórmula: "Accipe Spiritum Sanctum", introducida en el pontifical de Durando en el s. XIII. Se entiende, por otra parte, que toda la fórmula consagratoria constituya la "forma" del sacramento. El nuevo Ritual no concreta, como hacía Pío XII, las "verba essentialia" en una determinada expresión — [46] Adviértase que los elementos nuevos introducidos son: la alocución del obispo, que no existía en los pontificales anteriores; la promesa del diácono así formulada y su ubicación después de la homilía. Cf M. Ramos, *El Ritual de Ordenes* 14ss — [47] La estructura resulta ahora más clara que antes, que no había oración conclusiva y la ordenación de elementos no era clara — [48] Como se ve, ha desaparecido la interrupción del rito antiguo en medio de la bendición, cantando el "Veni creator Spiritus". Ahora la oración se proclama sin interrupción, resaltando su carácter epiclético y su dinámica de contenido — [49] Es de notar la belleza de la fórmula que acompaña a la entrega de los evangelios: *RO* 24 — [50] Algunos lugares, por ejemplo: "El que quiera servirme, que me siga" (RO 5); "enseñaste a los ministros de tu iglesia a servir a los hermanos y no ser servidos" *(ib);* "ayudar en el servicio..., mostrándose servidores de todos..., servid con amor y alegría tanto a Dios cuanto a los hombres" *(ib,* 14) — [51] *RO* 14: "Como ministros del altar proclaman el evangelio, preparan el sacrificio y reparten a los fieles el cuerpo y la sangre del Señor. Además, enviados por el obispo, exhortan tanto a los fieles como a los infieles, enseñándoles la doctrina santa; presiden las oraciones, administran el bautismo, asisten y bendicen el matrimonio, llevan el viático a los moribundos y presiden los ritos exequiales..." — [52] *RO* 21: "... en los comienzos de la iglesia, los apóstoles... eligieron... a siete varones..., a quienes... dedicaron al servicio de los pobres... Resplandezcan en su vida el amor sincero, la solicitud por los enfermos y los pobres" — [53] *RO* 24: "Recibe el evangelio de Cristo, del cual has sido constituido mensajero" — [54] Cf E.J. Lengeling, *Der Diakon in den neuen liturgischen Büchern. Verwirkliches und Versäumtes,* en J.G. Plöger-H.J. Weber, *Das Diakon,* 164-193 — [55] CIC 495-502 — [56] CIC 281,3; 288 — [57] H. Bourgeois-R. Schaller, *Mundo nuevo. Nuevos diáconos* 156ss — [58] Cf N. Jubany, *Los ministerios en la acción pastoral de la Iglesia* 15 — [59] J. Urdeix, *Diáconos para la comunidad* 6; J. Colson, *La fonction diaconal aux origines de l'Église,* esp. 41-43.97-212 — [60] H. Denis, *Le diaconat dans la hiérarchie: sa specificité,* en *Le diacre dans l'Église* 146-147 — [61] H. Bourgeois-R. Schaller, *Nuevo mundo. Nuevos diáconos* 170 — [62] Cf H. Denis, *ib,* 145 — [63] *Motu Proprio "Sacrum Diaconatus Ordinem",* n. 22 — [64] LG 29 — [65] *RO* 18-24 — [66] Los obipos de USA han insistido con toda razón en esta complementariedad. Cf J. Urdeix, *Diáconos para la comunidad* 40-41 — [67] A. Kerkvoorde, *Esquisse d'une théologie du diaconat,* en *Le diacre dans l'Église* 162.181-182 — [68] Cf J. van Gauwelaert, *Conclusiones del 1.er encuentro internacional sobre el diaconado,* en *Seminarios* 65/66 (1977) — [69] H. Denis, *Le diaconat dans la hiérarchie,* 143-148 — [70] H. Bourgeois-R. Schaller, *Nuevo mundo. Nuevos diáconos,* 96-106 — [71] J. Dupuis, *Ministres dans l'Église. Colloque d'Asie,* en *Spiritus* 69 (1977) 365-385 — [72] H. Bourgeois-R. Schaller, *ib,* 100-101.

D. Borobio

BIBLIOGRAFÍA: VV.AA., *El diaconado en la Iglesia y en el mundo de hoy,* Madrid 1970 (trad. *Diaconía in Christo,* Freiburg in Br. 1962); VV.AA., *Le diacre dans l'Église d'aujourd'hui,* Paris 1966; H. Bourgeois-R. Schaller, *Mundo nuevo. Nuevos diáconos,* Barcelona 1969; VV.AA., *El diaconado permanente en la Iglesia,* Salamanca 1978; Winninger P., *Los diáconos. Presente y porvenir del diaconado,* Madrid 1968; Urdeix J., *Diáconos para la comunidad* (Dossiers CPL n. 7), Barcelona 1979; G. Plöger-H.J. Weberg, *Der Diakon. Wieder Entdeckung und Erneuerung seines Dienstes,* Freiburg 1980; Martimort A.G., *Les diaconesses. Essai historique,* Roma 1982; Alcalá M., *La mujer y los ministerios en la Iglesia,* Salamanca 1982; Botte B., *Études sur le sacrement de l'ordre,* Paris 1957; Gy P.M., *L'Ordination diaconale dans le rite romain,* en BCES 36 (1962) 38-45; Kleinheyer B., *Der Diakonat im Lichte der römischen Weihelitur-gie,* en *Diakonia in Christo,* 76-91; Ferraro G., *Le preghiere di ordinazione al diaconato, al presbiterato, all'episcopato,* Nápoles 1977.

DOMINGO

SUMARIO: I. Aproximación existencial y cultural al problema del domingo: 1. El paso de una sociedad rural a una sociedad industrializada; 2. El fenómeno de la secularización; 3. Problemas y contradicciones resultantes: *a)* Indices de tendencia que resultan de la investigación sociológica y estadística, *b)* El panorama actual de la asamblea dominical; 4. Indicaciones de objetivos pastorales en orden a una superación de la situación - II. El domingo: fundamento bíblico y tradición eclesial: 1. Los datos del NT; 2. El domingo, día del Señor y fiesta primordial según algunos testimonios de los padres; 3. Relación entre sábado hebreo y domingo cristiano - III. Significado teológico-litúrgico del domingo: 1. El domingo, sacramento de la pascua; 2. Dimensiones del acontecimiento: *a)* Actualización en el presente, *b)* Memoria del pasado, *c)* Profecía del futuro; 3. Modalidades de la celebración: *a)* Valor pascual del "convenire in unum", *b)* de la proclamación-escucha de la palabra de Dios, *c)* del memorial eucarístico; 4. La celebración, en domingo, de los demás sacramentos - IV. Problemas y perspectivas pastorales: 1. La cuestión del "precepto"; 2. Esfuerzo para que en la celebración eucarística dominical se revele el verdadero rostro de la iglesia; 3. Domingo y celebraciones de los santos; 4. El problema de las "jornadas".

I. Aproximación existencial y cultural al problema del domingo

En la pastoral de estos últimos años, el domingo se ha convertido en un grave problema, uno de esos nudos en los que confluyen todas las contradicciones del momento presente, no sólo en el plano religioso y pastoral, sino también en el cultural, social, político y económico [1]. Cuando se intenta realizar una aproximación a este tema, no entran en causa solamente la vivencia de la fe y el compromiso propiamente pastoral, sino toda la complejidad del tejido social, con particular referencia al significado del trabajo y, por tanto, del tiempo libre, a las exigencias naturales fundamentales de la vida de relación e interdependencia entre las personas, etc. Así afloran a la superficie todos los interrogantes y perplejidades que han aparecido en la iglesia y, de un modo más general, en el mundo en que vivimos como consecuencia de las radicales transformaciones que se han realizado en los últimos cincuenta años y que tienen raíces mucho más lejanas y profundas.

Desde la perspectiva estrictamente religiosa, y en particular por lo que se refiere a la *celebración* del domingo —que es el aspecto que ahora nos interesa directamente—, dos son los aspectos que han tenido y siguen teniendo incidencia sobre él, hasta hacerlo cambiar de imagen y suscitar graves problemas pastorales. Uno de orden más bien sociológico, otro de carácter cultural; los dos dejan una considerable huella negativa en la fe y la práctica religiosa.

1. EL PASO DE UNA SOCIEDAD RURAL A UNA SOCIEDAD INDUSTRIALIZADA, de una sociedad estática y

cerrada a una sociedad caracterizada por la movilidad y el pluralismo. La primera se centraba en las realidades sacrales del tiempo y del espacio; en ella el domingo rompía la monotonía de las pequeñas cosas para evocar valores espirituales e ideales más altos, y fomentaba el sentido de pertenencia al grupo étnico y religioso en que las personas estaban profundamente arraigadas. La segunda, en cambio, ha perdido estas dimensiones naturales, comunitarias y cósmicas: en ella domina la ley de la productividad, con los ritmos frenéticos que ésta lleva consigo; en ella se manifiesta claramente la tendencia al individualismo, que conduce a encerrarse en lo privado con actitud de desconfianza y de recelo hacia el otro o a abrirse al máximo con los grupos de los afines; se experimenta todavía la necesidad de la / fiesta, pero como necesidad de evasión y de ruptura, que de hecho se convierte frecuentemente en cansancio, aburrimiento y frustración.

2. EL FENÓMENO DE LA SECULARIZACIÓN. Desde el punto de vista cultural, el fenómeno que tiene mayores efectos negativos sobre la mentalidad y la práctica religiosa, y por tanto sobre el modo de considerar y vivir el domingo, parece ser el de la / secularización creciente, que tiende cada vez más a convertirse en secularismo. Basado en dicha secularización, se afirma en el hombre moderno la tendencia a considerarse autosuficiente y la convicción de que el propio destino, como el de la historia misma, encuentra su realización en este mundo y que no tenemos ninguna referencia a la trascendencia. De ahí se deriva la pretensión de excluir la religión de las estructuras y de las instituciones públicas, para confinarla todo lo más en el ámbito de la vida privada, si es que no se la considera insignificante o incluso alienante. El hombre que vive en la ciudad secular, no pudiendo ya captar el designio de Dios sobre la historia, como se realiza hoy en el tiempo de la iglesia, y sobre todo en la liturgia, ya no cae en la cuenta de la referencia que tiene su vida, y especialmente algunos de sus momentos, a las celebraciones litúrgicas; por ello las conoce cada vez menos, si es que no las considera meras formas de una práctica socio-cultural o expresión de una vaga religiosidad de tipo sacral, terminando, en consecuencia, por abandonarlas o por darles un relieve muy escaso dentro de la propia vida [2].

La polarización en torno al domingo de tantas y tan complejas problemáticas explica los numerosos simposios y congresos, investigaciones y estudios que se han desarrollado en estos últimos veinte-treinta años en torno a este tema, con el intento de profundizarlo en todos sus aspectos e implicaciones y con el objeto de iluminar su original y originario significado bíblico-teológico, el valor que tiene en la genuina tradición eclesial, los contenidos y las modalidades celebrativas, los problemas que plantea a la pastoral actual y las orientaciones para su revalorización.

Considerada la amplitud y complejidad de los puntos en cuestión y los límites que se nos han asignado, resaltaremos solamente los elementos más interesantes desde el punto de vista litúrgico-pastoral, sin dejarnos arrastrar por la pretensión de llegar a conseguir un cuadro completo y exhaustivo.

3. PROBLEMAS Y CONTRADICCIONES RESULTANTES. El día que la tradición cristiana nos ha transmitido como el *primero*, el *señor de los*

días[3], es decir, aquel en el que se sintetizaba y se celebraba toda la historia de la salvación centrada en la pascua de Cristo, se ha desviado gradualmente hacia la posición diversa que describiremos en seguida (*↓ infra, a-b),* hasta el punto de que su identidad propiamente cristiana no sólo está seriamente amenazada, sino que parece sin más hallarse encaminada a desaparecer por completo.

Se verifica, con acentuación particular, a propósito del domingo, el fenómeno que tiene una amplia resonancia en otros muchos campos de la vida de la iglesia: por un lado, se ha afirmado en estos últimos tiempos una teología bíblica bastante elaborada —se diría cuasi completa— sobre el domingo, mientras que, por otro, la acción pastoral encuentra cada vez más dificultad en traducir en clave operativa el dato teológico. En otros términos, se tiene la impresión de un desnivel cada vez más acentuado entre lo que el domingo es en la tradición bíblica y está llamado a ser, desde la genuina experiencia eclesial, y lo que de hecho es en la situación actual, tanto en la conciencia como en la praxis de la llamada cristiandad. La razón está en el hecho de que las nuevas adquisiciones o el redescubrimiento de las instancias que han surgido en el campo bíblico-teológico quedan de hecho sepultadas por los factores negativos vinculados con las profundas y radicales transformaciones históricas, culturales y sociales de nuestro tiempo. La identidad cristiana del domingo resulta así comprometida no sólo por las presiones masivas y violentas de un mundo descristianizado, sino también por un persistente modo de vivir la experiencia cristiana dentro de la misma iglesia que se ha ido afirmando a partir del medievo y que no promete cambiar a pesar del impulso de renovación en los últimos años, y sobre todo a partir del Vat. II.

a) *Indices de tendencia que resultan de la investigación sociológica y estadística.* La Asamblea Plenaria del Episcopado Español, en su reunión del 23 al 27 de noviembre de 1981, y a propuesta de la Comisión Episcopal de Liturgia, aprobó realizar una encuesta a nivel nacional sobre la asistencia a la misa dominical. Se pretendía conocer los motivos de la asistencia, algunas actitudes y opiniones de los asistentes. Realizó la encuesta la Oficina de Estadística y Sociología de la Iglesia[4].

Han emergido así dos aspectos de diferente impacto, si bien estrechamente relacionados: uno de tipo formal y estadísticamente importante, otro más preocupante y más profundo, y que, como tal, es un índice de tendencia no reducible a números. El *primero* ha hecho constatar que, en una sociedad radicalmente cambiada, también para los bautizados el domingo no aparece ya como día de descanso físico, y mucho menos como día de descanso espiritual, sino más bien como momento de evasión, que desemboca en formas de diversión que terminan en el aburrimiento y la frustración; los ritmos de un trabajo rígidamente programado con vistas a la producción, además, tienden a no dejar ya coincidir, para muchos, el tiempo libre con el domingo; finalmente, la semana corta y el mejorado tenor de vida, con el correspondiente bienestar, llevan a un número cada vez más alto no sólo de familias, sino especialmente de jóvenes a pasar el fin de semana fuera del propio ambiente natural y de la comunidad en el que habitualmente viven, erradicán-

dolos de costumbres que, es preciso recordarlo, habían sido adquiridas sin serio convencimiento ni motivaciones profundas.

El *segundo aspecto* se incluye en el fenómeno más amplio de la disociación entre fe y culto y entre liturgia y vida. La evolución parece darse en una triple dirección. Ante todo, hacia *una concepción del culto de tipo naturalista:* el domingo no es considerado como el día nacido de la pascua y para celebrar la pascua, sino que se alinea entre los tiempos sagrados que toda religión natural conoce, para satisfacer la obligación que tiene la creación de tributar el propio culto a la divinidad. Tratados de moral y catecismos de los tiempos pasados explicaban el "acuérdate de santificar las fiestas" en esta óptica. En segundo lugar, en la dirección del *legalismo,* que desvía la atención del gran acontecimiento pascual, raíz y quicio del domingo, al precepto obligatorio *sub gravi* para los cristianos de santificarlo, absteniéndose de obras serviles y oyendo misa; precepto que se ha presentado progresivamente como extrínseco e inmotivado y que, particularmente entre los más jóvenes, se tiende a descuidar en nombre de una espontaneidad en la fe y en los actos que la expresan. La tercera línea de tendencia ve en la santificación de la fiesta y en los gestos relacionados con ella un *compromiso puramente individual.* Cada vez se afianza más el convencimiento de que la obligación del descanso y de la misa afecta al cristiano particular o, todo lo más, considerado en su relación con la autoridad jerárquica, la única competente para regular toda esta materia y, eventualmente, para dispensar. La referencia a la comunidad de los hermanos, el hacer iglesia y sentirse iglesia para celebrar la fe pascual y realizar la comunión con el Resucitado desaparece gradualmente del horizonte. Estamos en una época en la que el individualismo en todas sus formas y la escasa conciencia de iglesia, o incluso una visión errónea de la misma, determinan estas actitudes.

b) *El panorama actual de la asamblea dominical.* En los años siguientes más cercanos a nosotros la atención se ha trasladado de los datos estadísticos referentes a la práctica religiosa y de su interpretación al significado, a la fisonomía y a la estructura de la asamblea dominical, a las exigencias que ella manifiesta, a los cometidos que se exigen no sólo en relación con la celebración, sino también con la misión de los creyentes en el mundo[5]. También en esta perspectiva aparecen problemas y dificultades que no es fácil sintetizar y que están en relación con las tres tendencias arriba mencionadas.

Hay que notar ante todo el fenómeno preocupante del cambio de los *ritmos* de la asamblea eucarística: no son ya los del plazo semanal dominical, sino que tienden a distanciarse cada vez más hasta coincidir solamente con algunas grandes solemnidades del año litúrgico (navidad, pascua, etc.), quizá más vinculadas con la devoción y la tradición religiosa popular (todos los santos, conmemoración de los difuntos, Inmaculada, etc.).

El ir a misa no forma parte del nuevo estilo de vida, sino que se considera ahora como una exigencia relacionada con la costumbre ambiental cuando el emigrado vuelve al lugar de origen con motivo de alguna fiesta o en el período de vacaciones.

Si luego la atención se dirige a los participantes en la asamblea dominical, todo pastor de almas observa

una notable pluralidad de situaciones en las personas que la componen: se va desde los participantes ocasionales, presentes a veces por motivos contingentes, hasta los asistentes sólo por costumbre o por un sentimiento religioso vago, hasta quienes están buscando sinceramente una fe auténtica o desean profundizar su sentimiento de pertenencia a Cristo y a la iglesia, o —finalmente— hasta quienes se hallan sinceramente comprometidos en la vida cristiana, en el servicio y en el testimonio. En relación con esto cambia naturalmente el tipo de participación en la acción litúrgica: hay quien asiste casi sólo pasivamente y en actitud de despacharla, quien intenta insertarse también sacramentalmente en el misterio y quien se pone al servicio de los hermanos en los diversos ministerios previstos por la celebración. Para la mayoría, la misa del domingo es el único acto religioso; para pocos, el momento fuerte de un más amplio y global compromiso de fe y misionero.

Una última serie de factores tiende a oscurecer el cuadro de la asamblea dominical: la excesiva multiplicación de misas, sin que sea posible constituir verdaderas comunidades de oración; la división de los creyentes —sobre todo los más comprometidos— en grupos que tienden a reivindicar una propia autonomía en celebraciones sectoriales; la escasa animación y vitalidad que se nota en la acción litúrgica...

4. INDICACIONES DE OBJETIVOS PASTORALES EN ORDEN A UNA SUPERACIÓN DE LA SITUACIÓN. Frente a esta situación que puede parecer pesimista, pero que parece, en cambio, corresponder a una realidad bastante difundida aunque no generalizable, es necesaria una acción pedagógica y pastoral a diversos niveles y con objetivos precisos. En particular, es urgente un compromiso educativo global y al mismo tiempo personalizado, orientado a restituir al domingo su pleno significado tal como se encuentra en la tradición bíblica y patrística, en la reflexión teológica y en el magisterio conciliar reciente; se impone una atención a las contradicciones y dificultades que se han creado con la nueva situación socio-cultural, a fin de encontrar una pastoral que las tenga en cuenta y procure superarlas, sin traicionar las instancias más genuinas, y por lo mismo imprescindibles, del dato teológico; es, finalmente, de urgencia inaplazable un esfuerzo por llevar a la práctica en la asamblea litúrgica dominical las instancias de la renovación litúrgica reciente, de modo que dicha asamblea vuelva a ser el momento fuerte, no exclusivo, pero totalizante, en que la comunidad de los creyentes celebra la pascua de Cristo y la propia fe con autenticidad de signos y de modos expresivos, con seriedad de propósitos, con plena y consciente participación personal y eclesial.

II. El domingo: fundamento bíblico y tradición eclesial

"La iglesia, por una tradición apostólica que trae su origen del mismo día de la resurrección de Cristo, celebra el misterio pascual cada ocho días, en el día que es llamado con razón *día del Señor* o domingo" *(SC* 106). Este texto fundamental del magisterio conciliar constituye el punto de referencia más autorizado para una reflexión sobre el significado original del domingo y sobre las características

que adquiere su celebración en la tradición y en la experiencia actual de la comunidad cristiana.

1. LOS DATOS DEL NT. En el año 112, Plinio el Joven, gobernador de Bitinia, escribe al emperador Trajano para hablarle de lo que él llama una "perniciosa y extravagante superstición"[6]: es el primer documento profano que poseemos sobre los comienzos de la iglesia, calificada ya por el contemporáneo Tácito como "una multitud inmensa". La investigación promovida por el gobernador ha dado como resultado que los miembros de esta secta —es decir, los cristianos— tienen la costumbre de reunirse antes del alba en un día establecido para cantar himnos a Cristo como si fuera un Dios[7]. La policía de Plinio había visto la realidad, a pesar de que la descripción es superficial y sumaria.

Esta reunión es considerada por los mismos cristianos como un hecho original y típico de su fe. San Justino, en su conocida *Apología I,* escrita para el emperador Antonino Pío hacia mediados del s. II, nos ofrece un precioso testimonio al respecto. Afirma que "en el día llamado del sol"[8] los cristianos "que habitan en la ciudad y en los campos se reúnen en un mismo lugar"; y pasa luego a describir el desarrollo de la celebración, que es el más antiguo que poseemos.

La misma constitución conciliar sobre la liturgia, en los primeros números, después de haber descrito la obra de la redención humana y de la perfecta glorificación de Dios, que tiene su preludio en las "maravillas que Dios obró en el pueblo de la antigua alianza" *(SC* 5) y tuvo su cumplimiento con la muerte-glorificación de Cristo, recuerda que, desde pentecostés, "en que la iglesia se manifestó al mundo", la comunidad de los creyentes "nunca ha dejado de reunirse para celebrar el misterio pascual" *(SC* 6).

Desde el principio hasta nosotros hay una ininterrumpida continuidad, que tiene origen y fundamento en los escritos del NT. Los Hechos de los Apóstoles presentan la reunión dominical como un hecho habitual en Tróade (He 20,7); pensando en ella, el autor del Apocalipsis escribe el primer capítulo de su libro como "revelación" que le fue concedida "en el día del Señor" (Ap 1,10); esto explica, finalmente, la insistencia y la precisión con que Juan data las apariciones del Resucitado a los discípulos reunidos, con intervalos de una semana (Jn 20,19.26), precisamente el primer día después del sábado. La reunión dominical queda así vinculada a un hecho primordial y original: el encuentro de los primeros creyentes con el Resucitado, encuentro en que se realiza plenamente la palabra de Jesús: "donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mt 18,24).

Esta tradición ininterrumpida constituye para la iglesia una especie de pulsación que la hace vivir, hasta el punto que cuando algunos cristianos de Africa, en el s. IV, acusados de reuniones ilícitas, comparecen ante el tribunal de Cartago, afirman con fuerza: "Hemos celebrado la asamblea dominical porque no está permitido suspenderla"[9]. Y por esto mueren mártires.

2. EL DOMINGO, DÍA DEL SEÑOR Y FIESTA PRIMORDIAL SEGÚN ALGUNOS TESTIMONIOS DE LOS PADRES. La originalidad del domingo y el sentido profundo que adquiere en la experiencia de fe de la primitiva comunidad cristiana están encerrados en el término griego que lo designa: *kyriaché eméra,* o simplemente *kyriaché,* de donde se deriva el latín *dies dominicus,* y de ahí

nuestro *domingo.* El término califica al domingo como el día del *Kyrios,* día del Señor victorioso o, mejor, día memorial de la resurrección. La *Didajé,* con una tautología poco elegante, pero muy expresiva, le llama "el día señorial del Señor" *(katà kyriakèn dè Kyríou...)* [10].

No sería difícil recoger una rica mies de textos y testimonios antiguos que pongan en estrecha relación el domingo cristiano con el gran acontecimiento pascual. Una preciosa y cuidada colección se puede encontrar en las dos obras fundamentales de W. Rordorf [11] y de C. Mosna [12]. Baste recordar aquí que el nexo *pascua de Cristo-domingo cristiano* es un dato de fondo y constante en toda la tradición: para Tertuliano se trata del "día de la resurrección del Señor" [13], y para Eusebio de Cesarea "el domingo es el día de la resurrección salvífica de Cristo"; por eso, sigue él afirmando: "cada semana, en el domingo del Salvador, nosotros celebramos la fiesta de nuestra pascua" [14]. San Basilio habla de "el santo domingo, honrado con la resurrección del Señor, primicia de todos los otros días" [15]. San Jerónimo se deja llevar del entusiasmo cuando afirma: "El domingo es el día de la resurrección, el día de los cristianos; es nuestro día" [16].

Fundándose precisamente en estos testimonios, la constitución litúrgica del Vat. II afirma que "el domingo es la fiesta primordial, que debe presentarse e inculcarse a la piedad de los fieles" *(SC* 106), y por tanto ha de considerarse como fundamento y núcleo de todo el año litúrgico. La celebración anual de la pascua en el gran domingo de la resurrección, de hecho, vino posteriormente. En torno a este doble quicio se fue organizando gradualmente todo el / año litúrgico, con el que la iglesia intenta celebrar, con sagrado recuerdo, en días determinados, la obra de la salvación realizada por su divino esposo *(ib).*

De los textos de la tradición que nos han llegado y que atestiguan el nexo domingo-pascua surge la nota de la alegría, de la festividad, como dominante de la celebración. Incluso autores austeros, como Tertuliano, exhortan a dar espacio a la alegría en este día, no por una debilidad, sino por una exigencia del espíritu [17]. Esto explica, entre otras cosas, la conocidísima doble prohibición, constantemente repetida tanto en Oriente como en Occidente, de orar de rodillas y de ayunar. La *Didascalía de los apóstoles* llegará incluso a declarar que el que ayuna o está triste en domingo comete pecado [18].

3. RELACIÓN ENTRE SÁBADO HEBREO Y DOMINGO CRISTIANO. Todos estos datos demuestran con claridad que la iglesia, desde el primer momento, quiso dar un significado y un valor preciso al domingo. Este no es un día cualquiera, ni siquiera la trasposición al día siguiente de lo que los hebreos celebraban el sábado. Aquí aparece el complejo problema de la relación entre el sábado hebreo y el domingo cristiano, del que se ocupó ampliamente la literatura antigua y reciente, y que no ha encontrado todavía soluciones concordes y del todo satisfactorias. Se puede decir, sin embargo, al menos en general, que tal relación es de continuidad y de ruptura al mismo tiempo; y que sobre este punto, como sobre muchos otros, surge la cuestión de la relación entre la economía cultual-salvífica del AT y la del NT, preanunciada por los profetas e inaugurada por Cristo. Vale la pena hacer alguna indicación más precisa.

La semana de los hebreos comienza con el sábado y conduce

hacia el siguiente. La teología del sábado hebreo tiene su fundamento (o, mejor, su punto de referencia) en el libro del Génesis, donde Dios descansa después de la obra de la creación. El sábado, sin embargo, es una de esas instituciones cuyo origen hoy parece con certeza que debe buscarse en el ambiente mesopotámico y que posteriormente recibió de la cultura hebrea una nueva interpretación y contenidos originales [19]. Lo que más llama la atención a quien recorre la tradición bíblica, y por lo mismo lo que más caracteriza al sábado, es el descanso absoluto (cf Ex 16,29-30; 23,12; 34,21). Lo indica la misma etimología del término *shabbat,* que quiere decir *cesar, reposar.* La tradición sacerdotal (cf Ex 31, 17.20) lo ve como una imitación del descanso divino después de la creación (cf Gén 2,2). En la actualidad parece incluso cierto que la narración ha sido concebida y escrita precisamente para inculcar y motivar entre los hebreos la necesidad del descanso semanal. Como el hombre imitaba con su trabajo la obra creadora de Dios, así debía imitar su descanso; tanto más Israel, que por elección divina había llegado a ser *hijo* de Dios. Esta ley se hará bastante pesada, sobre todo en la época del exilio babilónico, por las prescripciones y las detalladas y asfixiantes determinaciones inculcadas por el legalismo imperante. Pero el sábado no es solamente imitación del descanso de Yavé: es también día de culto, de acción de gracias y de oración. Con su descanso Dios *santificó* el sábado, lo hizo *sagrado,* estableciendo que fuese consagrado a él. De aquí la expresión *santificar el sábado,* tan frecuente en la biblia (Ex 20,8; Dt 5,12; Is 56,24; Neh 13,17) para infundir en el pueblo de Dios veterotestamentario la conciencia del deber de reconocer con gestos cultuales su consagración.

El sábado es, pues, una institución central del judaísmo, hasta el punto de que, mientras en el mundo helenístico vige la semana planetaria y los diversos días toman nombre de los planetas, en el judaísmo sólo el sábado tiene nombre; los demás días simplemente se numeran: primer día, segundo día, etcétera. Uso que la liturgia romana ha conservado para designar precisamente los días *feriales.*

Los apóstoles y los primeros discípulos de Jesús, provenientes del judaísmo, conocían y practicaban la semana judía y antes de separarse de esta matriz conservaron sus antiguas costumbres. No hay, pues, que extrañarse de que en cualquier comunidad cristiana, por ejemplo en aquella para la que escribe Mateo, pudiera coexistir pacíficamente la celebración del domingo con la observancia del sábado (cf Mt 24,20). La polémica antisabática comienza con san Pablo y en sus comunidades, de proveniencia helenística (cf Gál 4,8-11; Rom 14,5-6; Col 2,16-17): no se siente ya la obligación legal del sábado, y se apunta hacia lo que es propio y específico de los cristianos; con la intensificación de la polémica contra los judaizantes se afirmará la tendencia a vaciar de sentido la vieja ley sabática, como también asimismo la de la circuncisión y la referente a las impurezas legales.

Así se evidencian algunos hechos que vale la pena subrayar: — Los cristianos comenzaron a celebrar, por cuenta propia y con modalidades propias, el domingo o "el primer día después del sábado" [20]. El domingo fue organizado para asumir el elemento más importante y característico del sábado judío, el reposo, y así permanecieron las

cosas hasta la paz de Constantino. — Sin embargo, no fue fácil desembarazarse de la observancia sabática, insertando ésta entre los otros preceptos del decálogo, considerados norma moral y válida también para los cristianos. El camino de salida, aun apelando al ejemplo de Jesús, que con frecuencia entró en conflicto con la observancia material del sábado, se encontró elaborando una teología espiritualizante, que entendía el reposo en clave a veces escatológica, otras veces alegórica y otras moral. Temas, todos éstos, desarrollados por la gran patrística, y de los que nos ofrece una síntesis san Agustín en sus *Confesiones* cuando, al hablar de la paz, que consiste en alcanzar a Dios sumo bien, usa la expresión "la paz del descanso, la paz del sábado, la paz sin anochecer"[21]. — A pesar de todo esto, por causas no fáciles de explicar, precisamente a partir del s. IV se asiste a una vuelta a las viejas costumbres sabáticas. Dos hechos atestiguan este fenómeno: en marzo del año 321 la ley de Constantino, en el marco de cristianización de la sociedad, impone la obligación del descanso dominical también en el ámbito de la sociedad civil, mientras que hasta ese momento el domingo era día laborable para todos; el otro hecho, todavía más curioso, es la vuelta, en diversos sectores de la cristiandad, a la observancia pura y simple del antiguo sábado al lado de la del domingo, como de "dos días que son hermanos", según dirá san Gregorio de Nisa[22].

Si pudiésemos seguir las diferentes vicisitudes de la historia del domingo hasta la clásica distinción entre *trabajos serviles* y *trabajos liberales,* atribuida corrientemente a Martín de Braga (? 580), bajando hasta el medievo, en que varios concilios y capitulares de los reyes francos llegan a precisar cada vez más y con mayor rigor el doble precepto dominical, el del descanso festivo obligatorio (visto, de hecho, en paralelo con el precepto del decálogo sobre el sábado judío) y el de oír la misa (aunque una primera alusión a esta obligación se encuentra ya en el concilio de Elvira, de 305-306, contra quien se ausenta por tres veces seguidas); si se considera luego cómo en esta dirección se ha desarrollado poco a poco toda una casuística posescolástica y postridentina que se ha agudizado hasta nuestros días, se llega a una conclusión muy simple que resume un poco toda la cuestión: tras el nacimiento original del domingo cristiano y su progresiva afirmación frente al sábado judío, a partir del s. IV se asiste a un movimiento inverso, que se puede caracterizar como una gradual *sabatización* del domingo[23]. Las consecuencias de este hecho, que ha determinado una concepción y una praxis del domingo inspiradas en una visión naturalista del culto y del domingo mismo (día que hay que dedicar a Dios), en el legalismo y en el individualismo, se pueden experimentar todavía hoy y hacen difícil una renovación que se funde sobre la tradición bíblico-patrística y sobre el profundo significado sacramental y eclesial del día del Señor.

III. Significado teológico-litúrgico del domingo

Toda la teología del domingo debe reconducirse a este núcleo fundamental, es decir, al concepto y a la realidad del domingo como pascua semanal. Los demás aspectos adquieren significado y valor a partir de éste. El domingo está marcado por el acontecimiento central que resume toda la historia

de la salvación; su celebración permite a los creyentes entrar en contacto con la resurrección de Cristo y realizar en sí mismos su alcance salvífico. Esto es lo que le convierte en día sagrado por excelencia, y por tanto intocable; quien lo toca, atenta contra el fundamento mismo de la iglesia: el misterio pascual del que ella nació *(SC* 5), del que continuamente vive y por el que se manifiesta y crece como *comunión,* hasta que llegue a la medida de la plenitud de Cristo (cf Ef 4,13).

1. EL DOMINGO, SACRAMENTO DE LA PASCUA. Lo que san Agustín dice del tiempo se puede aplicar plenamente a este *fragmento* suyo que se asoma a la eternidad. El domingo "es en el alma como espera del futuro, como atención al presente, como recuerdo del pasado"[24]. Estas palabras abren el camino exacto y ofrecen la perspectiva más adecuada para comprender y vivir el domingo. Este es ante todo un signo litúrgico, y tiene, por lo mismo, todas las dimensiones y características de los signos sacramentales, que son simultánea e inseparablemente memoria del pasado, actualización en el presente de un acontecimiento salvífico, anuncio y profecía del futuro[25]. Aplicado al domingo, el término *sacramento* quiere indicar que éste no es un signo vacío, un simple recuerdo de un acontecimiento del pasado, sino un *misterio,* es decir, la realidad de un porvenir que se verifica en el presente sobre la base del pasado. Como tal, entra en esa economía sacramental que caracteriza el actuar de Dios en el tiempo, y por ello explica de la manera más acabada la realización del proyecto divino que se va cumpliendo en la historia humana. Esta no es, ciertamente, una novedad de la teología posconciliar; es un ideal dominante en la tradición eclesial, sobre todo patrística. San Agustín, por ejemplo, habla con frecuencia del domingo como "sacramentum paschae"[26], es decir, de un signo-misterio que actúa una presencia viva y operante del Señor; signo que, acogido con fe, permite a los creyentes entrar en comunión con Cristo resucitado, e inserta a la iglesia, peregrina en el tiempo, en el nuevo orden de cosas que con su resurrección quedó inaugurado.

El domingo no es más que una fracción de tiempo: ¿cómo es posible vincular su eficacia al fluir de éste? La dificultad es sólo aparente. El tiempo, en efecto, encierra en sí toda la actividad humana y la mide: desde él adquiere valor. El domingo es una porción de tiempo elevada a la dignidad de sacramento. Su celebración implica algunas acciones humanas realizadas por la iglesia, esposa del Señor y su prolongación en el tiempo, a las cuales va vinculada una presencia operante del resucitado, y que por lo mismo son *santos misterios,* fuentes genuinas de salvación para quienes creen en el Señor. Tales acciones sacramentales —esencialmente tres: reunión en el nombre del Señor, escucha-proclamación de la palabra, acción de gracias memorial— tienen su síntesis en la sinaxis eucarística, que es el centro de la celebración dominical; a ellas, como afirma la *SC,* está vinculada la presencia real y operante de Cristo (n. 7); tres acciones que los fieles están invitados a realizar para celebrar la pascua del Señor (n. 106). Precisamente por medio de estos misterios es el domingo sacramento, signo elocuente y eficaz de culto al Padre por Cristo en el Espíritu y de santificación para el hombre.

2. DIMENSIONES DEL ACONTECI-

MIENTO. La pascua, de la que el domingo es signo-memorial, no es, sin embargo, un acontecimiento cerrado en sí mismo, sino un acontecimiento en el que desemboca y se resume toda la economía salvífica pasada, presente y futura.

a) *Actualización en el presente.* El domingo se presenta ante todo como una "anamnesis del Kyrios"[27]: el día en que se hace memoria del *paso* de Jesús de este mundo al Padre; paso que comporta la pasión y muerte en la cruz y culmina en su exaltación a la derecha de Dios y en el don del Espíritu. Se trata de un único gran acontecimiento (el / misterio pascual) que tiene una profunda y orgánica unidad: gracias a él, Cristo ha pasado del estado de debilidad y limitación en la carne al estado de gloria, en el que el Padre lo ha constituido Señor de la historia y del cosmos y *espíritu vivificante* para toda criatura. A continuación de Cristo, todo hombre, por la mediación sacramental, puede pasar de la muerte a la vida y vivir una existencia pascual; todo el universo se siente impelido a renovarse, hasta alcanzar los cielos nuevos y la tierra nueva de que habla el Apocalipsis (21,1).

b) *Memoria del pasado.* Puesto que este acontecimiento es el punto de llegada de toda la economía veterotestamentaria, es claro que recordarlo significa también reevocar y actualizar las "mirabilia" realizadas por Dios en la antigua alianza, que son anuncio y profecía de la pascua cristiana. Así también en nuestros tiempos vemos resplandecer los antiguos prodigios: lo que Dios hizo con su mano poderosa para liberar a los israelitas de la opresión del faraón lo realiza hoy; la humanidad entera es acogida entre los hijos de Abrahán y se hace partícipe de la dignidad del pueblo elegido (cf oración después de la tercera lectura de la vigilia pascual).

Desde esta perspectiva se explica también aquella corriente de la tradición que considera el domingo como el día memorial de la primera y de la nueva creación, y por tanto como el *primer día* o bien *día del sol* o *día de la luz.* El *primer día* es el día en que Dios hizo la luz; es el mismo en que Jesús resucitado inauguró la nueva creación. La expresión está tomada —como es fácil intuir— de la denominación de la semana planetaria de los paganos. El uso que de ella hace a veces el NT (1 Cor 16,1-2; He 20,7) demuestra que nos encontramos ante una tentativa de cristianización de una institución pagana. En efecto, Cristo resucitado es el sol de la justicia que, elevándose, reviste con su luz todo el mundo y se convierte en *lux mundi* y *lumen gentium.* En su rostro resplandece en plenitud la luz del primer día cósmico. Este acercamiento, que se encuentra ya —como hemos visto más arriba [/ II, 1]— en la *Apología I* de Justino, ha sido desarrollado por muchos padres. Baste recordar aquí dos testimonios. Ante todo, el de Eusebio de Alejandría, que dice: "Este es el día en que Dios comenzó las primicias de la creación del mundo y, en el mismo día, dio al mundo las primicias de la resurrección: principio de la creación del mundo, principio de la resurrección, principio de la semana"[28]. En un discurso de san Máximo de Turín, por otra parte, se encuentra escrito: "El domingo es para nosotros un día venerable y festivo, puesto que es el día en que el Salvador se elevó resplandeciente como el sol, tras haber disipado las tinieblas de los infiernos en la luz de su resurrección. Por eso este día, entre los hijos de este siglo, lleva el nombre de *día del sol,* porque

Cristo, sol de justicia, resucitando lo iluminó"[29]. Ecos de esta misma tradición encontramos en la liturgial, como, por ejemplo, en los himnos que introducen las primeras vísperas y laudes del domingo. Por su parte, santo Tomás, con un lenguaje bastante conciso y eficaz, afirma: "El sábado, que recordaba la primera creación, se ha cambiado por el domingo, en el que se conmemora la nueva creación iniciada con la resurrección"[30]. Esta constante afirmación fundamenta la primera componente de la espiritualidad cristiana, que es la de vivir la experiencia cristiana como una fiesta de total novedad. El domingo, todo cristiano es llamado a tomar conciencia de su participación en la vida del Resucitado; a sentir la urgencia de construir en sí mismo el hombre nuevo; a experimentar el gozo de pertenecer a un mundo nuevo y a comprometerse a edificarlo en justicia y santidad.

c) *Profecía del futuro.* El domingo, por fin, justamente por ser sacramento, presenta una tercera dimensión, la de futuro o escatológica: anuncia y en cierto modo anticipa la vuelta gloriosa del Resucitado cuando venga a celebrar con los elegidos la pascua eterna. Es una esperanza fundada firmemente sobre el don que los signos litúrgicos sacramentales manifiestan y comunican. "En la liturgia terrena pregustamos y tomamos parte en aquella liturgia celestial que se celebra en la santa ciudad de Jerusalén, hacia la cual nos dirigimos como peregrinos y donde Cristo está sentado a la diestra de Dios como ministro del santuario y del tabernáculo verdadero; cantamos al Señor el himno de gloria con todo el ejército celestial; venerando la memoria de los santos, esperamos tener parte con ellos y gozar de su compañía; aguardamos al Salvador, nuestro Señor Jesucristo, hasta que se manifieste él, nuestra vida, y nosotros nos manifestemos también gloriosos con él" *(SC* 8). En la medida, pues, en que la comunidad cristiana participa en la celebración litúrgica dominical tiene ya la vida eterna, aunque *en misterio;* vive la vida filial y bienaventurada, aunque escondida, y espera su plena epifanía (cf Jn 3,2).

Los padres profundizaron con inagotable fecundidad esta dimensión del día del Señor, que por eso es no sólo el día del Resucitado, sino también el día de su venida última al final de los tiempos, para cumplir el juicio divino (cf 1 Tim 5,2; 2 Tim 2,2; 1 Pe 2,12; 2 Pe 2,9; Rom 2,5). Sus reflexiones se desarrollan en torno al tema del *octavo día*[31]. Como el primer día de la semana sirve para indicar el inicio de la creación, el octavo alude al cumplimiento del mundo futuro y se convierte en signo de la plena participación en el misterio pascual. Baste citar aquí la última página del *De civitate Dei* de san Agustín, en la que el genio del gran doctor y obispo ha condensado el meollo de esta doctrina. "Este séptimo día será nuestro sábado, cuyo fin no será una tarde, sino un domingo como octavo día, que está consagrado por la resurrección de Cristo; que prefigura el descanso no sólo del espíritu, sino también del cuerpo. Allí nosotros seremos libres y veremos; veremos y amaremos; amaremos y alabaremos. He aquí lo que habrá al final sin final"[32].

El domingo recibe así esa tensión que es esencial a toda existencia redimida, y que da a la espiritualidad, fundada en la liturgia, otra connotación propia. La vida cristiana está llamada a convertirse en un nuevo éxodo, un camino pascual, un itinerario que de domingo en

domingo va hacia el descanso de Dios, es decir, hacia la plena y definitiva comunión con él. Esta espera le da su equilibrio: mientras le arranca de una cómoda organización y coloca bajo el signo de la precariedad todas las acciones humanas, empuja a los creyentes a comprometerse con todas sus fuerzas para realizar ese reino perfecto de justicia y de paz que se ha manifestado en la persona y en la obra pascual de Cristo y que se realizará plenamente en su última venida, al final de los tiempos *(LG* 5). Precisamente sobre este fundamento teológico-sacramental se funda el aspecto del domingo como "día de alegría y de liberación del trabajo" *(SC* 106), que es lo mismo que decir día de fiesta, como ya se ha indicado [*/ supra,* II, 2].

3. MODALIDADES DE LA CELEBRACIÓN. Llegados a este punto, hay que preguntarse: ¿cuáles son en concreto las modalidades de la celebración dominical en cuanto sacramento de la pascua? La respuesta es sencilla: son las modalidades propias del *misterio cultual.* Hay una expresión de san Gregorio Magno particularmente iluminadora a este respecto: "Lo que nuestro Salvador realizó en la propia carne (es decir, su muerte-resurrección) nos lo comunica a través de signos eficaces"[33]. Y ello está de acuerdo con la ley de la sacramentalidad que preside toda la economía salvífica del AT y NT. En efecto, Dios, adaptándose al hombre, espíritu encarnado, ha querido y quiere servirse de signos sensibles para hacer dar a los suyos el gran paso de este mundo a él, para estipular la alianza pascual, para comunicar su espíritu y su vida, para construir su pueblo.

El gran signo que permite hoy a la comunidad de los creyentes realizar la pascua con Cristo es indudablemente la eucaristía, "memorial de su muerte y resurrección, sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad, convite pascual" *(SC* 47). Es en la celebración eucarística donde el domingo encuentra su sentido pleno y toda su eficacia; por eso se le llama justamente "día de la eucaristía".

La eucaristía es la celebración de la nueva y eterna alianza sancionada por Cristo con su muerte-resurrección. Es un acto ritual complejo, significativo y eficaz por los signos que lo constituyen y estructuran dinámicamente su desarrollo; en él se cumple lo que sucede en la celebración de la antigua alianza, que selló el acontecimiento pascual (cf Ex 24,3ss). Como se ha afirmado ya [*/ supra,* I], tales signos son fundamentalmente tres: la convocación del pueblo, el diálogo entre Dios y los suyos, el rito sacrificial y convivial. Aunque estrechamente unidos y ordenados uno a otro como a su natural complemento, cada uno de ellos tiene un *valor pascual* que alcanza su plenitud y su vértice y se consuma en el último de ellos, que es el gesto ritual del convite en el que se actualiza el sacrificio pascual de Cristo. La constitución litúrgica, en un texto ya citado, recuerda que los fieles que celebran el domingo deben realizar los tres actos: *"reunirse* a fin de que, *escuchando la palabra de Dios y participando en la eucaristía,* recuerden la pasión, resurrección y gloria del Señor Jesús y den gracias a Dios, que los hizo renacer a la viva esperanza por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos (1 Pe 1,3)" *(SC* 106).

Hoy, sin embargo, teniendo en cuenta el pluralismo de fe de los participantes en la asamblea dominical, y por tanto la diversidad de situaciones y de exigencias en rela-

ción al crecimiento en la fe y a la profesión de la misma, ¿es programable una celebración que en casos particulares acentúe uno u otro de estos tres signos, hasta prever que uno pueda excepcionalmente estar sin el otro? Es una pregunta que se plantea en la vida pastoral, y que no puede ser ignorada ni minimizada. Ciertamente no es de fácil solución, sobre todo si se tiene en cuenta que la teología sobre el domingo, y especialmente la legislación canónica, que incluye en el precepto la asistencia a la misa, han sido elaboradas en una situación de cristiandad y en el marco de una sociedad monolítica también en relación con la creencia, que ya son solamente un recuerdo.

No tenemos aquí la pretensión de resolver la (quizá) más grave cuestión que hoy se plantea en el plano pastoral. La hemos mencionado sólo por señalar un problema que merece ser profundizado. Una modesta contribución puede venir de una reflexión acerca del valor pascual de cada uno de los tres signos de la celebración eucarística dominical que, naturalmente en grado bastante diverso, pueden consentir a quien los practica realizar el propio paso pascual.

a) *Valor pascual del "convenire in unum".* El domingo no es concebible sin la reunión cultual de la comunidad. Por este motivo se le llama también *día de la iglesia,* día de la asamblea. La iglesia, pueblo de la nueva alianza, nació de la pascua de Cristo; por eso su celebración exige la *ecclesía,* la convocación "de quienes creyendo ven en Jesús al autor de la salvación y principio de la unidad y de la paz" *(LG* 9). "Es absurdo celebrar la fiesta de la redención solos, aislándose de la comunidad... La pascua es esencialmente un acontecimiento mundial que exige una proclamación pública, solemne... Por eso el *dies dominicus* es también el día de la asamblea litúrgica cristiana en que los fieles se reúnen para recordar y celebrar el gran acontecimiento de la redención... Si el domingo fuese solamente un recuerdo psicológico, se podría también concebir su celebración en el plano individual; pero puesto que lleva consigo una renovación sacramental, debe ser una celebración solemne y comunitaria: es esencialmente un hacer fiesta juntos"[34].

Está claro que, al ser la asamblea una epifanía de la iglesia, la celebración debería destacar todas sus características: la unidad, incluso en la diversidad de los que la componen; la estructura jerárquica y ministerial, con una adecuada distribución de cometidos y oficios; la unanimidad en la participación; una actitud de acogida y de apertura hacia todos; una atención a las posibilidades y exigencias de cada uno; cosas bastante difíciles de conseguir si no se procura una adecuada / animación de la asamblea.

Comúnmente se pone de relieve el hecho de que la asamblea litúrgica está ordenada a la celebración eucarística y constituye su primer signo. Esto es cierto, pero hay que subrayar también que la reunión del pueblo de Dios para el culto y la oración y para expresar y realizar la comunión con los hermanos en la fe, es ya significativa en sí misma y tiene un valor pascual. En efecto, ésta es ante todo un paso de la dispersión-división causada por el pecado a la comunión con Dios y con los hermanos. Y éste es el resultado de la acción misericordiosa de Dios, y exige de los convocados docilidad a la acción del Espíritu, y por lo mismo una actitud de conversión continua. Por este motivo toda asamblea dominical debe-

ría comportar gestos concretos de perdón y reconciliación. Tal paso está destinado a consumarse en una auténtica *caridad* hacia los hermanos. "Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos" (1 Jn 3,14).

Este amor está llamado, en domingo, a sacramentalizarse, a hacerse visible y operante en palabras-gestos de amistad y de fraternidad, de testimonio y de servicio, de participación y condivisión, sobre todo en relación con los que no tienen o son menos, dentro o fuera de la asamblea. Sólo con estas condiciones la convocación se convierte en momento pascual.

b) *Valor pascual de la proclamación-escucha de la palabra de Dios.* La palabra de Dios, en la antigua economía, anunció y realizó la liberación de Israel y lo convirtió en pueblo de Yavé. Con más razón sucede esto en el caso de la iglesia, que es obra de la palabra viva, Cristo. La palabra de Dios es siempre, directa o indirectamente, un anuncio de la muerte y resurrección de Cristo; anuncio que no es solamente un recuerdo, sino un evento que se realiza aquí y ahora en virtud de la presencia de Cristo, que en la palabra de Dios y a través de ella habla y actúa para hacer realizar a los creyentes el nuevo éxodo pascual. "Esto hay que decirlo señaladamente de la liturgia de la palabra en la celebración de la misa, en que se unen inseparablemente el anuncio de la muerte y resurrección del Señor, la respuesta del pueblo que oye y la oblación misma por la que Cristo confirmó con su sangre la nueva alianza, oblación en la que los fieles comulgan de deseo y por la percepción del sacramento" *(PO* 4).

A pesar de ello, hay que atribuir un valor pascual a la celebración de la palabra de Dios independientemente del rito eucarístico, por el alcance sacramental que adquiere cuando es proclamada "in ecclesia" *(SC* 7,33). Acoger y obedecer a la palabra anunciada y celebrada en una asamblea cultual se convierte siempre en *un paso* de las tinieblas a la luz, de la esclavitud a la libertad, de la muerte a la vida. "En verdad, en verdad os digo que el que escucha mis palabras y cree en el que me ha enviado tiene vida eterna y no es condenado, sino que ha pasado de la muerte a la vida" (Jn 5,24). Este paso realiza la comunión con Dios y con los hermanos que se adhieren con fe a tal palabra. En efecto, a través de su palabra "Dios invisible, movido de amor, habla a los hombres como amigos, trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía" *(DV* 2). Esta comunión es comparada frecuentemente por los padres con una manducación análoga a la del cuerpo de Cristo en la eucaristía.

En una situación en que la fe disminuye, y simultáneamente crece el hambre de esta palabra y la exigencia de evangelización, la pastoral litúrgica, especialmente la referente al domingo, además de valorar su celebración en el marco de la eucaristía, ¿no debería prever también formas nuevas y más amplias de anuncio, de catequesis, de oración en torno a ella, incluso independientemente del memorial eucarístico?

c) *Valor pascual del memorial eucarístico.* En la asamblea del Sinaí, el acontecimiento pascual, que comienza con el paso de Dios en medio de los suyos para arrancarlos de la opresión y de la esclavitud, se concluye con el rito sacrificial de la sangre, que luego se

convierte en banquete de comunión de los salvados. La comunidad de Israel lo conmemora en la cena pascual, sacrificio en honor de Yavé (Ex 12,27), que es al mismo tiempo acción de gracias y signo de fraternidad. El rito era figura y profecía de la nueva pascua, que históricamente se cumplió con la muerte-glorificación de Cristo y que la iglesia recuerda y celebra en la liturgia eucarística, repitiendo, según el mandato de Cristo, lo que él mismo hizo en la última cena. El, "en efecto, tomó el pan y el cáliz, partió el pan y dio el uno y el otro a sus discípulos, diciendo: *Tomad, comed, bebed, esto es mi cuerpo, éste es el cáliz de mi sangre. Haced esto en memoria mía*"[35].

La actualización del sacrificio pascual de Cristo tiene su expresión ritual en dos gestos fundamentales: la oración eucarística y la comunión sacramental. En la primera, que es oración de acción de gracias y de santificación, "se dan gracias a Dios por toda la obra de la salvación, y las ofrendas se convierten en cuerpo y sangre de Cristo", alcanzando su presencia real la culminación de eficacia; "por medio de la comunión los mismos fieles reciben el cuerpo y la sangre del Señor, del mismo modo que los apóstoles lo recibieron de las manos de Cristo mismo"[36].

Así la pascua de Jesús se convierte en pascua de la iglesia. "Cuando nosotros reunidos comemos la carne del Señor y bebemos su sangre, celebramos la pascua"[37], pasamos de la muerte a la vida (cf Jn 6,32-33), nos convertimos en lo que estamos llamados a ser: el cuerpo místico de Cristo, pueblo pascual del NT. A esto es a lo que tiende la celebración dominical; he ahí por qué el domingo sin la eucaristía no puede decirse plenamente día del Señor y de su iglesia.

La cuestión que se plantea es qué significado para la fe y qué alcance salvífico puedan tener estos gestos para quien no participa en ellos consciente y plenamente. Esto especialmente en relación con la comunión sacramental. Es bien conocido el hecho de que, a pesar de haber crecido notablemente el número de los que se acercan a la comunión, todavía no es realizada por todos los que asisten a la asamblea dominical; a veces, además, no resulta comprendida en su sentido verdadero y en todas las exigencias que comporta. ¿No sería conveniente tomar en seria consideración la posibilidad de celebraciones diversificadas, según las características y las exigencias de los participantes? Es claro que la eucaristía plenamente participada debería ser siempre la meta hacia la que hay que caminar y la desembocadura natural y necesaria de la acción pastoral dominical.

4. La celebración, en domingo, de los demás sacramentos. De la vinculación existente entre domingo y pascua de Cristo y entre ésta y su actualización, que tiene lugar no sólo en la eucaristía, sino también en los otros signos sacramentales (*SC* 61), se sigue que, por principio, el domingo es también el día privilegiado para la celebración de todos los sacramentos. "El aspecto descendente de la acción del *Kyrios* se funde, especialmente en este día, con el movimiento ascendente de la iglesia: en el bautismo el misterio pascual encuentra su fundamento estructural y su simbolismo básico; en la unción crismal el don del Espíritu perfecciona la vocación al testimonio pascual del bautizado (Rom 6,10); en la celebración de la penitencia se realiza el momento de una convocación libre del pecado, que es propia de la

asamblea eucarística; con el rito nupcial se manifiesta en la consagración de la bipolaridad sexual el misterio de amor que debe constituir el efecto específico de la misma comunión eucarística; en el rito fúnebre se proclama la esperanza cristiana en la resurrección de los muertos, ya anticipada sacramentalmente en la presencia del Señor en medio de sus comensales pascuales"[38].

Algún problema pastoral de hecho surge, especialmente para algunas de estas celebraciones, en particular para el matrimonio y para los funerales, sobre todo si están incluidos en la eucaristía; no tanto por las inevitables molestias que puedan traer a la vida de la comunidad parroquial cuanto porque con mucha frecuencia, más bien que enriquecer y explicitar algunas potencialidades de la eucaristía, acaban depauperándola en algunos de sus elementos. Esto es lo que sucede, por ejemplo, en el caso del ciclo de lecturas, que queda cuestionado por la elección de perícopas propias.

Consideración aparte merece la celebración de la reconciliación. Convendría tener presentes dos indicaciones que pueden facilitar la solución de las cuestiones que se plantean a este respecto. Ante todo la insistente recomendación del magisterio reciente de que no se superponga la celebración de la misa con la reconciliación individual, determinando para ésta horarios y momentos diversos[39]. En segundo lugar, una oportuna redistribución de las misas dominicales facilitaría, especialmente en algunas iglesias, la celebración de la reconciliación no sólo individual, sino también en la segunda forma prevista por el nuevo *Ritual de la Penitencia.*

IV. Problemas y perspectivas pastorales

Lo que hemos estado diciendo, especialmente en la última parte, ha puesto ya en evidencia algunos problemas pastorales y ha sugerido propuestas concretas de trabajo en orden a una renovación del domingo. Ahora intentaremos completar el cuadro, conscientes, sin embargo, de que hay cuestiones de difícil solución, que deben ser resueltas gradualmente por quien tiene la autoridad competente en la iglesia, mientras que para otras la solución está frecuentemente en la responsabilidad, sensibilidad y buen sentido de los agentes parroquiales.

1. La cuestión del "precepto". Un problema sobre el que se ha discutido y se sigue discutiendo mucho es el referente al *precepto dominical.* La reflexión que precedió a la promulgación del nuevo *CDC* (25 de enero de 1983) había llegado a formular algunas orientaciones generales, que se pueden resumir en estas palabras de F.N. Appendino: "Superada la polémica teórica entre precepto sí y precepto no, se distingue ahora entre el deber dominical, que todos reconocen como vinculado al kerigma apostólico e ínsito en la conciencia de la iglesia primitiva, y el precepto eclesiástico, que, en sustancia, casi todos admiten con algún motivo legítimo (pedagógico) y con ciertos significados eclesiales: a condición de que lo hagan salir del legalismo y lo reconduzcan al seno de la genuina tradición sacramental sin apagar del todo la libertad de autodecisión en las opciones concretas"[40].

Como el anterior *CDC* (cáns. 1247-1249), también el nuevo dedica tres cánones (1246-1248) a los días de fiesta. Se notará que aho-

ra la observancia del domingo se funda en una motivación histórico-teológica. Además se habla de *participar* (y no de *oír)* la misa. "El domingo, en que se celebra el misterio pascual, por tradición apostólica, ha de observarse en toda la iglesia como fiesta primordial de precepto..." (can. 1246, § 1). "El domingo y las demás fiestas de precepto los fieles tienen obligación de participar en la misa, y se abstendrán además de aquellos trabajos y actividades que impidan dar culto a Dios, gozar de la alegría propia del día del Señor o disfrutar del debido descanso de la mente y del cuerpo" (can. 1247).

La catequesis deberá seguir luchando para que el precepto dominical no quede sumergido, por una parte, en una difusa concepción naturalista del culto y, por otra, en la aridez de la rutina y el formalismo. Esta ley debe aparecer no como un imperativo exterior, sino como una exigencia y un compromiso responsable en el camino de la fe. Ya en la época de la carta a los Hebreos la asiduidad de los fieles a la asamblea dominical debió ser objeto de insistencia, recordándoles su carácter escatológico (10,25).

En el s. III la *Didascalía de los apóstoles* desarrolla, a este respecto, una problemática que sigue teniendo actualidad. Dirigiéndose al obispo, dice el autor: "Cuando enseñes, ordena y persuade al pueblo a que sea fiel... en reunirse, a fin de que nadie disminuya en un miembro al cuerpo de Cristo. No despreciéis, pues, vosotros mismos y no privéis al Salvador de sus miembros, no rompáis ni disperséis su cuerpo"[41].

2. CARÁCTER ECLESIAL DE LA CELEBRACIÓN EUCARÍSTICA DOMINICAL. La afirmación del domingo como *día de la comunidad* lleva consigo, entre otras cosas, un esfuerzo múltiple por restituir a la celebración eucarística una dimensión verdadera y plenamente eclesial, de modo que —como desea la constitución litúrgica— "florezca el sentido comunitario parroquial sobre todo en la celebración común de la misa dominical" *(SC* 42).

Para alcanzar este objetivo es preciso ante todo evitar la *dispersión y el fraccionamiento* de las asambleas[42] con la correspondiente y frecuentemente inmotivada multiplicación de las misas. La verdadera (o presunta) utilidad de los fieles, especialmente si son pocos, no es motivo suficiente para esto. Hace falta, además, promover una celebración verdaderamente eclesial con la participación de una verdadera asamblea, en la que se valoren plenamente los elementos de la acción litúrgica (lecturas, cantos, oraciones) y se pongan en acción los diversos ministerios y servicios requeridos. Objeto de muy particular atención tiene que ser, naturalmente, la / homilía, valorando las enormes riquezas del leccionario y teniendo presente que la celebración dominical es la única ocasión que la mayor parte de los fieles tienen de oír la palabra de Dios y penetrar en su mensaje.

Conviene que los mismos grupos eclesiales y las comunidades (incluso religiosas) se sientan llamados a participar en la más grande y significativa asamblea dominical, para contribuir así a manifestar el misterio de la iglesia, pueblo santo, variado, articulado y orgánicamente estructurado. No tiene sentido aquí la petición de algunos grupos de tener una celebración particular el sábado por la tarde para anticipar la fiesta. Esto puede hacerse, y más acertadamente, en otros días de la semana.

Continuando con el tema de una

celebración dominical que sea reflejo del auténtico rostro de la iglesia, se plantea un problema a propósito de las misas en lugares turísticos o de veraneo. Frente a la movilidad creciente y a la pérdida de sentido en muchos cristianos de la nota de catolicidad propia de la iglesia, los agentes pastorales deberán procurar que también la eucaristía en estas zonas o ambientes resulte una verdadera experiencia de iglesia. La acogida familiar para con los turistas y los transeúntes; la preocupación por hacer sentir a los fieles que en la asamblea local, reunida aquí y ahora, se realiza el misterio de la iglesia como convocación universal y abierta a todos; el realce de las palabras y gestos rituales que destaquen estos aspectos, son llamadas de atención que ayudan a superar la tentación del individualismo y del anonimato, determinados también por una cierta concepción del precepto.

3. DOMINGO Y CELEBRACIONES DE LOS SANTOS. El domingo es la fiesta primordial por excelencia. Por eso la constitución litúrgica recomienda que "no se le antepongan otras solemnidades, a no ser que sean de veras de suma importancia" *(SC* 106). Desde aquí se explican las incongruencias, y por ello las prohibiciones, de trasladar al domingo las fiestas de la bienaventurada Virgen María y de los santos, exceptuando los casos particulares previstos por la legislación litúrgica actual[43]. En la actualidad se constata una revalorización de la / religiosidad popular y de sus formas incluso cultuales. Sin embargo, esto no se realiza siempre según las orientaciones del magisterio reciente[44], por lo que la tendencia a fijar en domingo las celebraciones de los santos vuelve, a pesar de todas las buenas intenciones, verdaderas o presuntas, a surgir con soluciones a veces aberrantes o al menos discutibles no sólo en el plano de las manifestaciones sociales, sino también en el religioso, y más específicamente litúrgico. Lo cual es claramente deformante, incluso desde el punto de vista de la fe, ya que atenta contra la centralidad del misterio pascual de Cristo que se celebra cada domingo.

4. EL PROBLEMA DE LAS "JORNADAS". En la comunidad eclesial nacional o diocesana se celebran con frecuencia, por mandato de la *CEE* o del obispo, *jornadas particulares* orientadas a sensibilizar a la comunidad sobre graves problemas sociales o eclesiales y a comprometer a los creyentes en un esfuerzo para solucionarlos a la luz de la fe. Este hecho, en sí mismo legítimo, no debe comprometer el significado genuino de la celebración dominical, sobre todo si se trata de domingos privilegiados, como son los de adviento, cuaresma y pascua, lo que desgraciadamente sucede cuando, por ejemplo, la homilía que se hace en tales ocasiones prescinde por completo del mensaje propuesto por las lecturas y cuando las intenciones de petición en la oración de los fieles se centran todas en el tema propuesto para la jornada. Se está pidiendo desde diversas comunidades y grupos, y justamente, una intervención clarificadora que ponga freno a una tendencia que podría terminar siendo peligrosa. No faltan, a este respecto, sugerencias y propuestas de interés[45].

NOTAS: [1] Cf I. de Sandre, *Il giorno del Signore come fatto sociale di contraddizione,* en *RL* 64 (1977) 7-17 — [2] Cf CEI, *Evangelizzazione e sacramenti,* doc. past. del 12-7-1973, 5-8 — [3] Ps. Eusebio de Alejandría, *Serm. 16: PG* 86,415 — [4] Cf *Revista de Pastoral Litúrgica,* nn. 141-145, pp. 3-67 — [5] Sobre este ar-

gumento, cf *RPL* 12 (1975) n. 5, 3-64; *MD* 130 (1977) 7-128; *NPL* 104 (1977) 4-28 — [6] *Epist.*, ib, X: ed. M. Durry, París 1959², 74 — [7] Cf C. Mohlberg, *Carmen Christo quasi deo*, en *RAC* 14 (1937) 130-131 — [8] *Apol. I* 67: *PG* 6,429-430 — [9] Cf V. de Rosa, *Martiri della domenica*, en *Lit.* 11 (1977) n. 239-240, 49-50 — [10] *Didaché* 14,1: ed. T. Klauser, Bonn 1940, 28 — [11] *Sabbat et dimanche dans l'église ancienne* (Traditio christiana, 2), Neuchâtel 1972 — [12] *Storia della domenica dalle origini fino agli inizi del VI secolo* (Analecta gregoriana, 170), Roma 1969 — [13] *De oratione* 23,2: ed. G.F. Diercks, *CCL* I (1954) 271 — [14] *De solemnitate paschali* 7: *PG* 24,702 — [15] *Hom. in Hexameron* II, 8: *PG* 29,51 — [16] *In die dominica paschae;* ed. G. Morin, *CCL* 78 (1958) 550 — [17] *Apologeticon* 16,11: ed. E. Dekkers, *CCL* I (1954) 116 — [18] *Didascalia apostolorum* V, 20,11; ed. F.X. Funk I, Paderborn 1905, 298 — [19] Cf P. Dacquino, *Dal sabato ebraico alla domenica cristiana*, en *La domenica* (nota 4) 43-45 — [20] Esta es la denominación más antigua del día del Señor; en efecto, la encontramos en los evangelios (cf Mc 16,1; Mt 28,1; Lc 24; Jn 20,1); en I Cor 16,2, y en He 20,7 — [21] *Conf.*, lib. XIII, XXXV-XXXVII: ed. P. Knöll, *CSEL* 33 (1896) 386-387 — [22] *De castigatione: PG* 43,310 — [23] P. Visentin, *Domenica: dalla celebrazione pasquale a osservanza legale*, en *RL* 64 (1977) 22 — [24] *Conf.*, lib. L, XI: ed. cit., 476 — [25] Cf Sto. Tomás, *S. Th.* III, q. 60, a. 3 — [26] *In Joann.* XX, 20: *PL* 35,1556; *Epist.*, 55: *PL* 33,204 — [27] *Serm.* cit. en la nota 3 — [28] *Serm.* cit. en la nota 3 — [29] *Hom. in Pent*, I: *PL* 57,371 — [30] *S. Th.* I-II, q. 103, a. 3, ad 4 — [31] Cf J. Daniélou, *Le dimanche comme huitième jour*, en *Le dimanche* (Lex orandi, 39), París 1965 — [32] *De civ. Dei* l. 22, c. 30: *PL* 41,803-804 — [33] *Hom. in Ezech.* II, 4,2: *PL* 76,974 — [34] P. Visentin, *Dies dominicus*, Abbazia di Praglia 1964², 84 — [35] Cf *Ordenación general del Misal Romano (= OGMR)* n. 48 — [36] *Ib* — [37] S. Atanasio, *Litt.* 4: *PG* 26,1376 — [38] E. Lodi, *La celebrazione domenicale degli altri sacramenti*, en *La domenica* (nota 4) 133 — [39] Cf Instr. s. congreg. de ritos, *Eucharisticum mysterium*, del 25-5-1967, n. 35, en *EDIL* I, n. 933; *Rito della Penitenza*, n. 13 — [40] F.N. Appendino, *Studi recenti sulla domenica*, en *RL* 64 (1977) 96-97 — [41] *Didascalia apostolorum* V, 20,11: ed. cit. (nota 18), 298 — [42] Cf *Eucharisticum mysterium*, nn. 17 y 26-27, en *EDIL* I, nn. 915 y 924-925 — [43] *Normas universales sobre el año litúrgico y sobre el calendario*, nn. 56-59. El texto español de estas *Normas* se encuentra en la edición oficial española del *Misal Romano*, Coeditores Litúrgicos, 1978 — [44] Cf Pablo VI, exhort. apost. *Evangelii nuntiandi* 48, en *AAS* 68 (1976) 37-38 — [45] Cf A. Bergamini, *Le "giornate" per i problemi della vita ecclesiale nel contesto liturgico della domenica*, en *RL* 64 (1977) 66-70.

L. Brandolini

BIBLIOGRAFÍA: Aldazábal J., *Invitación al domingo*, en "Phase" 127 (1982) 71-74; Azpitarte J., *Sentido pastoral del domingo*, Desclée, Bilbao 1966; Barbaglio G., *Día del Señor*, en DETM, Paulinas, Madrid 1974², 220-226; Basurko F.J., *Valor antropológico del domingo*, en "Liturgia" 24 (1969) 337-350; Castellano J., *Domingo*, en DE 1, Herder, Barcelona 1983, 638-639; Comisión Episcopal de Liturgia, *El domingo, fiesta primordial de los cristianos*, en "Pastoral Litúrgica" 121-122 (1982) 5-13; Daniélou J., *Sacramentos y culto según los SS. Padres*, Guadarrama, Madrid 1962, 259-329; Hild J., *Domingo y vida pascual*, Sígueme, Salamanca 1966; González Galindo A., *Día del Señor y celebración del Misterio eucarístico*, Eset, Vitoria 1974; Guardini R., *El domingo ayer, hoy y siempre*, Guadarrama, Madrid 1960; Jounel P., *El domingo y la semana*, en A.G. Martimort, *La Iglesia en oración*, Herder, Barcelona 1967², 733-751; López Martín J., *El domingo, día del Señor*, "Cuadernos" BAC, Madrid 1985; Oster H., *Domingo*, en SM 2, Herder, Barcelona 1976, 413-417; Rennings H., *El domingo día del Señor y los domingos con intenciones especiales*, en "Concilium" 162 (1981) 256-262; Rordorf W., *El domingo. Historia del día de descanso y de culto en los primeros siglos de la Iglesia cristiana*, Marova, Madrid 1971; Rouillard Ph., *Los SS. Padres: la significación del domingo*, en "Asambleas del Señor" I, Marova, Madrid 1965², 44-54; Secretariado N. de Liturgia, *El día del Señor. Documentos episcopales sobre el domingo*, PPC, Madrid 1985; *Asistencia a la misa dominical. Encuesta*, EDICE, Madrid 1985; VV.AA., *El domingo*, Estela, Barcelona 1968; VV.AA., *La misa del domingo*, en "Phase" 61 (1971) 51-88; VV.AA., *La celebración del domingo*, ib, 125 (1981) 353-395; VV.AA., *El domingo, ¿es fiesta?*, en "Communio" 3 (1982) 107-202.

E

ECUMENISMO

SUMARIO: I. Aspectos litúrgicos del ecumenismo: 1. Cristo, centro de unidad; 2. Un solo misterio celebrado; 3. En las iglesias divididas; 4. Confesiones de la fe; 5. "Lugar teológico" - II. Problemas en discusión: 1. Concepto de iglesia; 2. Ministerios ordenados; 3. Sacramentos - III. Desarrollos recientes: 1. Palabra y sacramento; 2. Memorial; 3. Eucaristía; 4. Para el crecimiento cristiano - IV. Disposiciones actuales: 1. El bautismo; 2. La eucaristía: *a)* Comunión cerrada, *b)* Comunión abierta, *c)* Plena intercomunión, *d)* Posición católica actual; 3. Los matrimonios mixtos: *a)* Aspectos generales, *b)* Promesas, *c)* Forma canónica, *d)* Forma litúrgica, *e)* Los testigos, *f)* Indicaciones pastorales; 4. Enfermedad y muerte: *a)* Enfermedad, *b)* Unción de los enfermos, *c)* Exequias; 5. Oraciones comunes: *a)* Forma de la celebración, *b)* Lugar de la celebración - V. Conclusión.

Se llama ecumenismo el complejo de los esfuerzos que los cristianos realizan, por impulso de la gracia del Espíritu Santo, con la oración y con las obras, por acercarse a aquella plenitud de unidad que Jesucristo quiso para su iglesia. "Por movimiento ecuménico se entienden las actividades e iniciativas que, según las variadas necesidades de la iglesia y las características de la época, se suscitan y se ordenan a favorecer la unidad de los cristianos" *(UR* 4).

La convergencia en la doctrina y en la comunión de vida se realiza a través del diálogo. En el intercambio recíproco los cristianos aprenden "a progresar juntos en la participación de la realidad del misterio de Cristo y de su iglesia; a partir de aquí podrán descubrir convergencias entre sus diversos modos de afrontar el misterio revelado y de traducirlo en el pensamiento, en la vida, en el testimonio"[1].

I. Aspectos litúrgicos del ecumenismo

Aquí nos ocuparemos del ecumenismo solamente en el sector particular de la vida litúrgica de la iglesia. En la / liturgia, la iglesia prolonga en el tiempo y actualiza la redención realizada por Cristo: en ella los hombres se insertan, mediante el / bautismo, en el / misterio pascual de Cristo, reciben el espíritu de hijos adoptivos, se convierten en adoradores del Padre en espíritu y en verdad; en la lectura de la Escritura y en la celebración de la eucaristía se anuncia la palabra de salvación y se representa la victoria pascual; en la asamblea litúrgica se alaba al Padre por la salvación que nos ha dado en Cristo. "La liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la iglesia, y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza" *(SC* 10).

Estos elementos de la vida litúrgica, en toda su plenitud, constituyen un bien de la iglesia católica, en la cual *subsiste* la iglesia de Cristo

(LG 8). Sin embargo, en diversa medida, se encuentran también fuera de los confines visibles de la iglesia católica. "Los hermanos separados de nosotros practican también no pocas acciones sagradas de la religión cristiana, las cuales, de distintos modos, según la diversa condición de cada iglesia o comunidad, pueden, sin duda, producir realmente la vida de gracia, y hay que considerarlas aptas para abrir el acceso a la comunión de la salvación" *(UR* 3).

1. CRISTO, CENTRO DE UNIDAD. El ecumenismo se funda en la unidad que existe entre los cristianos y Cristo. El es la fuente y el centro de toda unidad y comunión de los hombres y de las cosas. A todos los bautizados, Cristo les comunica su filiación divina; es para ellos la cabeza y el mediador de la nueva alianza establecida en su sangre; es el que reúne a los creyentes en su cuerpo, que es la iglesia. Todos los que creen en el nombre de Jesús, sea cual sea la iglesia o comunidad a que pertenezcan, "justificados en el bautismo por la fe, están incorporados a Cristo y, por tanto, con todo derecho se honran con el nombre de cristianos, y los hijos de la iglesia católica los reconocen con razón como hermanos en el Señor" *(UR* 3).

Por la fuerza del bautismo todos los cristianos, animados por el Espíritu Santo, están capacitados para presentar al Padre el nuevo culto. De hecho, toda comunidad cristiana, cuando se reúne en el nombre del Señor, experimenta su presencia (Mt 18,20) y su gracia que salva. Cristo, sacramento primordial de salvación, es accesible a todos. El culto y la adoración de los bautizados están insertos en la oración del único mediador. "El Espíritu Santo, que habita en los creyentes y llena y gobierna a toda la iglesia, realiza esa admirable unión de los fieles y tan estrechamente une a todos en Cristo, que es el principio de la unidad de la iglesia. El es el que obra las distribuciones de gracias y ministerios, enriqueciendo a la iglesia de Jesucristo con variedad de dones para la perfección consumada de los santos en orden a la obra del ministerio, a la edificación del cuerpo de Cristo (Ef 4,12)" *(UR* 2).

2. UN SOLO MISTERIO CELEBRADO. En la liturgia de las iglesias se celebra el mismo e idéntico acontecimiento de salvación: Cristo Jesús. Para toda comunidad de la gran familia cristiana Cristo es la gran figura histórica, en la que el acontecimiento de la comunicación absoluta de Dios está presente para los hombres en modo definitivo y universalmente eficaz. Cristo es el corazón del mundo, el centro de la adoración filial, la fuente de toda gracia, el sacramento del encuentro con Dios. El designio salvífico del Padre adquiere en Cristo una forma sensible, visible, pública. Toda celebración de los cristianos se refiere objetivamente al misterio único de la salvación realizada por Cristo, representado en el memorial que ellos celebran. Es una sola historia de salvación de hecho, un solo designio de gracia perseguido con sabiduría y paciencia por el Señor de los siglos.

En el culto los bautizados proclaman las obras maravillosas de Dios, que los ha rescatado y los ha constituido estirpe elegida, sacerdocio real, nación santa, pueblo de su propiedad (1 Pe 2,9). "El culto cristiano celebra la poderosa acción de Dios en Jesucristo y nos lleva a la comunión con él. Cualquier forma que éste asuma, su realidad depende de la presencia de Cristo en él, en la

palabra leída y recitada y en los sacramentos. Jesucristo es el centro y, a través del Espíritu Santo, es él quien nos capacita para el verdadero culto"[2].

Liturgia y ecumenismo convergen en un único centro. La división en que se encuentran las iglesias no se refiere a su relación con Cristo, sino a la relación horizontal de los cristianos entre sí: son hermanos "entre sí preparados" *(UR* 1). Cristo sigue siendo siempre la fuente de salvación y el principio de unidad.

En el culto la unidad existente es afirmada por el puesto importante que las iglesias atribuyen a la palabra de Dios. La Sagrada Escritura es el *lugar* en que los cristianos encuentran a Cristo, conocen la voluntad salvífica del Padre, experimentan la asistencia del Espíritu santo, que los introduce progresivamente en la "verdad plena" (Jn 16,13). Anunciada en la comunidad cristiana, la palabra de Dios es escuchada como regla suprema de la fe, voz del Espíritu Santo: en ella "el Padre que está en los cielos sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos. Y es tan grande el poder y la fuerza de la palabra de Dios, que constituye sustento y vigor de la iglesia, firmeza de fe para sus hijos, alimento del alma, fuente límpida y perenne de vida espiritual" *(DV* 21). El evangelio es "poder de Dios para la salvación de todo el que cree" (Rom 1,16). A la Escritura la iglesia le presta su palabra interpretativa, mediante la cual, con la predicación, la actualiza y la hace plenamente adecuada a la situación histórica de los hombres de una determinada época. La predicación durante el culto, y en particular la / homilía, normalmente versa sobre la palabra de Dios que en el mismo se proclama[3].

3. EN LAS IGLESIAS DIVIDIDAS. La iglesia, insertada en su cabeza, llena del Espíritu Santo y dotada de medios aptos para la unión visible y social, ha sido constituida "sacramento visible de la unidad salvífica" *(LG* 9). A ella se le ha encomendado la tarea de regenerar al género humano y de reunirlo todo él en Cristo.

La iglesia católica refleja de modo concreto y fiel la estructura sacramental querida por Cristo para su iglesia: "Unicamente por medio de la iglesia católica de Cristo, que es el instrumento general de salvación, puede alcanzarse la total plenitud de los medios de salvación" *(UR* 3). Las otras iglesias históricas, en cuanto fundadas en Cristo y en cuanto que viven en comunión con él, proporcionalmente a su capacidad expresiva de la sacramentalidad eclesial, "de ninguna manera están desprovistas de sentido y valor en el misterio de la salvación. Porque el Espíritu de Cristo no rehúsa servirse de ellas como medios de salvación, cuya virtud deriva de la misma plenitud de gracia y de verdad que fue confiada a la iglesia católica" *(UR* 3).

El cabeza única y mediador salva por medio de las diversas comunidades de culto y los medios salvíficos que toda iglesia pone a disposición del Salvador. Por esta razón, reconocida la sacramentalidad general de las comunidades cristianas, las afirmaciones sobre los diversos elementos que la expresan se enuncian teniendo presente la condición particular de cada iglesia. También desde el punto de vista litúrgico es válida la distinción del capítulo 3 del decreto *UR,* que agrupa a las iglesias y comunidades eclesiales separadas en tres tipologías: las iglesias orientales, la comunión anglicana y las iglesias nacidas de la reforma.

4. CONFESIONES DE LA FE. El diálogo ecuménico hace referencia a la liturgia de las iglesias porque en la liturgia de la fe profesada se expresa de modo cualificado y vívido. "El conjunto de las acciones litúrgicas constituye el *humus* en que al mismo tiempo se profesa la verdad de fe, se formula el acto de fe tanto personal como comunitariamente, se actualiza el contenido de la fe, se manifiesta la eclesialidad de la fe, se realiza la historicidad de la fe"[4]. Alabando y dando gracias a Dios, celebrando sus misterios de la salvación, las iglesias se colocan públicamente a la vista del mundo y de sí mismas expresando lo que creen. La confesión y el anuncio de fe se refieren de modo objetivo al acontecimiento salvífico celebrado. Las iglesias los revisten de su palabra humana, de las categorías teológicas y culturales que les son más connaturales, según las contingencias de tiempos, lugares, lengua e historia particular. En la liturgia de las iglesias la fe cristaliza a veces en fórmulas simplemente bíblicas y, otras, en categorías teológicas y filosóficas de escuelas particulares. No rara vez la urgencia por defender la ortodoxia de la fe ha sugerido la introducción de fórmulas antiheréticas. Muy importantes son las expresiones de fe tomadas directamente del NT y las elaboradas en la iglesia primitiva, en cuanto que contienen los elementos esenciales de la fe en la Trinidad, la salvación en Cristo, la obra santificadora del Espíritu, la naturaleza de la iglesia y el destino escatológico del hombre.

La liturgia, según la afirmación de Pío XI, es el órgano más importante del magisterio ordinario y didascalía de la iglesia *(DPILS* I, p. 70s). Pero la liturgia no se agota en una *doctrina:* la liturgia es dogma hecho oración, experiencia espiritual vívida de la fe proclamada. La formulación conceptual que reviste la fe es superada por la realidad mistérica y por el acontecimiento a los que la liturgia se refiere y que intenta expresar, ya que el misterio que en ella se celebra trasciende los ritos y fórmulas que lo enuncian. "Donde se anuncia la majestad del Señor, allí está el Señor"[5].

5. "LUGAR TEOLÓGICO". La teología dogmática no cubre todo el arco de la expresión de la fe. Tiene necesidad del suplemento de la experiencia cristiana que se realiza en el culto. Este aspecto existencial caracteriza a la liturgia considerada como *lugar teológico,* fuente en la que se vive y de la que se extrae la genuina fe de la iglesia, sobre todo en la dimensión activo-subjetiva *(fides qua creditur).* La relación entre liturgia y dogma está descrita también en la fórmula de Próspero de Aquitania: *Legem credendi lex statuat supplicandi,* entendida en su verdadero sentido, es decir, en el de que la liturgia es el lugar hermenéutico de la fe: la liturgia expresa la fe divina ya explicitada, hace que los creyentes la vivan y la fortalece en ellos. En algunos casos, además, la liturgia precede a la explicitación de la fe divina expresada en los enunciados dogmáticos. El dogma tiene que estar siempre abierto a la aportación dinámica de la liturgia, y debe ser incesantemente iluminado por la creciente autocomprensión que la iglesia tiene de sí misma en la celebración del misterio de Cristo.

Pero el axioma *lex orandi-lex credendi* puede ser insuficiente y ambiguo si la liturgia no está siempre regulada por la palabra de Dios, alimentada por la fe apostólica y sostenida por la comunión de fe con la tradición de las generaciones pasadas. Sin este contacto vivo con las fuentes puras de la fe, la liturgia puede convertirse en vehículo de

fermentos que contaminen la autenticidad del dogma. La renovación litúrgica de las iglesias tiende a llevar hacia una mayor pureza la expresión de la fe de que es depositaria la liturgia.

II. Problemas en discusión

El acuerdo existente entre las iglesias acerca del papel de la liturgia en la vida cristiana se fragmenta cuando se consideran sus aspectos particulares, tales como las estructuras celebrativas del culto, el cometido de los ministros ordenados, la extensión del concepto de sacramento. En vez de detenernos en los problemas particulares, que son objeto de la actual discusión teológica entre las iglesias, dedicaremos nuestra atención a los puntos más importantes que motivan el contencioso en el sector litúrgico.

1. CONCEPTO DE IGLESIA. Las divergencias más profundas en la vida litúrgica surgen, de manera más o menos directa, de una diversa comprensión de la iglesia y sus estructuras. Los problemas eclesiológicos que se reflejan en la vida litúrgica derivan principalmente de la diversa acentuación que se dé a la palabra, a la comunidad y al sacramento. Todas las confesiones reconocen como signos específicos de la iglesia y fundamentos de su unidad la pura doctrina y la correcta administración de los sacramentos. Sigue habiendo graves divergencias doctrinales acerca del concepto de *sacramentalidad* de la iglesia y de su extensión, acerca del concepto de gracia y de la *institución* de los sacramentos por Cristo.

2. MINISTERIOS ORDENADOS. La vida litúrgica de la iglesia está íntimamente vinculada al ejercicio de los ministerios ordenados. En las iglesias nacidas de la reforma, los ministerios y los sacramentos surgen esencialmente de la palabra y están ordenados a su servicio. La tradición católica y oriental pone el acento en el poder sagrado de los ministros ordenados jerárquicamente en sucesión directa de los apóstoles y de sus sucesores: el poder de administrar los sacramentos y de anunciar la palabra compete propiamente a quienes participan en el sacerdocio ministerial o jerárquico, que difiere del sacerdocio común de los fieles no sólo en grado, sino en naturaleza *(LG* 10). En las iglesias católicas y orientales sólo el obispo y los sacerdotes consagrados tienen el poder de celebrar la eucaristía. Esta acentuación del poder ministerial proviene de la idea de que el ministerio, ordenado en la iglesia y para ella, se funda no en la iniciativa humana, sino en la acción salvífica de Dios. La conexión de los ministerios con su origen se realiza mediante la cadena de los ministros y de las comunidades a lo largo de los siglos, y no directamente en la palabra fijada en la Escritura. Para estas iglesias, la palabra no existe más que como palabra confiada a la iglesia y custodiada por ella. Esto da sentido a la consagración en la sucesión ministerial, y expresa el hecho de que la comunidad se conserve en su identidad a través del tiempo.

3. SACRAMENTOS. La discusión versa también sobre el aspecto exterior y sobre el número de los sacramentos. La iglesia católica y las iglesias orientales reconocen siete. Las iglesias nacidas de la reforma no reconocen más que dos —y según su acepción— el bautismo y la santa cena. Aplicando el principio general de la autoridad doctrinal absoluta de la Escritura, los refor-

mados reconocen como sacramentos los actos de la iglesia que comunican la gracia de Cristo, que hayan sido instituidos expresamente por Jesús mismo y que estén fundados clara e indiscutiblemente en la Escritura. El principio de que los sacramentos deben haber sido instituidos por Cristo mismo para ser verdaderamente medios de gracia es aceptado por todas las iglesias. Sigue controvertida la interpretación de los textos bíblicos que fundamentarían los sacramentos no aceptados por los reformados. La orientación actual de la investigación exegética está menos preocupada que en el pasado por buscar la prueba bíblica a propósito del número de los sacramentos, en parte debido a que la exégesis y la teología bíblica han puesto en guardia frente a la tentación de identificar la actual noción de sacramento, tal como se ha venido explicitando a través de los siglos, con los puros datos escriturísticos.

Las iglesias orientales y católica, a pesar de la estrecha semejanza de los sacramentos, defienden que la vida sacramental tiene una variedad de formas y una diferenciación que no permiten la fusión y la reducción numérica de los actos sacramentales. Pero no todos los sacramentos obligan en la misma medida.

Incluso para los dos sacramentos aceptados como tales por todas las iglesias (bautismo y eucaristía) no se ha alcanzado todavía un consenso doctrinal completo sobre todos los aspectos y una praxis celebrativa única.

El *bautismo* es reconocido por los cristianos como el sacramento que inserta en el misterio pascual de Cristo y agrega a la iglesia. La doctrina católica considera a la iglesia como una comunidad que Cristo ha dotado de una constitución jurídica precisa. El bautismo incorpora al bautizado de manera irrevocable a esta comunidad jurídica. De este principio se derivan consecuencias canónicas, que se reflejan en el matrimonio y en los demás sacramentos dependientes del concepto de jurisdicción.

Tampoco la praxis ritual del bautismo es siempre compartida. El baño bautismal se practica mediante la inmersión, la infusión y la aspersión. Las iglesias orientales (como también, en Occidente, la liturgia / ambrosiana) y baptistas se atienen a la costumbre antigua de la inmersión, que es la que mejor expresa la curva simbólica de la salvación de muerte y sepultura (bajada a la pila bautismal) y de resurrección y vida nueva en Cristo (emersión). En las iglesias occidentales se practican preferentemente la aspersión y la infusión, si bien no sólo no es desconocido, sino en cierto modo está más aconsejado y valorado el rito de inmersión[6]. El debate sobre el bautismo de los niños ha puesto de relieve la importancia del camino de fe, que sólo la comunidad cristiana y la / familia pueden asegurar al niño. Para algunos, por ejemplo los baptistas, el bautismo debe ir precedido por la confesión de la fe cristiana y acompañado por una aceptación de responsabilidades estrictamente personal.

Las iglesias orientales han conservado la praxis de administrar, con el bautismo, la crismación y la eucaristía, aun tratándose de niños, y están en desacuerdo con la costumbre de diferir estos dos sacramentos hasta la adolescencia o juventud, porque se rompería el estrecho nexo que debe existir entre los tres sacramentos de la iniciación. A los orientales les resulta también incomprensible la praxis occidental de retrasar la / confirmación, situándola más tarde que la eucaristía.

La celebración de la *eucaristía* es

uno de los nudos del diálogo ecuménico. Además del Consejo mundial de las iglesias [7], se han ocupado de ellas las comisiones mixtas anglicano-católica [8], católico-luterana [9], católico-medotista [10] y católico-reformada [11]. Los puntos controvertidos siguen siendo la presencia real de Cristo en las especies eucarísticas y el carácter sacrificial de la eucaristía. Sobre estos problemas se va delineando un cierto consenso, como diremos en seguida. Entre los puntos cruciales está el problema del ministro de la eucaristía. Algunas iglesias reformadas no consideran indispensable que la santa cena deba ser presidida por un ministro ordenado. Incluso en relación con las iglesias en que la eucaristía es presidida por un ministro ordenado, por parte de la iglesia católica continúa habiendo reservas acerca de la validez sacramental de la ordenación de los pastores a causa de la interrupción de la sucesión que tuvo lugar en los primeros ministros protestantes, de los que derivan las demás ordenaciones. A esta dificultad se añade la praxis innovadora de algunas denominaciones protestantes y de la comunión anglicana de ordenar / mujeres para el ministerio. Católicos y ortodoxos rechazan tal innovación por discordar con la tradición eclesial que deriva de la tradición apostólica. Un cambio de esta envergadura no debería realizarse separadamente en las confesiones particulares, sino que debería ser el resultado de una común reinterpretación del ministerio ordenado a la luz de los datos bíblicos y de la evolución posterior.

En el diálogo actual se insiste en que la práctica eucarística ponga de relieve los elementos fundamentales afirmados por todos. A los católicos se les pide que eviten la celebración sin participación de pueblo, que aseguren la predicación de la palabra en toda celebración eucarística, que den la comunión bajo las dos especies. Se desearía que los reformados tendiesen a una celebración más frecuente de la santa cena, normalmente el domingo o una vez por semana; que implicasen a toda la comunidad, incluidos los niños, en una mayor participación; que evidenciasen el nexo existente entre el servicio de la palabra y el sacramento [12].

Para el mundo ortodoxo los problemas de la celebración se refieren sobre todo a una mayor correspondencia entre las formas del culto bizantino y el hombre contemporáneo. Esto exigiría una revisión de los actuales libros litúrgicos, un mayor espíritu de simplicidad, una más intensa actividad homilética y catequética y la adopción de la lengua hablada por el pueblo [13].

La iglesia ortodoxa y las denominaciones protestantes encuentran discutible la piedad de los católicos que se expresa en la adoración de la eucaristía fuera de la misa y centran la atención en el carácter convivial de la eucaristía. La finalidad principal de la sagrada reserva es la distribución a los enfermos y a los ausentes [14].

Las iglesias de Oriente han conservado el estrecho lazo de unión entre los sacramentos de la iniciación (bautismo, confirmación, eucaristía) y los administran siempre juntos, incluso tratándose de niños.

III. Desarrollos recientes

El diálogo interconfesional versa con mucha frecuencia sobre problemas de carácter litúrgico, aunque insertos en un contexto teológico más amplio. El esfuerzo del ecumenismo consiste precisamente en eliminar la fragmentación de los

temas que separan, para resituarlos en el marco de conjunto de los principios doctrinales y de la vida cristiana concreta. El método específico del ecumenismo tiende a eliminar las posiciones contradictorias recurriendo a proposiciones bíblicamente fundadas, en las que la fe común converge con la fidelidad confesional. Señalemos algunas perspectivas de interés para el tema litúrgico.

1. PALABRA Y / SACRAMENTO. En el pasado se quiso distinguir el cristianismo católico del protestante definiéndolo como *iglesia del sacramento,* contrapuesto a la *iglesia de la palabra.* Hoy ninguna confesión cristiana admite una contraposición entre estas dos realidades. Palabra y sacramento no se consideran ya como elementos yuxtapuestos y como dos maneras diferentes e independientes con que la gracia de Dios se comunica. Se compenetran recíprocamente. Ningún sacramento puede ser concebido como medio eficaz de gracia sin la palabra, que anuncia de modo personal la salvación. Sin embargo, los sacramentos extienden la eficacia de la palabra a la dimensión corporal del hombre.

También la doctrina sobre la eficacia de los sacramentos ha adquirido algunas clarificaciones importantes en el diálogo teológico reciente. La doctrina protestante parte del principio fundamental de que la salvación y la gracia pueden llegar al hombre sólo mediante la fe: los actos sacramentales de la iglesia no son eficaces más que por la fe. Esto no significa que la realidad de los sacramentos dependa de la fe. La iglesia católica enseña que los sacramentos son eficaces por sí mismos *(ex opere operato),* por el mero hecho de su administración. Esto no significa que los sacramentos sean acciones independientes de Dios, con valor en sí mismos. El *ex opere operato* del sacramento subraya la acción soberana de Dios omnipotente; la presencia de Cristo no depende de nosotros y no es fruto de nuestro esfuerzo, ni siquiera de nuestra fe, sino simplemente un don gratuito. La doctrina católica no implica ninguna magia inmanentista, ni tampoco un automatismo de la materia. El sacramento actúa por el solo poder de Dios. También en la concepción católica la fe tiene una importancia vital: los sacramentos "no sólo suponen la fe, sino que a la vez la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y cosas; por eso se llaman *sacramentos de la fe" (SC* 59). La actual teología sacramentaria está más atenta a subrayar la íntima concatenación entre palabra, fe y sacramento.

2. / MEMORIAL. Cristo, con todo lo que ha realizado por los hombres y por la creación mediante la encarnación, el ministerio, la enseñanza, el sufrimiento, el sacrificio de la muerte en cruz, la resurrección, la ascensión y pentecostés, está presente en el memorial-anamnesis de la iglesia. Este es además anticipo de la parusía y de la realización del reino. En la liturgia no se trata, pues, sólo de recordar espiritualmente los acontecimientos del pasado y su significado. Se hace una proclamación efectiva de la gran obra de salvación acontecida en Cristo. Mediante la comunión con él la iglesia participa en esta realidad que se representa en el culto. La anamnesis, como representación y anticipación, se realiza en la acción de gracias y en la intercesión. Proclamando ante Dios la gran obra de la redención, la iglesia está unida a Cristo sumo sacerdote e intercesor, y le pide que aplique a todo hombre el beneficio de la

salvación. Por eso la anamnesis de Cristo es el fundamento y la fuente de toda oración cristiana.

Este concepto general de memorial se particulariza en los diversos sacramentos de la iglesia y en el ciclo de las fiestas litúrgicas distribuidas a lo largo del año.

3. / EUCARISTÍA. La eucaristía, instituida por Jesucristo como memorial de toda su vida, pero sobre todo de su cruz y resurrección, hace eficaz en la iglesia la obra redentora del misterio pascual. "El concepto de memorial, tal como se entendía en la celebración pascual en tiempos de Cristo (hacer eficazmente presente un acontecimiento del pasado), ha abierto el camino a una mejor comprensión de la relación entre el sacrificio de Cristo y la eucaristía. La muerte de Cristo en la cruz, culminación de toda su vida de obediencia, constituye el sacrificio único, perfecto y suficiente por los pecados del mundo. No puede haber repetición de este sacrificio, ni complemento a lo que Cristo realizó de una vez por todas. El lazo de unión entre sacrificio de Cristo y eucaristía y la eficacia de la obra redentora de Cristo en la cruz son expresión en modo condensado del concepto de memorial celebrado por la iglesia"[15]. Esta afirmación proyecta nueva luz sobre las tradicionales divergencias acerca de la presencia real de Cristo y el carácter sacrificial de la eucaristía. Los cristianos, en la actualidad, están de acuerdo en afirmar que en el sacramento eucarístico está Cristo presente de modo único, y no reducible a otras formas de presencia. Los cristianos de tradición protestante querrían que no se fuera más lejos en los enunciados y que se afirme simplemente el misterio de la presencia sin pretender comprenderla y definirla con categorías filosóficas. La teología católica ha intentado explicar este modo particular de presencia con el concepto de transustanciación.

El carácter sacrificial de la celebración eucarística está mencionado explícitamente en todos los acuerdos confesionales más recientes. El sacrificio de Cristo "no puede ser ni continuado ni repetido, ni sustituido ni completado; pero puede y debe ser eficaz de modo siempre nuevo en su comunidad"[16]. La iglesia católica es particularmente sensible al carácter verdaderamente sacrificial de la misa. Por su unidad con el sacrificio de la cruz (cruento, satisfactorio y meritorio de modo pleno y definitivo), la misa es plenamente sacrificio propiciatorio por el hecho de que en la eucaristía Cristo se ofrece a Dios no sólo en su disposición de espíritu, sino de modo ritual y sacramental por las manos del sacerdote. "Por eso la oblación es legítimamente ofrecida, según la tradición de los apóstoles, no sólo por los pecados, las penas, las satisfacciones y las demás necesidades de los fieles vivos, sino también por los que han muerto en Cristo y que todavía no han sido plenamente purificados"[17]. Los cristianos de la reforma temen que esta concepción ofusque el carácter único y plenamente suficiente del sacrificio de la cruz y la mediación única de Cristo. Para ellos la cena del Señor tiene el sentido de un sacrificio de acción de gracias y de alabanza por el sacrificio de la cruz presente en el sacramento. Las posiciones se acercan cuando se aplica el concepto de memorial.

4. PARA EL CRECIMIENTO CRISTIANO. El desarrollo de la vida bautismal en las iglesias se significa mediante algunas celebraciones (confirmación, matrimonio, unción de los enfermos) que para las igle-

sias católica, ortodoxa y viejocatólica constituyen sacramentos. Las iglesias de la reforma los conservan casi siempre como ritos eclesiásticos, sin atribuirles la dignidad de sacramentos.

Las investigaciones recientes de teología sacramental están atentas a la evolución histórica de los ritos y a los diversos itinerarios recorridos por las iglesias en la formación de estas celebraciones. Se procura evitar proyectar la praxis litúrgica actual sobre la situación en que vivía la iglesia de los primeros siglos. El principio de la fundamentación neotestamentaria de la praxis sacramental es exacto, con tal de que no se le tome con tal rigidez que se reconozca como esencial para la iglesia sólo lo que pueda reducirse a afirmaciones de Cristo fijadas literalmente en el NT o a una praxis plenamente desarrollada en la iglesia apostólica. También en el ámbito de los sacramentos se debe reconocer la validez de una evolución vital en la historia de la iglesia, que ha dado mayor claridad a celebraciones que en su origen estaban sólo esbozadas y condensadas en ciertos ritos (por ejemplo, la imposición de las manos, la unción, la bendición).

Pero en la actual concepción de los ritos que acompañan al cristiano en el curso de su vida después de los sacramentos de la iniciación, las diferencias entre las iglesias no son solamente de naturaleza morfológica: las posiciones se basan en enunciados teológicos diferentes. Los diversos modos de entender la penitencia, la confirmación, el matrimonio y la unción de los enfermos se refieren al problema de los signos y medios sacramentales mediante los cuales se actualiza la salvación. Desde el punto de vista católico y ortodoxo, está claro que el protestantismo ha producido una atrofia de los gestos sacramentales; por lo cual, a excepción del bautismo y la eucaristía, los ritos que acompañan a la vida cristiana no presentan una forma plenamente sacramental. Pero esto no significa que estén privados de valor salvífico o que no sean signo eficaz de la fe de la iglesia. Desde el punto de vista católico se reconoce la presencia de la única iglesia de Cristo incluso fuera de la iglesia católica y, por tanto, la manifestación del sacramento global o radical de la iglesia en los ritos de las otras comunidades cristianas.

IV. Disposiciones actuales

El progreso del movimiento ecuménico, los frecuentes encuentros de estudio, la colaboración pastoral y, en muchas ocasiones, la convivencia en el mismo territorio ha llevado a las iglesias a reflexionar sobre la posibilidad de una cierta comunicación en la actividad y en la vida espiritual. En la iglesia católica, hasta la promulgación de la primera parte del Directorio Ecuménico (14-5-67), la *communicatio in sacris* estaba regulada por el CDC del año 1917 (cáns. 731,2; 1099; 1102; 1258; 1325; etc.), que reflejaba el planteamiento de una eclesiología superada por el Vat. II. Reconociendo que entre los cristianos hay bastantes e importantes bienes espirituales que son comunes, provienen todos de Cristo y conducen a él *(UR* 3), el concilio establece el principio de que la *communicatio* es posible en la medida en que manifieste la unidad de la iglesia y haga participar en los medios de gracia *(UR* 8). La manifestación de la unidad presupone un mismo fundamento eclesiológico y sacramental. Desde este punto de vista, la *communicatio* queda limitada a las iglesias con las que existe una comunión de fe, de vida sacra-

mental y un verdadero fundamento eclesiológico común. Pero el decreto conciliar tiene también presente el hecho de que la *communicatio* a veces es exigida por la necesidad de participar en los medios de gracia. El decreto *OE* (24-29) prevé una aplicación particular de la *communicatio* entre los orientales católicos y las iglesias orientales no en comunión con la sede romana: "Pueden administrarse los sacramentos de la penitencia, eucaristía y unción de enfermos a los orientales que de buena fe viven separados de la iglesia católica, con tal que los pidan espontáneamente y tengan buena disposición. Más aún: pueden también los católicos pedir esos mismos sacramentos a ministros acatólicos de iglesias que tienen sacramentos válidos, siempre que lo aconseje la necesidad o un verdadero provecho espiritual y sea física o moralmente imposible acudir a un sacerdote católico" *(OE* 27). Está también permitida "la comunicación en las funciones, cosas y lugares sagrados entre los católicos y los hermanos separados orientales cuando exista alguna causa justa" *(OE* 28). El decreto *UR* advertía que no se debe "considerar la comunicación en las funciones sagradas como un medio que pueda usarse indiscriminadamente para restablecer la unidad de los cristianos" *(UR* 8). El Directorio Ecuménico adopta una actitud más amplia: la comunicación en los bienes espirituales comunes se considera *oportuna* para impetrar la gracia de la unidad, manifestar y reforzar los vínculos con que los católicos están todavía en comunión con los otros hermanos (n. 25). La *communicatio in spiritualibus* comprende "todas las oraciones comunitarias, la utilización conjunta de cosas o lugares sagrados y la propia y verdadera llamada comunicación en las funciones sagradas. Hay comunicación en las funciones sagradas cuando uno participa en el culto litúrgico o en los sacramentos de otra iglesia o comunidad eclesial" (nn. 29-30). E igualmente el Directorio Ecuménico, en el n. 38, cita *UR* 8: la comunicación en cosas sagradas "depende sobre todo de dos principios: de la significación obligatoria de la unidad de la iglesia y de la participación en los medios de la gracia. La significación de la unidad prohíbe la mayoría de las veces esta comunicación. La necesidad de procurar la gracia la recomienda a veces". El Directorio determina con precisión los casos de esa posible comunicación, teniendo en cuenta las finalidades pastorales de la vida sacramental. Toda esta normativa ha quedado recogida en el nuevo CDC de 1983, can. 844.

Las posibilidades de comunicación entre las iglesias están en dependencia del grado de comunión que exista en materia de fe, de eclesiología y de doctrina sacramental. La diversa medida en que las iglesias estén en posesión de los bienes de Cristo determina el diverso grado de comunión posible.

1. El bautismo. El elemento primordial y el fundamento de la comunión entre todos los cristianos está constituido por el sacramento del bautismo: éste es necesario para la salvación y no puede administrarse más que una sola vez. Por estas razones la dignidad y el modo de administrarlo son de máxima importancia para todos los discípulos de Cristo [18].

No se puede dudar de la validez del bautismo administrado por los cristianos orientales. Con él es administrada también, legítimamente por el sacerdote, la confirmación (crisma).

Por lo que se refiere a las otras iglesias y comunidades eclesiales, el

bautismo se valora desde sus rituales y su praxis: debe considerarse válido si se ha administrado con agua y con invocación de la Trinidad. La fe insuficiente del ministro "por sí misma jamás invalida el bautismo"; en cuanto a la intención, "con tal que no exista un serio motivo de duda sobre la intención del ministro en hacer lo que hacen los cristianos, ha de presumirse intención suficiente en el que administra el bautismo" [19]. Se desaprueba el uso adoptado por algunas iglesias de rebautizar bajo condición indiscriminadamente a todos los que pasan de una iglesia a otra. Para la iglesia católica vale el criterio según el cual el bautismo administrado en las otras iglesias es válido mientras no conste lo contrario. La reiteración del bautismo bajo condición tiene que venir exigida por la duda persistente y fundada acerca de la validez, después de haber realizado una seria investigación. En ese caso, el ministro dará las oportunas explicaciones sobre las razones y sobre el significado del bautismo bajo condición y lo administrará de forma privada [20]. Cf CDC de 1983, can. 869 §§ 2-3. Los que han nacido y han sido bautizados fuera de la comunión visible de la iglesia católica, y luego piden espontáneamente entrar en ella, son admitidos en su plena comunión simplemente tras hacer la profesión de fe según las normas establecidas por el ordinario del lugar [21].

La liturgia bautismal puede adquirir un aspecto ecuménico si es llamado a desempeñar el papel de padrino o madrina un cristiano de diversa confesión de la del bautizado. De por sí, el padrino debería ser tomado de la misma comunidad en que se realiza el bautismo, ya que su oficio es representar "a la iglesia madre...". "Este padrino le habrá ayudado al menos en la última fase de preparación al sacramento...". "Interviene en la celebración del bautismo para profesar, juntamente con los padres, la fe de la iglesia en la cual es bautizado el niño" [22]. También para este caso las normas de la iglesia católica distinguen entre orientales y protestantes.

A causa de la estrecha comunión de fe entre la iglesia católica y las iglesias orientales separadas de ella, en el bautismo de un niño o de un adulto católico se puede admitir, por una justa causa, junto con el padrino católico, también a un fiel de las iglesias orientales que sea apto. Igualmente, a un fiel católico no le está prohibido hacer de padrino en el bautismo administrado en una iglesia oriental. En estos casos la obligación de proveer a la educación cristiana es ante todo del padrino o madrina miembro de la iglesia en que se administra el bautismo [23]. La iglesia viejocatólica, aunque no está expresamente mencionada en el Directorio Ecuménico, es asimilada a las iglesias orientales.

Las diferencias en la profesión de fe entre católicos y protestantes son más profundas; por eso mismo las normas son más restrictivas. "A un cristiano de una comunión separada no le está permitido, salvo lo prescrito en el n. 48, ejercer el oficio de padrino, entendido en su sentido litúrgico y canónico: ni del bautismo ni de la confirmación. En efecto, el padrino no provee a la educación cristiana del bautizado únicamente como pariente o amigo, sino que se hace responsable de la fe del neófito en calidad de representante de la comunidad de fe" [24]. Sin embargo, "por razón de parentesco o amistad", un protestante creyente en Cristo puede ser admitido al oficio de padrino "como testigo cristiano de aquel bautismo" junto con un padrino católico. Igualmente el

católico puede desempeñar la misma función para con un protestante. En tales casos la educación cristiana incumbe al padrino fiel de la iglesia en la que el niño ha sido bautizado. Cf CDC de 1983, cáns. 874, § 2, y 893, § 1.

2. LA EUCARISTÍA. El misterio de la iglesia está íntimamente vinculado al misterio de la eucaristía. El sacramento del cuerpo y de la sangre de Cristo contiene realmente lo que es el fundamento del ser y de la unidad de la iglesia. "La celebración de la misa, en cuanto acción de Cristo y del pueblo de Dios jerárquicamente ordenado, constituye el centro de toda la vida cristiana para la iglesia, tanto universal como local, y para cada fiel"[25]. En el sacrificio de la misa, al celebrar el misterio de Cristo, la iglesia celebra su propio misterio y manifiesta en concreto su unidad. La comunidad reunida en torno al altar representa la comunión del pueblo de Dios unida en la profesión de la misma fe. La comunión eucarística presupone la comunión de los miembros de la iglesia con Cristo, su cabeza, y entre sí. Esta es posible entre iglesias locales que comparten la misma fe y la misma concepción de la iglesia: en este caso la comunión sacramental coincide con la comunión eclesiástica.

En las relaciones entre cristianos miembros de confesiones separadas entre sí se plantea el problema teológico y pastoral de la intercomunión. Las soluciones actualmente adoptadas por las iglesias son diferentes y se pueden agrupar en cuatro posiciones.

a) *Comunión cerrada.* Se da cuando una iglesia permite participar en la eucaristía solamente a sus propios miembros. Esta praxis se basa en el principio de que la comunión eucarística es posible donde hay una comunión total de vida, que incluye unidad de doctrina, de ministerio y de amor; la comunión eucarística es en ese caso la expresión culminante de la comunión total que ya existe. Cuando se produce una ruptura en la doctrina, en el ministerio y en la comunión eclesial, las comunidades se separan y la comunión eucarística se hace imposible entre ellas. Esta concepción es compartida por la iglesia ortodoxa, las iglesias orientales antiguas, la iglesia católica y algunas iglesias baptistas.

b) *Comunión abierta.* Los reformados, los congregacionalistas, los metodistas y algunas iglesias baptistas son partidarios de la *mesa abierta* para todo cristiano. Justifican esta praxis con la afirmación de que la eucaristía, antes que ser cena de la iglesia, es la cena del Señor. Para participar en ella lo único necesario es la comunión de amor con Dios y los hermanos, comunión garantizada por Dios, que nos amó primero. El acuerdo doctrinal entre las iglesias y las cuestiones de orden ministerial son considerados secundarios en importancia. Si la intercomunión sucede sólo en casos de necesidad o por acuerdos extraordinarios, como con ocasión de encuentros ecuménicos, se habla de *comunión abierta circunscrita.* Si una iglesia, por propia circunscripción y sin acuerdo con otras iglesias, decide permitir que los propios fieles comulguen en otras iglesias o admite a los huéspedes, se tiene *comunión abierta unilateral.* Si, por el contrario, mediante un acuerdo unilateral entre dos o más iglesias, se acoge a los miembros de las otras iglesias y se autoriza a los propios miembros a comulgar en ellas, se realiza la *comunión abierta recíproca,* que es la intercomunión propiamente dicha.

c) *Plena intercomunión.* Se realiza cuando se permite el libre acceso a la eucaristía, incluyendo también la comunión celebrativa de los ministros. En el mundo protestante, en iglesias afines por doctrina y estructura eclesiástica, la plena intercomunión se da sin especiales acuerdos. En otros casos se ha llegado a ella mediante acuerdos, como entre las iglesias reformadas y la iglesia luterana de Francia y Holanda, entre las iglesias anglicanas y la iglesia viejocatólica, la iglesia protestante del Palatinado y la iglesia congregacionalista de Inglaterra, la iglesia luterana de Dinamarca y la iglesia anglicana de Inglaterra.

d) *Posición católica actual.* Por su naturaleza, la celebración de la eucaristía requiere en sus participantes la plenitud de la profesión de fe y de la comunión eclesial. Este principio no queda oscurecido por la admisión a la comunión eucarística, en casos particulares, de "cristianos que manifiestan una fe conforme a la de la iglesia (católica) acerca de este sacramento y sienten una verdadera necesidad espiritual del alimento eucarístico, pero no pueden recurrir al ministro de la propia comunión eclesial por un período prolongado de tiempo y por ello espontáneamente piden este sacramento"[26].

Para las iglesias orientales separadas "hay fundamento eclesiológico y sacramental para no sólo permitir, sino incluso aconsejar, 'dadas las oportunas circunstancias y con la aprobación de la autoridad eclesiástica', cierta participación en las funciones sagradas con esas iglesias, sin excluir el sacramento de la eucaristía"[27]. "Para aconsejar la comunicación en los sacramentos, puede considerarse causa justa, además de los casos de necesidad, la posibilidad material o moral de recibirlos en la propia iglesia, por especiales circunstancias, durante un período demasiado largo de tiempo, a fin de no privar sin justo motivo a los fieles del fruto espiritual de los sacramentos"[28]. El que participa en los sacramentos en iglesia oriental debe atenerse a su disciplina acerca del ayuno eucarístico y a la costumbre de la confesión antes de la comunión.

El católico que asiste en domingo a la liturgia eucarística de orientales separados cumple con el precepto dominical. "Si los católicos se vieren impedidos con justa causa de asistir a misa en una iglesia católica, es igualmente conveniente que en esos días asistan a ella, si les resulta posible, con los hermanos orientales separados"[29].

Para que la comunicación en las cosas sagradas con los orientales alcance el objetivo de hacer estable la unidad realizada, se requiere una legítima reciprocidad. Esta sólo es posible con las iglesias que han conservado la sustancia de la eucaristía, el sacramento del orden y la sucesión apostólica[30]. Generalmente las iglesias ortodoxas no aceptan la intercomunión, ni siquiera con la iglesia católica. El sínodo de la iglesia de Grecia, en la carta encíclica n. 1423, de abril de 1967, dirigida a la jerarquía, insiste con firmeza en "que no se proceda a contactos con las otras iglesias heterodoxas más allá de aquellos exigidos por las obligaciones sociales y las costumbres, descartando toda especie de comunión en el culto". La convicción prevalente entre los ortodoxos es que la iglesia ortodoxa no se reconoce en la fe, en la predicación y en las acciones de las otras iglesias. El acuerdo dogmático y eclesiológico debe preceder a la celebración común de la eucaristía, porque el misterio eucarístico es el fin de la

unidad y no el medio para alcanzarla. Pero el sínodo de la iglesia ortodoxa rusa, en sesión de 16 de diciembre de 1969, decidió que "en los casos en que viejos creyentes y católicos se presenten en las iglesias ortodoxas para recibir los sacramentos, éstos no deben serles negados".

Para las iglesias que no comparten la misma fe acerca de los sacramentos y carecen de la sucesión apostólica en los ministerios ordenados, la participación en la eucaristía, en la penitencia y en la unción de los enfermos está prohibida. Sin embargo, ya que los sacramentos son, al mismo tiempo, signos de unidad y fuentes de la gracia *(UR* 8), la iglesia católica, por motivos suficientes, puede permitir que se admita a ellos cualquier hermano separado en peligro de muerte o por necesidad urgente (en caso de reclusión en cárcel, de persecución), si el fiel no tiene acceso a un ministro de su iglesia y si espontáneamente pide los sacramentos a un sacerdote católico, con tal que manifieste una fe conforme a la de la iglesia católica acerca de estos sacramentos y esté bien dispuesto. En otros casos semejantes de urgente necesidad decide el ordinario del lugar o las conferencias episcopales [31]. Los casos de urgente necesidad no son solamente las situaciones de opresión o de peligro. Los amplios movimientos de las poblaciones por motivos de trabajo, de estudio, de seguridad política, ponen a muchos cristianos no católicos en situaciones de diáspora en regiones católicas. Con frecuencia se encuentran privados de asistencia por parte de las propias comunidades y no pueden recurrir a ellas sin grandes esfuerzos y gastos cuantiosos. Si cumplen las demás condiciones previstas en el Directorio Ecuménico, pueden ser admitidos a la comunión eucarística. Corresponde al obispo del lugar examinar cada caso [32].

El fiel católico, en semejantes circunstancias, no puede pedir los sacramentos sino a un ministro que haya recibido válidamente el sacramento del orden [33].

Para todo el punto *d),* cf CDC de 1983, can. 844.

Durante la celebración de la misa no se permite a los hermanos protestantes hacer de lector o de predicador, y tampoco a los católicos durante la santa cena o el principal culto litúrgico. Una cierta participación activa está permitida, con el consentimiento del ordinario católico y de la autoridad protestante, en otras acciones litúrgicas [34].

3. LOS MATRIMONIOS MIXTOS. Las normas para los fieles católicos que contraen matrimonio con un miembro de otra iglesia o comunidad eclesial están contenidas en el motu proprio de Pablo VI *Matrimonia mixta,* del 31 de marzo de 1970: este documento establece la ley-marco para toda la iglesia católica. A las conferencias episcopales queda confiado el determinar algunos aspectos, teniendo en cuenta las situaciones locales y en orden a crear la uniformidad en cada territorio nacional. La Conferencia Episcopal Española promulgó las normas para la aplicación del motu proprio sobre los matrimonios mixtos para España el 25 de enero de 1971.

a) *Aspectos generales.* Las iglesias no ignoran que los matrimonios interconfesionales presentan particulares dificultades, que se oponen a la perfecta unión de los esposos precisamente en la esfera más profunda de la persona. A éstas se añaden las opiniones contrastantes de las iglesias acerca de la naturale-

za sacramental del matrimonio y del significado peculiar de las nupcias celebradas por la iglesia, acerca de la interpretación de algunos principios morales referentes al matrimonio y a la familia y acerca de la exacta extensión de la obediencia debida a la autoridad eclesiástica en materia matrimonial. Por eso la iglesia católica "desaconseja los matrimonios mixtos". "Pero puesto que es un derecho natural del hombre contraer matrimonio y engendrar descendencia, la iglesia con sus leyes (...) procura regular las cosas de modo que por un lado quede garantizado el absoluto respeto de los preceptos de derecho divino y por otro sea tutelado el mencionado derecho a contraer matrimonio". En los planos doctrinal y canónico se distingue el matrimonio entre bautizados y el que se realiza entre un católico y un no bautizado. "Esto significa que, en el caso de nupcias entre bautizados —que son un verdadero sacramento—, se establece una cierta comunión de bienes espirituales, que en cambio falta en el matrimonio contraído por cónyuges de los cuales uno está bautizado y otro sin bautizar". En el primer caso no se contrae lícitamente matrimonio sin previa dispensa del ordinario del lugar; en el segundo, dicha dispensa se requiere para la validez[35]. Cf CDC de 1983, cáns. 1124, 1086, 1078.

b) *Promesas.* Las normas católicas ponen de relieve la responsabilidad de la parte católica de profesar la propia fe y transmitirla a los hijos como exigencia inherente a la fe misma. La declaración de la parte católica de que está "dispuesta a alejar de sí el peligro de perder la fe" y la promesa sincera de hacer "todo cuanto esté a su alcance para que toda la prole sea bautizada y educada en la iglesia católica" deben hacerse normalmente por escrito en presencia del ordinario o de su delegado, que puede ser el párroco, quien las pondrá en conocimiento de la parte no católica[36]. Cf CDC de 1983, cáns. 1125-1126. Las obligaciones de conciencia del cónyuge católico deben compaginarse con el respeto por las convicciones religiosas del otro cónyuge, de manera que ninguno sea inducido a obrar en contra de su conciencia.

c) *Forma canónica.* Los matrimonios mixtos, para ser válidos, deben contraerse en la debida forma pública, según la forma canónica, es decir, deben celebrarse en presencia de un sacerdote o diácono católico que tenga competencia para ello, y en presencia de dos testigos. El ordinario puede dispensar de la forma canónica "sólo cuando existan graves motivos de impedimento de la celebración ante el ministro católico, evitando todo peligro de escándalo de los fieles. Son considerados motivos graves para la dispensa el vínculo de parentesco o especial deber de relaciones sociales y de amistad de una de las partes con el ministro acatólico, o la resistencia válidamente fundada de la parte no católica en relación con la celebración del matrimonio en la forma canónica"[37]. La parte católica está obligada a transmitir el atestado del matrimonio celebrado al propio párroco, que se responsabilizará de su anotación en los registros prescritos por el derecho canónico[38]. Cf CDC de 1983, cáns. 1108; 1127, §§ 1-2; 1121, § 3.

d) *Forma litúrgica.* El *Ritual del Matrimonio* (= *RM*, edición castellana 1971. Para los *Praenotanda* del *OCM* [= *Ordo Celebrandi Matrimonium*], véase A. Pardo, *Liturgia de los nuevos Rituales y del Oficio divino*, col. Libros de

la Comunidad, ed. Paulinas, etc., Madrid 1971, 141-144) prevé diversas posibilidades. Si se trata de dos bautizados, está prevista, con el consentimiento del ordinario, una celebración inserta en la misa *(OCM, Praenotanda* 8, o.c., 142; *RM* 18); en tal caso, para la distribución de la comunión vige la regla de la intercomunión; o bien una celebración en el marco de la liturgia de la palabra, con el intercambio de los consentimientos y la bendición de los esposos *(RM* 109-127). El matrimonio entre un católico y un no bautizado tiene un rito particular *(RM* 128-141; cf también los nn. 17-18).

Está prohibida la celebración del matrimonio ante el ministro católico y el ministro acatólico que celebren simultáneamente el rito respectivo. Está también excluida, sea antes o después de la celebración católica, otra celebración religiosa del matrimonio en que se formule o se renueve el consentimiento matrimonial [39]. Sólo el ministro de la iglesia en que se celebre el matrimonio debe ser autorizado para recibir el consentimiento de los esposos. Nada prohíbe, sin embargo, que esté también presente el ministro de la otra iglesia "como signo de un servicio que se quiere prestar a la realización de un proyecto unitario de vida cristiana" [40]. Según las normas generales [41], la participación del ministro de diversa confesión, especialmente en el rito del matrimonio sin celebración eucarística, puede extenderse a las oraciones, a las lecturas, al sermón y a las intercesiones [42]. Cf CDC de 1983, can. 1127, § 3.

e) *Los testigos.* En la celebración del matrimonio en la iglesia católica se puede admitir como padrinos o testigos oficiales a los fieles de las iglesias orientales y de las iglesias evangélicas. Igualmente les está permitido a los católicos desempeñar el mismo oficio en el matrimonio debidamente celebrado en las otras iglesias [43].

f) *Indicaciones pastorales.* El aspecto litúrgico-canónico de los matrimonios mixtos debe ser integrado en una visión pastoral de conjunto, que busca en la situación particular de los cónyuges el verdadero bien espiritual de la familia. Ante todo hay que excluir toda forma de proselitismo y de coacción moral. La acción concorde de los pastores de las dos confesiones debe tender a suscitar parejas interconfesionales sólidamente fundadas en la fe y en el testimonio cristiano, las cuales, en un leal intercambio de puntos de vista y en el respeto de las razones y de las convicciones religiosas de la otra parte, tomen decisiones que ambos cónyuges puedan aprobar. La solución de los problemas inherentes al matrimonio mixto depende en gran parte de la madurez espiritual de la pareja, que hará de los elementos comunes de fe la estructura sustentadora del matrimonio.

La pastoral de preparación al matrimonio deberá ser compartida por los pastores y por las comunidades desde el principio, estableciendo oportunas relaciones, informándolas de sincera lealtad y sabia confianza. La asistencia pastoral de los matrimonios mixtos continuará a lo largo de toda la duración del matrimonio y, en particular, estará orientada a asegurar la educación cristiana de los hijos. "La educación pondrá de relieve sobre todo los valores cristianos comunes (biblia, fe en Jesucristo, bautismo, espíritu de oración, etc.). Los orientará luego a la participación en la vida de la iglesia en la que están insertos, abriéndolos al mismo

tiempo al conocimiento y al respeto de los valores particulares propios de la otra confesión religiosa y favoreciendo en ellos la maduración de convicciones personales de fe"[44].

4. ENFERMEDAD Y MUERTE. a) *Enfermedad.* Los enfermos son los protagonistas de la vida de fe en la condición de dolor: son los miembros sufrientes del cuerpo de Cristo. Todos los bautizados están llamados a participar en el ministerio de Cristo que conforta a los enfermos *(LG* 28) y al mutuo servicio de caridad tanto en la lucha contra la enfermedad y en el amor solícito hacia los enfermos como en la celebración de los sacramentos de los enfermos *(Ritual de la Unción y de la Pastoral de Enfermos,* edición castellana 1974, nn. 32-33).

Los ministros de la iglesia tienen el deber de visitar personalmente y de acompañar a los enfermos en el proceso de la enfermedad. Por eso "en los hospitales y demás instituciones similares dirigidas por católicos, procuren sus directores avisar con tiempo a los ministros de las comunidades separadas de la presencia de fieles suyos y permitirles visitar a los enfermos y ayudarles espiritual y sacramentalmente"[45].

b) *Unción de los enfermos.* Las iglesias protestantes no atribuyen a la unción de enfermos el carácter de sacramento propiamente tal, pero tanto los jefes ministeriales como los laicos de dichas iglesias practican la *visita a los enfermos,* y con esta práctica atestiguan una presencia oficial de la iglesia. Oran con el enfermo y por el enfermo; imploran de Dios la fuerza para superar de modo cristiano la situación en que vive; suplican al Señor que perdone los pecados, y prometen al enfermo, en el nombre del Señor, la ayuda para la salvación. Aunque tal promesa sea garantizada sólo a través de la palabra, ello no quiere decir que en las oraciones y en los gestos litúrgicos de las iglesias protestantes esté excluida una participación del sacramento global y radical de la iglesia misma[46].

La iglesia católica, fundándose en Sant 5,14 y otros pasajes bíblicos, considera que la unción de los enfermos está suficientemente justificada como don saludable especial del Señor a la iglesia, y por tanto como sacramento[47]. La virtud salvífica particular de este sacramento está en el hecho de que el enfermo, en cierto modo, es consagrado a Cristo; la enfermedad es como absorbida en la victoria del Señor Jesús sobre el dolor y sobre la muerte; el enfermo recibe la fuerza necesaria para asumir la enfermedad y, en su caso, la muerte, como elementos de su camino hacia la resurrección con Cristo y la plena realización de su fe.

c) *Exequias.* La participación en las exequias de los cristianos miembros de otras iglesias está permitida implícitamente en el Directorio Ecuménico[48]. A los ministros invitados a la celebración se concede el puesto adecuado a su dignidad[49].

En la iglesia católica está permitida la celebración pública de la misa en sufragio de hermanos de otras iglesias. El decreto *Accidit in diversis* (11 de junio de 1976), de la Congregación para la doctrina de la fe, derogando la norma general acerca de la celebración de misas públicas en sufragio por difuntos acatólicos[50], permite tal celebración cuando sea pedida explícitamente por familiares, amigos o súbditos del difunto por motivo religioso y, a juicio del ordinario, en ello no haya escándalo para los fieles. Pero

está prohibido "mencionar el nombre del difunto en la plegaria eucarística, porque esto presupone la plena comunión con la iglesia católica". Cf CDC de 1983, can. 901 (junto con los cáns. 1183, § 3, y 1185).

5. ORACIONES COMUNES. Las oraciones privadas y públicas por la unidad de los cristianos, junto con la conversión del corazón y la santidad de vida, se deben considerar como el alma de todo el movimiento ecuménico *(UR* 8). Modelo de todas las oraciones es la contenida en Jn 17, que Jesús pronunció la víspera de su muerte para implorar del Padre la unidad de cuantos habían de creer en su nombre. A ésta se añade el *padrenuestro,* en que se reconoce la paternidad universal de Dios, se implora la venida de su reino, se expresa la adhesión de la voluntad del hombre a la divina y el compromiso del perdón recíproco.

El Directorio Ecuménico [51] aconseja intensificar la oración por la unidad en períodos particulares, como la semana del 18 al 25 de enero, los días entre la ascensión y pentecostés, los días en torno a la epifanía, el triduo sacro, las ocasiones de encuentros o de acontecimientos que afectan al camino ecuménico de las iglesias. Se llama la atención de los católicos para que las oraciones por la unidad se introduzcan en la celebración eucarística, particularmente en la oración de los fieles; para que se celebre la misa votiva "por la unidad de los cristianos" y se empleen aquellos "ritos que contienen especiales oficios litúrgicos de súplica, como las oraciones llamadas 'Litia' y 'Moleben' o similares" [52].

Se dan además otras ocasiones en las que es deseable que los católicos se unan en oración con los hermanos separados: "por las necesidades comunes, en las que pueden y deben cooperar; por ejemplo, promoción de la paz, la justicia social, la mutua caridad entre los hombres, la dignidad de la familia y otras semejantes. A estos casos se equiparan aquellas ocasiones en que una nación o comunidad determinada dan colectivamente gracias a Dios o impetran su ayuda, como, por ejemplo, en las fiestas nacionales, tiempos de calamidad o luto nacional o día destinado a honrar el recuerdo de los muertos por la patria. Esta oración común se recomienda asimismo, en la medida de lo posible, para cuando entre cristianos se organizan asambleas de estudio o acción" [53].

a) *Forma de la celebración.* Hay que distinguir dos tipos de oración por la unidad: la practicada por una comunidad, a la que se unen como invitados cristianos de otras confesiones, y las organizadas conjuntamente por miembros de diversas iglesias. Las primeras se desarrollan según el culto prescrito por los libros litúrgicos y otras costumbres de una determinada iglesia. Las otras se preparan con la aprobación y la colaboración de todos los participantes. Estas últimas, para que sean "un medio extraordinariamente eficaz para impetrar la gracia de la unidad y expresión genuina de los lazos" con que los cristianos están unidos entre sí *(UR* 8), deben prepararse y celebrarse verdaderamente en común, con un solo corazón y una sola alma. Para evitar encontrarse con sorpresas, se deben determinar previamente las tareas de los participantes, los textos bíblicos, los cantos, las oraciones y las intervenciones homiléticas. Los contenidos de la celebración deben ser tales

que puedan ser compartidos serenamente por todos.

b) *Lugar de la celebración.* La iglesia o el templo de una u otra comunidad, con el consentimiento del ordinario, pueden elegirse como lugar de la celebración. Pero nada impide que el encuentro pueda tenerse en otro lugar, con tal que "en él todo sea digno y apto para el fomento del espíritu religioso"[54]. Téngase presente que los hermanos orientales consideran la iglesia como el lugar más apto para la oración pública.

También tratándose de la oración en común hay que tener en cuenta el criterio de la gradualidad. Los hermanos protestantes aceptarán con dificultad iniciar y encontrarse en esporádicos momentos de oración. La comunión que se realiza practicando con constancia la escucha común de la palabra de Dios abre los corazones a la confianza recíproca y, con el correr del tiempo, a espacios de oración cada vez más amplios.

V. Conclusión

La liturgia está adquiriendo un papel cada vez más importante en el camino de reconciliación entre las iglesias, en primer lugar por lo que en ella se realiza: el acontecimiento de salvación en Cristo se celebra y se hace presente en el culto de las comunidades cristianas. Aun siendo diferentes las expresiones sacramentales de las diversas iglesias, en ellas "el culto cristiano celebra la poderosa acción de Dios en Jesucristo y nos lleva a la comunión con él. Cualquier forma que éste revista, su realidad depende de la presencia de Jesucristo en él, en la palabra leída y recitada y en los sacramentos. Jesucristo es el centro y, a través del Espíritu Santo, es quien capacita para el verdadero culto"[55]. En la acción cultual de las iglesias se confiesa la fe, se actualiza la palabra salvífica y se edifica la asamblea en iglesia de Dios. Sin embargo, las estructuras del culto de las diversas confesiones y las fórmulas eucológicas se han resentido, con el correr del tiempo, de preocupaciones dogmáticas y apologéticas. El diálogo teológico interconfesional puede tocar, desde la liturgia, nuevos aspectos, hasta llegar a reformular el juicio teológico sobre puntos doctrinales controvertidos, y al mismo tiempo ayuda a la liturgia a reformarse desde el contacto con la exégesis bíblica, las fuentes de la iglesia antigua y los problemas pastorales del mundo contemporáneo.

Las declaraciones doctrinales de consenso, elaboradas en los últimos años por las comisiones mixtas oficiales y no oficiales, prestan una valiosa contribución a la superación de las viejas controversias. En dichos documentos la atención a las tradiciones propias de cada iglesia se une al deseo de convergencia hacia una comunión doctrinal cada vez más plena.

La praxis litúrgica de las iglesias no refleja siempre el grado de consenso teológico alcanzado. Para el futuro es deseable que el reconocimiento de la eclesialidad de las otras comunidades cristianas se traduzca en una más amplia colaboración en la evangelización, en la catequesis y en la promoción humana como auténtica cooperación ministerial, fundada en la recíproca aceptación de los carismas y de las formas ministeriales.

NOTAS: [1] Secrétariat pour l'unité des chrétiens, *Réflexions et suggestions concernant le dialogue oecuménique* (15 agosto 1970): *EV*

III, 1617 — [2] Consejo mundial de las iglesias, *Rapporto finale della sezione quinta* 6, en *Per un nuovo ecumenismo. Testi del'assemblea di Uppsala* (por G. Bruni), Morcelliana, Brescia 1970, 144 — [3] Cf *SC* 24: "En la celebración litúrgica, la importancia de la Sagrada Escritura es muy grande. Pues de ella se toman las lecturas que luego se explican en la homilía, y los salmos que se cantan, las preces, oraciones e himnos litúrgicos están penetrados de su espíritu, y de ella reciben su significado las acciones y los signos litúrgicos" — [4] A.M. Triacca, *Présentation,* en *La liturgie expression de la foi. Conférences St.-Serge. XXVe Semaine d'Études Liturgiques, Paris 27-20 juin 1978* (por A.M. Triacca-A. Pistoia), Ed. Liturgiche, Roma 1979, 7 — [5] *Padres apostólicos,* BAC, Madrid 1979[4], 81 — [6] Cf *RBN,* Introducción, 73, *b):* "El rito de ablución con el agua, ... puede hacerse por inmersión o por infusión" — [7] *Al di là dell'intercomunione. Verso una comunione eucaristica,* en *Unità della chiesa e unità del genere umano. Atti ufficiali della Commissione "Fede e costituzione", Lovanio 1971,* Dehoniane, Bolonia 1972, 365-395 — [8] *Déclaration commune sur la doctrine eucharistique,* en *Service d'information,* 16 (1972) 13-15 — [9] *Le repas du Seigneur,* en *Service d'information* 39 (1979) 24-36 — [10] *Report of the joint Commission between the Roman Catholic Church and the World Methodist Council 1972-75,* en *Service d'information* 34 (1977) 8-20 — [11] *La presenza di Cristo nella chiesa e nel mondo* (por G. Cereti-G. Scuderi), LDC-Claudiana, Turín s.a., 35-48 — [12] *Le repas du Seigneur* 76 — [13] C. Caraisaridis, *Il rinnovamento del culto nella chiesa greca. Opinioni di teologi ortodossi,* en *RL* 68 (1981) 337-353 — [14] Esta petición concuerda con cuanto ha establecido la instrucción *Eucharisticum mysterium* 49: *EV* II, 1139: "No estará de más recordar que la finalidad primera y originaria de la conservación de las sagradas especies en la iglesia fuera de la misa es la administración del viático" — [15] *Déclaration commune sur la doctrine eucharistique* 5 — [16] *Le repas du Seigneur* 56; cf *LG* 28 — [17] Concilium Tridentinum, sessio XXII, *DS* 1743 — [18] *Direttorio Ecumenico,* I parte (= *DE* I), 11 — [19] *DE* I, 13b — [20] *DE* I, 14s — [21] *DE* I, 19-20 — [22] *RBN,* Introducción: Los padrinos, 16-17 — [23] *DE* I, 48 — [24] *DE* I, 57 — [25] *OGMR* 1 — [26] Secretariado para la unidad de los cristianos, *In quibus rerum circumstantiis* (Instrucción del 1 junio 1972), 4b: *EV* IV, 1032 — [27] *DE* I, 40 — [28] *DE* I, 44 — [29] *DE* I, 47 — [30] *Nota sobre algunas interpretaciones de la "Instrucción sobre los casos particulares de admisión de otros cristianos a la comunión eucarística en la iglesia católica"* 9: *EV* IV, 1040 — [31] *DE* I, 55 — [32] *In quibus rerum circumstantiis* 6: *EV* IV, 1036 — [33] *DE* I, 55 — [34] *DE* I, 56 — [35] *Matrimonia mixta* 1-2: *EV* III, 1446-1448 — [36] *Norme CEI* 1, en *Il Regno-Documentazione* 15 (1970) 459 — [37] *Norme CEI* 2. Unicamente para la diócesis de Pinerolo el ordinario puede disponer de la forma canónica también para el matrimonio celebrado ante el oficial de estado civil (Rescripto de la Sagrada Congregación para la doctrina de la fe del 19 dic. 1970) — [38] *Norme CEI* 3 — [39] *Matrimonia mixta* 13: *EV* III, 1450 — [40] Diócesis de Pinerolo, *Matrimoni interconfessionali: indicazioni pastorali,* s.l., s.d., 18 — [41] *DE* I, 50; 51; 59; 60 — [42] *Directrices del episcopado suizo* II, 5, en *Il Regno-Documentazione* 15 (1970) 453 — [43] *DE* I, 49; 58 — [44] Diócesis de Pinerolo, *Matrimoni interconfessionali* 13; cf 14 y 6 — [45] *DE* I, 63 — [46] J. Feiner, *La malattia e il sacramento della preghiera dell'unzione,* en *Mysterium salutis* V, 1 (por J. Feiner y M. Löhrer), Queriniana, Brescia 1978, 661-662 — [47] Concilium Tridentinum, sessio XIV, *DS* 1716-1719 — [48] *DE* I, 50, 59 — [49] *DE* I, 51, 60. Los ministros católicos que asisten a ceremonias en otras comunidades pueden usar las vestiduras corales — [50] Cf CDC del 1917, cáns. 809; 1241; 1240, par. 1, n. 1, 2262; par. 2, n. 2 — [51] *DE* I, 22 — [52] *DE* I, 24 — [53] *DE* I, 33 — [54] *DE* I, 36 — [55] Consejo mundial de las iglesias, *Rapporto finale della sezione quinta* 6, en *Per un nuovo ecumenismo* 144.

P. Tamburrino

BIBLIOGRAFÍA:

1. *En general*

Asnaghi A., *Ecumenismo,* en DTI 2, Sígueme, Salamanca 1982, 330-342; Congar Y.-M.J., *Iniciación al ecumenismo,* Herder, Barcelona 1965; *Vocabulario ecuménico,* Herder, Barcelona 1972; Lanne E., *La oración ecuménica,* Desclée, Bilbao 1973; Spisanti S., *Ecumenismo espiritual,* en NDE, Paulinas, Madrid 1979; Vischer L., *Textos y documentos de la Comisión "Fe y Constitución",* Madrid 1972. En España se publican varias revistas de ecumenismo: *Diálogo Ecuménico* (Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos "Juan XXIII"), Salamanca 1966ss; *Pastoral Ecuménica* (Centro Ecuménico "Misioneras de la Unidad"), Madrid 1984ss.

2. *Liturgia y ecumenismo*

Baron R., *La vida litúrgica de los anglicanos,* en "Diálogo Ecuménico" 4 (1969) 315-322; Buchanan C., *Reforma litúrgica en el Anglicanismo,* en "Concilium" 42 (1969) 274-

285; Garijo-Guembe M.M., *Aspectos de la teología sacramental en la moderna teología ortodoxa,* en "Diálogo Ecuménico" 11 (1976) 519-554; Goenaga J.A., *Lectura del nuevo acuerdo del Grupo de Dombes sobre "Iglesia, Espíritu Santo y sacramentos",* en "Phase" 119 (1980) 333-342; Gracia J.A., *Testimonios sobre la intercomunión,* ib, 47 (1968) 429-432; Lera J.M., *El ministerio ordenado en el diálogo evangélico-luterano,* en EE 59 (1984) 179-209, 359-374; Lescrauwaet J., *El Consejo Mundial de las Iglesias y la reforma litúrgica,* en "Concilium" 42 (1969) 263-273; López Martín J., *Israel y los judíos en el misal romano,* en "El Olivo" 16 (1982) 73-93; Matabosch A., *Intercomunión y comunión abierta,* en "Phase" 47 (1968) 415-418; *El ministerio episcopal según los acuerdos ecuménicos recientes,* en "Phase" 125 (1981) 397-407; McDonnell K., *Pensamiento de Calvino sobre la liturgia y futuro de la liturgia católico-romana,* en "Concilium" 42 (1969) 251-262; Ramos M., *Reflexiones "ecuménicas" de teología sacramental,* en "Phase" 132 (1982) 505-509; Tena P., *La ordenación y el sentido del ministerio en el diálogo ecuménico,* ib, 123 (1981) 223-239; Thoma C., *Cristianos y judíos. Semejanzas y diferencias en la liturgia. Estructura y contenido de la liturgia cristiana,* en "Concilium" 98 (1974) 500-505; Thurian M., *Una liturgia eucarística ecuménica,* en "Phase" 139 (1984) 163-172; VV.AA., *Ministerio y ecumenismo,* en "Phase" 81 (1974) 147-172; VV.AA., *El ministerio en el diálogo interconfesional,* Sígueme, Salamanca 1974; Von Allmen J.-J., *Ministerio sagrado. Estudios de teología ecuménica,* Sígueme, Salamanca 1968.

3. *Acuerdos ecuménicos*

Acuerdo anglicano-católico sobre la eucaristía, en "Phase" 70 (1972) 309-315 (introducción de A. Matabosch, *ib,* 309-310); *Acuerdo anglicano-católico sobre "Ministerio y ordenación",* ib, 81 (1974) 164-172 (introducción de A. Matabosch, *ib,* 161-162); *Acuerdo del Grupo de Dombes sobre la eucaristía,* ib, 70 (1972) 315-325 (comentario de A. Matabosch, *ib,* 325-333); *Acuerdo del Grupo de Dombes sobre "Reconciliación de los ministerios",* ib, 81 (1974) 148-160 (introducción de P. Tena, *ib,* 147-148); *Acuerdo del Grupo de Dombes sobre "Iglesia, Espíritu Santo y sacramentos",* ib, 119 (1980) 343-358 (comentario de J.A. Goenaga, *ib,* 333-342); Asamblea de Vancouver, *Texto de la liturgia eucarística,* ib, 139 (1984) 173-178 (comentario de M. Thurian, *ib,* 163-172); Comisión conjunta Romano-católica y Evangélico-luterana, *El ministerio espiritual en la Iglesia,* ib, 140 (1984) 127-162; Comisión mixta Católico-romana y Evangélico-luterana, *La Cena del Señor,* ib, 110 (1979) 93-124 (introducción de P. Tena, *ib,* 87-92); Comité mixto católico-protestante de Francia, *Declaración común sobre el bautismo y acuerdo doctrinal sobre el matrimonio,* ib, 78 (1973) 548-554; Fe y Constitución (Consejo M. de las Iglesias), *Bautismo, eucaristía, ministerio,* separata de "Diálogo Ecuménico", Salamanca 1975 (introducción y comentario de M.M. Garijo-Guembe).

ELEMENTOS NATURALES

SUMARIO: I. Introducción: La naturaleza en la liturgia: 1. El cosmos y la historia de la salvación: *a)* El hombre inmerso en el universo, *b)* La creación, implicada en la historia del hombre, *c)* El acontecimiento de la encarnación, *d)* La sacramentalidad de las cosas, *e)* La espera escatológica; 2. Antropología, biblia, liturgia: *a)* La actividad simbólica, *b)* El recorrido metodológico, *c)* La atención a la antropología - II. Elementos cósmicos: 1. El agua. El poder evocador del agua; 2. La tipología del agua en la biblia; 3. El agua en la liturgia; 4. La luz y el fuego; 5. El simbolismo de la luz; 6. El tema bíblico de la luz; 7. El simbolismo del fuego; 8. El tema bíblico del fuego; 9. La luz y el fuego en la liturgia; el incienso y la ceniza - III. Elementos vegetales o agrícolas: 1. El aceite. El simbolismo del olivo y del aceite; 2. Uso y significado del aceite en el mundo bíblico; 3. Las unciones en la liturgia; 4. El pan y el vino. Los alimentos y las bebidas para el banquete sagrado: *a)* Hambre, alimento, vida, *b)* El pan y el vino para el hombre, *c)* La comida; 5. Pan y vino en la biblia: *a)* En el AT, *b)* Las comidas de Cristo en el evangelio; 6. Indicaciones históricas acerca del uso del pan y del vino en Occidente para la celebración eucarística; el "antidoron" - IV. Conclusión: Problemática actual: 1. La verdad de los signos; 2. La adaptación de los signos; 3. Para una pedagogía del signo; 4. Crear nuevos signos; 5. La naturaleza, lugar de referencia para el diálogo salvífico.

I. Introducción: La naturaleza en la liturgia

1. EL COSMOS Y LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN. a) *El hombre inmerso en el universo.* El cosmos no está separado de la historia de la salvación; la biblia nos presenta la naturaleza vinculada a las vicisitu-

des del hombre. En la biblia, creación y salvación aparecen como los momentos y los actos del único proyecto (la *oikonomía)* de Dios: la creación es ya el comienzo de la historia y, como primer acontecimiento, es manifestación de la iniciativa preventiva de Dios en relación con el hombre.

Adán, amasado de barro y vivificado con el soplo divino (Gén 2,7), es el punto culminante de la gran página del Génesis, en que la narración sube gradualmente desde las cosas que existen a las que viven; hasta el hombre que, por haber recibido el espíritu de Dios, está proyectado hacia la eternidad y abierto al infinito. Por esta continuidad en la escala de los seres, el hombre —hijo de Dios— es rey y sacerdote de la creación, está constituido vicario de Dios en el universo, está llamado a ser colaborador del creador (cf Gén 1,28; Gregorio de Nisa, *De creatione hominis* 1-2: *SC* 6 [1943] 88-91).

b) *La creación, implicada en la historia del hombre.* Lo malo es que, por la libertad del hombre, existe el peligro real —y la biblia da testimonio de esta experiencia desde el principio— de que las cosas queden implicadas también en las desviaciones del hombre. Solidarias con él en el bien y en el mal, también ellas han quedado contagiadas del pecado, a pesar de que, por naturaleza, son "cosas buenas, muy buenas" (cf Gén 1,4.10.12...). Es la situación de desorden y de trastorno de que habla Pablo en Rom 8,19-22, de la que no sólo el hombre, sino también la misma creación suspira por salir. Las criaturas, por el mal uso que él ha hecho de ellas, no son ya instrumentos sometidos a su servicio, sino que se le escapan de la mano; más aún, le son hostiles, se vuelven contra él, e incluso a veces terminan por esclavizarlo. Es claramente una situación de desgarramiento y de muerte.

c) *El acontecimiento de la encarnación.* En este contexto hay que situar la encarnación. Dios, al crear a Adán, miraba hacia el primer hombre y, al mismo tiempo, al hombre futuro —Cristo—, vértice de la creación y coronamiento del universo (cf Tertuliano, *De resurrectione carnis* 6: *PL* 2,802; Ireneo, *Adversus haereses* III, 22,3: Harvey II, 123; cf también Col 1,16b-17). El Hijo de Dios, haciéndose hombre, se convirtió en instrumento (o *sacramento)* de salvación: en su cuerpo no solamente la humanidad, sino también la naturaleza quedó asumida como vehículo de santificación.

La consagración del hombre por medio de los sacramentos se extiende también a la materia de que él está formado, de la misma manera que el cuerpo físico de Cristo es el punto de contacto entre Dios y el mundo y él canal con que Dios comunica su bendición a los seres. El cuerpo de Cristo, en efecto, ya por la encarnación, pero sobre todo desde el momento de la resurrección, está totalmente empapado del poder divino: Jesús, a partir del inicio de la nueva creación en su carne glorificada, se ha hecho Dios incluso en su humanidad[1]. El cosmos entero ha sido asumido por el señorío de Jesús. A través de "el cuerpo de su gloria" es como Cristo, "constituido Hijo de Dios en poder según el Espíritu de santidad desde la resurrección de entre los muertos" (Rom 1,4), se ha convertido en "Espíritu vivificador", por lo que llega a todos los hombres para comunicarles su vida. También en él cuerpo y espíritu resultan inseparables.

d) *La sacramentalidad de las cosas.* La salvación llega al hombre a través de su corporeidad. "El cuerpo es el quicio de la salvación", dice Tertuliano. "Cuando el alma se une a Dios, es el cuerpo el que hace posible la unión. El cuerpo se lava para que el alma sea purificada; el cuerpo es ungido para que el alma sea consagrada; el cuerpo es signado (con el signo de la cruz) para que el alma sea fortificada; se hace sombra sobre el cuerpo (por la imposición de las manos) para que el alma sea iluminada por el Espíritu Santo; se alimenta el cuerpo con el cuerpo y la sangre de Cristo para que el alma sea alimentada de Dios" *(o.c.,* 8: *PL* 2,806). El hombre puede de nuevo dirigir su mirada al mundo como a un universo sacramental, es decir, como a realidades transidas de Dios por haber brotado de él y estar habitadas por su presencia. El señorío de Cristo, establecido en el tiempo presente, hace descubrir al hombre la necesaria conexión de la salvación con el destino de las cosas. Finalmente, la creación puede desvelarse como epifanía de Dios, que con su soplo continuamente renueva la vida como una gracia; y el hombre se pone en la línea de la naturaleza para entrar en comunión con lo divino, sirviéndose también de la mediación de las cosas. El Espíritu interviene para que la realidad profana sea cristificada y abra sus potencialidades al *misterio* que se realiza [2].

e) *La espera escatológica.* Este dinamismo, por el que el amor de Dios interviene y actúa, se comprende si se presta atención a la naturaleza histórica de la iglesia: ésta, bajo el impulso del Espíritu, tiene la misión de conducir la obra pascual de Cristo a su culminación escatológica. También la naturaleza participa en dicha culminación: el Apocalipsis habla de "cielos nuevos y tierra nueva" (21,1-4). La materia sacramental, sobre la que se ha recitado la bendición, ha sido introducida ya en este estado y lo anticipa. De una manera especial, pan y vino eucaristizados quedan substraídos a la existencia terrena para participar del estado del cuerpo resucitado de Cristo. A través de un misterio de muerte, la creación llega, siempre junto con el hombre, a los tiempos escatológicos: al hombre corresponde ser el protagonista en esta transformación. La materia, fermentada por el Espíritu de Cristo glorificado, es capaz de proyectar sobre el plano de la vida nueva la eficacia de que está dotada; por medio de ella se desarrolla el germen activo de la transfiguración. La materia sacramental es, por tanto, la presencia anticipada de la creación glorificada [3].

2. ANTROPOLOGÍA, BIBLIA, LITURGIA. a) *La actividad simbólica.* Por la estructura psicocorpórea del hombre, también la liturgia tiene una doble dimensión, que va de lo visible a lo invisible, de la materia al espíritu. La materia tiene la función de dar fuerza expresiva a la liturgia. De ahí el mundo simbólico en que la liturgia se sitúa. Como en la vida cotidiana el hombre se expresa simbólicamente y usa un lenguaje que está hecho también de cosas, así en el culto la iglesia tiene necesidad de servirse de elementos naturales para que el diálogo con lo trascendente adquiera consistencia y eficacia. La exigencia de realismo se convierte así en una necesidad de verdad y de concreción, nunca en una materialización o cosificación de la experiencia religiosa. La actividad simbólica sirve al hombre para formular la imagen del mundo y proyectar su conducta [4].

Existe un nexo indestructible entre los valores salvíficos y su visibilización, que forma parte de la estructura íntima de la realidad cristiana. El símbolo tiene esta función de nexo, y nos muestra y comunica la realidad salvífica en su plenitud; en nuestro caso es una representación de la historia y de la situación del hombre en el marco global de la construcción del reino. En el símbolo tomado de la naturaleza el hombre se remonta y redescubre su matriz y vuelve a las fuentes: el contacto con los arquetipos —por tanto, con lo que en ellos hay de más antiguo y genuino— ayuda también a su regeneración, a reconducir la experiencia religiosa a su pureza originaria. Fe y rito se confrontan y se confirman recíprocamente; por este medio la liturgia queda garantizada en su autenticidad y es emotivamente aceptable, porque el símbolo es una mediación adecuada. El hombre, *animal simbolizante,* buscador de significados, expresa y experimenta su fe religiosa sobre bases seguras. "Una religión será eficaz —y podríamos añadir: verdadera— precisamente según la eficacia de sus símbolos"[5].

b) *El recorrido metodológico.* El tema requiere que se preste atención sobre todo a la antropología, ya que ésta hunde sus raíces directamente en el simbolismo. Este está dotado de una gran capacidad y es una *conditio sine qua non* para la comprensión del mundo sacramental: la criatura, referida al hombre, se convierte en lugar de experiencia de lo divino y de diálogo salvífico. Durante los milenios de la historia las cosas han sido *humanizadas* (casi dotadas de un suplemento del alma) y enriquecidas de significado; se han hecho parte integrante de la vida del hombre. Forman parte de su lenguaje y son instrumento para la comunicación, influyen en su comportamiento hasta plasmar su espíritu.

El ámbito de nuestra investigación se limita sólo *a los elementos naturales actualmente en uso en la liturgia occidental.* El horizonte no es muy amplio, a pesar de que en el pasado ha conocido desarrollos más consistentes y las diversas culturas podrían —y deberían— abrirse a una mayor valoración de dichos elementos. Los pocos que aquí estudiaremos, sin embargo, pueden constituir modelos ejemplificados y emblemáticos. El recorrido metodológico será: antropología, biblia, liturgia.

1. Acerca de la *antropología:* no nos interesan los elementos en sí mismos (agua, pan, aceite), sino en relación al hombre, desde el uso que de ellos hace (baño, comida, unción); pero deberemos partir siempre del signo originario para llegar a comprender el sentido del uso existencial, es decir, al elemento en situación.

2. La *biblia* nos dirá cómo Dios, en su condescendencia, ha dialogado con el hombre sirviéndose de las cosas sencillas, al alcance de todos: con su soberana condescendencia elige los elementos con los que el hombre tiene que vérselas a diario, elementos que están *abiertos* para que sus esperanzas reciban una respuesta.

3. El *discurso litúrgico* será el que lógicamente concluya el camino, para mostrar cómo la iglesia, en su fidelidad al hombre y a la revelación, actualiza la alianza a través de los signos que realizan la salvación: a lo largo de la historia cristiana, oriental y occidental, prestaremos atención a las formas más expresivas, para una comprensión del signo y para su revisión en clave celebrativo-pastoral.

c) *La atención a la antropología.* "Si la liturgia ha perdido terreno y se ha alejado de la vida humana, encerrándose en un esoterismo arqueológico, se debe a que con demasiada frecuencia los signos han sido tratados como soportes materiales y arbitrarios de la gracia. La fe está viva y es realista sólo cuando asume la realidad humana. Y lo hace [...] también en la expresión y en la práctica de los sacramentos"[6]. El don de la gracia está vinculado a la eficacia simbólica de los sacramentos; el aspecto antropológico no es un accesorio en relación con su realidad teologal; los símbolos sacramentales son tan auténticos como la humanidad de Cristo, sacramento de salvación. Una teología antropológicamente pobre durante mucho tiempo ha buscado en el gesto sacramental sólo la validez y la licitud, con peligro de formalismo; la cultura urbana occidental, separada de la naturaleza, exige y provoca interrogantes acerca del simbolismo de los elementos. Descuidándolos, tanto la teología como la liturgia pierden realismo y eficacia, el poder evangelizador se evapora, y el *pagano,* que duerme en cada hombre, se siente tentado a alejarse del cristianismo para sustituirlo por prácticas rituales supersticiosas[7].

II. Elementos cósmicos

1. EL AGUA. EL PODER EVOCADOR DEL AGUA. "Las aguas simbolizan la totalidad de las virtualidades; son *fons et origo,* la matriz de todas las posibilidades de existencia... Principio de lo indiferenciado y de lo virtual, fundamento de toda manifestación cósmica, receptáculo de todos los gérmenes, las aguas simbolizan la sustancia primordial de donde nacen todas las formas y adonde vuelven por regresión o cataclismo"[8]. Soporte de la creación cuya potencialidad concentra en sí, matriz universal, símbolo de la vida y de la fecundidad, elemento arquetipo, *materia prima,* el agua tiene por todos estos motivos un vastísimo poder de simbolización, ya que contiene todo el espectro de significados que van desde la vida hasta la muerte. Al representar la infinidad de todas las posibilidades, tiene en sí todas las promesas de desarrollo, pero también todas las amenazas de reabsorción. Sumergirse en ella para volver a salir es la regresión a lo preformal, es una vuelta a las fuentes por medio de la muerte simbólica: a través de un proceso de disolución y de desintegración, se provoca luego una fase progresiva de reintegración y nuevo nacimiento[9]. En último análisis, el contacto con el agua implica siempre regeneración, ya porque la disolución va seguida de un nuevo nacimiento, ya también porque la inmersión fertiliza y aumenta el poder de vida de la creación[10].

Su poder destructor, pues, resulta ser un poder regenerador. La vida es llevada ineludiblemente a un retroceso, a degeneración y a envejecimiento hasta la muerte; hace falta una reabsorción de lo que es malo y negativo. Pues bien, las aguas, que ya precedieron a toda la creación, periódicamente refunden y reintegran la creación, purificándola para dar origen a una era nueva. Es posible incluso que la fase destructiva tome forma de catástrofe (diluvio): es una necesidad aneja a la visión de la creación y de la vida como cosa frágil, que tiende a la anemia y a la esterilidad, vaciándose de fuerza y de vigor; la vida, en vez de ir inexorable hacia el *fin* apagándose para siempre, vuelve a su molde y se carga de su fuerza y pureza originarias[11].

2. La tipología del agua en la Biblia. La historia de las religiones nos ofrece una impresionante coincidencia de base acerca del simbolismo del agua, a pesar de que cada mito tiene sus particularidades: este hecho es significativo porque hace resaltar su valor antropológico universal. Pero en la biblia la utilización de la categoría *agua* será crítica, en el sentido de que se organizará en una clave soteriológica originalísima. En la tipología bíblica del agua encontramos el compendio de las virtualidades positivas que las religiones —en cuanto *preparación evangélica*— han captado en ella; percibimos una continuidad que nos hace ver cómo el Espíritu de Dios actúa *ecuménicamente* sin conocer fronteras, y cómo los gérmenes de la salvación pueden y deben ser reconocidos como presentes en todo lugar donde se les deje espacio. Al mismo tiempo la biblia nos enseña a guardar las distancias; por ejemplo, la creación no es presentada como hilogenia; desaparece todo carácter de sexualidad entre las aguas superiores y las inferiores; Dios, señor del agua, la administra a su juicio según la fidelidad o infidelidad de Israel a la alianza: las dos narraciones más significativas, la del diluvio y la del paso del mar de los juncos (Gén 6-8 y Ex 14), son los ejemplos típicos de la *maldición* (castigo salvífico) y de la bendición por medio del agua [12].

Para Gén 1, las aguas *ab origine* no fueron creadas: simplemente las aguas altas o superiores fueron separadas de las terrestres o inferiores (el océano primordial precede a la creación ya durante la noche cósmica y la sostiene cuando, desde el caos acuático y del abismo, emerja la tierra; sin embargo, el Salm 103,3.6 afirma que Dios es creador de las aguas superiores e inferiores). Por esta *trascendencia,* las aguas no sólo están reunidas en el infinito y en la altura del cielo, sino que son acercadas a Dios mismo y a su eternidad.

Es normal que una civilización agraria como Israel viese en el agua la manifestación de la acción divina. Yavé muestra su poder también en el huracán; Débora, por limitarnos a una sola cita, dice que, al paso del Señor, "los cielos se agitaron y las nubes se desataron en agua" (Jue 5,4). El AT ve en el agua que cae sobre la tierra árida no sólo el signo de la fertilidad (hasta imaginar el paraíso como el desierto regado y convertido en jardín: cf Is 35,6s), sino sobre todo la benevolencia y la bendición de Dios. Obligado a recoger el agua de la lluvia en cisternas, el hombre del AT reconoce en las aguas corrientes la imagen del *agua viva* que evoca a la divina Sabiduría y al Espíritu: la trasposición simbólica es evidente. "Os rociaré con agua pura y os purificaré de todas vuestras inmundicias y de todos vuestros ídolos..., os infundiré un nuevo espíritu... Infundiré mi espíritu en vosotros..., os liberaré de todas vuestras inmundicias" (Ez 36,25-29).

El NT vuelve a usar, profundizándolo, este mismo simbolismo: Jesús dirá a la samaritana: "el agua que yo le daré será en él un manantial que salte hasta la vida eterna" (Jn 4,14); y el mismo Juan, en el Apocalipsis, haciendo eco a Ezequiel, describe al Cordero que guía a los salvados "a las fuentes de las aguas de la vida" (7,17). El simbolismo de la inmersión, que en el contexto veterotestamentario se había desarrollado a partir de las purificaciones rituales hasta llegar al bautismo de Juan "como bautismo de penitencia para la remisión de los pecados" (Lc 3,3), es vinculado al fuego del Espíritu: "El que no

nace de agua y de espíritu no puede entrar en el reino de Dios" (Jn 3,5; según el dicho del Bautista, Jesús "bautizará con Espíritu Santo y fuego": Lc 3,16). Es evidente que en el NT interesa no tanto el elemento *agua* cuanto el baño. Este se desarrollará sobre todo en Pablo (en cumplimiento del mandato de Jesús: Mt 28,19 y Mc 16,16), que presenta el bautismo estrechamente unido a la muerte y resurrección de Cristo, reproducida y representada por él: la inmersión corresponde a la colocación en el sepulcro, la emersión a la resurrección. "Fuimos, pues, sepultados juntamente con él por el bautismo en la muerte, para que como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros caminemos en nueva vida" (Rom 6,4s).

Desde las abluciones rituales de los esenios o desde el mismo bautismo de Juan hasta el bautismo cristiano, el camino es enorme: el bautismo es único, el gesto se ha enriquecido de tal manera que la atención se ha concentrado más en los contenidos y significados que en el gesto material [13]. Pero los padres, para explicar el bautismo, partirán siempre de la primera página del Génesis, repasando toda la tipología de las aguas, para no perder nada de su riqueza simbólica y que el gesto no resulte incomprensible [14]. La prehistoria del bautismo, a partir de las religiones y recorriendo el AT, persigue el mismo fin, aunque a diverso nivel.

La institución del bautismo por Cristo no tiene, pues, nada de arbitrario —y, por tanto, el signo no es artificial—, sino que se inserta en un contexto amplísimo y en su culminación. El agua que precede a la creación es necesaria para la recreación; coloca en un estado nuevo y causa un nuevo nacimiento, pero que ahora es definitivo, escatológico (cf Jn 19,30: el agua que mana del costado de Cristo da origen a los sacramentos).

3. EL AGUA EN LA LITURGIA. El agua significa también la eficacia de la sangre redentora de Cristo, comparada con un agua que lava; la iglesia ha llegado a ser esposa de Cristo —se dice en la fiesta bautismal de la epifanía— a través del agua del Jordán (alusión a un rito nupcial oriental que usaba la aspersión). Tertuliano dice que el agua es sede del Espíritu divino; a ella se le mandó que produjese todos los vivientes; en la creación misma del hombre Dios hizo uso del agua (aunque quien le proporcionó la sustancia fue la tierra) a fin de llevar su obra a la culminación, para que nosotros no nos extrañásemos cuando un día ella produjese la vida en el bautismo. "Toda agua natural adquiere, pues, gracias a la antigua prerrogativa de que fue adornada en su origen, la virtud santificante del sacramento, con tal que Dios sea invocado con este fin" (*De baptismo* III-V: *PL* 1,120s). Cirilo de Jerusalén mira hacia la fuente bautismal como hacia la tumba y el seno materno (*Catequesis* PPC [1985] II, 4: *PG* 33,1080; cf Juan Crisóstomo, *In Iohannem* 25,2: *PG* 59,151).

La bajada del catecúmeno a la fuente bautismal es comparada también con la bajada de Cristo a los infiernos y su lucha con el demonio: el gesto se dramatiza por referencia a la lucha con el elemento diabólico [15]. El pez proporciona un fácil simbolismo del neófito (= nueva planta), mientras que Cristo es el *Iktús* (= pez; las letras significan Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador) [16]. El espíritu de Dios que aleteaba sobre las aguas primordiales para fecundarlas, se traduce en

el poder divino apropiado al Espíritu Santo.

Históricamente, la oración previa al bautismo se convierte poco a poco en una epíclesis para la bendición de las aguas, a pesar de que toda agua natural es considerada materia apta para el bautismo: los orientales han atribuido siempre una gran importancia a esta consagración (recuérdese la gran plegaria bizantina para la bendición de las aguas en la fiesta de la epifanía); los occidentales, siguiendo sobre todo a san Agustín y a santo Tomás, insisten más en el signo. La oración de bendición de las aguas bautismales, a pesar de lo reducida que se encuentra actualmente en el *MR* en la vigilia pascual, sigue siendo un memorial-epíclesis: memorial, en cuanto que resume brevemente la tipología bíblica del agua; epíclesis, porque invoca, por medio de la bajada del Espíritu, la gracia salvífica de Cristo para los candidatos al bautismo [17].

Además del uso del agua en el bautismo, la liturgia conoce también otras formas de usarla, con significados variados, pero derivados siempre del bautismo: entre ellos, el agua lustral para las aspersiones (recordemos el "Rito para la bendición del agua y aspersión con el agua bendita", en el apéndice del *MR)* [18]; igualmente, también en el *MR,* en la vigilia pascual, la oración de "bendición del agua lustral"; el agua, usada como bebida que se mezcla en el cáliz con el vino, en la celebración eucarística *(MR, Ordo Missae,* preparación de los dones); el agua con la que, en el rito de las exequias, se asperja el cadáver y el lugar de su colocación en el cementerio *(OE,* nn. 10; 32s; 47; 53; 71; *RE,* nn. 44; 51; 52; 57; 89; 91; 97); el rito de la bendición y de la aspersión del agua en la dedicación de la iglesia o del altar *(ODEA,* c. II, nn. 48-50; c. V, 10-13; *RDI,* n. 11 *b,* p. 27; pp. 41-42; 59-61; 86-88; 102-104; 112). Del estudio de los formularios de los ritos citados —a los que remitimos— emerge una riqueza teológica que no puede olvidarse en la catequesis litúrgica.

4. La luz y el fuego. Para simplificar y evitar repeticiones, estudiaremos conjuntamente la *luz* y el *fuego:* aunque se trata de objetos distintos, sus significados son afines. En efecto, mientras la luz aparece como un primer aspecto del mundo informal, el fuego es ya una fuerza en acto, que encontramos como fuego ordinario, pero también como fulgor en el astro solar. Para la liturgia interesa más el fuego; aunque no es materia sacramental, ya que pertenece sólo al contorno de la celebración, pondremos de relieve su frecuente uso y su rica semántica.

5. El simbolismo de la luz. Las consideraciones antropológicas no pueden menos de tener en cuenta la biblia como referencia última e instancia de confrontación para una verificación de nuestra investigación; a este fin, el trasfondo de la primera página de la biblia es ineludible. La luz aparece allí como la primera de las criaturas, a pesar de que la separación de la luz y las tinieblas (Gén 1,5) nos hace sospechar que la oscuridad del caos oceánico se consideraba un poco como dualidad en relación con la luz, con la que originariamente estaba entremezclada.

De todos modos, la luz aparece como lo que "hace ser" a las cosas, y sin la cual las cosas son "como si no existieran". En relación con el hombre, esto tiene un significado importante: a nosotros no nos interesa la presencia física de los objetos si éstos no están de algún

modo relacionados con nosotros. La ausencia de la luz hace que las cosas desaparezcan y la relación deje de darse. La aparición gradual y progresiva de la luz al amanecer, en cambio, primero hace que las formas emerjan; a medida que la luz va creciendo, éstas se perfilan en dimensiones y profundidad; a continuación adquieren color y esplendor y, finalmente, movimiento y vida. Sólo entonces está todo dispuesto para la aparición del hombre. La primera página del Génesis tiene para nosotros un significado antropológico indiscutible; se trata de una experiencia que estamos llamados a repetir cada mañana ayudados por la oración de laudes.

La irradiación de la luz se convierte así en ordenamiento del cosmos; es la fuerza fecundante uránica que, además de ser condición para la existencia, lo es también para la vida misma. Y como la luz no tiene existencia en sí misma, el proceso de solarización será directo y espontáneo; por eso la luz aparecerá con frecuencia como una *hierofanía* (manifestación de lo sagrado) o una *cratofanía* (manifestación de la fuerza divina) [19]. En sentido analógico, mientras las tinieblas son corolariamente símbolo del mal, de la infelicidad, de la perdición y de la muerte, la luz exalta lo que es bello y bueno, lo que es iluminación, conocimiento y sabiduría. "Venir a la luz" significa nacer; "ver claro" equivale a comprender; "iluminarse" es abrirse, expandirse, destaparse; "recibir la luz" quiere decir iniciación y transfiguración.

6. EL TEMA BÍBLICO DE LA LUZ. El tema de la luz, a lo largo de toda la biblia, se encuentra conexo con los de gloria, fuego divino, iluminación. Podemos considerar una *inclusión* el hecho de que la primera página de la Escritura evidencie el tema de la luz al igual que las últimas del Apocalipsis. La biblia desmitifica tanto la luz como los medios que la transmiten o producen (sol, luna, estrellas, cielo, arco iris); luz y tinieblas son instrumentos a las órdenes de Dios. Como vida y muerte, luz y tinieblas no se cristalizan en una metafísica dualista. Son entendidas sobre todo en sentido figurado para expresar, de manera simbólica, la relación salvífica Dios-hombre [20].

Dios es luz (cf Sal 27,1; Is 9,1) en la iconografía, el oro representa a la divinidad, que se difunde como *gloria*. La ley y la palabra que vienen de Dios son luz para el hombre (cf Sal 118,105; Is 2,3-5). Jesús es la luz del mundo (Jn 8,12; 9,5); el que cree, se convierte él mismo en luz (Mt 5,14), como reflejo de la luz de Cristo (2 Cor 4,6). Una vida inspirada por la fe es un "caminar en la luz" (1 Jn 2,8-11); en conexión con los *dos caminos*, los hombres se dividen en *hijos de la luz* e *hijos de las tinieblas*. El símbolo niceno-constantinopolitano dirá que Cristo es *lumen de lumine*. La transfiguración de Jesús, manifestación de su filiación divina, es una anticipación de la gloria pascual que ilumina a los creyentes.

No es éste el lugar de desarrollar un tema tan amplio, que tiene más que ver con la teología bíblica que con el simbolismo litúrgico; la patrística, recogiendo estas riquezas, las comunicará a la cultura cristiana, cuya expresión es la liturgia. En esta línea podemos hacer ya algunas anticipaciones. El bautismo es llamado *iluminación (illuminandi* son los bautizandos); de esta manera se subraya que la fe es la luz con la que el creyente se abre al misterio de Dios, superando y

venciendo las tinieblas del error y del pecado. En Oriente la epifanía *in sancta lumina* es día bautismal, en el que se conmemora el bautismo de Cristo evocando la teofanía del Jordán [21]. En la antigüedad el rito bautismal se dramatizaba con la renuncia a Satanás pronunciada mirando hacia occidente (morada de las tinieblas) y con las promesas-compromiso enunciadas de cara al oriente (de donde nace el sol). A este tema son muy sensibles las liturgias / orientales y, por su influjo, la mística de la luz y la teoría de la divinización (recuérdese a Evagrio Póntico y Gregorio Palamas); también el Occidente medieval, aunque con sensibilidad diversa, recorrería estos senderos (santa Mechitilde, santa Hildegarda, Ruysbroec, etc.) [22].

7. El simbolismo del fuego. Unido al tema de la luz, del que es una prolongación material, reconocido por los antiguos como uno de los cuatro elementos del mundo, el fuego aparece como principio activo. A veces se opone al agua, si bien —como veremos— tiene algunos valores en común con ella. Sus propiedades son sobre todo una cierta *inmaterialidad* o *espiritualidad,* por lo cual parece que se acerca a Dios. Por su ambivalencia, el fuego tendrá también dos orígenes: uno celeste y positivo (expresado por la elevación de la llama hacia lo alto) y otro subterráneo e infernal, como instrumento de muerte. Otros mitos apuntan, por el contrario, hacia un origen celeste y un destino terrestre; los mitos de Prometeo (que roba el fuego a los dioses) y el de Lucifer (precipitado de los cielos a las entrañas de la tierra) estarían en esta línea. Sus virtualidades son la purificación y la regeneración; en este sentido es complementario del agua, como su principio antagonista *(yin* y *yang* en la sabiduría china). Los ritos de purificación con el fuego son conocidos: baste recordar los incendios de los campos, que preparan un mantillo verde de naturaleza viva; el crisol donde se purifican los metales en estado de fusión; el calor del sol, que transforma el agua terrestre impura en agua celeste, pura y fecundante; las ordalías con fuego, etc. La combustión lleva las cosas al estado sutil, liberándolas de sus implicaciones groseras; en la ofrenda sacrificial, quemar la víctima no significa destruirla, sino transformarla y reducirla a la inmaterialidad, para que así pueda subir al cielo y ser agradable a Dios; la cremación, en su aspecto positivo, es un rito de espiritualización y sublimación. Por eso el fuego, que quema y consume, tiene virtualidades generadoras más poderosas que el agua (mejor si estos elementos se usan juntos: *per aquam et ignem)* [23].

En sentido traslaticio, el fuego representa el amor, el fervor interior, las pasiones localizadas en el corazón; éstas pueden ser sublimadas o pervertidas, según la dirección que tomen, es decir, según que sean dominadas por el espíritu o no. Como el fuego material puede destruir y devorar, así el fuego de las pasiones puede llevar al odio, a la guerra, a la destrucción; puede tener toda la gama de características divinas y demoníacas [24].

8. El tema bíblico del fuego. La biblia no diviniza al fuego; éste tiene solamente valor de signo. Dios elige manifestarse en forma de fuego —como elemento inmaterial y no circunscribible—, pero siempre durante un diálogo personal. El fuego, por otra parte, no es el único símbolo de la presencia y de la acción de Dios en el mundo (cf 1 Re 19,12). Es expresión de la santi-

dad y de la trascendencia, y por lo mismo de su gloria, que atrae, pero provoca temor *(mysterium fascinosum et timendum).* Las teofanías ígneas indican los momentos más importantes de la revelación de Yavé: entre las más expresivas se encuentran la de la zarza ardiente del Horeb (Ex 3,2ss)[25] y la del Sinaí (Ex 19,18ss). Son significativas las de las vocaciones proféticas: de Isaías, con la aparición de los serafines (6,16ss), y de Ezequiel, con los animales ígneos (1,1ss); Elías es arrebatado al cielo en un carro de fuego (2 Re 2,11). Las temáticas subyacentes a estas teofanías aparecen como "revelación del Dios vivo y exigencia de pureza del Dios santo"[26]. El tema del juicio escatológico, en que el fuego viene a ser castigo sin remedio (en el NT se recurrirá a la imagen de la Gehenna), se repite con frecuencia. En el juicio, el fuego producirá una conflagración irreversible[27].

En el Apocalipsis los dos aspectos —teofanía y juicio— coexisten: el Hijo del hombre aparece con ojos llameantes (1,4; 19,12); el mar de cristal está mezclado con fuego (15,2); el lago de fuego y de azufre es para el diablo (20,10). "La iglesia vive de este fuego, que inflama el mundo gracias al sacrificio de Cristo"[28]. Este fuego, que en pentecostés bajó sobre los discípulos, simboliza al Espíritu, en que son bautizados y por el que son transformados.

9. La luz y el fuego en la liturgia. En la liturgia los simbolismos *luz-llama* e *iluminar-arder* se encuentran casi siempre juntos. Luces, luminarias, lámparas y candelabros, usados en la liturgia hebrea, pasaron con facilidad a la cristiana por las mismas razones prácticas y con análogo simbolismo, al cual se añade la sugestión de las liturgias descritas en el Apocalipsis[29].

Se llevan cirios para solemnizar la proclamación del evangelio y para enriquecer el simbolismo del altar; preceden al ministro, que preside en nombre de Cristo; se encienden delante de los iconos y son signos de gozo y de fiesta durante la celebración. Prácticamente se suelen encender cirios siempre que la comunidad se reúne para una celebración, más allá de toda exigencia funcional. Se entrega el cirio encendido al neófito (o a sus padres) en el rito bautismal, después de haberlo encendido en el cirio pascual (ver más adelante). La lámpara que arde y se consume ante la reserva eucarística es signo de adoración y oración. Los cirios encendidos durante las vigilias fúnebres o en el cementerio, además de relacionarse con los temas del cirio pascual, son signo de veneración por el cadáver del difunto. Las procesiones *aux flambeaux* añaden al simbolismo de la peregrinación el de la vigilancia (cf Mt 25,1-13). En la fiesta de la presentación del Señor en el templo las candelas recuerdan a Cristo, "luz para iluminar a las gentes" (Lc 2,32; véanse en el *MR* los formularios de esta fiesta). Pero los significados son múltiples y se entrecruzan entre ellos.

Entre todos los simbolismos derivados de la luz y del fuego, el *cirio pascual* es la expresión más fuerte por la riqueza de significados. En su origen se fundan dos hechos: 1) la luz del plenilunio de Nisán, símbolo originario de la salvación pascual[30]; 2) el rito del *lucernario* (antigua costumbre de la bendición vespertina en el momento en que se encienden las lámparas), que es una eucaristía por el don de la luz. El cirio pascual representa a Cristo resucitado, vencedor de las tinieblas

y de la muerte, sol que no tiene ocaso. Se enciende con fuego nuevo, producido en completa oscuridad, porque en pascua todo se renueva; a continuación se toma la llama del cirio para encender todas las demás luces.

La tipología de la luz está descrita en el *Exsultet* (o *praeconium paschale* o *laus cerei)*[31]: forma una unidad indisoluble con el anuncio de la liberación pascual, anticipada por los acontecimientos prefigurativos y realizada en la resurrección de Cristo. El encender el *lumen Christi* es, pues, un memorial de la pascua. La trasposición del cirio que ilumina a Cristo —*lux in tenebris* y *lucifer matutinus*—, que resucitando *iluminó* a los hombres, es resaltada en la vigilia nocturna, la celebración más importante que conoce la iglesia. Durante todo el tiempo pascual (y siempre durante los bautismos y las exequias) el cirio estará encendido para indicar la presencia del Resucitado entre los suyos. Toda otra luz que arda con luz natural tendrá un simbolismo derivado, al menos en parte, del cirio pascual, al igual que toda vigilia adquirirá su significado a partir de la vigilia pascual, "madre de todas las vigilias" (san Agustín, *Sermo* 219: *PL* 38,1088), de la que constituye una prolongación y una imitación.

Sin embargo, hay que admitir que el simbolismo de la luz natural está un poco en crisis a partir de su suplantación por la luz artificial, permitiendo obtener efectos más vistosos y resultados más funcionales. En la actualidad ciertas expresiones del *Exsultet* nos resultan retóricas y enfáticas (sin dar aquí un juicio sobre el género literario, extraño a la mentalidad actual). Es un simbolismo que necesita ser repensado. Pero hay que notar que el signo de la luz sigue siendo válido, aunque no vaya unido a determinadas formas, destinadas a cambiar con el tiempo.

El incienso. De por sí este elemento debería entrar en el párrafo III, que trata de los elementos vegetales (en efecto, se prepara con resinas, a las que se añaden esencias perfumadas); lo colocamos aquí porque, en el uso, se quema, haciendo más perceptible el humo que sube del fuego. El incienso, pues, añade al simbolismo del fuego el de la fumigación y del perfume[32]. El humo que sube, semejante a la niebla, es un gesto imitativo: significa el elevarse de la oración hacia el cielo, semejante al gesto de levantar las manos (cf Sal 140,2; también Sal 24,1). Quemar el incienso es un acto de adoración, y equivale al ofrecimiento de un sacrificio. El perfume le añade un elemento gozoso, de agrado y de belleza. Oraciones y sacrificios aceptables para Dios se elevan como perfume suave y agradable, como que él los *huela* con sus narices: cf Gén 8,21 (y podrían multiplicarse las citas del AT, particularmente del Ex y del Lev; cf también en el *Ordo Missae* la apología que sigue a la presentación de los dones, que es un eco de la oración de Azarías: Dan 3,39).

Si en el culto de Israel y en las liturgias orientales encontramos frecuentemente el uso del incienso perfumado *(thymíama)* o también perfumes sin fumigación, el Occidente es menos sensible a este lenguaje. A excepción del bálsamo en el crisma, el uso de perfumes en el rito latino es casi desconocido; nuestro incienso es molesto por el humo. Actualmente ha quedado como rito facultativo, para que las ceremonias se adapten a las culturas; en el ambiente europeo actual es un símbolo en retroceso que ya

apenas se entiende. Puede usarse para solemnizar algunos momentos de la celebración eucarística (incensación del altar, del evangelio, de los dones, del presidente y de la asamblea: evidentes alusiones al honor debido a la presencia de Cristo), en el rito de las exequias, en la adoración eucarística, en las procesiones, para honrar una imagen sagrada o un elemento sobre el que se recita una bendición [33].

Mencionemos todavía el uso del incienso en el rito de la dedicación del altar. Encendiendo sobre la mesa cirios e incienso, se quiere evocar el simbolismo del fuego bíblico que descendió espontáneamente del cielo para consumir las ofrendas, signo de la aceptación divina (cf 2 Crón 7,1; 1 Re 18,38). Las palabras del obispo explican su sentido: recuerda la oración que sube hacia Dios y el perfume de Cristo; el canto que lo acompaña recuerda la liturgia del Apocalipsis en la que el ángel está junto al altar con un incensario de oro (8,3s) *(RDI,* pp. 50-52; 68-70; 96-97) [34].

La ceniza. La ceniza es el residuo de la combustión, es decir, lo que queda después de la extinción del fuego. Es también el resto último del cuerpo humano. Por eso significa la muerte y la conciencia de la nulidad de la criatura. Dado que por sus propiedades evoca el polvo del suelo, lleva a pensar que el cuerpo ha salido de la tierra. En efecto, Dios formó a Adán amasando fango ("formó al hombre del polvo de la tierra": Gén 2,7): "adán" —según la etimología popular— significa suelo, y es un nombre colectivo que equivale a *terrestre.*

La expresión usada en el rito de la ceniza en el primer miércoles de cuaresma: "Acuérdate de que eres polvo y al polvo volverás" [35], adquiere un significado de dolor, sufrimiento, llanto, muerte, como consecuencia del pecado y de la fragilidad del hombre. Es un aspecto negativo de la vida humana: alude al retorno casi cíclico a los orígenes. A estos significados se han unido, por cercanía, los de arrepentimiento y penitencia: éstos eran los sentimientos que, particularmente en la edad media, iban vinculados a las diversas prácticas ascéticas penitenciales (dormir sobre ceniza, echarse ceniza en la cabeza, etc.). *Cubrirse de ceniza* se convierte en una confesión pública de la miseria espiritual a que el pecado ha reducido al hombre, a fin de obtener el perdón [36].

III. Elementos vegetales o agrícolas

Se trata de productos de la tierra en los que el hombre ha intervenido ya, de manera más o menos activa, y que tienen un papel importante tanto en la vida cotidiana como en la sacramental: ésta acoge el simbolismo natural y lo carga de significados y valores análogos espirituales hasta convertirlos en instrumento y vehículo de santificación, es decir, en verdadera materia sacramental.

1. EL ACEITE. EL SIMBOLISMO DEL OLIVO Y DEL ACEITE. El *olivo,* árbol típico del paisaje mediterráneo, se adapta a la tierra árida y sedienta; su tronco retorcido y nudoso lo muestra resistente y longevo. En la biblia aparece como símbolo de paz y alianza (cf Gén 8,11; Jue 9,8ss). Su valor religioso, en correspondencia con su importancia alimenticia en el área mediterránea, se manifiesta en varias formas. Atenas alcanzó la función de *polis* de Grecia dando el olivo; la

corona de olivo era el premio de los juegos olímpicos; los romanos lo usaban en las ceremonias lustrales; en el uso cristiano los ramos de olivo consiguieron sustituir a los de palma [37].

El domingo de pasión o de las palmas la procesión conmemora la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén (simbolismo derivado de la fiesta hebrea de las tiendas, como preanuncio de la resurrección). Llevar en procesión los ramos, aclamar festivamente al Señor, salir a su encuentro, cantar el hosanna al mesías que viene como rey humilde y manso (cf Zac 9,9; Sal 117,19ss.25-27), significa participar en su misterio de pasión y de gloria. Los ramos bendecidos se llevan a las casas como signo de bendición y de protección divina.

El *aceite* es el jugo vital del olivo, cuyas virtualidades contiene en plenitud. Constituye uno de los productos más necesarios para el hombre, tanto en su vida doméstica como en los diversos sectores de su vida laboral. Su utilización ha sufrido varios cambios a lo largo del tiempo, pero no ha perdido importancia: en la actualidad conocemos, además de los numerosos tipos de aceites vegetales, también los minerales (el uso de éstos en la industria crece constantemente). En cambio, ya casi no se usa para iluminación ni con fines medicinales (al menos directamente). Sus múltiples propiedades le confieren un simbolismo polivalente: por su viscosidad penetra e impregna en profundidad, sin evaporarse después; lubrifica, tiene consistencia *oleosa;* mejora la calidad de las comidas; extendido sobre la piel, por su color solar, le confiere belleza, esplendor y agilidad; mezclado con esencias, se convierte en perfume.

2. Uso y significado del aceite en el mundo bíblico. Juntamente con el trigo y el vino, es uno de los elementos esenciales con que Dios sacia a su pueblo: de hecho, la tierra prometida es rica en olivos. Es presentado como una bendición divina, que habla de prosperidad y abundancia. Derramar aceite perfumado sobre la cabeza es signo de honor y de fiesta; incluso los cadáveres son ungidos con aromas para preservarlos lo más posible de la corrupción. Las principales unciones de que habla el AT son las consagraciones: además de la consagración del altar (Ex 29,36s; 30,22-29), encontramos la de los reyes (1 Sam 10,1; 16,12s; 1 Re 1,39), de los sumos sacerdotes (Ex 29,7.30-33) y del profeta Eliseo (1 Re 19,16: unción que probablemente nunca se realizó). Con la unción una persona queda "puesta aparte" e introducida en la esfera de lo divino para un servicio extraordinario y sagrado. El *ungido* por antonomasia en hebreo es el *Mesías,* que se traduce al griego por *Cristo:* en él se concentraron los poderes reales, sacerdotales y proféticos. Por eso la unción asumirá un significado espiritual; en efecto, la unción profética proviene directamente de Dios (Is 16,1, citado por Lc 4,18). El bautismo de Cristo en el Jordán es el equivalente de esta unción (Mc 1,9-11 y par). En el bautismo el cristiano recibe el sello (= unción del Espíritu) mediante la incorporación a Cristo [38]. Al igual que Cristo se ofreció a Dios "en sacrificio de agradable olor" (Ef 5,2), así el cristiano debe difundir "el perfume de Cristo" (2 Cor 2,14-17), viviendo su vida como una liturgia.

3. Las unciones en la liturgia. El proceso de espiritualización, realizado en un primer momento por la corriente profética y poste-

riormente por el NT, no tuvo mucha aceptación ulterior; muy pronto, por parte de todas las iglesias, se pasó del simple gesto epiclético de la imposición de las manos al rito mixto (imposición y unción), hasta hacer prevalecer este último como gesto esencial[39]. Todavía el actual *RE* resuelve el problema con el arreglo de colocar unción e imposición de manos al mismo nivel[40].

"La misa crismal —dice el *RBO* (= *Ritual de la bendición del óleo de los catecúmenos y enfermos y de la consagración del crisma* [la edición castellana se encuentra en el *Ritual de Ordenes,* pp. 205-220])— que el obispo concelebra con los presbíteros provenientes de las distintas regiones de la diócesis y en la que consagra el santo crisma y bendice los restantes óleos, ha de ser tenida como una de las principales manifestaciones de la plenitud sacerdotal del obispo y como un signo de la unión estrecha de los presbíteros con él. Con el crisma consagrado por el obispo son ungidos los nuevos bautizados y son signados los que reciben la confirmación. Con el óleo de los catecúmenos se preparan y disponen para el bautismo los mismos catecúmenos. Con el óleo de los enfermos, éstos son aliviados en sus enfermedades".

En esta síntesis tenemos las principales indicaciones sobre el uso del aceite en la liturgia: 1) la importancia de la bendición episcopal, con la que el obispo, en la iglesia local, aparece como punto de referencia —además de por la celebración de la eucaristía— también del término de la iniciación cristiana[41]; 2) la preeminencia del crisma consagrado sobre los demás óleos de bendición; 3) la referencia del óleo de los enfermos al sacramento de la unción de enfermos[42].

En la descripción del *RBO* y en los respectivos formularios de bendición y consagración los significados de las unciones están distribuidos en tres categorías de ritos: "con el óleo de los catecúmenos se extiende el efecto de los exorcismos" *(ib,* n. 2), se habla de fortaleza en la lucha de la vida cristiana, a la que los catecúmenos se preparan al recibir el bautismo *(ib,* p. 215)[43]; la unción con el óleo de los enfermos, cuyo uso está atestiguado en la carta de Santiago (5,14-16), confiere a los enfermos el remedio de la enfermedad *(ib,* n. 2) para que sean aliviados físicamente y les sea restituida la salud *(ib,* p. 214)[44]; la unción con el crisma la encontramos en varias celebraciones; en efecto, el crisma es el óleo consagrado que tiene mayor riqueza de significados: además de ser materia esencial en la confirmación[45], la unción crismal es rito complementario-explicativo en el bautismo[46], en las ordenaciones de los obispos (en la cabeza: *RO,* n. 28) y de los presbíteros (las palmas de las manos: *RO,* n. 24)[47], en la dedicación de la iglesia y del altar, etc. *(RDI,* pp. 48-50; 67-68)[48].

4. EL PAN Y EL VINO. LOS ALIMENTOS Y LAS BEBIDAS PARA EL BANQUETE SAGRADO. Los alimentos y las bebidas sagradas de los cristianos han sido siempre poco numerosos y poco variados; a diferencia de la cena hebrea, nunca han formado parte de ellos las hortalizas. Pero la historia conoce una mayor riqueza que la sumamente reducida hoy en uso (pan, vino, agua). Limitándonos sólo a los alimentos más extendidos, en las cenas sagradas se usaba leche y miel, lacticinios y pescado; la sal nunca se usó en los banquetes, sino solamente en el rito bautismal[49]. Los sacramentos presentan, en los formularios de algunas misas, bendiciones antes de la

conclusión del canon (al *Per quem haec omnia):* aceitunas y aceite, leche y miel (en la antigüedad eran la bebida para los neófitos), las primicias de las habas y de la uva, queso, pan y otras bendiciones más para personas y circunstancias diversas; el nuevo *RBO* permite, en homenaje a esta tradición, bendecir en este momento el óleo de los enfermos. El olvido progresivo de estos elementos se ha debido a la desaparición de la cena sagrada (eucaristía menor). La cena sagrada no es una simple ofrenda de elementos a Dios, en cuyo honor se consumen: en la manducación los comensales entran en comunión con Dios. Es considerado como una teofagia —porque el alimento pertenece a Dios— en orden a una participación más profunda en la vida divina. Era un banquete realizado en un marco de oración, no organizado para quitar el hambre, reservado a los iniciados [50].

Esta regresión del banquete sagrado no favoreció en nada la comprensión de la eucaristía en su dimensión convivial: al no tener ya un simbolismo humano al que hacer referencia, la eucaristía llegó a perfilarse exclusivamente como sacrificio. Y al faltar esta ambientación, se sintió la necesidad de crear otra, pero de un tipo muy distinto: el culto eucarístico fuera de la misa.

Al revés que en el caso de los otros elementos estudiados hasta ahora, el pan y el vino los vamos a estudiar conjuntamente, examinándolos sobre todo desde el punto de vista del alimento y en relación más directa con la eucaristía. Nuestro modo de tratarlos tendrá aquí un matiz particular, de tipo preferentemente simbólico; seguiremos el estudio de Rouillard, que se presta bien a nuestro género de análisis, remitiendo a él para su ulterior desarrollo [51].

a) *Hambre, alimento, vida.* Hambre y sed son necesidades primordiales del hombre, son signo de que las energías disminuyen y necesitan ser reconstruidas. El alimento da al hombre la fuerza para luchar contra la muerte: tiene el poder de transformar las sustancias contenidas en los alimentos en energía humana. Sin alimento, el hombre está condenado a morir: la alimentación es el precio de la vida. Estas exigencias las siente en la actualidad una gran parte de la humanidad de manera dramática. En la alimentación necesitamos que algo o alguien dé la vida por nosotros; nuestra nutrición se realiza a costa de otros seres vivos sacrificados por nosotros. En sentido figurado, hambre y sed expresan los deseos del hombre: se suele decir hambre de poder, sed de riquezas, de felicidad, de conocimiento; en el ámbito religioso sirven para expresar los anhelos más profundos del corazón del hombre ("tiene mi alma sed de ti", Sal 62,1). En todo acto de nutrición, pues, se da presencia de vida y de muerte, lucha de la vida contra la muerte, sacrificio de una vida en beneficio de otra.

b) *El pan y el vino para el hombre.* Pan y vino, elementos extendidos en todo el ambiente mediterráneo, no se encuentran directamente en la naturaleza, sino que son el fruto de un trabajo realizado por el hombre y en favor del hombre. Para hacer el *pan* tiene que pasar al menos el tiempo de una gestación; por eso está tan cargado del simbolismo de la vida humana e implica en sí mismo la imagen de la muerte y de la resurrección (cf Jn 12,24). "Fruto de la tierra y del trabajo del hombre", el pan exige, además, que los muchos granos de que está compuesto (cf *Didajé* 9,4: imagen de la unidad de la iglesia [52])

sean molidos, amasados, cocidos. Finalmente, tras la intervención de tantas manos, se convierte en el símbolo del trabajo y de la alimentación esencial *(ganarse el pan;* "con el sudor de tu frente comerás el pan", Gén 3,19) [53].

El simbolismo del *vino* no es menos rico. El cultivo de la vid requiere un tiempo más largo y sacrificios todavía mayores. A diferencia del pan, el vino se hace exclusivamente para el hombre; le da vigor y vitalidad; por el alcohol evoca (incluso lingüísticamente) al *espíritu;* bebido con una cierta abundancia, provoca la embriaguez, símbolo del conocimiento de la verdad y de la iniciación en el misterio; crea un clima de alegría y de fiesta, y se convierte en medio de coparticipación y de comunión *(beber de la misma copa).* Gracias al vino el espíritu del hombre se libera de lo cotidiano y del sufrimiento, y experimenta lo maravilloso, el éxtasis, lo inaccesible y la inmortalidad. Por su color y por su carácter de jugo evoca la sangre y se asocia a la idea de sacrificio de la vida (derramar el vino para una libación es una derivación sustitutiva del derramamiento de la sangre: cf Gén 49,11 y Dt 32,14). Pero el simbolismo es ambivalente: bebido sin medida envilece y degrada al hombre, de modo que el borracho puede realizar los gestos más incontrolados [54].

Pan y vino juntos son complementarios: el pan responde al hambre, el vino a la sed (aunque la bebida básica del hombre es el agua). El pan es más bien el fruto de la madre tierra; el vino es fruto del sol, sin el cual nada crece; el pan asegura la existencia, el vino traspasa sus límites; el pan es asimilado y transformado, el vino tiene el poder de transformar al hombre, de convertirlo en otro. Pan y vino juntos expresan, mediante lo sólido y lo líquido, lo cotidiano y la fiesta, y su antítesis es signo de la totalidad. En un simbolismo conjunto concretan el *maná* (la fuerza vital) de la vegetación y la suma de las fatigas humanas, de las que están impregnados. Su oblación expresa el ofertorio de la vegetación y sintetiza la vida del hombre [55].

c) *La comida.* La eucaristía no consiste sólo en el ofrecimiento del pan y del vino acompañado de una alabanza de reconocimiento para con el Creador, sino que es también una comida. Existe una diferencia de grado y de significado entre alimentarse (necesidad biológica) y hacer una comida (acto humano) [56]. En ésta se come y se bebe con un cierto orden una serie de alimentos complementarios (según países y culturas). Normalmente, la comida se toma en grupo, como signo de compartir y de amistad; constituye uno de los aspectos celebrativos de la fiesta, en la que intervienen elementos variados, como el placer de comer y beber, la conversación, la alegría. A veces el simbolismo se vuelve tan importante que, en el caso de que no se pueda hacer la comida completa, se reducirá a una bebida; en este caso desaparece la finalidad nutritiva en favor del valor de comunión (en el caso de la eucaristía, ésta se presenta como una comida en la que la riqueza espiritual sobrepasa por completo a la nutritiva).

5. PAN Y VINO EN LA BIBLIA. a) *En el AT.* Dios preparó pedagógicamente la eucaristía a lo largo de todo el AT; la última cena aparece simultáneamente como prolongación y como nueva edición de la cena pascual: la catequesis evangélica hace referencia a ella y la supone en su texto y contexto.

La comida memorial, el maná, el agua viva y el banquete de la alianza —por limitarnos a las formas más expresivas desde el punto de vista simbólico— ponen en camino hacia esta comprensión. La cena pascual del Ex 12 es el rito fundante de un memorial que cada año reactualiza su eficacia: narración, gestos y elementos se adueñan de una intervención histórica de Dios insertando en ella a todas las generaciones (cf v. 14) en espera de la liberación final. El maná (Ex 16,1-36) no es sólo alimento, sino signo de la presencia eficaz del Señor en medio de su pueblo, al que sostiene y acompaña a lo largo del camino. Con el agua de la roca (Ex 17,1-7) Dios se manifiesta condescendiente y lleno de benevolencia para con las peticiones de su pueblo sediento. Con el maná y con el agua, figuras incompletas de la eucaristía, Dios pone a prueba la fe de Israel, que siempre busca seguridades físicas, para unirlo así en estrecha alianza. El banquete de la antigua alianza (Ex 24,1-11) es una celebración de esponsales, que se ratifican con un doble rito: el de la sangre y el de la comida. La sangre de las víctimas hace al pueblo consanguíneo de Dios, porque una misma sangre significa una misma vida (vv. 4-8). En el banquete, los ancianos entran en comunión de vida con Dios, alimentándose de inmortalidad (vv. 9-11). Estos significados se recogerán en la institución de la eucaristía, que, desde esta preparación, comienza a tener una fisonomía bien definida [57].

b) *Las comidas de Cristo en el evangelio* [58]. En el evangelio, las comidas en que Jesús toma parte adquieren un relieve importante, real y simbólico al mismo tiempo. Jesús aprovecha esas ocasiones para manifestar su persona y su misterio; por sí mismas ricas de significados humanos, en ellas aparecen alusiones a la eucaristía, de la que constituyen una preparación y un esbozo. Los evangelistas, que escriben cuando ya hace décadas que la iglesia celebra la eucaristía, proponen una *lectura eucarística* de las comidas del Señor.

Las comidas prepascuales. Cuando Jesús es invitado a la mesa, nunca va con las manos vacías: lo que los convidados esperan de la comida, es él mismo quien lo da, pero a nivel más profundo. Narradas intencionalmente por los evangelistas, esas comidas se convierten en una catequesis introductoria a la eucaristía y, al mismo tiempo, son ya momentos sacramentales, a través de los cuales Cristo comunica la salvación. En la comida en casa de Mateo, en vez de ser recibido, es él mismo quien recibe a los publicanos —los excluidos— y los introduce en la comunidad de los discípulos (Mt 9,9-13); el banquete en casa de Simón el fariseo se convierte en el tiempo del perdón de los pecados y el lugar en que los convidados revelan su identidad (Lc 7,36-50); invitado en casa de Marta y María, da a entender que él no viene a recibir, sino a dar, y que, para acogerlo, hay que liberarse de preocupaciones y ponerse a la escucha (Lc 10,38-42); la comida del sábado en casa del fariseo, además de incluir una relación con la curación, es una enseñanza parabólica para mostrar que Cristo sacia toda hambre (Lc 14,1-6); autoinvitándose a comer en casa de Zaqueo, Jesús viene como portador de la salvación (Lc 19,1-10); la unción en Betania resulta una celebración simbólica *ante litteram* de su muerte y resurrección (Mt 26,6-13; Mc 14,3-9; Jn 12,1-11); en las bodas de Caná, Jesús deja entrever

el misterio de su pasión y de su gloria (Jn 2,1-14). Estas *anticipaciones eucarísticas* son el complemento de lo que la narración de la institución y de la multipliciación de la panes supondrán ya adquirido.

Las narraciones de las multiplicaciones de panes (Mt 14,13-21; Mc 6,30-44; Lc 9,10-17; Jn 6,1-15; Mt 15,32-39; Mc 8,1-10) hacen referencia al Exodo, del que reciben su significado, pero se colocan en la perspectiva de la institución eucarística y de la abundancia del festín escatológico. Describen los gestos de Jesús en términos *rubricales,* acentuando el paralelismo entre bendición-distribución de los panes y la última cena *(tomar, bendecir, partir, distribuir).* Juan, en el capítulo 6, hará seguir inmediatamente después de la narración una catequesis sobre el pan de vida.

Las comidas del Resucitado. Es sorprendente cómo en las rápidas páginas que los evangelistas dedican al breve lapso de tiempo entre la resurrección y la última aparición de Cristo a los discípulos, las narraciones de comidas del Resucitado ocupan un espacio excepcionalmente llamativo. Tienen sólo la función de confirmar la fe vacilante de los discípulos, convenciéndolos de la realidad de la resurrección; pero quiere mostrar también que el Señor glorioso se hace presente entre los discípulos, principalmente bajo los signos de la comida, que es el sacramento de su presencia[59]. Pedro afirmará que los apóstoles son testigos de la resurrección de Jesús porque han "comido y bebido con él después de su resurrección de entre los muertos" (He 10,4s). Al reunirse para la fracción del pan, la iglesia primitiva tenía conciencia de reunirse en torno al Resucitado, de tomar en alimento sus dones, en la gozosa espera del banquete escatológico.

Hagamos solamente una alusión a la *institución eucarística* [*/ Eucaristía*]. En el curso de la última cena Jesús da su cuerpo y su sangre bajo los signos de pan y de vino; usando el elemento común, remite a la cena pascual de los hebreos, dándole una nueva versión. Igual que en Ex 12,14, renueva el mandato de hacer una comida memorial como rito perenne; quiere vincular el recuerdo de su muerte-resurrección y comunicar la salvación a los signos de una comida[60].

6. INDICACIONES HISTÓRICAS ACERCA DEL USO DEL PAN Y DEL VINO EN OCCIDENTE PARA LA CELEBRACIÓN EUCARÍSTICA. Pan y vino constituyen la ofrenda para el sacrificio y son los alimentos para el banquete de la iglesia. Históricamente, en el paso de la *fractio panis* —en pequeños grupos en las casas— a las reuniones de asambleas numerosas en lugares funcionales para el culto, comenzó a esfumarse la dimensión convivial. Cuando se comenzó a construir los *altares* (nótese que el nombre no se usa nunca en el NT hablando del culto cristiano), la apologética ya no se atrevió a seguir afirmando que los cristianos no tienen altar: los padres exaltarán el simbolismo del altar de piedra, figura de Cristo, piedra fundamental. Pero el altar es la mesa de los dioses, no de los hombres, y expresa el culto sacrificial (altar y sacrificio se exigen mutuamente), no el convite: ¡es una regresión que acerca el altar cristiano al ara pagana o al altar del templo hebreo, aunque lleve siquiera una característica propia, el mantel! El cambio del nombre y del objeto son signo y consecuencia de que la doctrina y la praxis han dado un giro.

No sólo el lugar, sino también el paso de la celebración vespertina a la matutina trajo consigo consecuencias en el modo de vivir la eucaristía. El ideal de celebrar la cena eucarística durante la vigilia cayó muy pronto. Reunirse para un convite al comienzo del día, o también a lo largo de la mañana, no da idea de una cena y no ayuda a comprender la dimensión festiva del banquete. Por la mañana se celebra la resurrección; la iglesia continuó celebrando la eucaristía por la mañana, debido al condicionamiento de una rígida ley del ayuno eucarístico, incluso cuando la eucaristía era considerada *in primis* como el memorial de la pasión y la referencia a la resurrección había desaparecido.

Probablemente Jesús instituyó la eucaristía usando pan ácimo, como era la costumbre en la cena pascual; pero esto no se consideró como hecho relevante, porque en los primeros siglos los cristianos llevaban a la misa —y en Oriente todavía lo hacen— el pan ordinario. Más tarde se comenzó a confeccionar expresamente el pan para la liturgia (en forma de corona, con el monograma de Cristo grabado): un gesto que expresaba la piedad, pero que cargaba el pan eucarístico de simbolismos secundarios, en perjuicio de su significado fundamental.

A partir del s. IX, en Occidente la devoción al Santísimo Sacramento extendió progresivamente el uso del pan ácimo, totalmente distinto del pan usual en la vida cotidiana; estos panes, que se llamaban *hostias* (del latín *hostia),* intentan significar la víctima del sacrificio. Modificando las apariencias y el uso del signo, se modifica también su significado, ya muy empobrecido. Al mismo tiempo, pierde su valor el rito de la *fracción* (se confeccionan las *partículas),* y la comunión —si es que se sigue practicando— se da sólo como pan. El lenguaje de los signos —ya casi mutilado— será cada vez menos expresivo: causa y efecto de una teología eucarística incapaz de expresar la riqueza de la tipología bíblica.

El "antidoron". En la antigua liturgia latina se llamaba *eulogia* al pan ofrecido por los fieles para la celebración eucarística, que no se consagraba porque sobraba de la cantidad necesaria para la comunión: sobre él se hacía una bendición y se distribuía al final del rito. Esta costumbre, que sobrevivió en Occidente de diversas maneras a lo largo de la edad media (y en algunos lugares, en determinadas circunstancias folclóricas, hasta nuestros días), se ha conservado entre los bizantinos, que le llaman *antidoron* (= compensación) y lo distribuyen a los participantes que no han recibido la comunión eucarística.

IV. Conclusión: Problemática actual

1. La verdad de los signos. La reforma litúrgica del Vat. II ha intentado revalorizar los signos y ha indicado un camino en esta dirección; la antropología, por su parte, estimula hacia un esfuerzo de autentificación de los mismos. Es indudable que la *materia* en la praxis ritual actual adolece de reduccionismo, ya que se la emplea al mínimo para asegurar la validez jurídica. Todo el razonamiento que hemos venido haciendo resulta un vaniloquio y corre el riesgo de parecer pura exageración si el uso que se hace de los elementos naturales es mortecino. Con frecuencia los signos corren el riesgo de no ser

percibidos. ¿Cómo responde a la teología de la *inmersión en Cristo* el bautismo realizado con un poco de agua derramada sobre la cabeza? ¿O cómo se puede llamar banquete-convite-comida a una eucaristía en la que los laicos comulgan solamente con una sutil hostia blanca, o cuando se celebra en un altar que no tiene casi nada de mesa y con un tipo de celebración de la que ha desaparecido casi por completo la dimensión convivial?[61] Hace falta una gran perspicacia para captar el simbolismo de que se sirven los sacramentos; y la situación es además agravada por un formalismo ritual que actúa de modo material, con frecuencia más preocupado de *administrar* que de *celebrar* los sacramentos. En el ámbito sacramental no basta con atenerse a la ortodoxia; hace falta también ortopraxis: a las *palabras* y a los *gestos* deben responder también las *cosas* para que se salve el equilibrio de la celebración[62]. El paso del latín a la lengua hablada en la liturgia corre el riesgo de ponerla en crisis si el *lenguaje* no es significativo en toda su complejidad hasta el punto de suscitar y expresar adecuadamente la fe[63]. Este esfuerzo no será pequeño y exigirá búsqueda y experimentación.

2. La adaptación de los signos. Este análisis nos ha mostrado una vez más lo necesarios que son los elementos naturales a la liturgia por su fuerte poder evocativo, con tal de que formen parte de la cultura popular. Pero existe una diferencia fundamental entre los elementos cósmicos y los vegetales o agrícolas: los primeros son válidos para todos los hombres de cualquier lugar y tiempo (aunque pueden variar parcialmente de significado según costumbres); los segundos van vinculados a las regiones donde se cultivan y usan. Además, un símbolo agrario en una civilización urbana resulta debilitado y corre el riesgo de convertirse en algo artificial; en un ambiente en que no es conocido, por ser exótico o espúreo, no tiene ningún significado, no puede ser entendido, y hay que preguntarse necesariamente en qué medida podrá ser vehículo o expresión de la fe.

En estos años se han realizado estudios y experimentaciones, particularmente en relación con los elementos eucarísticos, para ver hasta qué punto pan y vino son vinculantes para la eucaristía[64]. El problema es si Cristo, al instituir la eucaristía, quiso vincularla a dichos elementos o si el acento debe ponerse solamente en el signo de comida. Pero en este segundo caso hay que tener presente que, una vez admitidos otros alimentos, caería una parte notable del simbolismo, que en la biblia ha tenido un desarrollo tan amplio, hasta hacer del pan y el vino (y también del trigo y de la vid) *theologoumena*. No vamos a afrontar este tema. Pero queremos indicar que un paso notable y significativo ya se ha dado en los nuevos *Ordo* allí donde se admite el uso de otros aceites vegetales distintos del tradicional de oliva *(RBO* n. 3; *OUI* [*RUE*] n. 20). La biblia habla siempre del olivo y de su fruto porque no conoce otras costumbres y países: de este árbol y de su fruto ha desarrollado una amplia temática, que en parte desaparece cuando se usan otros aceites. Es evidente que la decisión que hemos mencionado es atrevida e innovadora y abre el camino a nuevas iniciativas de resolver el difícil problema de los elementos eucarísticos, y de una inculturación del evangelio en los territorios de misión.

. PARA UNA PEDAGOGÍA DEL NO. En una civilización urbana es necesaria una pedagogía del signo: la gente de ciudad está casi desgajada de la naturaleza y se relaciona pobremente con los elementos naturales. Es diversa la sensibilidad del campesino, que está inmerso en la naturaleza, de la del ciudadano, que vive en un mundo artificial y sofisticado. Sin embargo, el cosmos sigue siendo el fundamento para la vida de todo hombre y de toda civilización, aunque sea con valor distinto. La catequesis y la expresión litúrgica deben repensar la materia sacramental y su uso, de manera que el simbolismo esté más en consonancia con la mentalidad de la gente. La liturgia se convierte así en un eco y una revalorización de los arquetipos, en una promoción de los valores humanizantes, y por ello liberadores de la alienación casi impuesta por un progreso que frecuentemente obliga a sacrificar los valores más genuinos. El redescubrimiento del lenguaje simbólico oxigena una cultura que está hecha de funcionalismo pragmatista, en el que la gratuidad, la estética, la poesía y la fantasía tienen dificultad para encontrar un lugar.

Como los signos, a pesar de ser valores notables, requieren una integración cultural, así también su comprensión —ya a nivel humano— exige una pedagogía; particularmente los símbolos, a los que va anejo un acontecimiento revelado, requieren catequesis y formación para que se los pueda percibir como salvíficos. Para que la catequesis de los sacramentos no se embarque en un lenguaje abstracto, es necesario que se preste atención al signo y al rito y, como punto de partida, al elemento natural —cuando lo hay— por su visibilidad.

4. CREAR NUEVOS SIGNOS. Parece que en el esfuerzo por la recuperación de signos la nueva cultura, que para nosotros, los occidentales, está fuertemente condicionada por la vida urbana, debe buscar nuevos signos que estén de acuerdo con la nueva mentalidad: algunos signos están desvirtuados hace tiempo; otros están en crisis. Pero el hombre, animal simbólico, adecua constantemente su lenguaje a las nuevas situaciones: surgen ritos *laicos,* símbolos adecuados a las nuevas condiciones de vida (piénsese en el ritual de los cortejos que desfilan por las calles de nuestras ciudades). Es natural que la liturgia tenga la exigencia de realzar los elementos de nuestra vida ordinaria que están abiertos a una consideración cristiana. Ejemplificar es difícil; para no salirnos del ámbito de los elementos vegetales, se pueden recordar las flores y los otros objetos que se suelen llevar como regalos, o cuanto se usa para adornar y decorar el altar y la iglesia. Su uso podría ser menos accesorio y más vinculado con la celebración de los sacramentos. Los diversos *Ordo* animan a las conferencias episcopales a que adopten las costumbres ya existentes en las diversas naciones y que puedan servir a una expresión cultual en que los participantes queden más implicados.

5. LA NATURALEZA, LUGAR DE REFERENCIA PARA EL DIÁLOGO SALVÍFICO. La materia sacramental es algo que emerge del universo: la naturaleza, dice Baudelaire, es un bosque de signos. Uno de los valores primarios del AT, a pesar de la distancia de milenios y de la mentalidad semítica, es que éste, más que referirse a conceptos —vinculados a una cultura— se sitúa en el mundo de la naturaleza. La biblia, antes de ser un mensaje religioso, es una

palabra dirigida en lenguaje humano a hombres en situación existencial. Basta recorrer los temas de un diccionario bíblico para tocar con la mano el realismo del lenguaje de Dios: se habla de la familia y del trabajo, de los problemas de todos, de la ciudad y del campo, de la vida y de las cosechas, cosas en las que los hombres están siempre implicados. Aquí se injerta la historia de la salvación. La naturaleza sigue siendo, pues, a pesar de la evolución de la historia, el elemento base en que los hombres coinciden para entenderse: en nuestro caso, para entrar en el mundo sacramental necesitamos remitirnos al cosmos y a su relación con el hombre, como a un ámbito o a un marco de referencia. Los temas naturales deben formar parte ya de la precatequesis; y hemos de volver a la teología simbólica para la comprensión de los sacramentos (que se encuentran en el centro del mundo litúrgico). Es necesario que el hombre vuelva a pacificarse con el universo para que el cristiano se reconcilie con los sacramentos de la iglesia.

NOTAS: [1] Cf C. Vagaggini, *"Caro salutis est cardo". Corporeità, eucaristia e liturgia,* en *Miscellanea liturgica in onore di S.E. il Card. G. Lercaro...* I, Desclée, Roma 1966, 92-107; E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio,* Edizioni Paoline, 1974[7], 43-62 (vers. cast., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios,* Dinor, San Sebastián) — [2] J.-M. R. Tillard, *Il sottosuolo teologico della Costituzione: la chiesa e i valori terrestri,* en G. Baraúna (por), *La chiesa nel mondo d'oggi. Studi e commenti intorno la Costituzione pastorale "Gaudium et spes",* Vallecchi, Florencia 1966, 218-235; también J. Groot, *Mondo e sacramento,* en *Con* 4/1 (1968) 67-82 — [3] J.-M. R. Tillard, *a.c.,* 236-238 — [4] C. Goertz, *Islam observed,* Yale University, New Haven 1969, 95 — [5] A. Greely, *Simbolismo religioso, liturgia e comunità,* en *Con* 7/2 (1971) 295; cf *ib,* A. Vergote, *Gesti e azioni simboliche nella liturgia* 274-279 — [6] A. Vergote, *Dimensioni antropologiche dell'eucaristia,* en A. Vergote, A. Descamps, A. Hossiau, *L'eucaristia simbolo e realtà,* Dehoniane, Bolonia 1972, 16; también B. Bro, *L'uomo e i sacramenti. La sottostruttura antropologica dei sacramenti cristiani,* en *Con* 4/I (1968) 48-66 — [7] L. Beirnaert, *Symbolisme mystique de l'eau dans le baptême,* en *MD* 22 (1950) 94-120; cf *S. Th.,* III, q. 61, a. 1 — [8] M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni,* Einaudi, Turín 1957[2], 193 (ver. cast., *Tratado de historia de las religiones,* 2 vols., Cristiandad, Madrid 1973) — [9] Cf P. Grison et alii, *Eau,* en J. Chevalier (por), *Dictionnaire des symboles...,* Laffont, París 1969, 303 — [10] M. Eliade, *o.c.,* 194. Esta multivalencia simbólica se extiende también al campo terapéutico: por sus virtudes maravillosas, según la medicina popular, resanan y curan. De suerte que el paso al "agua viva" o "que da vida" se realiza por continuidad lógica — [11] Cf *Eau,* en J. Chevalier, *o.c.* (nota 9), 303-308; A. di Nola, *Acqua,* en *Enciclopedia delle religioni,* Vallecchi, Florencia (1970) I, 22-31 — [12] Véase sobre todo M.-E. Boismard, *Acqua,* en X. Léon-Dufour, *Dizionario di teologia biblica,* Marietti, Turín 1971[4], 7-12; E. Diserens, *Acqua,* en J.-J. von Allmenn, *Vocabolario biblico,* AVE, Roma 1969, 11-13 — [13] Cf J. Gaillard, *Eau,* en *DSAM* IV/1 (1960) 8-29 — [14] Cf, por ejemplo, san Ambrosio, *De sacramentis* I, 4, 12-24; *De mysteriis* III, 8-VI, 33: *SC* (1961) 62-73; 158-175 — [15] Para el agua vista como sede de las fuerzas diabólicas, cf O. Böcher, *Acqua, fiume, mare,* en *DCB* 47-55 — [16] E. Urech, *Poisson,* en *Dictionnaire des symboles chrétiens primitifs,* Delachaux e Niestlé, Neuchâtel 1972, 151-153 — [17] Cf también l'*OBP,* nn. 53s y 222-224 *(RBB,* nn. 59-63), y l'*OICA,* nn. 215, 258, 349, 389 *(RICA,* nn. 215, 258, 349-350, 382): J. Gilbert Tarruel, *Los formularios de la bendición del agua en el OBP y en el OICA,* en *EL* 88 (1974) 275-309 — [18] Al usar las expresiones corrientes "agua bendita", "santos óleos" y otras parecidas se debe evitar el peligro de la "cosificación", como si estos elementos "contuvieran" la gracia. Se trata de la materia sobre la que se ha recitado la acción de gracias, de anamnesis (memorial de sus obras salvíficas) y de epíclesis (invocación del Espíritu Santo). Para mayores aclaraciones, / Bendición — [19] Véase VV.AA., *Lumière,* en J. Chevalier, *o.c.,* 470-474; A. di Nola, *Luce e tenebre,* en *Enciclopedia...,* cit. (nota 11), III (1971) 1707-1710; H.Ch. Hann, *Il culto della luce,* en *DCB* 954-957 — [20] A. Feuillet, P. Grelot, *Luce e tenebre,* en X. Léon-Dufour, *o.c.* (nota 12), 617-624; J.L. McKenzie, *Luce,* en *Dizionario biblico,* Cittadella, Asís 1973, 561s — [21] Cf J. Lemarié, *La manifestation du Seigneur. La liturgia de Noël et de l'Epiphanie,* Cerf, París 1957, 37-45; 321-378 — [22] VV.AA., *Lumière,* en *DSAM* IX (1976) 1142-1183; M. Saebo,

Luce, en E. Jenni, Cl. Westermann, *Dizionario teologico dell'AT* I, Marietti, Turín 1978, 74-79 — [23] Es difícil definir los límites de la ambivalencia del fuego: el simbolismo de su poder destructor puede invertirse, hasta aparecer como regenerador en las situaciones de regresión — [24] Véase P. Prigent et alii, *Feu,* en J. Chevalier, *o.c.,* 350ss; A. di Nola, *Fuoco e focolare,* en *Enciclopedia...,* cit. II (1970) 1659-1668 — [25] La nube del desierto no es ígnea (Ex 13,21s; 40,36-38, etc.) — [26] R. Rénaud, X. Léon-Dufour, *Fuoco,* en X. Léon-Dufour, *o.c.,* 435; cf. J. Gaillard, *Feu,* en *DSAM* V (1964) 247-273; J.L. McKenzie, *Fuoco,* en *o.c.* (nota 20), 361s — [27] Cf, por ejemplo, F. Baudraz, *Geenna,* en J.-J. von Allmenn, *o.c.* (nota 12), 174ss — [28] R. Rénaud, X. Léon-Dufour, *a.c.,* 439; cf también P. Evdokimov, *Le mystère de la lumière dans la bible,* en *BVC* (1953-54) 40-42 — [29] E. Urech, *Cierge,* en *o.c.* (nota 16), 37. El uso de la cera producida por las abejas —junto con el aceite de oliva para arder— es conservado en la devoción popular incluso fuera de las celebraciones: se ofrecen cirios, se encienden velas y lamparillas ante las imágenes y en los cementerios como gesto de piedad (aunque esto a veces encierra cierta ambigüedad) — [30] A. Chupungco, *The cosmic elements of christian passover* (Studia Anselmiana, 72; Analecta Liturgica, 3), Anselmiana, Roma 1977, 87; cf también 54 — [31] Véanse en el *MR,* en la vigilia pascual, los formularios referentes a la liturgia de la luz: para el comentario al *Exsultet,* cf J.M. Pinell, *La benediccio del ciri pasqual i els seus textos,* en *Liturgica* (Scripta et documenta, 10), Montserrat 1958, 1-119; para las cuestiones históricas, M. Righetti, *Historia de la liturgia* I, BAC, Madrid 1956, 817-824 — [32] A. Gheerbant, *Encens,* en J. Chevalier, *o.c.* (nota 9), 325 — [33] C. Gancho, *Incenso,* en *Enciclopedia della bibbia* IV, LDC, Turín 1970, 271ss; J.L. McKenzie, *o.c.* (nota 20), 478 — [34] *ODEA,* p. 15s. nn. 66-68; cf I. Calabuig *L'ODEA, Appunti di una lettura,* en *Not,* 133-135 (1977) 436-438 — [35] Véanse los formularios del *MR;* hoy, empero, se quiere privilegiar el compromiso de conversión y el camino de renovación cuaresmal — [36] VV.AA., *Cendre,* en J. Chevalier, *o.c.,* 155s; C. Becquet, *Cenere,* en X. Léon-Dufour, *o.c.,* 162s; L. Gogaud, *Cendres,* en *DSAM* II (1953) 403-404 — [37] E. Urech, *Olivier,* en *Dictionnaire...* (nota 16), 133: *Palmier,* ib, 138s. En el mundo grecorromano el ramo de palmera era un trofeo de victoria; de él deriva el significado figurado de premio o recompensa. En la antigua tradición cristiana simboliza la victoria sobre el martirio, y por tanto el premio que se concede a los que han seguido a Cristo más de cerca. En los arcosolios de las catacumbas y en los mosaicos bizantinos es signo de reconocimiento de los mártires — [38] C. Lesquivit, M.-F. Lacan, *Olio,* en X. Léon-Dufour, *o.c.,* 797-799; I. de la Potterie, *Unzione,* ib, 1315-1320; A. Kirchgässner, *La puissance des signes. Origines, formes et lois du culte,* Mame, París 1962, 680-690 — [39] Cf R. Beraudy, *La confermazione,* en A.-G. Martimort (por), *La chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia,* Desclée, Roma 1966², 626s — [40] Const. apost. *Divinae consortium naturae* (15-8-1971), en *OC,* p. 14ss *(RC,* p. 13s); posteriormente una respuesta de la com. pont. para la interpr. de los decr. del Vat. II (2-6-1972, en *AAS* [1972] 562) declaró que "no es necesario que el ministro de la confirmación, mientras efectúa la crismación, imponga la mano sobre la cabeza del confirmando; basta la confirmación hecha con el dedo pulgar" — [41] Análogamente a lo que acontece en la concelebración eucarística y, simbólicamente, en la ordenación sacerdotal, el presbiterio "concelebra" la consagración del crisma con el gesto de las manos extendidas — [42] En el n. 7 del *RBO* se dirá que el uso del aceite de los catecúmenos queda a juicio de las conferencias episcopales; asimismo en el n. 7s se le concede al sacerdote la facultad de bendecir, en casos precisos, el óleo de los catecúmenos o el de los enfermos; además, en el n. 3 es admitido, en lugar del aceite de oliva, el uso de otros vegetales — [43] Véase *OBP* nn. 49-51 y 221 *(RBN,* nn. 119-120, 145-146, 215); *OICA (RICA),* nn. 130-132, 206-207 — [44] Véase también *OUI* tanto en los *praenotanda* (nn. 5-25) como en la parte ritual (nn. 73-77) *(RUE,* nn. 5-25, 136-149) — [45] Const. apost. *Divinae consortium naturae,* cit. (nota 40); *OC (RC),* n. 9s — [46] *OPB,* nn. 62 y 198 *(RBN,* nn. 129, 154, 178); *OICA (RICA),* n. 224 — [47] *ODPE:* para los obispos, p. 111, n. 28; para los presbíteros, p. 44, n. 24 — [48] *ODEA,* nn. 63s; cf I.M. Calabuig, *a.c.* (nota 34), 430-436 — [49] C. Vogel, *Simboli cultuali cristiani: cibi e bevande,* en *Con* 16/2 (1980) 112; también 115s — [50] B. Botte, *La Tradition apostolique. Essai de reconstruction, LQF* 39 (1966²), nn. 26ss, pp. 66s; cf B. Capelle, *Quête et offertoire,* en *MD* 24 (1950) 121-138; E. Chirat, *L'eucharistie et l'agape: de leur union à leur disionction,* en *MD* 18 (1949) 48-60. Para la materia en general, cf los estudios de Vogen, *Symboles cultuels chrétiens. Les aliments sacrés: Poisson e refrigeria* (= Settimana di Studio del Centro Ital. di Studi sull'Alto M.E., 23, Simboli e simbologia nell'Alto M.E.), Spoleto 1976, 197-265; *Le repas sacré au poisson chez les chrétiens,* en VV.AA., *Eucharisties d'Orient et d'Occident* I, Semaine lit. de l'Inst. St.-Serge, Cerf. París 1970, I, 83-166 — [51] Ph. Rouillard, *Du répas des hommes à l'eucharistie chrétienne,* en *Not* 131-132 (1977) 282-298; 136 (1977) 487-506 — [52] J.-P. Audet,

La Didaché. Instructions des apôtres, Gabalda, París 1968, 372ss — [53] L. Coenen, *Spezzare il pane con gli altri,* en *DCB* 1154s — [54] VV.AA., *Vigne e Vin,* en J. Chevalier, *o.c.* (nota 9), 801-803 y 804-806 — [55] A. Kirchgässner, *o.c.* (nota 38) 178-181 — [56] M. Bacchiega, *Il pasto sacro,* CEDAM, Padua 1971 — [57] Véase *MD* 18 (1949) dedicado a *Le repas, le pain et le vin* (aunque algo superado) — [58] Cf E. Barbotin, *Humanité de Dieu, Approche anthropologique du mystère chrétien,* Aubiert, París 1970, 300-334; L. Dussaut, *L'eucharistie pâque de toute la vie. Diachronie symbolique de l'eucharistie,* Cerf, París 1972, 87-121 — [59] Cf Lc 24,1-35; Mc 16,12ss; el relato de Emaús es una clara catequesis eucarística. Jesús se aparece a los once mientras comen, y come pescado asado: Lc 24,36-43; cf Mc 16,14. Jesús mismo prepara pan y pescado para sus discípulos: Jn 21,9-14 — [60] Las representaciones más antiguas de la cena eucarística muestran algunos panes colocados en cestos, sobre los cuales aparecen peces: además de ser la reconstrucción de las multiplicaciones de los panes y de las comidas pospascuales, quieren simbolizar la eucaristía a partir de la comida que la precedía. El pan, con frecuencia coronado por el *iktús,* indica la presencia de Cristo y es una afirmación de la resurrección. Los cestos llenos simbolizan la abundancia del manjar mesiánico — [61] En la antigüedad cristiana se ponía grandemente en evidencia el uso de la materia sacramental. El cuerpo del bautizado debía ser cubierto totalmente por el agua: se despojaba de los vestidos, se quitaba todos los ornamentos, los cabellos tenían que estar sueltos. En la unción el aceite no sólo era derramado, sino también untado en el cuerpo, para que ninguna de sus partes se librara del poder vivificante del signo sacramental — [62] Los signos, aun siendo elemento secundario, no son en modo alguno elementos despreciables: por ser los primeros que se perciben, son a menudo condicionantes, hasta el punto de influir y hacer aceptar o rechazar el conjunto, es decir, la sustancia misma de la fe. Por eso es necesaria su "visibilización" adecuada según las normas de la psicología y del arte — [63] Es necesario reclamar la relación rigurosa entre liturgia *(orthodoxia prima)* y teología *(orthodoxia secunda),* que Lukken recuerda como principio de la iglesia antigua, sobre todo en Oriente: la liturgia, lugar primario en el que se realiza la verdadera fe *(ortho-doxia* equivale a "recta alabanza"), fuente primera y norma para la doctrina, debe de considerar con seriedad palabras, símbolos y ritos (G. Lukken, *Nella liturgia la fede si realizza in modo insostituibile,* en *Con* 9/2 [1973] 231) — [64] Además de los estudios de Vogel cit. en las notas 49 y 50, véase, por ejemplo, R. Luneau, *Une eucharistie sans pain et sans vin?,* en *Spiritus* 48 (1972) 3-11.

S. Rosso

BIBLIOGRAFÍA: Agrelo S., *Algunos precedentes culturales de la simbología cristiana de la luz,* en "Antonianum" 47 (1972) 96-121; *Simbología de la luz en el Sacramentario Veronense,* ib, 50 (1975) 5-123; Aldazábal J., *Gestos y símbolos,* 2 vols., "Dossiers del CPL" 24-25, Barcelona 1984; Bouyer L., *El rito y el hombre. Sacralidad natural y liturgia,* Estela, Barcelona 1967; Castro Cubells C., *El sentido religioso de la liturgia,* Guadarrama, Madrid 1964; Dussel E., *El pan de la celebración, signo comunitario de justicia,* en "Concilium" 172 (1982) 236-249; Eliade M., *Tratado de historia de las religiones,* 2 vols., Cristiandad, Madrid 1973; Forcadell A.M., *El incienso en la liturgia cristiana,* en "Liturgia" 10 (1955) 219-225; Guardini R., *Los signos sagrados,* Editorial Litúrgica Española, Barcelona 1957; Martimort A.G., *Los signos de la Nueva Alianza,* Sígueme, Salamanca 1967[5]; Verheul A., *Introducción a la liturgia,* Herder, Barcelona 1967; Vogel C., *Símbolos culturales cristianos: alimentos y bebidas,* en "Concilium" 152 (1980) 245-250. Véase también la bibliografía de *Antropología cultural, Sagrado* y *Signo/Símbolo.*

EPIFANIA

/ **Navidad y Epifanía**

ESCATOLOGIA

SUMARIO: I. La escatología en la teología contemporánea: 1. Dimensiones y fundamento de la escatología cristiana; 2. Para una visión escatológica renovada; 3. Puntualizaciones del magisterio de la iglesia; 4. Liturgia y pensamiento escatológico moderno - II. Dimensión escatológica de la liturgia: 1. Tensión escatológica de la eucaristía en el NT: *a)* Memorial y espera, *b)* "Ven, Señor Jesús", *c)* Eucaristía y resurrección; 2. Escatología y liturgia en el Vat. II: *a)* Referencias de la *SC, b)* Perspectivas de la *LG, c)* Visión de la *GS;* 3. Dimensión escatológica de las celebraciones litúrgicas: *a)* Bautismo-confirmación, *b)* Eucaristía, *c)* El año litúrgico, *d)* Liturgia de las Horas - III. Las realidades últimas a la luz de la liturgia: 1. Muerte, juicio, purificación; 2. Bienaventuranza y pena eterna; 3. Parusía y resurrección final de los muertos - IV. Conclusión.

I. La escatología en la teología contemporánea

Con el nombre *escatología* viene designándose, al menos desde finales del s. XVII, el tratado teológico sobre las realidades últimas o postrimerías del hombre, de la iglesia y del cosmos. El tema, importante en la revelación cristiana hasta el punto de ocupar un destacado puesto en los símbolos de la fe, ha centrado siempre la máxima atención tanto en su perspectiva teológica como litúrgica y pastoral. El primer tratado sistemático sobre el tema se remonta al s. VII, con una obra del obispo español Julián de Toledo [1]; la reflexión teológica medieval y la autorizada postura del magisterio de la iglesia, sobre todo con Benedicto XII y con el concilio de Florencia [2], fijaron las grandes líneas de la escatología católica, tal como ésta aparece en los manuales sistemáticos más recientes. Después de unas décadas de atenta reflexión bíblica por parte de los protestantes, hoy el problema escatológico es objeto de un amplio examen, constituyendo un punto nuclear de la teología contemporánea [3]. Aunque a nosotros no nos interesa sino recoger las implicaciones litúrgicas de la escatología, no podemos prescindir de una presentación al menos brevísima de las dimensiones de la escatología y la problemática más reciente a este respecto, así como de la relación metodológica y existencial que tiene la liturgia con la teología escatológica de hoy.

1. DIMENSIONES Y FUNDAMENTO DE LA ESCATOLOGÍA CRISTIANA. El dilatado campo de la escatología cristiana puede enmarcarse en estas cuatro dimensiones: *cristológica,* con referencia a la segunda venida de Cristo y sus consecuencias (juicio, instauración del reino, etc.); *eclesial,* que se refiere a la condición de la iglesia como peregrina hacia la Jerusalén celeste; *antropológica,* es decir, relativa al fin de todo ser humano, ya en cuanto a su situación inmediata después de la muerte, ya en cuanto a su destino final (resurrección, juicio, salvación o condenación eternas); *cosmológica* o relativa a la suerte definitiva del universo, que habrá de verse envuelto en la restauración final con la segunda venida de Cristo y con la resurrección de los muertos. No se trata, sin embargo, de postrimerías que hubieran de entenderse independientemente del contexto presente, sino de aquellas realidades definitivas que llevarán a su plenitud lo que ahora poseemos inicialmente en espera de su realización final. Así es como la escatología implica el presente y constituye una dimensión esencial de la experiencia humana y cristiana.

El centro de la escatología cristiana es el mismo Cristo, quien con su gloriosa resurrección inauguró el *éschaton,* es decir, la realidad nueva y definitiva de la historia. Recapitulación de todo, él es "ayer, hoy y siempre" (He 13,8), "el alpha y omega, el que es, el que era y el que viene" (Ap 1,8). Vencedor de la muerte, ha desvelado el enigma relativo a la suerte final del hombre, abriéndole una senda hacia la inmortalidad futura. En Cristo se encierra ya inicialmente la promesa de la escatología de la iglesia y del cosmos; su resurrección garantiza las promesas sobre las realidades que en su momento habrán de cumplirse: su venida gloriosa, la resurrección final, la instauración del reino. La liturgia de la iglesia, según testimonio de las fuentes más remotas, ha mantenido siempre y ejemplarmente tal visión escatológica, centrada en la resurrección de

Cristo y en la espera de su retorno, orientándolo todo a la celebración del misterio pascual, síntesis de la historia de la salvación.

2. PARA UNA VISIÓN ESCATOLÓGICA RENOVADA. El renovado interés en torno a los estudios bíblicos y teológicos sobre la escatología cristiana obedece al influjo de distintos factores culturales. En primer lugar, al creciente interés de los exegetas protestantes en torno al pensamiento escatológico de Jesús y de la iglesia primitiva, como clave de bóveda para interpretar todo el evangelio y la experiencia subsiguiente de la iglesia. En efecto, Jesús y, con él, la primera comunidad habrían considerado inminente el fin del mundo; posteriormente, la experiencia histórica vendría a desmentir tal perspectiva, haciendo volver a la iglesia a las posturas actuales de espera escatológica de un final como futuro cierto en cuanto realidad, pero desconocido en cuanto al tiempo. El influjo esencial de este análisis bíblico en el campo protestante es el haber centrado la atención más en el presente que en el futuro, más en la escatología ya realizada o en proceso de actual realización que en la escatología venidera, a la que no pocos autores protestantes contemporáneos no parecen otorgar demasiada importancia[4]. Un segundo estímulo en el interés por la escatología cristiana arranca ya de las culturas modernas: del evolucionismo, con su interpretación de la existencia del mundo y de la historia; del materialismo dialéctico, con su ideal de un futuro mejor para la humanidad; de la previsión y programación del futuro promovidas por la tecnología contemporánea: teorías que han urgido dentro del pensamiento teológico una mayor atención al sentido de la historia, a la esperanza cristiana como activa construcción del futuro, al compromiso en lo temporal como preparación indirecta de la llegada del reino de Cristo. Finalmente, y dentro de un campo más estrictamente católico, la teología moderna ha intentado reaccionar contra el clásico estilo de presentación de los *novísimos,* analizando atentamente los fundamentos de la revelación, purificando ciertas visiones individualistas de la escatología, adoptando un tono más sobrio en la exposición de ciertos detalles en los que la imaginación había prevalecido sobre la teología y buscando una relación más adecuada entre los datos de la fe y la visión moderna del hombre. Pero habrá que subrayar cómo la doctrina de los teólogos católicos sobre la escatología, aun aceptando todos los estímulos de los análisis protestantes y de las instancias culturales modernas —desde el marxismo hasta la antropología—, jamás se ha distanciado de los *puntos firmes* establecidos por el magisterio de la iglesia y prácticamente recalcados, si bien desde un ángulo más amplio, por el Vat. II en el c. VII de la *LG,* por lo que tampoco los más recientes manuales teológicos sobre el tema han alterado los clásicos esquemas, aun aceptando la extensa problemática moderna[5].

He aquí las grandes líneas dentro de las cuales, y al filo del Vat. II, se mueve la teología escatológica: *a)* cambio en la perspectiva de las *realidades últimas:* se da mayor importancia a los aspectos colectivos (parusía, resurrección de los muertos) que a los individuales, a la escatología definitiva que a la inmediata (juicio particular, purgatorio, etc.); *b)* recuperación del hecho escatológico esencial: la resurrección de Cristo y su retorno al final de los tiempos, con las

consecuencias que implica; *c)* estudio más atento de la relación entre el presente y el futuro, y visión escatológica de la historia humana y de la experiencia de la iglesia como futuro ya presente (el "ya sí y todavía no" de Cullmann); *d)* visión más optimista del mundo y de la historia actuales con relación a su último destino, y valoración de las realidades temporales con miras a "los nuevos cielos y nueva tierra"; *e)* mayor reserva o cautela y sobriedad en cuanto a la entidad de los estados escatológicos intermedios, insistiendo más en la afirmación de su realidad que en su forma de explicarla. Más problemáticas siguen siendo las hipótesis que, por una u otra parte, se vienen formulando en orden a conciliar de una manera más adecuada los *novísimos* (en especial la escatología intermedia) con la nueva visión antropológica: posibilidad (?) de una opción fundamental por Dios inmediatamente después de la muerte y antes del juicio; sentido del purgatorio y de la purificación; problemática múltiple sobre el infierno: incertidumbres *de facto* sobre los condenados; ensayos de justificación de una *no eternidad* de las penas del infierno; discusiones sobre el sentido de la existencia humana después de la muerte y sin el cuerpo como parte integrante del yo, con la consiguiente crítica del concepto de *anima separata,* de la *inmortalidad del alma* (concepto que parece más helénico que bíblico-cristiano). Muchas de tales hipótesis de renovación merecen tenerse en cuenta, ya que suponen una seria aportación al campo de la teología, que durante tanto tiempo ha permanecido cerrado *por vacaciones,* pero sin olvidar que deben tamizarse y confrontarse con el más reciente magistero de la iglesia sobre el tema.

3. PUNTUALIZACIONES DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. Según lo ya apuntado, el Vat. II, hablando en la *LG* de la índole escatológica de la iglesia peregrinante, ha recalcado prácticamente todas las verdades católicas sobre los novísimos sin entrar en la discusión de los problemas modernos. La *GS* no ha dejado, en cambio, de abrir un más dilatado horizonte a la escatología, especialmente en lo relativo al sentido del tiempo presente, del trabajo humano y del progreso en su relación con el reino futuro y la renovación del cosmos[6]. La profesión de fe de Pablo VI de 1968, en su parte final, parece puntualizar algunos temas de la escatología intermedia contra posibles desviaciones o interpretaciones minimistas que hoy han tenido cabida en algunos catecismos[7]. La más reciente intervención del magisterio es una carta de la Congregación para la doctrina de la fe, aprobada por Juan Pablo II en mayo de 1979, "sobre algunas cuestiones relativas a la escatología". El tono de la carta es firme; su contenido busca salvaguardar la fe frente a interpretaciones e hipótesis que se están propagando entre los fieles, y que no despiertan sino interrogantes y dudas o vacilaciones. Nada nuevo; es una autorizada llamada a cuanto enseña la iglesia, "sobre todo acerca de lo que tiene lugar entre la muerte del cristiano y la resurrección final"; se quiere, en síntesis, recalcar la verdad de la resurrección de los muertos, que debe aplicarse al hombre entero; se afirma la supervivencia, después de la muerte, de la parte espiritual del hombre, la cual, aun a falta del cuerpo, permite la subsistencia del yo humano; y dentro de este contexto no deja de ser legítimo el uso que ha hecho la iglesia del término *alma;* se afirma igualmente la espe-

ra de la manifestación del Señor al final de los tiempos "como distinta y aplazada con respecto a la condición de los hombres inmediatamente después de la muerte"; se recalca brevemente la felicidad de los justos en el paraíso, así como la pena eterna para los pecadores, privados de la visión de Dios, con su consiguiente repercusión en todo el ser humano; se afirma, finalmente, que los justos pueden pasar por una eventual purificación, preliminar a la visión beatífica y distinta de la pena de los condenados [8].

En cuanto a la relación entre escatología y liturgia, existen en este último documento dos interesantes puntualizaciones. La primera es la referencia implícita a las liturgias como *locus theologicus* donde fundamentar algunas verdades: "La iglesia —se dice allí— excluye toda forma de pensamiento o de expresión que haga absurda e ininteligible su oración, sus ritos fúnebres, su culto a los muertos; realidades que constituyen sustancialmente verdaderos lugares teológicos". Sobre la representación del más allá se afirma: "El cristiano debe mantener firmemente estos dos puntos esenciales: debe creer, por una parte, en la continuidad fundamental existente, en virtud del Espíritu Santo, entre la vida presente en Cristo y la vida futura...; pero, por otra parte, el cristiano debe ser consciente de la ruptura radical que hay entre la vida presente y la futura, ya que la economía de la fe es sustituida por la de la plena luz". La primera cita alude a la confesión de fe de la iglesia que se hace en la liturgia; la segunda quiere apoyar la verdad del lenguaje teológico al hablar de las postrimerías en una dialéctica de continuidad y de ruptura: tal vez fuese mejor decir de *superación*. Creemos que es éste el lenguaje utilizado por la iglesia en su liturgia; en efecto, partiendo de la experiencia de los bienes ya presentes, la liturgia se proyecta hacia el futuro escatológico dejando espacio a la superación en la continuidad y al misterio que, dentro de la esperanza, envuelve todo lo concerniente a la escatología. A la experiencia litúrgica se refieren estas palabras del documento: "Si la imaginación no puede llegar allí, el corazón llega instintiva y profundamente". Observaciones como éstas plantean inmediatamente el problema de la relación metodológica entre liturgia y teología escatológica.

4. LITURGIA Y PENSAMIENTO ESCATOLÓGICO MODERNO. La liturgia de la iglesia sigue siendo punto de referencia en la doctrina sobre la escatología, un *lugar teológico*. Cierto que la liturgia no es sólo ni principalmente eso, y menos cuando su función de lugar teológico viene a reducirse a una *prueba* más que aísla aspectos doctrinales del rico contexto de la celebración [9]. Los textos litúrgicos solamente fundamentan un pensamiento teológico sobre la escatología en la medida en que reflejan los datos de la revelación y la doctrina del magisterio. Fundamentalmente, el pensamiento teológico explícito de los textos litúrgicos occidentales es el de la tradición contenida en los sacramentarios romanos, es decir, dependientes de la doctrina de algunos padres como Agustín, León Magno, Gregorio, con todos los valores de dicha teología y con algún que otro defecto de pensamiento o de lenguaje [10]. Fórmulas un tanto difíciles y hasta discutibles o discutidas, como algunos textos de la misa de difuntos, se filtraron en momentos de creatividad dentro de la liturgia, llegando a ejercer una notoria influencia en la teología,

espiritualidad y pastoral de los novísimos [11]. Pero también la reciente reforma litúrgica ha introducido en este campo sus retoques y nuevas aportaciones, a la vez que realizaba alguna exclusión de textos. En general, se ha mantenido el pensamiento tradicional tal como aparece en los sacramentarios romanos, retocando aquí o allá "algunas de las maneras relativas al uso de los bienes terrenos" [12]; prevalecerá así la línea escatológica de la *GS* con respecto al sentido de las cosas temporales y del trabajo del hombre con miras al reino de Dios. La liturgia, pues, sólo mínimamente ha experimentado la influencia del pensamiento escatológico moderno; en cambio, ha servido como punto de referencia, como *lugar teológico,* para el discernimiento de hipótesis y teorías modernas y como elemento de renovación con vistas a una escatología más centrada en el misterio de Cristo y de la iglesia. No es infrecuente el invocar el testimonio de la liturgia como servicio a una escatología fundada en lo esencial y girando en torno a la parusía y a la resurrección final, sobria en sus expresiones, pero lugar, también, de la experiencia anticipada de las realidades últimas y de la comunión orante con la iglesia celeste. Tomada globalmente, la liturgia puede ayudarnos a hacer una relectura del problema escatológico contemporáneo.

II. Dimensión escatológica de la liturgia

La liturgia cristiana es el lugar esencial de la confesión de fe y de la celebración de la experiencia de fe, que ilumina el sentido de la vida y de la muerte, del presente y del futuro. Es la presencia y acción de Cristo, el Resucitado, quien mediante el don del Espíritu Santo une consigo a la iglesia en el dinamismo cultual y santificante de la pascua: con la presencia eficaz de su misterio pascual, el *Kyrios* glorioso inserta nuestro tiempo en su eternidad; y con el don de su Espíritu, inyecta dinamismos de vida imperecedera en la caduca existencia de los hombres. La experiencia litúrgica ilumina el destino de la iglesia en su camino hacia la Jerusalén celeste, en la que llegarán a su pleno cumplimiento todas esas realidades que ahora se están viviendo en la fe y en la esperanza. No es fácil intentar una síntesis teológica sobre este tema. Daremos tan sólo unos puntos de reflexión, sacados de la experiencia litúrgica del NT, de algunas líneas doctrinales del Vat. II y de ciertas expresiones emblemáticas de la misma celebración litúrgica renovada.

1. TENSIÓN ESCATOLÓGICA DE LA EUCARISTÍA EN EL NT. En la base misma de la dimensión escatológica de la liturgia hallamos ya el sentido de espera, tan propio de la revelación relativa al misterio eucarístico tal como nos lo presentan las páginas del NT.

a) *Memorial y espera.* La comunidad apostólica entendió la eucaristía, a la luz de las palabras y los gestos de Jesús, como un memorial que representa y sintetiza todo el misterio de Cristo, como recapitulación de la historia de la salvación y como prenda de los bienes futuros que esperamos y que se nos darán con su segunda venida. Un exegeta contemporáneo resume así el sentido de las palabras de la institución de la eucaristía: "Las palabras explicativas del Señor sintetizan todas las grandes ideas del AT (alianza, señorío de Dios, expiación y martirio, culto y

anuncio escatológico); el centro de todo es Cristo, por quien se realizará hasta su consumada perfección la obra salvífica de Dios. En la eucaristía se unifica todo cuanto en la historia de la salvación Dios ha hecho y hará en favor de los hombres"[13]. Pasado, presente y futuro salvíficos vienen a concentrarse en el memorial de Jesús. El anuncio del futuro próximo de su muerte se abre a la historia posterior de los apóstoles, quienes deberán reiterar su gesto como *memorial;* pero igualmente a un futuro glorioso del mismo Jesús, al que están invitados los apóstoles. Según el evangelio de Mateo (26,29), Jesús añade a las palabras institucionales de la eucaristía una frase (denominada por algunos *plegaria escatológica)* que abre una lumbrera a la gloria futura dentro del sombrío clima que lleva consigo la inminencia de su pasión: "Os digo que ya no beberé más de este fruto de la vid hasta el día en que lo beba con vosotros, nuevo, en el reino de mi Padre". Sea cual fuere la interpretación de dicha frase (que Benoit considera como una *cita del paraíso),* es evidente el sentido escatológico de la cena, así como el de cada eucaristía: la eucaristía remite al banquete escatológico, lo anticipa en la fe y lo hace deseable en la esperanza. Las comidas con el Resusucitado no amortiguaron tal sentido de espera; dieron, sí, un ambiente de *gozo pascual* a la fracción del pan (He 2,46), pero acuciando al mismo tiempo el deseo del retorno del Señor[14].

La orientación escatológica de la eucaristía ha sido fuertemente subrayada también por el relato paulino de su institución, que se cierra con estas palabras del mismo Pablo: "Cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que venga" (1 Cor 11,26). Tales palabras aluden especialmente al retorno de Cristo, de quien hacen memoria los discípulos cada vez que celebran la eucaristía. Pudiera entenderse la frase paulina como explicación complementaria del significado del memorial, dirigida a una comunidad helénica no iniciada en el sentido semítico de la celebración pascual como memorial actualizante de las grandes obras realizadas por el Señor en favor de su pueblo. El giro es evidente: se alude ahora a Cristo, cuya gloriosa muerte viene "proclamada y realizada en el misterio" (Max Thurian); pero existe igualmente un paralelismo entre la espera pascual del Mesías por parte del pueblo hebreo y la espera parusíaca de Cristo por parte de la iglesia cuando se celebra su memorial. No faltan modernos exegetas (Descamps) que consideran verosímil en tales palabras una fórmula utilizada por el Señor mismo. Y la liturgia occidental, en la recopilación ambrosiana y en el misal de Stowe, no ha dudado en poner incluso en labios del Señor estas palabras alusivas a su retorno: "Passionem meam praedicabitis, resurrectionem meam adnuntiabitis, adventum meum sperabitis donec iterum veniam ad vos de coelis"[15]. Eucaristía como punto de apoyo de la liturgia cristiana, y escatología como espera de la venida de Cristo: una y otra indisolublemente vinculadas entre sí.

b) *"Ven, Señor Jesús".* Como confirmación del sentido escatológico de la eucaristía, a tenor del testimonio vivo de la comunidad apostólica, he aquí la célebre fórmula litúrgica que encierra el deseo de la parusía: "Maraná tha" (1 Cor 16,22). El sentido de tal expresión aramaica es polivalente, pero que hoy preferencialmente se interpreta

a la luz de la frase de Ap 22,20: "Ven, Señor Jesús". Idéntica fórmula litúrgica aparece en la sección eucarística del libro de la *Didajé*, en un contexto más amplio y con variantes filológicas en distintas versiones antiguas: "Venga la gracia y pase este mundo... Maranatha. Amén"; la versión copta escribe: "Venga el Señor y pase este mundo..." Se ha escrito que tal frase, con su ardiente invocación de la venida del Señor, expresa el clima escatológico de las primitivas celebraciones eucarísticas; pero es a la vez una confesión y rúbrica de fe que unifica la referencia al Señor resucitado con la referencia a su retorno glorioso. Entre los dos polos de la escatología —resurrección del Señor y su segunda venida— aparece la eucaristía como memorial y anticipación, como presencia que garantiza y hace desear al mismo tiempo la venida definitiva del Señor. En esta experiencia litúrgica aprendió la iglesia primitiva a sentir que el Señor, cuya venida tan ardientemente se desea, se hace presente en una serie de anticipaciones sacramentales, como lo demuestra el texto del Apocalipsis: "He aquí que estoy a la puerta y llamo. Si alguno oye mi voz y me abre, entraré en su casa, cenaré con él y él conmigo" (Ap 3,20), palabras que encierran un claro sabor eucarístico. Tales referencias vienen así a confirmar el sentido escatológico de toda celebración litúrgica de la iglesia; allí donde se experimenta la presencia del Resucitado, se desea y se espera su retorno definitivo [16].

c) *Eucaristía y resurrección.* Un tercer punto bíblico que vincula entre sí eucaristía y escatología es la promesa de la resurrección final que hace Jesús a quienes comen su carne y beben su sangre (Jn 6,54). Toda la tradición antigua ha interpretado este texto como promesa de la resurrección corporal, en la lógica de una identificación total de los creyentes con el destino del Señor en su gloria. La liturgia eucarística aplica de esta manera la esperanza de la resurrección final también a los cuerpos, como participación en la carne gloriosa del Resucitado. Valga por todos el hermoso texto de Ireneo: "Nuestros cuerpos, merced a la participación en la eucaristía, ya no son corruptibles, pues poseen la esperanza de la resurrección para la eternidad" [17]. Atestiguada por la tradición y vivida en la época martirial de la iglesia con una fe intensa, esta doctrina evangélica ha marcado profundamente el sentido de la muerte cristiana, así como el respeto y hasta la veneración debida a los cuerpos de los difuntos.

2. ESCATOLOGÍA Y LITURGIA EN EL VAT. II. Para elaborar una síntesis teológica sobre la relación entre liturgia y escatología, podríamos acudir a la doctrina del Vat. II. Los puntos aparecen diseminados aquí y allí en distintos documentos con sus contextos teológicos igualmente distintos. Parece, pues, más lógico recoger tales referencias sumarias sin sacarlas de su contexto doctrinal.

a) *Referencias de la SC.* No deja de ser sintomático que la primera afirmación del concilio sobre la naturaleza de la iglesia, tal cual ésta se revela y aparece en la liturgia, insista claramente en su sentido escatológico. La iglesia es "humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles, entregada a la acción y dada a la contemplación, presente en el mundo y, sin embargo, peregrina, y todo esto de suerte que en ella lo humano esté

ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación y lo presente a la ciudad futura que buscamos" *(SC* 2). Se nos da aquí en síntesis la escatología tal y como se la vive en la experiencia litúrgica: presencia de lo divino en lo humano, de lo invisible en lo visible, de lo eterno en lo temporal; es decir, una escatología anticipada y, por tanto, en tensión hacia el futuro para alcanzar "la medida de la edad de la plenitud de Cristo" (Ef 4,13) en la ciudad celeste hacia la que nos encaminamos (He 13,14).

Como término de la breve exposición teológica sobre la naturaleza de la liturgia *(SC* 5-8) se viene a afirmar: "En la liturgia terrena pregustamos y tomamos parte en aquella liturgia celestial que se celebra en la santa ciudad de Jerusalén, hacia la cual nos dirigimos como peregrinos y donde Cristo está sentado a la diestra de Dios...; y aguardamos al Salvador, nuestro señor Jesucristo, hasta que se manifieste él, nuestra vida, y nosotros nos manifestemos también gloriosos con él" *(SC* 8). Destaca aquí la idea de la contemporaneidad de lo eterno en el presente —*tempiternidad* de la liturgia— y de la comunión entre la iglesia peregrina y la celeste, pero siempre en la dimensión de espera; la relación se basa en la presencia del Señor: él está presente en la liturgia *(SC* 7), pero deberá volver en su gloria.

Otros puntos doctrinales, que no pretenden ser exhaustivos, los encontramos donde se habla de la dimensión escatológica de algunas acciones litúrgicas. La eucaristía habrá de celebrarse hasta el retorno del Señor, siendo una prenda de la gloria futura *(SC* 47). El *Oficio divino* es la oración e himno que se canta en las moradas celestiales, y al que el mismo Cristo asocia la alabanza de su iglesia *(SC* 83). La reforma del rito exequial debe expresar más claramente la índole pascual de la muerte cristiana *(SC* 81). El año litúrgico traduce la orientación escatológica de la iglesia al celebrar en el ciclo anual el misterio de Cristo, comprendida en él "la expectativa de la dichosa esperanza y venida del Señor" *(SC* 102); en el ciclo de las festividades marianas, la iglesia contempla a María "como una purísima imagen de lo que ella misma, toda entera, ansía y espera ser" *(SC* 103); en la conmemoración de los santos y los mártires confesamos que ellos, "habiendo ya alcanzado la salvación eterna, cantan la perfecta alabanza de Dios en el cielo e interceden por nosotros" *(SC* 104).

b) *Perspectiva de la LG.* El capítulo VII de la *LG* sobre la "índole escatológica de la iglesia peregrinante y su unión con la iglesia celestial" se inspira abundantemente en las fuentes de la revelación y en la vida de la misma iglesia tal y como ella se expresa en la liturgia. Se acentúa fuertemente el aspecto de *comunión,* y por tanto la dimensión del comienzo ya en esta tierra de la vida futura como primicia y garantía de la misma, y la participación, mediante la comunión de los santos, en la vida de la iglesia celeste. El *lugar* de esta participación y comunión es siempre la liturgia, sobre todo la eucarística. Citaremos aquí dos textos, sacados de un rico conjunto. El primero es la afirmación de cómo el *eschaton* del Cristo resucitado y de su Espíritu está ya presente y actuando en la iglesia a través de la liturgia: Cristo, "sentado a la derecha del Padre, actúa sin cesar en el mundo para conducir a los hombres a la iglesia y por medio de ella unirlos a sí más estrechamente y

para hacerlos partícipes de su vida gloriosa alimentándolos con su cuerpo y sangre. Así que la restauración prometida que esperamos ya comenzó en Cristo, es impulsada con la misión del Espíritu Santo y por él continúa en la iglesia..." *(LG* 48). La liturgia acentúa, por otra parte, el vértice de la experiencia de comunión con la iglesia celeste, que se realiza "de la más excelente manera cuando, especialmente en la sagrada liturgia, en la cual la virtud del Espíritu Santo actúa sobre nosotros por medio de los signos sacramentales, celebramos juntos con gozo común las alabanzas de la divina majestad... Así pues, al celebrar el sacrificio eucarístico es cuando mejor nos unimos al culto de la iglesia celestial, entrando en comunión y venerando la memoria, primeramente, de la gloriosa siempre Virgen María..." *(LG* 50). Parecidos o idénticos conceptos se repiten en el n. 51, donde se añade: "Participamos, pregustándola, en la liturgia de la gloria consumada". Ya en otro contexto había expresado la *LG* este hermoso concepto de la liturgia como "nuevos cielos y nueva tierra": "Al igual que los sacramentos de la nueva ley, con los que se alimenta la vida y el apostolado de los fieles, prefiguran el cielo nuevo y la tierra nueva, así los laicos quedan constituidos en poderosos pregoneros de la fe en las cosas que esperamos" *(LG* 35).

c) *Visión de la GS.* Es evidente que el tema escatológico ha sido recogido por la *GS* en una visión que pudiéramos definir como antropológica, social y cósmica. El destino final de la iglesia y de cada cristiano proyecta su luz sobre las postrimerías del hombre y del cosmos. El lenguaje es más abierto y está fuertemente marcado por el optimismo y la esperanza, que tendrían su fundamento en el mismo Cristo, el hombre nuevo, y en el misterio pascual como realidad que ilumina y dignifica la actividad humana. Citaremos solamente dos textos en referencia a la liturgia. El primero es la respuesta que la iglesia da al enigma del dolor y de la muerte; es tal vez la página más *kerigmática* de toda la doctrina conciliar, ya que anuncia al Cristo resucitado ante la sociedad de hoy: "Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que, fuera del evangelio, nos envuelve en absoluta oscuridad. Cristo resucitó; con su muerte destruyó la muerte y nos dio la vida, para que, hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: *Abba!, ¡Padre!" (GS* 22). En esta proclamación de fe en la resurrección puede insertarse un texto de la liturgia pascual bizantina, cántico exultante de la victoria de Cristo sobre la muerte. Porque es efectivamente Cristo resucitado quien, presente en la liturgia de la iglesia, ilumina el destino del hombre y del cosmos y quien rompe las barreras de la muerte y ofrece a todo hombre la esperanza de una vida eterna. El segundo texto se abre a la escatología universal con una implícita referencia a la renovación del cosmos. La eucaristía se nos presenta en el contexto del futuro de la historia y en el del valor de la actividad humana a la luz del misterio pascual: "El Señor dejó a los suyos prenda de tal esperanza y alimento para el camino en aquel sacramento de la fe en el que los elementos de la naturaleza, cultivados por el hombre, se convierten en el cuerpo y sangre gloriosos con la cena de la comunión fraterna y la degustación del banquete celestial" *(SC* 38). Estas palabras vienen a continuación de las del n. 39, que hablan de la tierra nueva y del nuevo cielo, ya que la

eucaristía aparece como el sacramento de la "pascua de la humanidad y del universo".

3. DIMENSIÓN ESCATOLÓGICA DE LAS CELEBRACIONES LITÚRGICAS. La síntesis teológica del Vat. II ha puesto de relieve la dimensión escatológica de la liturgia. Queremos ofrecer ahora una ejemplificación a través de algunas celebraciones, en las que subrayaremos ya su sentido escatológico global, ya sus expresiones eucológicas como emblemáticas del tema. La cita no es aquí completa, sino sólo indicativa: se completará después [*/ infra,* III].

a) *Bautismo-confirmación.* La iniciación cristiana (mediante el bautismo y la confirmación) es un sacramento escatológico; con su inserción en el misterio pascual y mediante el don del Espíritu, el cristiano entra en el pueblo escatológico, es decir, en la iglesia, y participa ya de los bienes futuros; en la unidad fundamental de la iniciación, bautismo y confirmación se presentan como *germen de gloria* y como *primicias del Espíritu,* que tienden a su plenitud a través de un crecimiento incesante. Mediante tales sacramentos entra el cristiano en la dinámica escatológica como posesión y esperanza, se hace realidad para él toda la revelación, así como el don inicial del que hablan los textos del NT. Aun dentro de la plenitud con que lo contempla la tradición antigua, el bautizado sigue siendo un "hombre que espera" y que tiende hacia la realización consumada de cuanto se le ha concedido inicialmente: una rica antología de textos bíblicos, litúrgicos y patrísticos lo demuestra clara y eficazmente [18]. Incluso hoy, el rito bautismal está expresando el sentido escatológico del sacramento mediante dos significativos símbolos: la vestidura blanca y el cirio encendido. Al hacer entrega de la vestidura, alude la iglesia al compromiso por la vida eterna: "Sois ya nueva creatura y habéis sido revestidos de Cristo. Esta vestidura blanca sea signo de vuestra dignidad de cristianos...; conservadla sin mancha, hasta la vida eterna" *(RBN* 130). Y la luz impone la obligación de la vigilancia para salir al encuentro del Señor *(RBN* 131).

Hay antiguos formularios litúrgicos que explicitan el sentido escatológico de la confirmación. He aquí la fórmula del gelasiano: "Signo de Cristo para la vida eterna". Un texto copto afirma: "Unción de la prenda del reino de los cielos", con alusión al texto de Ef 1,13-14: "... habéis sido sellados con el Espíritu..., el cual es prenda de nuestra herencia" [19]. El actual rito de la confirmación parece más preocupado por el aspecto del testimonio, pero sin olvidar por eso que todo el dinamismo del Espíritu que se actúa en los cristianos se realiza con miras al reino de Cristo *(LG* 4 y 48).

b) *Eucaristía.* Hemos ya insinuado [*/ supra,* II, 1] el sentido escatológico de la eucaristía. Como conjunto, la eucaristía es *prenda de la gloria (SC* 47; *UR* 15): presencia del Resucitado y de su misterio pascual; espera de su retorno, constitutivo de la comunidad escatológica; germen de resurrección; preludio de la renovación de la creación mediante la transformación del pan y del vino. La confesión de la fe a lo largo de toda la celebración eucarística mantiene viva tal dimensión escatológica. La evoca la aclamación que sigue a la consagración: "... hasta que vuelvas", y la recuerda igualmente el memorial de la III y IV plegarias eucarísticas: "... y,

mientras esperamos su venida gloriosa, te ofrecemos, Padre...”; más explícito es el embolismo del padrenuestro: “... mientras esperamos la gloriosa venida de nuestro salvador Jesucristo”. Todas las plegarias eucarísticas se concluyen con la evocación de la gloria, hacia la que se orienta toda celebración del misterio pascual; amplias son, en este sentido, las perspectivas de la III y IV plegarias eucarísticas: “... en tu reino, donde esperamos gozar todos juntos de la plenitud eterna de tu gloria; allí enjugarás las lágrimas de nuestros ojos, porque, al contemplarte como tú eres, Dios nuestro, seremos para siempre semejantes a ti y cantaremos eternamente tus alabanzas”; “... y allí, junto con toda la creación, libre ya de pecado y de muerte, te glorificaremos...” Dentro de este contexto no deja de ser elocuente el recuerdo de los difuntos como afirmación de la fe de la iglesia en la existencia de una situación intermedia de purificación entre la muerte y la vida eterna; del recuerdo de cada uno de los cristianos se pasa a una perspectiva universal, especialmente en la IV plegaria: “Acuérdate... de todos los difuntos, cuya fe sólo tú conociste”. La configuración con Cristo, que se iniciara en el bautismo y que se perfecciona con la eucaristía, se atisba en su fase final y lógica como resurrección corporal: “... cuando Cristo haga surgir de la tierra a los muertos, y transforme nuestro cuerpo frágil en cuerpo glorioso como el suyo” (III plegaria eucarística).

No es posible exponer aquí toda la temática escatológica que se contiene en la eucología menor [/ *Eucología,* I, 2], relativa a la celebración eucarística. En el rito romano se expresa lógicamente tal temática en la oración de después de la comunión, en la que se viene a subrayar la continuidad entre el don recibido y la plenitud a la que se aspira; en el actual misal romano existe un cierto equilibrio entre las oraciones que expresan el deseo de los bienes celestiales y las que traducen el ineludible compromiso de caridad y de justicia en el mundo.

c) *El año litúrgico.* Relieve especial se otorga al tema escatológico en algunas celebraciones del / año litúrgico, particularmente en / adviento. Pero no debemos olvidar que la raíz de la espera de la segunda venida del Señor sigue siendo la pascua, y que en un principio fue la vigilia pascual el momento de la espera del Salvador. Una antigua tradición cristiana basada en el *Evangelio de los hebreos* dice: “Los doctos creen que el día del juicio tendrá lugar en el tiempo pascual, ya que es entonces cuando resucitó Cristo y cuando igualmente resucitarán los santos”. La espera del Señor durante la vigilia pascual estaba todavía viva en el s. IV, como lo prueban algunos textos pascuales de Jerónimo, Agustín y otros escritores[20]. La tradición romana, que sitúa en el adviento la celebración de la espera del Señor como juez, es más reciente y está atestiguada especialmente por el sacramentario gelasiano. Aun manteniéndose hoy en el rito romano tal dimensión del adviento, es evidente su relación no solamente con la natividad, sino también y sobre todo con la pascua, ya que de otra suerte desaparecería el sentido auténtico de la espera y esperanza cristianas. Dentro de este contexto tampoco se debe olvidar que el verdadero tiempo celebrativo de la escatología cristiana sigue siendo el tiempo pascual, como se subraya en tantísimos textos eucológicos que, desde la realidad de la pascua y el don del Espíritu como punto de

partida, orientan a la iglesia hacia su consumada plenitud.

Además de estos dos polos celebrativos —adviento y pascua—, el año litúrgico alcanza momentos fuertes de experiencia y pedagogía escatológicas en la liturgia de algunas fiestas del Señor (ascensión, Cristo rey), en la solemnidad de todos los santos y en la conmemoración de todos los difuntos. Relieve particular merece la gloriosa asunción de María, imagen escatológica y primicia de la realidad futura que la iglesia aguarda esperanzada, como canta el prefacio de dicha festividad: "Ella es figura y primicia de la iglesia que un día será glorificada; ella es consuelo y esperanza de tu pueblo, todavía peregrino en la tierra".

d) *Liturgia de las Horas.* La iglesia orante confiesa su dimensión comunional con la Jerusalén celeste en la alabanza y en la espera de la gloria: "Con la alabanza que a Dios se ofrece en las horas, la iglesia canta asociándose al himno de alabanza que perpetuamente resuena en las moradas celestiales, y siente ya el sabor de aquella alabanza celestial que resuena de continuo ante el trono de Dios y del Cordero, como Juan la describe en el Apocalipsis... En la liturgia de las Horas proclamamos esta fe, expresamos y nutrimos esta esperanza, participamos en cierto modo del gozo de la perpetua alabanza y del día que no conoce ocaso". Según las inspiradas palabras de Cipriano, en la oración de vísperas "oramos y suplicamos para que la luz retorne siempre a nosotros, y pedimos que venga Cristo a otorgarnos el don de la luz eterna". Participan de este mismo carácter escatológico las celebraciones vigiliares, como signo de una oración vigilante y a la espera del esposo en medio de la noche, así como las completas, confiándonos al Señor durante el reposo nocturno, y después de haber proclamado con Simeón el deseo de encontrarnos con él[21]. Algunos elementos eucológicos subrayan fuertemente esta confesión de la esperanza cristiana, particularmente en las colectas y en las preces de vísperas en el ordinario.

III. Las realidades últimas a la luz de la liturgia

La liturgia explicita en sus fórmulas la fe de la iglesia en las realidades últimas que esperan los hombres, ya en lo concerniente a la escatología intermedia, ya en lo relativo a los últimos acontecimientos de la historia y del mundo. Nos proponemos ilustrar brevemente este aspecto complementario de nuestro tema partiendo de las expresiones emblemáticas de la liturgia, pero sin dejar de observar al mismo tiempo que la doctrina allí contenida sólo adquiere todo su sentido en ese mismo clima de fe y de esperanza con que la iglesia celebra el misterio de Cristo y de la vida cristiana.

1. MUERTE, JUICIO, PURIFICACIÓN. El misterio de la muerte en la liturgia se esclarece con la resurrección de Cristo, quien "muriendo destruyó la muerte y resucitando restauró la vida". La muerte tiene, pues, un carácter pascual; es un paso: "porque la vida... no termina, se transforma", dice el primer prefacio de difuntos. Para la iglesia, los difuntos no son *muertos,* sino *durmientes,* según el lenguaje litúrgico. Ya la preparación para la muerte, con el viático y con la recomendación del alma, adquiere un carácter de *paso,* de un *salir al*

encuentro con la eucaristía como alimento para el camino. Toda la liturgia exequial, aun sin ocultar la realidad del dolor que lleva consigo toda separación y que estimula el consuelo de los afligidos, es un cántico de esperanza y de resurrección. Se habla de vida, y se nos despide con la espera de un reencuentro en la gloria, como se dice en el rito denominado de *despedida.* El lenguaje litúrgico expresa claramente las separaciones del alma y el cuerpo. Y éste es venerado y puesto en el sepulcro con la espera de su resurrección final. Y se confía el alma a la misericordia de Dios. Algunas oraciones hablan explícitamente de un juicio inmediato, pero insistiendo sobre todo en la invocación de un *juez misericordioso.* Al alma del difunto le quedan abiertas las puertas de la salvación eterna o de la condenación. Las oraciones de la iglesia insisten mucho más en la salvación eterna que suplican, y sólo indirectamente se pide la liberación de la eterna condenación.

Son numerosas e insistentes las referencias a un posible estadio de purificación por el que deberán pasar los difuntos antes de ser admitidos a la visión de Dios. Tal es la fe de la iglesia, según se refleja en la liturgia, sobre la que se funda la necesidad de sufragios por los difuntos y la oblación del sacrificio eucarístico en favor suyo. Nuestros hermanos difuntos pueden encontrarse en un estado intermedio que no es todavía el de la gloria, pudiendo disfrutar de la ayuda espiritual que les proporciona nuestra oración. El lenguaje litúrgico, aun dentro de su sobriedad, es realista. Se pide que "sean perdonados sus pecados", "lavadas sus culpas", "condonadas sus deudas", "liberados mediante el sacrificio de Cristo", con miras a la bienaventuranza y la paz de los santos. Se afirma, pues, sin entrar en detalles, un posible estado de purificación entre la muerte y la gloria.

Una de las novedades de la liturgia renovada es la relativa a los niños muertos sin bautismo. En los respectivos formularios litúrgicos, aun afirmándose la necesidad del bautismo, queda abierto un horizonte de esperanza (que no podrá ser solamente una vacía consolación de circunstancias) con las oraciones en las que se confían a la misericordia de Dios los niños muertos sin el bautismo [22].

El panorama de la celebración de la muerte cristiana queda abierto a la bienaventuranza, que se presagia segura y pronta para los difuntos en la espera de la resurrección y de la gloria futura, como se expresa el *RE,* 1: "En las exequias de sus hijos, la iglesia celebra con fe el misterio pascual de Cristo, a fin de que todos los que mediante el bautismo pasaron a formar un solo cuerpo con Cristo, muerto y resucitado, pasen también con él, por la muerte, a la vida eterna: primero con el alma, que habrá de purificarse para entrar en el cielo, con los santos y elegidos; después con el cuerpo, que deberá aguardar la venida de Cristo y la resurrección de los muertos" (véase A. Pardo, *Liturgia de los nuevos Rituales y del Oficio divino,* col. Libros de la comunidad, ed. Paulinas, etc., Madrid 1980, 263).

2. BIENAVENTURANZA Y PENA ETERNA. La confesión de la bienaventuranza eterna es la consoladora verdad que inspira y alienta la oración de la iglesia. En torno al altar del cielo se agrupa una multitud de ángeles y santos, a cuyas voces unimos nosotros las nuestras en la alabanza. Se cree, pues, en una inmediata visión de Dios des-

pués de la muerte o de una eventual purificación, sin la más mínima sospecha de dilación de la bienaventuranza de los santos para después del juicio final, como parece sugerir la escatología ortodoxa. El sentido de la comunión con la iglesia celeste y de la intercesión de los santos en favor nuestro, explícito en plegarias e invocaciones, se apoya en esta verdad, que no admite sombras de duda. También para los difuntos se pide "el lugar del consuelo, de la luz y de la paz", es decir, la visión inmediata de Dios en la gloria. En lo más nuclear de la plegaria eucarística pedimos: "admítenos en la asamblea de los santos apóstoles y mártires", "cuéntanos entre tus elegidos", "merezcamos compartir la vida eterna y cantar tus alabanzas". En la descripción de esta gloria eterna utiliza la liturgia los mismos términos y figuras de la revelación; con sobriedad, sí, y con exactitud y sin concesiones a la imaginación, pero apoyando en la fe la intuición de dicha felicidad y partiendo de la experiencia de la misma liturgia, que es, según fórmula muy familiar a los orientales, "el cielo en la tierra".

Y sobriedad, igualmente, en lo relativo a la condenación eterna. Se habrá de reconocer cómo, en realidad, los textos alusivos a este misterio no son muchos. El más explícito es el del canon romano: "líbranos de la condenación eterna"; así como el inciso: "... y no permitas que jamás me aparte de ti", que aparece en una de las oraciones anteriores a la comunión, y que es generalmente interpretado en ese mismo sentido. Hay otros textos de la antigua liturgia más o menos dispersos. En todo caso, parece que la iglesia desea más bien subrayar lo positivo, aunque sin olvidar, dentro del conjunto, la inevitable pena eterna para quienes mueren en pecado. Recordemos, a título de curiosidad, cómo algunas oraciones bizantinas de la vigilia de pentecostés parecen pedir la salvación de los condenados, lo cual ha inducido a algunos teólogos ortodoxos contemporáneos a dudar de la eternidad del infierno [23]. De igual o parecida manera existían en la edad media oraciones por las almas de cuya salvación se desconfiaba, o textos que hablaban de una mitigación de las penas del infierno durante la celebración de la pascua [24]. Tales oraciones, sin embargo, no expresan sino la extremada audacia de la iglesia orante, que no se resigna al fatal destino de la pena eterna y que pide a la misericordia de Dios —de quien es la última palabra, en su infinita justicia, sobre la suerte de los hombres— la salvación de todos.

3. PARUSÍA Y RESURRECCIÓN FINAL DE LOS MUERTOS. Hemos visto ya no pocos textos litúrgicos que expresan la fe y la esperanza de la iglesia en la segunda venida de Cristo. Aluden también a ella eficazmente, relacionando la parusía con el juicio universal, los textos de las primeras domínicas de adviento —colectas y prefacios—, y hasta la misma misa de la vigilia de navidad, en las que la iglesia pide poder esperar sin temor a Cristo "cuando vuelva como juez". Dentro de esta perspectiva y en este tono es como resuena ardiente a lo largo de todo el adviento la súplica de la iglesia del Apocalipsis y de la comunidad primitiva: "¡Ven, Señor Jesús!"

De la fe en la resurrección de Cristo es de donde brota la certeza de la resurrección de los hombres con sus cuerpos al final de los tiempos. Lo insinúan algunos textos del tiempo pascual, como esta colecta del tercer domingo de pas-

cua: "... afiance su esperanza de resucitar gloriosamente"; o la oración de después de la comunión: "... guía (a tu pueblo) a la gloria incorruptible de la resurrección". Es la temática más peculiar del rito exequial, fundamento del respeto al cuerpo y de las honras litúrgicas que se le tributan, según las palabras del rito de "despedida": "concede a tu siervo reposar en la paz de este sepulcro hasta que tú... le resucites" *(RE* 97). No se trata de una visión individualista de la salvación, sino de una lógica consecuencia de la participación de todo el cuerpo en la gloria actual de su cabeza (como bien dice la eucología del día de la ascensión), que prefigura ya la asunción gloriosa de María.

En la IV plegaria eucarística encontramos explícitamente un destello de optimismo con respecto a la renovación final del mundo: "Que todos tus hijos nos reunamos en la heredad de tu reino..., y allí, junto con toda la creación, libre ya de pecado y de muerte, te glorifiquemos". Es evidente que la única interpretación válida de estas palabras es la de renovación del cosmos, según las alusiones bíblicas y el trasfondo teológico que parece estar presente en *GS* 39 sobre los cielos nuevos y la nueva tierra.

El fundamento y preludio de la esperanza en la resurrección final y en la renovación del cosmos sigue siendo siempre el misterio de la eucaristía, "medicina de inmortalidad" y "semilla de incorrupción" para el cristiano, pero también inicial "pascua del universo" por la transformación del pan y el vino en el cuerpo y sangre del Señor. Una audaz intuición teológico-espiritual ha vinculado la eucaristía y la escatología final con estas palabras: "Si la eucaristía es causa de la resurrección del hombre, ¿por qué no ha de poder el cuerpo del hombre divinizado por la misma eucaristía estar destinado a corromperse bajo la tierra para cooperar así a la renovación del cosmos...? La tierra nos come como comemos nosotros la eucaristía: no ciertamente para transformarnos en tierra, sino para transformar la tierra en cielos nuevos y en nueva tierra. Es fascinante pensar que los cuerpos de nuestros muertos cristianos tienen la misión de colaborar con Dios a la transformación del cosmos"[25].

IV. Conclusión

La liturgia de la iglesia, entendida como mistagogia y pedagogía de la fe y de la vida cristiana[26], es el lugar privilegiado de la celebración-experiencia y de la anticipación-espera de la escatología, a la vez presencia y esperanza del futuro salvífico. En Cristo resucitado y en el don del Espíritu, la iglesia, comunidad escatológica, está ya viviendo inicialmente el reino. "Se puede afirmar —escribe un teólogo ortodoxo— que la originalidad, la novedad total de la *leitourgia* cristiana consiste en esto: la entrada en el reino, que *para este mundo* debe llegar todavía, pero del que la iglesia es ya en realidad un sacramento, un comienzo, un anticipo y una parusía"[27]. Precisamente por ser comienzo, toda celebración nos orienta ya irresistiblemente hacia la consumación, despertando la más auténtica esperanza cristiana. Anclada en la pascua y en pentecostés, la liturgia tiende hacia la parusía como momento definitivo de su ser, mientras ya en este mundo se siente en comunión con la gloria de los bienaventurados.

Lo que sin duda es un valor de la liturgia y una de sus irrenunciables dimensiones lo han considerado

algunos un defecto. Se ha dicho que es excesivo el escatologismo litúrgico, con sus fórmulas siempre alusivas al más allá como destino final o intermedio del hombre. Se debe honestamente afirmar que la liturgia, tanto en su esencia como en sus actuales expresiones, no olvida el presente histórico ni el futuro de la humanidad. Cabalmente por saber que el tiempo aun dentro de su fugacidad está inserto en la eternidad, la liturgia es capaz de dar un nuevo sentido al compromiso del cristiano en el mundo con la praxis de la justicia y de la caridad al servicio de los hermanos, contribuyendo así a la preparación del reino futuro. Al señalar la caridad como lógica consecuencia de la comunión con el sacrificio pascual de Cristo, nos descubre cuál es la verdadera ley de la transformación del mundo y la dimensión que confiere valor de eternidad a las actividades humanas (*GS* 38). Todo intento de encerrar la vida cristiana en el presente histórico o en el futuro inmediato queda descalificado y excluido por la liturgia, que con su esperanza escatológica señala cuál es el sentido último del hombre y de la iglesia.

La liturgia parte de la experiencia del presente salvífico para orientarnos hacia la plena consumación futura. Permanece fiel a la invocación del padrenuestro: "Venga a nosotros tu reino", y experimenta que el reino está ya presente. Clama con la esposa del Apocalipsis: "¡Ven, Señor Jesús!" (Ap 22,20), pero sabiendo que lo posee ya, y con él posee la garantía de todos los bienes prometidos para la eternidad. En la problemática actual sobre la escatología sigue siendo la liturgia un punto esencial de referencia. No rehúye afrontar el presente ni el futuro inmediato de la humanidad sabiéndose, como se sabe, inserta en el "tiempo nuevo" y comprometida a proporcionar al presente la novedad del misterio de Cristo; pero no hace vanas las más íntimas esperanzas del hombre ni las promesas más trascendentes de Dios, puesto que orienta a los hombres hacia la escatología: la intermedia y la final. Compromete mucho la fe en el misterio presente y la esperanza de los bienes futuros; celebra lo que ya posee y se proyecta hacia lo que espera aguardando al Señor que llega.

NOTAS: [1] *Prognosticum futuri saeculi: PL* 96,454-524 — [2] *DS* 1000-1002 y 1304-1306 — [3] H.U. von Balthasar, *I novissimi nella teologia contemporanea,* Queriniana, Brescia 1967; T. Rast, *L'escatologia,* en VV.AA., *Bilancio della teologia del XX sec.* 3, Cittá Nuova, Roma 1972, 314-335 — [4] A. Giudici, *Escatología,* en NDE, Paulinas, Madrid 1979, 433-446 — [5] Cf, por ejemplo, dos manuales recientes: C. Pozo, *Teología del más allá,* BAC, Madrid 1968, y A. Rudoni, *Escatologia,* Marietti, Turín 1972; en una perspectiva más vasta, VV.AA., *La storia della salvezza nel suo compimento,* en *Mysterium salutis* V/II, Queriniana, Brescia 1978 — [6] C. Pozo, *o.c.,* 25-72 — [7] *Insegnamenti di Paolo VI* 6/1968, Tipografia Piliglotta Vaticana, 1969, 304; 308-310 — [8] *AAS* 71 (1979) 939-943; texto castellano en *Ecclesia,* n. 1944, pp. 7-8 (937-938) — [9] Es el método que sigue, por ejemplo, Rudoni, *o.c.* (nota 5) — [10] G. Martínez y Martínez, *La escatología en la liturgia romana antigua,* Madrid 1976 — [11] Nos referimos en particular a la secuencia *Dies irae* y a la antífona del ofertorio de la antigua misa de difuntos *Domine Jesu Christe;* sobre la evolución litúrgica de estos textos, cf Th. Maertens-L. Heuschen, *La liturgia della morte. Dottrina e pastorale,* Edizioni Paoline, 1962, 122-137 — [12] *OGMR, Proemio* n. 15; cf el análisis de una breve fórmula sin temática: P. Bruylants, *"Terrena despicere et amare celestia",* en VV.AA., *Miscellanea liturgica in onore di S. E. il Card. Giacomo Lercaro* II, Desclée, Roma 1967, 195-206 — [13] A. Stöger, *Eucaristia,* en *Dizionario di teologia biblica,* Morcelliana, Brescia 1965, 495 — [14] Sobre la dimensión escatológica de la eucaristía, cf Y. de Montcheuil, *Signification eschatologique du repas eucharistique,* en *RevSR* 33 (1946) 10-43; P. Spagnolini, *Eucaristia ed escatologia,* en VV.AA., *L'Eucaristia,* Treviso 1963, 61-89 — [15] Cit. C. Vagaggini, *El sentido teológico de la*

liturgia, BAC, 1965², 173 — [16] M. Magrassi, *Vivere la liturgia,* La Scala, Noci 1978, 317-341 — [17] *Adversus haereses* IV, 18,5, citado por J.-M.R. Tillard, *L'eucaristia pasqua della chiesa,* Edizioni Paoline, 1965, 314, que trata explícitamente el tema en las pp. 310-378 — [18] M. Magrassi, *o.c.,* 198-202 y 173-177 reproduce los textos y comenta las doctrinas; cf también Th. Camelot, *Spiritualità del battesimo,* LDC, Turín 1960, 161ss — [19] M. Magrassi, *o.c.,* 241-243, que puede completarse con el estudio de V. Loi, *La tipologia dell'Agnello pasquale e l'attesa escatologica nell'età patristica,* en VV.AA., *Fons vivus. Miscellanea liturgica in memoria di D. Eusebio Maria Vismara,* LAS, Roma 1971, 125-142 — [20] R. Cantalamessa, *La pasqua della nostra salvezza,* Marietti, Turín 1971, 206-218 — [21] *Ordenación general de la liturgia de las horas,* nn. 16; 39; 70 — [22] Cf J. Castellano, *Celebrazione liturgica della morte dei cristiani,* en VV.AA., *La morte incontro con la vita,* Teresianum, Roma 1972, 58-72 — [23] O. Clément, *Riflessioni sull'uomo,* Jaca Book, Milán 1975², 152 — [24] A. Bugnini, *La sacra liturgia,* en *L'aldilà* (por A. Piolanti). Marietti, Turín 1957, 95-96 — [25] C. Lubich, *L'eucaristia,* Città Nuova, Roma 1977, 80-82 — [26] Cf A.M. Triacca, *"Fides magistra omnium credentium". Pédagogie "de la foi" ou "par la foi" (Contribution des sources liturgico-eucologiques à l'intélligence d'un problème actuel),* en A.M. Triacca-A. Pistoia, *La liturgie expression de la foi. Conférences Saint-Serge, XXV Semaine d'études liturgiques,* Ed. Liturgiche, Roma 1979, 265-310 — [27] A. Schmemann, *Prière, liturgie et renouveau* en *La théologie du renouveau,* II, Cerf, París 1968, 109.

J. Castellano

BIBLIOGRAFÍA: Augé M., *La comunidad eclesial colocada en la tensión entre el mundo actual y el mundo futuro,* en "Claretianum" 10 (1970) 139-162; Berger K.-Rahner K., *Parusía,* en SM 5, Herder, Barcelona 1974, 237-248; Cullmann O., *Cristo y el tiempo,* Estela, Barcelona 1967; Ghiberti G., *Parusía,* en NDT 2, Cristiandad, Madrid 1982, 1297-1307; Giudici A., *Escatología,* en NDE, Paulinas, Madrid 1979, 433-446; *Escatología,* en NDT 1, Cristiandad, Madrid 1982, 390-420; Gutiérrez Vega L., *Eucaristía, escatología y vida religiosa,* en VV.AA., *La eucaristía en la vida de los religiosos,* PPC, Madrid 1971, 223-256; Larrabe J.L., *La esperanza escatológica en el "Ritual de los funerales",* en "Teología Espiritual" 28 (1984) 389-398; Martínez G., *La escatología en la liturgia romana antigua,* Instituto S. de Pastoral, Salamanca-Madrid 1976; Mogioli G., *Escatología,* en DTI 2, Sígueme, Salamanca 1982, 372-381; Moltmann J., *Teología de la esperanza,* Sígueme, Salamanca 1981⁴; Pozo C., *Teología del más allá,* BAC 282, Madrid 1968; Rast T., *La escatología,* en VV.AA., *La teología del siglo XX* 3, BAC maior, Madrid 1974, 245-263; Ratzinger J., *Relación entre el concepto de historia de la salvación y la cuestión escatológica,* en VV.AA., *Actas del Congreso I de Teología del Vaticano II,* Flors, Barcelona 1972, 507-513; *Escatología,* Herder, Barcelona 1980; Ruiz de la Peña, J.L., *La otra dimensión. Escatología cristiana,* EAPSA, Madrid 1975; Schackenburg R., *Reino y reinado de Dios,* Madrid 1967; VV.AA., *El cristiano en el tiempo y la consumación escatológica,* en MS 5, Cristiandad, Madrid 1984.

ESPIRITUALIDAD LITURGICA

SUMARIO: A) *Síntesis histórica.* I. Una convicción fundamental presente en toda la historia de la iglesia: 1. En la época de los padres y en el medievo; 2. En el período sucesivo al concilio de Trento y hasta el s. XIX - II. Un tema que se hace explícito en el s. XX: 1. Los comienzos: Pío X y L. Beauduin-Malinas; 2. Una presencia cada vez más explícita; 3. Un tema programático - B) *Tratado sistemático.* I. Subordinación a la norma objetiva: 1. Piedad "objetiva"; 2. Compromiso personal en el encuentro con Cristo; 3. Actuación del misterio de Cristo; 4. Cumbre y fuente - II. Realidad central: 1. Celebración viva; 2. Actualización del misterio de Cristo - III. Realización concreta: 1. Elementos constitutivos concretos; 2. Las acciones sagradas particulares: *a)* La liturgia de las Horas, *b)* La celebración de la eucaristía, *c)* La celebración de las fiestas; 3. La actualización de todo el misterio de Cristo; 4. En el nuevo misal romano - IV. Cumbre y fuente: la realidad litúrgica como "fuente" de espiritualidad auténtica: 1. Celebración genuina de la acción sagrada misma; 2. Desarrollo: *a)* Actualización de la iniciación cristiana, *b)* Acentuación eucarística, *c)* Liturgia de las Horas, oración incesante, *d)* Actitud penitencial y su actualización, *e)* Ministerio sacramental, *f)* Misterio del matrimonio; 3. Toda la vida en Cristo Jesús.

Espiritualidad litúrgica es la actitud del cristiano que funda su vida —toda su vida humana vivida conscientemente— sobre el ejercicio

auténtico de la liturgia, de manera que ésta llega a ser *culmen et fons* de toda su actuación (cf *SC* 10), para que, en definitiva, *mysterium paschale vivendo exprimatur*[1]. Podemos describirla aproximadamente así: "La espiritualidad litúrgica es el ejercicio (en lo posible) perfecto de la vida cristiana, con el que el hombre, regenerado en el bautismo, lleno del Espíritu Santo recibido en la confirmación, participando en la celebración eucarística, marca toda su vida con estos tres sacramentos, para crecer, en el cuadro de las celebraciones repetidas del año litúrgico, de una oración continua —concretamente: la oración o liturgia de las Horas— y de las actividades de la vida cotidiana, en la santificación mediante la conformación con Cristo crucificado y resucitado, en la esperanza de la última consumación escatológica, para alabanza de la gloria de Dios"[2].

A) SINTESIS HISTORICA

I. Una convicción fundamental presente en toda la historia de la iglesia

Que toda la vida cristiana deba fundarse sobre la liturgia, o sea, sobre la celebración de los sacramentos, sobre todo sobre los sacramentos de la iniciación cristiana y de la eucaristía, así como también (en principio) sobre la celebración de la liturgia de las Horas, en el marco del año litúrgico, es un patrimonio originario de la tradición e incluso una evidencia: baste recordar Rom 6,1-11; Col 2,6-3,17, y Flp 2,5-11; 3,8-14.

1. En la época de los padres y en el medievo. Bajo este aspecto, son típicas las catequesis mistagógicas de los padres, mediante las que ellos, partiendo de los sacramentos de la iniciación recién celebrados, introducen a los neocristianos en la riqueza de la vida cristiana, que deben custodiar y desarrollar. Baste recordar a Ambrosio, *De mysteriis;* las *Catequesis mistagógicas,* de Cirilo de Jerusalén; los sermones pronunciados por Agustín en la vigilia y durante el tiempo pascual; las catequesis bautismales de Juan Crisóstomo y de Teodoro de Mopsuestia; las homilías y los sermones de León Magno y de Gregorio Magno para las grandes solemnidades del año. La actividad pastoral de la iglesia medieval siguió moviéndose en la misma dirección, aunque con menos vigor.

2. En el período sucesivo al concilio de Trento y hasta el s. XIX. En el período de nuevo vigor que siguió al impulso reformador imprimido por el concilio de Trento, pero también en el curso del esfuerzo católico por superar el iluminismo y durante el renacimiento restaurador del s. XIX, no han faltado maestros de vida espiritual que han buscado y encontrado precisamente en la liturgia, esto es, en los sacramentos y en el año litúrgico, estímulos para la formación de la espiritualidad. Aquí también nos deberemos limitar a los grandes nombres: el card. Juan Bona (1609-1674); L. Thomassin (1619-1695), el beato card. José Tomasi (1649-1713), Luis Antonio Muratori (1672-1750), J.M. Sailer (1751-1832), Antonio Rosmini (1797-1855)[3]. Con Próspero Guéranger, primer abad de Solesmes (1805-1875), y con su famosa obra *L'année liturgique* (1841ss), y con la abadesa C. Bruyère de S. Cécile de Solesmes (1845-1909)[4], influenciada por él, nos encontramos ya a las puertas de una comprensión más honda y explícita de la espiritualidad litúrgica.

II. Un tema que se hace explícito en el s. XX

1. LOS COMIENZOS: PÍO X Y L. BEAUDUIN-MALINAS. La espiritualidad litúrgica sólo llega a ser un tema explícito en el marco del reciente / movimiento litúrgico. Justo al comienzo de su pontificado, san Pío X había afirmado programáticamente en su motu proprio *Tra le sollecitudini:* "Efectivamente, siendo nuestro vivísimo deseo que el verdadero espíritu cristiano reflorezca de todos modos..., es necesario atender antes que nada a la santidad y dignidad del templo, donde precisamente se reúnen los fieles para beber ese espíritu en su fuente primera e indispensable, que es la participación activa en los sacrosantos misterios y en la oración pública y solemne de la iglesia"[5]. La extraordinaria importancia de estas palabras no se tomó en consideración en los primeros momentos. Sin embargo, siguieron siendo la norma autoritativa para la obra comenzada en Bélgica por dom L. Beauduin y sus colaboradores a partir de 1909, o sea, después del llamado *acontecimiento de Malinas* (así se denomina el discurso programático, pronunciado por Beauduin el 23 de septiembre de 1909 en Malinas —durante el "Congrès national des oeuvres catholiques"—, con sus consecuencias). De este trabajo nació el estudio de dom M. Festugière *La liturgie catholique* (1913), que iluminó con gran fuerza la importancia de la liturgia, fundamental para la edificación de la vida espiritual. Los representantes de una piedad orientada de manera diferente se pusieron a la defensiva. De este modo se desencadenó una violenta controversia, al final de la cual L. Beauduin publicó un pequeño libro: *La piété de l'église*[6]. En él el autor ilustraba con unas pocas afirmaciones incisivas la grandeza y la importancia de la *piedad eclesial*: "El cristiano, viviendo fielmente la liturgia, reproduce en sí mismo la vida de la iglesia". La guerra que estalló algunas semanas más tarde cortó de raíz cualquier posibilidad de que continuara la controversia. Pero una vez que hubo terminado el conflicto, las afirmaciones y directrices fundamentales, libres ahora de todo clima polémico, volvieron a imponerse en un contexto más amplio y pacífico. R. Guardini dio una valoración positiva de la problemática en el ensayo *Das Objektive im Gebetsleben*[7].

2. UNA PRESENCIA CADA VEZ MÁS EXPLÍCITA. Mientras tanto, en el ámbito del movimiento litúrgico en fase expansiva, se valoró cada vez más el conjunto de la liturgia como algo capaz de contribuir a la renovación de la vida espiritual. Nombramos a los principales representantes de esa interpretación. El abad C. Marmion de Maredsous no entra directamente en el ámbito del mismo movimiento litúrgico, pero sus libros —nacidos del mismo ambiente espiritual que aquellas abadías belgas de donde provenía L. Beauduin— contribuyeron mucho a la promoción de la espiritualidad litúrgica de estos años. También el abad, y después arzobispo y cardenal, I. A. Schuster, con su producción literaria, así como con el ejemplo de su vida y de su actividad pastoral en Milán, se coloca en los orígenes de esta sensibilidad hacia una vida espiritual alimentada en la riqueza de la liturgia. R. Guardini, con su libro *Vom Geist der Liturgia,* fue el heraldo de la renovación litúrgica, primero en Alemania y después en Europa; también después siguió

siendo uno de los mayores guías en la profundización y penetración espiritual de la liturgia. Con el abad I. Herwegen, de Maria Laach, y P. Parsch, de Klosterneuburg (Austria), nos hallamos frente a los representantes principales de una reflexión radical sobre los fundamentos sustentadores de la espiritualidad litúrgica [8].

3. UN TEMA PROGRAMÁTICO. I. Herwegen sintetizó el motivo decisivo de la espiritualidad litúrgica en la expresión: "Fundamento objetivo para la construcción individual de nuestra vida religiosa" [9]. O. Casel ilustró exhaustivamente la riqueza teológica de este fundamento objetivo en su *Christliches Kultmysterium* [10]. Pero también fuera del ámbito teológico de Maria Laach se habla ahora cada vez más explícitamente, de una u otra forma, de *espiritualidad litúrgica* [11]. Junto a los estudios teóricos se sitúa el hecho puro y simple de la apreciación del misterio de Cristo en los comentarios del *Missale Romanum* según el año litúrgico. Y así, nombres como Ae. Löhr, J. Claude-Nesmy y A. Nocent son un ejemplo de ello [12]. Una cierta crisis del movimiento litúrgico sobre todo en Alemania (años 1939ss), provocada por la sospecha de que la renovación litúrgica fuera "un camino equivocado y una desviación en la vida espiritual contemporánea" [13], pudo superarse. Se llegó por fin a la encíclica *Mediator Dei* (20 de noviembre de 1947), de Pío XII, que trajo una clarificación magisterial oficial: la / liturgia, en su auténtica naturaleza teológica, no es el lado puramente exterior y ceremonial del culto, sino el ejercicio del sacerdocio neotestamentario del Cristo total, cabeza y miembros [14]. De esta manera se abría el camino a las afirmaciones que hará el Vat. II en la constitución sobre la liturgia, sobre todo en la primera parte, donde se habla de la naturaleza de la liturgia como *cumbre* y *fuente* de toda la acción de la iglesia (*SC* 2; 5-13), afirmaciones que posteriormente se traducirán en la práctica y se ilustrarán detalladamente en la / reforma litúrgica posconciliar [15].

B) TRATADO SISTEMATICO

I. Subordinación a la norma objetiva

1. PIEDAD "OBJETIVA". Punto de partida y fundamento permanente de la ilustración teológica y de la realización espiritual litúrgica es la voluntad decidida de basarse, a la hora de construir una vida auténticamente espiritual, bajo la guía del Espíritu Santo, en la norma objetiva de la liturgia. En los comienzos del movimiento litúrgico, sobre todo para el abad Guéranger, esto significaba pura y llanamente basarse en la liturgia *romana*. Para Pío X era necesario tender a una "participación activa en los misterios y en la oración solemne y comunitaria de la iglesia". Para el card. Schuster, tomamos toda la teología de las "antiguas y venerables fórmulas y oraciones del sacrificio divino", herencia preciosa que el Salvador le ha dejado a su iglesia. De manera semejante, el abad Herwegen formula explícitamente el principio base del *fundamento objetivo* para la construcción de la vida religiosa, que luego se lleva adelante de manera particular e individual [16]. Por tanto, ésta es una piedad *objetiva*, o sea, una espiritualidad que se orienta conscientemente según los datos objetivos de las celebraciones litúrgicas,

de los sacramentos y de la oración de la iglesia.

2. COMPROMISO PERSONAL EN EL ENCUENTRO CON CRISTO. Es necesario entender correctamente el término *objetivo:* no indica un actuar impersonal y frío, sino que es necesario apropiarse de esa realidad *objetiva* con un empeño absolutamente personal, y a continuación actuarla de manera viva. R. Guardini ha descrito ese proceso como un "despertar de la iglesia en las almas"[17]. Y esta iglesia, en las acciones litúrgicas, nos lleva a Cristo y a su acción salvífica. Jesucristo sigue siendo, por tanto, la norma última de la edificación de nuestra vida espiritual. El mismo Guardini lo explica de la siguiente manera: "Ahora este estar-directamente delante de Cristo, este suprahistórico estar presente del Redentor y de su vida llena todo el acontecimiento litúrgico... Se trata simplemente de una forma particular de aquella relación directa con el Redentor que existió históricamente, pero que está presente de manera suprahistórica..., que se enraíza no en el individuo, sino en la comunidad; se realiza no en acontecimientos, experiencias y tareas de la vida cotidiana, sino en los contenidos, en los procesos y en las formas de la vida contemplativa, en el servicio de Dios y en el culto. En la liturgia la comunidad creyente, y el particular dentro de ella, está en esa relación directa con el Redentor; más aún, en un acto esencialmente contemplativo de meditación, oración, participación y unión con el sacrificio y el sacramento... Nos encontramos frente a la realidad más íntima de la liturgia, frente a la realidad del misterio"[18]. A continuación, Guardini formuló este pensamiento en términos todavía más radicales: la categoría decisiva y esencial del cristianismo es la persona histórica de Jesucristo "en su unicidad histórica y en su gloria eterna", en cuanto que, creyendo, nosotros estamos en contacto con él "en una conexión y relación real, en un ser-renovados mediante la fe y en un ser-marcados mediante el bautismo, en un proceso por el que el hombre entra en una reciprocidad de inexistencia pneumática con el Redentor eternamente real; figura, obra, pasión, muerte y resurrección del Redentor se hacen para él forma y contenido de una nueva existencia". Y como queriendo completar y condensar su pensamiento, añade: todo esto es "cristiano en cuanto sucede por medio de Cristo en la iglesia"[19].

3. ACTUACIÓN DEL MISTERIO DE CRISTO. Lo que Guardini decía desde el punto de vista de la filosofía de la religión, ha penetrado de manera decisiva en la conciencia de la teología contemporánea a través de O. Casel († 1948). Aunque se puede discutir uno u otro particular de su concepción, ha resultado válido un juicio que sobre él se emitió en 1947: "El mérito de la enseñanza de Casel no está sólo en el hecho de haber suministrado nuevos puntos de vista e inducido a verificar el precedente patrimonio teológico-especulativo. Su importancia decisiva está más bien aquí: Casel ha expuesto con sorprendente seguridad toda la realidad de Cristo en una única visión unitaria, en un concepto que acentúa lo esencial y abarca al mismo tiempo todos los particulares"[20]. Ese concepto central es el de *mystérion-sacramentum,* lo que significa que el misterio anterior al tiempo de la eterna voluntad salvífica de Dios, cumplido provisionalmente en el misterio de la historia salvífica de Israel,

realizado de verdad en el misterio pascual de Jesucristo, ahora representado en el misterio de la iglesia y en los misterios de su culto, en la esperanza de su cumplimiento escatológico..., ese misterio en su totalidad es la norma objetiva de la construcción individual, enteramente personal, de nuestra vida espiritual, de modo y manera que *mysterium paschale vivendo exprimatur.*

4. CUMBRE Y FUENTE. La espiritualidad litúrgica es, por tanto, la actuación del misterio de Cristo en la liturgia de la iglesia. Ciertamente, la liturgia no agota toda la acción de la iglesia *(SC* 9); pero, en cambio, "es la cumbre a la que tiende toda la actividad de la iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza" *(SC* 10). En el fondo, ésta era ya la doctrina expresada por Pío XII en la *Mediator Dei:* "La sociedad fundada por el divino Redentor no tiene otro fin... que crecer y dilatarse cada vez más: lo cual sucede cuando Cristo es edificado y dilatado en las almas de los mortales, y cuando inversamente las almas de los mortales son edificadas y dilatadas en Cristo; de manera que en este destierro terrenal prospere el templo en el que la divina Majestad recibe el culto grato y legítimo. En toda acción litúrgica, por tanto, juntamente con la iglesia está presente su divino Fundador: Cristo está presente en el... sacramento..., bien en la persona de su ministro, bien principalmente bajo las especies eucarísticas; está presente en los sacramentos con la virtud que en ellos transfunde...; está presente, por fin, en las alabanzas y súplicas... La sagrada liturgia es, por tanto, el culto público... integral del cuerpo místico de Jesucristo, esto es, de la cabeza y de sus miembros"[21]. La constitución litúrgica del Vat. II ha hecho suyo este pensamiento y lo ha insertado en el marco más amplio de toda la historia de salvación *(SC* 5-13). Jesucristo, el Hijo encarnado de Dios, ha cumplido la voluntad salvífica del Padre —después de la preparación mediante las proezas histórico-salvíficas del AT— por el misterio pascual de su pasión y glorificación. Ha enviado a los apóstoles a proclamar y a *actuar* ("ut... exercerent": *SC* 6) esa obra salvífica con la celebración del sacrificio y de los sacramentos, y así introducir a los hombres en el misterio pascual a través del bautismo, la confirmación y la celebración de la eucaristía para alabanza de la gloria de Dios, con la fuerza del Espíritu Santo. Para actuar este amplísimo proyecto el Señor está siempre presente en su iglesia, de modo que las acciones litúrgicas son el ejercicio concreto del sacerdocio de Cristo, son acciones sagradas en tan gran medida *(SC* 7), que son simplemente *cumbre* y *fuente* de toda la actividad de la iglesia *(SC* 10), aunque no la agoten *(SC* 9). Estos dos conceptos iluminan bien la naturaleza específica de la espiritualidad litúrgica: la liturgia es fuente y norma; quiere y debe desarrollarse en la totalidad de una vida espiritual, que a su vez reconduce a la acción litúrgica como a su vértice. Y la iglesia debe introducir en la liturgia ya preparando para su celebración, o sea, predicando el mensaje de Cristo, para que cada uno entre con fe recta y celebre las acciones sagradas no como si fueran algo extrínseco, de ceremonial, simples prescripciones cultuales que se deben observar legalistamente, sino que "participen en ella consciente, activa y fructuosamente" *(SC* 11). Después, una vez terminada la celebración, la acción sagrada

impulsa "a los fieles a que, saciados con los sacramentos pascuales, sean concordes en la piedad..., conserven en su vida lo que recibieron en la fe...", los "enciende y arrastra... a la apremiante caridad de Cristo" *(SC* 10). La comunión con el Señor, instaurada en la liturgia, invita además a la oración personal y a estar dispuestos a asumir en la propia vida los sufrimientos de Cristo, que muere para la transformación de todo el hombre, para que, "recibida [por el Padre] la ofrenda de la víctima espiritual", el hombre se convierta en "ofrenda eterna" *(SC* 12). Todos los demás ejercicios piadosos se subordinan a las normas objetivas de estas *leyes* de la iglesia y de estas formas de su liturgia *(SC* 13).

II. Realidad central

La espiritualidad litúrgica, por tanto, es aquella actitud cristiana conjunta con la que se reconoce la realidad eminente de la liturgia y se ve en ella la fuente y la cumbre de la vida cristiana en la peregrinación hacia la consumación en el reino eterno de Dios.

1. CELEBRACIÓN VIVA. Por muy numerosas que sean las acciones que preceden o siguen a la celebración litúrgica propia y verdadera, ésta sigue siendo el núcleo central, la *acción sagrada* en sentido pleno, en la que se da la realidad suprema, la actualización de la acción salvífica de Cristo. Por eso, la primera tarea de la espiritualidad litúrgica es la de realizar de la manera debida esa acción sagrada, y respectivamente tomar parte en ella "consciente, activa y fructuosamente" *(SC* 11), con una "participación plena, consciente y activa" *(SC* 14). Aquí está la primera y más importante fuente, "en la que han de beber los fieles el espíritu verdaderamente cristiano" *(SC* 14). Esto vale para el sacerdote y para los que sirven al altar tanto como para los fieles *(SC* 14-18). Nadie debe quedarse inactivo, ser un espectador mudo; más bien todos "participen conscientemente, piadosa y activamente en la acción sagrada, sean instruidos con la palabra de Dios, se fortalezcan en la mesa del Señor, den gracias a Dios, aprendan a ofrecerse a sí mismos al ofrecer la hostia inmaculada...; se perfeccionen día a día... en la unión con Dios y entre sí..." *(SC* 48). Por eso es necesario alcanzar una comprensión cada vez mejor de las acciones sagradas, para poder "vivir la vida litúrgica" *(SC* 18). La exhortación que el obispo dirige al candidato al sacerdocio en el rito de ordenación sirve en la medida correspondiente para todos los miembros del pueblo de Dios: "In lege Domini meditantes, videte, ut quod legeritis credatis, quod credideritis doceatis, quod docueritis imitemini... Agnoscite quod agitis, imitamini quod tractatis, quatenus mortis et resurrectionis Domini mysterium celebrantes, membra vestra a vitiis omnibus mortificare et in novitate vitae ambulare studeatis"[22]. Esta, pues, es la actitud que se exige para una justa celebración de la liturgia de las Horas (y, respectivamente, de toda la acción litúrgica): "El oficio divino, en cuanto oración pública de la iglesia, es además fuente de piedad y alimento de la oración personal. Por eso se exhorta en el Señor a los sacerdotes y a cuantos participan en dicho oficio a que, al rezarlo, la mente concuerde con la voz, y para conseguirlo mejor adquieran una instrucción litúrgica y bíblica más rica, principalmente acerca de los

salmos" *(SC* 90). Realización suprema e importantísima de la vida espiritual es, por tanto, la celebración viva y genuina de las mismas acciones litúrgicas. Aquí, ni antes ni después, está la cumbre, el contacto auténtico con el Señor y con su obra salvífica, la cumbre de la realidad; aquí sobre todo el Señor está presente en medio de la iglesia que celebra las acciones litúrgicas *(SC* 7); ¡aquí está la *cumbre* y la *fuente!* Precisamente por eso es natural que a continuación yo me deba esforzar por conservar ese contacto, esa realidad, incluso después de que la verdadera y propia acción litúrgica haya terminado: en la oración personal, en la actividad y en el cumplimiento de los deberes de la vida cristiana, en el descanso y en el trabajo, al comer con alegría, de manera que todo, toda mi vida, sea verdaderamente "en Cristo Jesús". Y también es natural que una vida vivida de esta manera yo la haga desembocar de nuevo, a ciertas horas del día, en una renovada celebración litúrgica como vértice de toda la existencia y de toda la vida cristiana eclesial.

2. ACTUALIZACIÓN DEL MISTERIO DE CRISTO. Fuente última y realización suprema de todo esto es el misterio de Cristo en toda su amplitud. El *fundamento objetivo* de toda mi vida espiritual, que se plasmará después de una manera absolutamente personal, está en la / celebración, en el / memorial real, en la actualización, en la representación del / *misterio,* o sea, de Jesucristo en su muerte y resurrección, para edificación de la iglesia, para santificación de los creyentes y de todo el pueblo de Dios en la conformación con el Crucificado y Resucitado, para gloria de Dios y para su adoración en espíritu y verdad. Esta es la misión, *y no* (en primerísimo lugar) la solidaridad con el prójimo (por más que ésta sea necesaria y se la persiga en la edificación de la iglesia local); ésta, *y no* la solución de problemas sociales y políticos (aunque se los afronte, extendiendo también a ellos la eficacia de la acción salvífica).

Este misterio se celebra con la mirada vuelta a su núcleo específico y esencial, pero también observando los ritos, los textos y la ordenación de las fiestas establecidas por la iglesia, tal y como son en concreto, como herencia de una tradición secular y de su revisión querida por el Vat. II, y así como los ha aprobado la autoridad del papa y de los obispos, respectivamente; la autoridad de una iglesia patriarcal o la sede apostólica, respectivamente. Tal observación libera al particular de los condicionamientos y de los límites de la propia subjetividad y lo introduce en las dimensiones de todo el misterio de Cristo, en "toda la plenitud de Dios" (Ef 3,19; cf el párrafo completo: 3,16-19), "... por ganar a Cristo y encontrarme en él... a fin de conocerle a él y la virtud de su resurrección y la participación en sus padecimientos, configurándome a su muerte, para alcanzar la resurrección..." (Flp 3,8-11). En una celebración realizada de esta manera, con el ánimo abierto a las intenciones ilimitadas de la obra salvífica de Cristo ilustrada por la palabra y por los signos, con una participación íntima y real, con una fe viva, en la fuerza viva del Espíritu Santo, "convivificati, conresuscitati, consedentes in coelestibus in Christo" (cf Ef 2,5s). Estamos "crucificados con Cristo" *(Christô synestáuromai,* Gál 2,19), de manera que precisamente en esa celebración se verifican las palabras: "Ya no vivo yo, pues es Cristo el que vive en mí. Y si al presente

vivo en carne, vivo en la fe del Hijo de Dios" (Gál 2,20). En semejante celebración se realiza máximamente en el orden sacramental aquella "reciprocidad de in-existencia pneumática con el Redentor eternamente real", de la que había hablado Guardini, de manera que "figura, obra, pasión, muerte y resurrección del Redentor" pueden hacerse "forma y contenido de una nueva existencia"[23]. Esto quiere decir que estamos inmersos en toda la amplitud del misterio de Cristo, en sus dimensiones cósmicas y supracósmicas; que se superan los límites mezquinos de la propia subjetividad y de una piedad privada individualista. "Cristo es el Uno y el Todo cristiano, aunque procedente del Padre y orientado hacia él. El abarca en sí todo lo existente, pero como el Logos del Padre; como aquel en quien el Padre ha creado el mundo y a quien el Padre ha enviado para la redención del mundo; como aquel que restaura el reino del Padre. En este sentido... Cristo no es el centro, sino el mediador; aquel que es enviado con una misión y vuelve a la patria; *camino, verdad y vida...*" Todo esto, en cualquier caso, como nos lo presenta la acción litúrgica en su figura objetiva y en su amplitud, o sea en la plenitud del único y total misterio de Cristo y en su desenvolvimiento a lo largo del ciclo anual de las celebraciones festivas.

III. Realización concreta

La realización concreta de las espiritualidades litúrgicas tiene lugar de diferentes maneras y a diversos niveles conectados entre sí, e incluso interpenetrantes. Celebramos el misterio de Cristo en la acción sagrada de la liturgia de las Horas, de la eucaristía y de los otros sacramentos, en la predicación de la palabra de Dios y en la lectura meditativa de la sagrada Escritura y en la oración que brota de todo ello, o sea en la *oratio*, y en la reflexión en la presencia de Dios en Cristo.

Esas acciones sagradas se desarrollan según un ritmo cronológico: ante todo, según la sucesión de las *horas* (vigilia nocturna, oración de la mañana y de la tarde, oración al final del día o antes del descanso nocturno); luego en la celebración del misterio pascual, que tiene lugar en su repetición regular el día del Señor (domingo), y en su solemnidad anual, que va de la cuaresma a pentecostés y tiene su cumbre en la vigilia pascual; de otra manera también en la celebración de la manifestación del Señor —en navidad y epifanía—, preparada por el adviento y continuada en el breve tiempo de navidad; finalmente, en la celebración del "dies natalis" de los santos, en las solemnidades de la madre de Dios, de los apóstoles, de los mártires, de las vírgenes y de todos los santos y santas. En esas acciones directamente litúrgicas se actualiza todo el misterio de la historia salvífica: Jesucristo-Antiguo Testamento-plan salvífico de Dios anterior al tiempo. Todo esto como fuente primera, como cumbre, como fundamento objetivo normativo de toda la vida cristiana, para que *mysterium paschale vivendo exprimatur.*

1. Elementos constitutivos concretos. Dos son sobre todo las realidades fundamentales: la palabra de Dios y la sacramentalidad del signo. La palabra de Dios es la palabra pronunciada por el Padre "muchas veces... por medio de los profetas, [y] en estos días... por el Hijo" (Heb 1,1-2). Es la palabra, el Logos, "que era desde el princi-

pio..., que hemos oído..., que hemos visto..., el Verbo de la vida" (1 Jn 1,1-3); es la palabra que se ha hecho carne y ha acampado entre nosotros para revelarnos su gloria (Jn 1,14). Es el evangelio de Dios (Rom 1,1), el evangelio del anuncio referido a Jesucristo, evangelio que ha estado oculto desde la eternidad, pero ahora ha sido manifestado mediante los escritos de los profetas (Rom 16,25s) y cuyas riquezas inagotables quiere proclamar el Apóstol para manifestar a todos claramente "quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis a Deo" (Ef 3,9), para que al fin todos sean "llenos de toda plenitud de Dios" (Ef 3,19). Es aquella palabra que es "viva y eficaz y más aguda que espada de dos filos; [que] penetra hasta la división del alma y del espíritu" (Heb 4,12). Escuchando esta palabra llegamos a la fe (cf Rom 10,17); quien cree, tiene la vida eterna (cf Jn 6,40). La gran importancia de la palabra de Dios se ha reafirmado nuevamente con gran fuerza en la constitución sobre la divina revelación[24]: "La iglesia siempre ha venerado la sagrada escritura, como lo ha hecho con el cuerpo de Cristo, pues sobre todo en la sagrada liturgia nunca ha cesado de tomar y repartir a sus fieles el pan de vida que ofrece la mesa de la palabra de Dios y del cuerpo de Cristo... En los libros sagrados, el Padre, que está en los cielos, sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos. Y es tan grande el poder y la fuerza de la palabra de Dios, que constituye sustento y vigor de la iglesia, firmeza de fe para sus hijos, alimento del alma, fuente límpida y perenne de vida espiritual" *(DV* 21). Así, a propósito de la proclamación de la palabra de Dios, se afirma la particular presencia de Cristo: "Está presente en su palabra, pues cuando se lee en la iglesia la sagrada Escritura, es él quien habla" *(SC* 7). En la encíclica *Mysterium fidei* Pablo VI ha subrayado expresamente la realidad de esa presencia[25].

Por tanto, podemos decir: la palabra de Dios —anunciada, proclamada, escuchada, creída, guardada en el corazón— nos da la presencia (dinámica) de Cristo; no la única, pero desde luego una presencia real, verdadera, eficaz. Esto sucede prácticamente en la proclamación viva de la palabra de Dios, tomada de la sagrada Escritura, que tiene lugar durante la celebración litúrgica: aquí hablan el Señor y los apóstoles, que nos cuentan la historia del Señor. Esto sucede también en la interpretación viva —por la que el mensaje de Dios penetra en nuestra vida de cada día—, que tiene lugar sobre todo en la / homilía. Finalmente, la eficacia de esta palabra se manifiesta en el eco que suscita en nosotros, en la respuesta que damos con las oraciones y los cánticos, en los que se convierte en confesión, alabanza, súplica, intercesión.

La realidad y eficacia de la palabra de Dios se llevan ulteriormente a cumplimiento mediante la actuación de esa misma palabra de Dios en los signos sagrados, en los símbolos, en los *sacramentos* de las acciones litúrgicas. La constitución *SC* lo acentúa. Los apóstoles no sólo *anuncian* la obra salvífica de Cristo (con todo lo que de aquí se deriva), sino que también la *actúan:* "No sólo... a anunciar que el Hijo de Dios... nos libró..., sino también a realizar la obra de salvación que proclamaban mediante el sacrificio y los sacramentos, en torno a los cuales gira toda la vida litúrgica" *(SC* 6). El signo santo indica la acción salvífica divina sobre todo, como es obvio, de la manera pura-

mente natural en que una imagen (una copia) puede *representar* la realidad original que ha de reproducirse: señala esta acción salvífica trayéndola a la memoria, indicándola, prefigurándola (es signo *commemorativum, demonstrativum, prognosticum).* El *signo* santo señala la única acción salvífica en su unidad, en cuanto *pasada-presente-futura.* A continuación *accedit verbum ad elementum,* es decir: la palabra de Dios, ilustrativa y precisamente re-presentativa, se añade al simple signo, y se constituye el *sacramentum* en el sentido verdadero y propio del término, al que el Señor ha prometido su presencia, la fuerza eficaz de su santo Espíritu. Así tenemos la figura plena de un *sacramento,* donde se juntan *sacramentum tantum,* o sea, el signo simplemente natural, que de todas formas ya habla e indica claramente; *sacramentum et res,* o sea, la realidad interna donada por Dios, por su santo Espíritu; ésta, a su vez, señala hacia la *res* última, el don de la gracia, que la pasada-presente acción salvífica de Cristo nos concede como prenda de la gloria futura. La eficacia-de-gracia de estos *sacramentos* es muy diversa, análogamente diversa, de diverso *espesor.* Pero de todos ellos se puede decir lo que afirma *SC* 7: "En esta obra tan grande... Cristo asocia siempre consigo... la iglesia... En consecuencia, toda celebración litúrgica, por ser obra de Cristo sacerdote y de su cuerpo, que es la iglesia, es acción sagrada por excelencia".

2. LAS ACCIONES SAGRADAS PARTICULARES. a) *La liturgia de las Horas.* Es una acción sagrada *(actio sacra praecellenter)* constituida: por la fuerza de la palabra de Dios, como se muestra de manera múltiple en la lectura bíblica, en la explicación homilética, en el canto responsorial *(responsorium),* en la salmodia meditativa, en la oración formal; y por la función indicativo-figurativa del signo que señala la acción salvífica, el misterio de Cristo presente en la estructura conjunta de las horas, o sea, en el complejo del tiempo, en la rítmica sucesión del día y de la noche, del domingo y de los días feriales, de la pascua y la navidad, del recuerdo de las acciones de Cristo y el recuerdo de los santos que lo anuncian y dan testimonio de él; pero también presente, según su promesa, en la oración de "dos o tres reunidos en el nombre del Señor", mediante la cual se realiza la iglesia local en Cristo, en la escucha y acogida de la palabra, en el anuncio de sus acciones salvíficas, en la acción de gracias, en la alabanza, en la confesión del nombre de Dios. La iglesia continúa la oración de Cristo: "La unidad de la iglesia orante es realizada por el Espíritu Santo, que es el mismo en Cristo, en la totalidad de la iglesia y en cada uno de los bautizados. El mismo 'Espíritu viene en ayuda de nuestra debilidad' e 'intercede por nosotros con gemidos inefables'" *(OGLH* 8).

b) *La celebración de la eucaristía.* La liturgia de las Horas extiende lo que se contiene en medida suprema e intensísima en la eucaristía, y prepara para la eucaristía: *OGLH* 12.

En la celebración eucarística encontramos realizada en grado máximo la presencia del Señor y de su obra salvífica: "Cristo está presente... en el sacrificio de la misa, sea en la persona del ministro..., sea sobre todo bajo las especies eucarísticas" *(SC* 7).

La importancia fundamental de la celebración eucarística se ilustra

bien en los *OGMR* 1: "La celebración de la misa, como acción de Cristo y del pueblo de Dios ordenado jerárquicamente, es el centro de toda la vida cristiana para la iglesia, universal y local, y para todos los fieles individualmente". Aquí está el vértice de nuestro hacernos partícipes de la acción salvífica redentora de Cristo y de su adoración al Padre. Aquí el pueblo de Dios se reúne bajo la guía del sacerdote como representante de Cristo "para celebrar el memorial del Señor o sacrificio eucarístico" *(OGMR* 7). *Memoria = anámnesis = zikar = memorial:* éste es el término tan rico que indica aquella conmemoración del sacrificio de Cristo (núcleo de su misterio pascual, que abarca toda la obra de la salvación), efectuada en palabras y en acciones simbólicas, en la que ese sacrificio se hace presente, pero sin repetirse, *como si* no fuese suficiente en sí mismo y necesitase completarse o renovarse con una nueva acción, o sea, precisamente repetirse. Pero, aun no habiendo ningún tipo de repetición, nos hallamos frente a la auténtica presencia de aquel único sacrificio, que ha sido tan realmente donado a la iglesia que se hace aquí y hoy su sacrificio. En este acto de culto los dos elementos fundamentales, más arriba nombrados (palabra y sacramento) desarrollan un papel de primerísimo plano: la liturgia de la palabra es un conjunto formado de canto, acto penitencial, oración, lectura, salmo responsorial, evangelio, homilía, oraciones de los fieles; en la liturgia sacramental vemos a los fieles que llevan sus ofrendas; después al sacerdote que pronuncia sobre ellas la plegaria eucarística, o sea, invoca a Dios en la forma solemnísima de la alabanza y de la *epíklesis* y exalta sus grandes acciones, para que los dones conviviales, en virtud de las palabras de Cristo y de la intervención del Espíritu Santo, se transformen en el cuerpo y la sangre del Cordero de Dios, de manera que todos, mediante el banquete sacrificial de la comunión, se unan con el Señor y entre ellos como iglesia. La *OGMR,* entre otras cosas, dice lo siguiente de la plegaria eucarística (n. 54): "El sentido de esta oración es que toda la congregación de los fieles se una con Cristo en el reconocimiento de la grandeza de Dios y en la ofrenda del sacrificio". La comunión, hecha preferentemente "con pan consagrado en esa misma misa" (n. 56, *h),* es el "convite pascual", el "alimento espiritual" de los fieles (n. 56), "participación en el sacrificio que entonces mismo se celebra" (n. 56, *h).*

c) *La celebración de las fiestas.* Las dos acciones sagradas mencionadas se ven y se comprenden en su concreta colocación dentro de la celebración de una jornada completa. Se complementan mutuamente: la liturgia de las Horas "extiende a los distintos momentos del día la alabanza y la acción de gracias, así como el recuerdo de los misterios de la salvación, las súplicas y el gusto anticipado de la gloria celeste, que se nos ofrecen en el misterio eucarístico, *centro y cumbre de toda la vida de la comunidad cristiana.* La celebración eucarística halla una preparación magnífica en la liturgia de las Horas..." *(OGLH* 12).

La acción de conjunto, así celebrada, subdividida a lo largo de las horas del día, irradia su realidad íntima a toda la jornada, transformándola en un día festivo en el que todos participan. "Esta totalidad de las celebraciones sagradas, que se hace completa en el día festivo y en el tiempo festivo en cuanto realidad

sacramental que deja sentir su influencia sobre la gozosa actividad humana comunitaria, es el vértice que se alza por encima del día ferial, el cumplimiento de la existencia humana aquí abajo, en la esperanza del último cumplimiento escatológico de la eternidad. La celebración sagrada es una actividad generosa, gratuita *(zwecklos)*, que por tanto no persigue ningún fin directamente utilitarista, y, de todos modos, es, precisamente por ello, una actividad en sumo grado llena de sentido *(sinnvoll)* y verdaderamente humana"[26].

La primera fiesta de ese estilo es el día del Señor o / domingo, la "fiesta primordial", el "día de alegría y de liberación del trabajo", el día en que "los fieles deben reunirse a fin de que, escuchando la palabra de Dios y participando en la eucaristía, recuerden la pasión, la resurrección y la gloria del Señor Jesús" *(SC* 106), la pascua semanal del cristiano; el memorial semanal del misterio pascual, en el que este misterio se comunica como presente a los participantes y deja sentir el propio efecto en toda la jornada, para que el hombre y su comunidad puedan verdaderamente vivir en la alegría festiva en Cristo Jesús.

Una vez al año esa memoria del Señor se celebra de una manera singular en la liturgia nocturna de la vigilia pascual [/ *Triduo pascual*], preparada por los *cuarenta días* de ayuno [/ *Cuaresma*], durante los cuales los cristianos, animados con el gozo de la nostalgia espiritual, esperan la fiesta y se preparan a morir y resucitar con Cristo. Todo esto se prolonga después, como nueva comunión de vida con el Resucitado, en la apertura al don del Espíritu del Señor glorificado durante los *cincuenta días* de pentecostés.

El mismo misterio de Cristo se celebra como revelación luminosa aquí y ahora en el tiempo de / navidad, en el memorial de la encarnación y de la primera epifanía, mediante la cual el Salvador se nos da también hoy a nosotros como luz de luz para iluminarnos y liberarnos de las tinieblas del pecado, en la esperanza de la revelación definitiva, que tendrá lugar en la parusía de aquel que ha resucitado de entre los muertos mediante la victoria pascual[27].

Todavía encontramos al Señor de otra manera en la celebración de los / santos. El recuerdo de su muerte, ya sea un martirio o una muerte que corona toda una vida dedicada al seguimiento de Cristo, se celebra como formando parte del morir y resucitar de Cristo, dando gracias a Dios en la eucaristía y en la liturgia de las Horas por esas posibilidades que se nos han dado en Cristo[28].

3. La actualización de todo el misterio de Cristo. En todas las acciones sagradas mencionadas (liturgia de las Horas, celebración de la eucaristía y su extensión en los días festivos y en los tiempos festivos del año) se trata siempre de la celebración del mismo y único misterio de Cristo, que en el fondo culmina y se resume en el misterio pascual de la bienaventurada pasión y resurrección de entre los muertos. Pero en esa celebración del misterio de Cristo y en su multiforme articulación se actualiza toda la historia de la salvación, historia que fue preparada en orden a Cristo, lo ha representado proféticamente en imágenes o tipos prefigurativos y ahora, en la plenitud de los tiempos, ha llegado a su cumplimiento en él.

Son los hechos de la historia del pueblo elegido del AT, pero vividos e interpretados ya por los patriar-

cas y profetas como hechos de una historia de Dios con los hombres y luego nuevamente vividos por Cristo como etapas de aquella historia que debía preparar su obra: "Y empezando por Moisés y todos los profetas, les interpretó lo que sobre él hay en todas las Escrituras" (Lc 24,27; cf 24,44-47). Estos hechos, en sí mismos históricos, accesibles como tales al incrédulo, pero llevados a su cumplimiento y reinterpretados como hechos de nuestra salvación en primer lugar por el mismo Cristo y luego por los apóstoles, ahora se ven, se interpretan, se proclaman, se celebran como hechos de nuestra historia de salvación, se actualizan en la iglesia. Se trata de la proclamación del "misterio de Dios, que es Cristo" (Col 2,2); de la manifestación de la riqueza de gloria, que es este "misterio entre los gentiles, el cual es Cristo entre vosotros, la esperanza de la gloria" futura (Col 1,27). Este misterio es sobre todo el "misterio de su voluntad..., que se propuso en él..., al recapitular todas las cosas en Cristo [cabeza]" (Ef 1,9-10). Las actualizaciones sucesivas, tras la creación del mundo y el hombre, tras el primer pecado y el protoevangelio, son la elección de Abrahán y de sus descendientes, y después el acontecimiento glorioso del éxodo como cristalización de toda la precedente historia de Israel, el acontecimiento central del cordero pascual, el paso a través del mar Rojo, la alianza del Sinaí, los milagros en el desierto, la entrada en la tierra prometida, la historia del reino de David y la historia de los profetas, la cautividad babilónica y la nueva salida, nuevo éxodo, de Babilonia. Todo esto se realizó al final de manera definitiva y con dimensiones más amplias en Cristo, y fue anunciado, proclamado, celebrado, actualizado por la iglesia, el verdadero pueblo de Dios, en su paso a través de este mundo en un éxodo sin fin hacia el reino eterno de Dios. El hecho salvífico *Jesucristo* nos lo propuso la predicación apostólica en función y en dependencia de los hechos del AT, a saber: como liberación, alianza, testamento sellado en la sangre del *Cordero,* que es nuestra pascua. En cierto sentido, solamente así adquiere toda su grandeza la obra de Cristo: aunque sea un acontecimiento de sólo treinta y tres años, transcurridos en su mayor parte en el ocultamiento de Nazaret, más aún, de solamente dos-tres años de vida pública, en realidad es un acontecimiento que comprende en sí todos los siglos de la historia precedente, los realiza de la manera más auténtica y será posteriormente actualizado por la iglesia en los siglos futuros, y precisamente en el anuncio mediante la palabra y el signo sacramental, en las acciones litúrgicas y en la celebraciones de las fiestas hasta la consumación última en el reino eterno del Padre. "Aquéllos según la letra, nosotros en el Espíritu; aquéllos una vez históricamente, nosotros espiritualmente en Cristo, cotidianamente, hoy"[29], en el *hoy* del NT (cf Heb 12,18-24.29).

Esta visión nos la sugiere la misma liturgia, fuente y cumbre de toda nuestra vida espiritual, sobre todo por la importancia que la liturgia atribuye a la sagrada Escritura explicada e interpretada según la exégesis de los padres: "De ella, de la sagrada Escritura, se toman las lecturas que luego se explican en la homilía, y los salmos que se cantan, las preces, oraciones e himnos litúrgicos están penetrados de su espíritu, y de ella reciben su significado las acciones y los signos. Por tanto, para procurar la reforma, el progreso y la adaptación de

la sagrada liturgia hay que fomentar aquel amor suave y vivo hacia la sagrada Escritura que atestigua la venerable tradición de los ritos tanto orientales como occidentales" (*SC* 24).

4. EN EL NUEVO MISAL ROMANO. Con el mismo espíritu se emprendió la reforma del misal romano, como se puede apreciar perfectamente, por ejemplo, en la liturgia de la vigilia pascual. Es típica la monición que el celebrante dirige a la asamblea al comenzar la liturgia de la palabra: "Con el pregón solemne de la pascua, hemos entrado ya en la noche santa de la resurrección del Señor. *Escuchemos,* en silencio meditativo, la *palabra de Dios. Recordemos* las maravillas que Dios ha realizado para salvar al primer Israel, y cómo en el avance continuo de la historia de la salvación, al llegar los últimos tiempos, envió al mundo a su Hijo para que, con su muerte y resurrección, salvara a todos los hombres. Mientras contemplamos la gran trayectoria de esta historia santa, *oremos* intensamente, para que el designio de salvación universal, que Dios inició con Israel, llegue a su plenitud y alcance a toda la humanidad por el misterio de la resurrección de Jesucristo". Siguen las lecturas tomadas del AT, con sus respectivos salmos responsoriales. En ellas se nos presentan los tipos prefigurativos de la acción salvífica de Cristo: la *buena* creación inicial; el sacrificio de Abrahán; el paso del mar Rojo; la misericordia de Dios, prometida a través del profeta Isaías; el esplendor de las proezas divinas según el profeta Baruc; la nueva redención según las imágenes del profeta Ezequiel. Toda esta tipología se ilustra con la lengua magistral de las antiguas oraciones romanas: "... non fuisse excellentius, quod initio factus est mundus, quam quod in fine saeculorum Pascha nostrum immolatus est Christus" ("... la creación del mundo, en el comienzo de los siglos, no fue obra de mayor grandeza que el sacrificio pascual de Cristo en la plenitud de los tiempos..."); "... per paschale sacramentum Abraham... universum, sicut iurasti, gentium effecisti patrem..." ("... por el misterio pascual, hiciste de tu siervo Abrahán el padre de todas las naciones, como lo habías prometido..."); "Deus cuius antiqua miracula etiam nostris temporibus coruscare sentimus, dum, quod uni populo a persecutione Pharaonis liberando dexterae tuae potentia contulisti, id in salutem gentium per aquam regenerationis operaris.." ("también ahora, Señor, vemos brillar tus antiguas maravillas, y lo mismo que en otro tiempo manifestabas tu poder al librar a un solo pueblo de la persecución del Faraón, hoy aseguras la salvación de todas las naciones, haciéndolas renacer por las aguas del bautismo..."); "... ut, quod priores sancti non dubitaverunt futurum, ecclesia tam magna ex parte iam cognoscat impletum" ("... para que tu iglesia vea en qué medida se ha cumplido ya cuanto los patriarcas creyeron y esperaron"); "... Deus, spes unica mundi, qui prophetarum tuorum praeconio praesentium temporum declarasti mysteria..." ("Dios todopoderoso y eterno, esperanza única del mundo, que anunciaste por la voz de tus profetas los misterios de los tiempos presentes..."); "Deus..., respice propitius ad totius ecclesiae sacramentum, et opus salutis humanae perpetuae dispositionis effectu tranquillius operare; totusque mundus experiatur et videat deiecta erigi, inveterata renovari et per ipsum Christum redire omnia in integrum, a quo sumpsere principium" ("Oh

Dios..., mira con bondad a tu iglesia, sacramento de la nueva alianza, y, según tus eternos designios, lleva a término la obra de la salvación humana; que todo el mundo experimente y vea cómo lo abatido se levanta, lo viejo se renueva y vuelve a su integridad primera, por medio de nuestro Señor Jesucristo, de quien todo procede"); "Deus, qui nos ad celebrandum paschale sacramentum utriusque Testamenti paginis instruis, da nobis intellegere misericordiam tuam, ut ex perceptione praesentium munerum firma sit exspectatio futurorum" ("Oh Dios, que para celebrar el misterio pascual nos instruyes con las enseñanzas de los dos testamentos, concédenos penetrar en los designios de tu amor, para que, en los dones que hemos recibido, percibamos la esperanza de los bienes futuros").

A continuación, las sucesivas lecturas neotestamentarias, tomadas de la carta a los Romanos y de los evangelios de la resurrección, y la eventual solemne administración del bautismo, o bien la renovación de las promesas bautismales, subrayan que toda la tipología veterotestamentaria se cumple en el misterio pascual de Cristo y en su actualización en los fieles, los cuales, mediante el bautismo y la celebración de la eucaristía, se insertan en ese misterio. El sacerdote lo explica con esta exhortación: "Hermanos: por el misterio pascual hemos sido sepultados con Cristo en el bautismo, para que vivamos una vida nueva". Las oraciones de la celebración eucarística repiten este mismo tema con lenguaje lacónico: "... para que, renovados en cuerpo y alma, nos entreguemos plenamente a tu servicio" (colecta); "Escucha... la oración de tu pueblo..., para que la nueva vida que nace de estos sacramentos pascuales sea, por tu gracia, prenda de vida eterna" (sobre las ofrendas); "... que vivamos siempre unidos en tu amor los que hemos participado en un mismo sacramento pascual" (después de la comunión). La antífona de la comunión recuerda una vez más, con las palabras de 1 Cor 5,7, que la celebración tipológica del cordero pascual halla su cumplimiento en Cristo, verdadera pascua: "Ha sido inmolada nuestra víctima pascual: Cristo. Así pues, celebremos la pascua con los panes ázimos de la sinceridad y la verdad".

En el mismo sentido se expresan las oraciones de los días siguientes a la pascua: "... concede a cuantos han renacido en la fuente bautismal vivir siempre de acuerdo con la fe que profesaron" (lunes de la octava, colecta); "... concédenos, a través de la celebración de estas fiestas, llegar un día a la alegría eterna" (miércoles, colecta); "... concédenos realizar en la vida cuanto celebramos en la fe" (viernes, colecta); "Concédenos, Señor, que la celebración de estos misterios pascuales nos llene siempre de alegría, y que la actualización repetida de nuestra redención sea para nosotros fuente de gozo incesante" (sábado, sobre las ofrendas); "Dios..., que reanimas la fe de tu pueblo con el retorno anual de las fiestas pascuales, acrecienta en nosotros los dones de tu gracia, para que comprendamos mejor la inestimable riqueza del bautismo que nos ha purificado, del espíritu que nos ha hecho renacer y de la sangre que nos ha redimido" (segundo domingo de pascua, colecta).

IV. Cumbre y fuente: la realidad litúrgica como "fuente" de espiritualidad auténtica

Con cuanto hemos dicho queríamos señalar el alto grado de reali-

dad espiritual que se nos ofrece en la celebración genuina de la liturgia. La liturgia *actualiza* el acontecimiento salvífico de Cristo: precisamente "para realizar una obra tan grande, Cristo está... presente a su iglesia" *(SC* 7). "En consecuencia, toda celebración litúrgica, por ser obra de Cristo sacerdote y de su cuerpo, que es la iglesia, es acción sagrada por excelencia, cuya eficacia, con el mismo título y en el mismo grado, no la iguala ninguna otra acción de la iglesia" *(SC* 7). Aquí, por tanto, está la *cumbre* y la *fuente (SC* 10), la realidad suprema para todos los que buscan verdaderamente a Dios, el anticipo de la futura gloria celeste *(SC* 8). Ciertamente, la liturgia no lo es todo, "no agota toda la actividad de la iglesia" *(SC* 9), pero es la cumbre de toda acción eclesial y la fuente de toda su fuerza: "Pues los trabajos apostólicos se ordenan a que, una vez hechos hijos de Dios por la fe y el bautismo, todos se reúnan, alaben a Dios en medio de la iglesia, participen en el sacrificio y coman la cena del Señor" *(SC* 10). De semejante celebración genuina procede todo lo demás: "De la liturgia, sobre todo de la eucaristía, mana hacia nosotros la gracia como de su fuente y se obtiene con la máxima eficacia aquella santificación de los hombres en Cristo y aquella glorificación de Dios a la cual las demás obras de la iglesia tienden como a su fin" *(SC* 10).

1. CELEBRACIÓN GENUINA DE LA ACCIÓN SAGRADA MISMA. Por eso la espiritualidad litúrgica exige, ante todo, que se celebren de manera genuina las acciones litúrgicas y que se tienda "a aquella participación plena, consciente y activa..., que exige la naturaleza de la liturgia misma, y a la cual tiene derecho y obligación, en virtud del bautismo, el pueblo cristiano, *linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido* (1 Pe 2,9; cf 2,4-5)" *(SC* 14; cf 48). De aquí debe brotar a continuación toda una vida, ordenada según el ritmo de las celebraciones litúrgicas anuales, para que el misterio pascual se realice y se exprese de forma viva en nuestra vida *(ut mysterium paschale vivendo exprimatur),* o sea, en la celebración viva de todas las acciones litúrgicas que han de ejecutarse progresivamente y en una vida cristiana coherente; todo ello en una genuina correspondencia entre acción simbólica exterior y actitud espiritual interior *(ut mens nostra concordet voci nostrae)*[30]. En este sentido podemos describir aproximadamente así la esencia de la espiritualidad litúrgica: es aquella actitud de conjunto del hombre espiritual con la que construye, en la fe, toda su propia vida, humana y espiritual, sobre la celebración de los misterios de Cristo, en la participación activa en la liturgia de la iglesia. De este modo participa en la acción salvífica de Cristo, se modela, en virtud de la gracia divina, sobre la propia imagen primordial, para, a continuación, tomar de aquí los criterios informadores de toda su existencia. Ha renacido del agua y del Espíritu Santo, ha sido revigorizado y confirmado por el Espíritu y llamado a concelebrar la eucaristía. Y aunque hubiese recibido estos sacramentos en la infancia o en la primera juventud, ahora se declara cristiano adulto y maduro, que acepta la realidad de estos sacramentos de la iniciación, dispuesto a participar continua y activamente en la eucaristía, a la espera del cumplimiento escatológico último, para alabanza de la gloria de Dios (cf *SC* 9-13).

2. DESARROLLO. La espirituali-

dad litúrgica, por tanto, pone acentuadamente en primera posición la celebración de la liturgia misma; aquí, y no normalmente en otro lugar —por ejemplo, en la meditación piadosa y callada hecha después de la liturgia (por más que esa meditación, colocada en su justo lugar, sea sin duda importante)—, nos insertamos en el misterio de Cristo, en su acción salvífica en toda su extensión y profundidad; aquí encontramos al Señor en la realidad suprema de su presencia, aunque ésta permanezca oculta bajo el velo de los signos, en la fe. La acción sagrada celebrada de manera auténtica, naturalmente, debe prolongarse en toda una vida cristiana, que toma su propia orientación decisiva precisamente de la acción litúrgica. Sea cual sea la forma concreta de esa orientación —en la forma de la espiritualidad del sacerdote o del laico, del monje o del cristiano en el mundo, de Francisco de Asís, de Francisco de Sales o de los Hermanitos de Charles de Foucauld—, para que se trate de una espiritualidad cristiana auténtica debe haber siempre, como común denominador, una adecuación a las líneas clásicas de las acciones litúrgicas (cf, por ejemplo, *LG* 39-42).

Se trata de esa actitud que tiene su fundamento en la obra salvífica llevada a cabo por Cristo, la cual se nos comunica en la fe activa y en los sacramentos de la fe, que a su vez dejan sentir su influjo sobre toda la vida, la centran en torno a la liturgia como su cumbre y su fuente y la llevan a expresar concretamente el misterio pascual.

Esto significa, en concreto, insertarse en la obra salvífica de Cristo mediante una celebración viva, consciente, transida de fe y plena de sus misterios salvíficos (en particular del misterio pascual como vértice de toda la vida del Señor, que es a su vez la realización de toda la historia salvífica veterotestamentaria); hacer presente esa obra salvífica para prolongarla en la vida cotidiana; *vivirla* precisamente aquí, en la esperanza de llegar un día, con el auxilio de la gracia de Dios, a la consumación y realización escatológica definitiva de esos misterios en el reino de Dios plenamente manifestado.

Paralelamente, la genuina *espiritualidad litúrgica* es siempre la unión de una celebración santa *y* de su continuación en la vida.

En la práctica, aquí es necesario distinguir tres estadios sucesivos y complementarios entre sí: la celebración sacramental misma (como cumbre y fuente); la extensión de esta realidad litúrgica en el espacio de la jornada y del tiempo festivo a través de la celebración y ejecución de las correspondientes acciones litúrgicas y de piedad; finalmente, la realización y la irradiación de todo esto en la vida cotidiana del individuo y de la comunidad, para que todo —el individuo en cuanto persona y la comunidad en cuanto compuesta de personas vivas— sea "en Cristo Jesús", "en el Espíritu"; esté en marcha hacia el Padre (cf Ef 2,18 y 3,16-4,16).

a) *Actualización de la iniciación cristiana.* En el marco de esta totalidad es necesario vivir en primer lugar la iniciación cristiana. El *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos (RICA)* lo dice con toda claridad: "El ritual... se destina a los adultos, que al oír el anuncio del misterio de Cristo, y bajo la acción del Espíritu Santo en sus corazones, consciente y libremente buscan al Dios vivo y emprenden el camino de la fe y de la conversión" *(Observaciones Generales,* 1). Esto sucede en el cuadro de la adminis-

tración de los tres sacramentos, que se desenvuelve lentamente, pasando por los grados y tiempos del catecumenado hasta tocar el vértice de las acciones sacramentales con el "baño en el agua acompañado de la palabra", con la confirmación mediante el Espíritu Santo y con la primera participación en la eucaristía, para introducir a continuación cada vez más íntimamente en las profundidades del misterio de Cristo no sólo durante los escasos días de esta mistagogia oficial en el tiempo pascual, sino con la participación activa en la liturgia de los domingos y del año litúrgico, para traducirlo todo a la vida.

Esta última tarea es vinculante también para aquellos que hoy, según una praxis que se ha desarrollado legítimamente desde los primeros siglos cristianos, son bautizados de pequeños y reciben ya en la primera juventud los otros dos sacramentos de la iniciación.

El *Ritual del Bautismo de Niños* en sus *Observaciones Generales,* que son una exposición programática de los fundamentos de una vida genuinamente cristiana, y por tanto de una espiritualidad verdaderamente fundada sobre la liturgia, dice lo siguiente de estos tres sacramentos: "Por los sacramentos de la iniciación cristiana, los hombres, *libres del poder de las tinieblas, muertos, sepultados y resucitados con Cristo, reciben el Espíritu de los hijos de adopción y celebran con todo el pueblo de Dios el memorial de la muerte y resurrección del Señor"* (n. 1). "En efecto, incorporados a Cristo por el bautismo, constituyen el pueblo de Dios, reciben el perdón de todos sus pecados y pasan de la condición humana en que nacen como hijos del primer Adán al estado de los hijos adoptivos, convertidos en nueva criatura por el agua y el Espíritu Santo. Por esto se llaman y son hijos de Dios. Marcados luego en la confirmación por el don del Espíritu, son más perfectamente configurados con el Señor y llenos del Espíritu Santo, a fin de que, dando testimonio de él ante el mundo, cooperen *a la expansión y dilatación del cuerpo de Cristo para llevarlo cuanto antes a su plenitud.* Finalmente, participando en la asamblea eucarística, comen la carne del Hijo del hombre y beben su sangre, a fin de recibir la vida eterna y expresar la unidad del pueblo de Dios; y, ofreciéndose a sí mismos con Cristo, contribuyen al sacrificio universal, en el cual se ofrece a Dios, a través del Sumo Sacerdote, toda la ciudad redimida; y piden que, por una efusión más plena del Espíritu Santo, *llegue todo el género humano a la unidad de la familia de Dios.* Por tanto, los tres sacramentos de la iniciación cristiana se ordenan entre sí para llevar a su pleno desarrollo a los fieles, que *ejercen la misión de todo el pueblo cristiano en la iglesia y en el mundo"* (n. 2).

Para la mayor parte de nosotros, cristianos de hoy, la *espiritualidad litúrgica* consiste, por tanto, en tomar en serio esta realidad fundamental, en permanecer enraizados en ella con una vida apartada de las tinieblas del pecado: muertos con Cristo, vivos con él, buscando las cosas de arriba con la fuerza del Espíritu Santo en el seno de la comunidad de los hijos de Dios, como pueblo de Dios, como iglesia, dispuestos a celebrar comunitariamente la eucaristía, dando gracias unidos a Cristo en el paso-sacrificio al Padre, partícipes de su vida divina, animados por la firme esperanza en la última realización escatológica de todos estos bienes y gracias.

"Vivir siempre de acuerdo con la

fe que profesaron" (lunes de la octava de pascua, colecta); "... que el Espíritu Santo sea siempre nuestra fuerza y la eucaristía que acabamos de recibir acreciente en nosotros la salvación" (domingo de pentecostés, después de la comunión); "... la fuerza del sacramento pascual, que hemos recibido, persevere siempre en nosotros" (segundo domingo de pascua, después de la comunión); "... que comprendamos mejor la inestimable riqueza del bautismo que nos ha purificado, del Espíritu que nos ha hecho renacer y de la sangre que nos ha redimido" (segundo domingo de pascua, colecta). Estas oraciones nos dicen con qué disposición deben vivir todos los bautizados para poder llevar a la práctica lo que se les ha comunicado en los sacramentos de la iniciación. La espiritualidad litúrgica es decididamente la espiritualidad de la realidad (de la realización) del bautismo y de la confirmación, con la exigencia de realizar concretamente todo esto en la participación renovada constantemente en la celebración de la eucaristía.

b) *Acentuación eucarística.* Por tanto, la espiritualidad litúrgica es también en gran medida y de manera particularísima una espiritualidad eucarística, en el sentido de una auténtica piedad eucarística eclesial, como se presenta en la instrucción *Eucharisticum mysterium,* de 1967, sobre el culto del misterio eucarístico[31]. La instrucción comienza con estas palabras: "El misterio eucarístico es sin duda el centro de la liturgia sagrada, y, más aún, de toda la vida cristiana" (n. 1). La adecuada ordenación de esa piedad eucarística se nos explica en el párrafo sobre los *Puntos doctrinales más importantes:* "La misa o cena del Señor es a la vez inseparablemente: sacrificio en el que se perpetúa el sacrificio de la cruz; memorial de la muerte y resurrección del Señor...; banquete sagrado..." (n. 3, *a);* "Por consiguiente, en la misa el sacrificio y el banquete sagrado pertenecen a un mismo misterio, de tal manera que están íntimamente unidos" (n. 3, *b);* "La celebración eucarística... es una acción no sólo de Cristo, sino también de la iglesia... De donde ninguna misa... es acción meramente privada..." (n. 3, *c, d);* "La celebración de la eucaristía en el sacrificio de la misa es realmente el origen y el fin del culto que se le tributa fuera de la misa" (n. 3, *e);* "Hay, pues, que considerar el misterio eucarístico en toda su amplitud, tanto en la celebración misma de la misa como en el culto de las sagradas especies..." (n. 3, *g).* De aquí brota la ordenación de la vida cristiana: los fieles deben saber que "la celebración de la eucaristía es verdaderamente el centro de toda la vida cristiana" (n. 6). Mediante esa celebración "vive continuamente y crece la iglesia. Esta iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas comunidades locales de los fieles... En cualquier altar bajo el ministerio del obispo o del sacerdote que hace las veces del obispo se manifiesta el símbolo de aquella caridad y unidad del cuerpo místico, sin la cual no puede haber salvación" (n. 7).

Esto significa que cada uno de los cristianos tiene el derecho y el deber (cf *SC* 14 y 47s) de participar activa, consciente y plenamente con fe en la celebración comunitaria de la eucaristía por lo menos todos los domingos y fiestas. Aquí el individuo se inserta en la comunidad de la iglesia, que, en la celebración memorial llena-de-realidad de la muerte y resurrección de su Señor, se ofrece con él al Padre, con él

realiza el paso del hombre viejo al nuevo, que, unido a Cristo, camina hacia el Padre. Todo esto en la multiplicidad de los elementos particulares que constituyen concretamente la eucaristía, es decir: en la comunión con todos los creyentes, en el acto penitencial, en el canto de alabanza *(Gloria in excelsis),* en la escucha y acogida de la palabra de Dios tomada del AT y del NT, de los escritos apostólicos y del evangelio, en la confesión de la fe *(credo),* en la oración de intercesión, en la inserción en el sacrificio de Cristo mediante el acto de llevar los dones sacrificiales al altar, en la intervención en la plegaria eucarística —pronunciada por el sacerdote— mediante el *Sanctus,* las aclamaciones y el *Amén,* en la participación adorante en la mesa sacrificial por la comunión. En toda misa se anuncia la muerte y la resurrección del Señor: "Esto lo manifiesta especialmente la reunión del domingo; es decir, aquel día de la semana en que el Señor resucitó de entre los muertos... *Se les propondrá* (por tanto, a los fieles) *ya desde el comienzo de la formación cristiana que el domingo es la fiesta principal* (suya) *(SC* 106), en la que reunidos escuchen la palabra de Dios y participen en el misterio pascual. Más aún, favorézcanse las iniciativas que procuren que el domingo *sea también día de alegría y de liberación del trabajo (SC* 106)" *(Eucharisticum mysterium* 25).

Pero si la celebración de la eucaristía es en sí misma una gran realidad festiva, presencia, síntesis del encuentro y de la participación, además tiende a irradiarse a todo el día festivo, y luego a la vida: "Los fieles deben mantener en sus costumbres y en su vida lo que han recibido en la celebración eucarística por la fe y el sacramento. Procurarán, pues, que su vida discurra con alegría en la fortaleza de este alimento del cielo, participando en la muerte y resurrección del Señor. Así, después de haber participado en la misa, cada uno sea solícito en hacer buenas obras, en agradar a Dios, en vivir rectamente, entregado a la iglesia, practicando lo que ha aprendido y progresando en el servicio de Dios, trabajando por impregnar al mundo del espíritu cristiano y también constituyéndose en testigo de Cristo en toda circunstancia y en el corazón mismo de la convivencia humana" *(ib,* n. 13).

c) *Liturgia de las Horas, oración incesante.* La espiritualidad litúrgica *exporta,* por así decirlo, los beneficios de la celebración de la eucaristía también a la continua celebración comunitaria de las alabanzas de Dios, esto es, a la celebración de la liturgia de las Horas, por lo menos en la celebración comunitaria de sus partes: en la práctica, a la celebración de las vísperas, aquella oración de la tarde que, con la oración matinal de los laudes, constituye el *doble quicio* de la liturgia eclesial de las Horas *(SC* 89, *a).* Y éste es el punto en que la actual praxis cristiana se aparta más del ideal de la tradición eclesiástica. Que nosotros "vivimos nuestro bautismo" y en alguna medida participamos activamente en la misa dominical, todavía hoy es una cosa obvia para los verdaderos cristianos, practicantes. En cambio, el culto de la tarde, las vísperas, por diversos motivos ha desaparecido casi del horizonte de la mayor parte de los cristianos. Por otro lado, para los cristianos practicantes sigue en pie la antiquísima costumbre de la oración de la mañana y de la tarde, aunque en muchos casos reducida a la recitación de unas pocas fórmulas breves (casi siempre se trata, además, de

una oración del todo privada y silenciosa). Aquí se coloca la exhortación y la invitación de la espiritualidad litúrgica. Es necesario recordar nuevamente, y en lo posible reactivar, aquella que fue la antiquísima tradición eclesial. "La oración pública y comunitaria del pueblo de Dios figura con razón entre los primeros cometidos de la iglesia" *(OGLH* 1). En ella la iglesia enlaza con la oración de Cristo y la prolonga, de acuerdo con su exhortación a orar incesantemente, con la fuerza del Espíritu Santo, comunitariamente, reunidos dos o tres en su nombre, de manera que él pueda estar presente para la santificación de la sucesión temporal del día y de la noche (cf *OGLH* 2-11). Esa "liturgia de las Horas extiende a los distintos momentos del día" las prerrogativas del misterio eucarístico: "la alabanza y la acción de gracias, así como el recuerdo de los misterios de la salvación, las súplicas y el gusto anticipado de la gloria celeste" *(OGLH* 12). Ciertamente, la liturgia de las Horas en su conjunto se había desarrollado de tal manera que se había hecho casi exclusivamente cosa de grupos de sacerdotes y monjes dedicados y entregados a ello. Pero la liturgia reformada posconciliar, con las abreviaciones y cambios que ha introducido y con la autorización de rezar el oficio en lengua vernácula, tiende expresamente a que no sólo los grupos dedicados oficialmente a ello, sino también todos los sacerdotes y los religiosos, los grupos de laicos cristianos que por cualquier motivo estén reunidos, e incluso el particular aislado (aunque éste sea un caso límite, pues el ideal sigue siendo la oración comunitaria), recen la liturgia de las Horas, o por lo menos parte de ella. Y cuando lo hagan en la forma deseada y promovida por la iglesia, se unen al canto de alabanza de la iglesia, de Cristo y de los coros celestes *(OGLH* 20-27). Precisamente en el último número citado de los *OGLH* leemos: "Se recomienda asimismo a los laicos, dondequiera que se reúnan en asambleas de oración, de apostolado o por cualquier otro motivo, que reciten el oficio de la iglesia, celebrando alguna parte de la liturgia de las Horas. Es conveniente que aprendan, en primer lugar, que en la acción litúrgica adoran al Padre en espíritu y verdad, y que se den cuenta de que el culto público y la oración que celebran atañen a todos los hombres y pueden contribuir en considerable medida a la salvación del mundo entero. Conviene, finalmente, que la familia, que es como un santuario doméstico dentro de la iglesia, no sólo ore en común, sino que además lo haga recitando algunas partes de la liturgia de las Horas, cuando resulte oportuno, con lo que se sentirá más insertada en la iglesia" (cf también n. 32).

Llamado por el bautismo y la confirmación a participar y a concelebrar activamente la eucaristía, el cristiano crece con ese robustecimiento del hombre interior, gracias al cual Cristo habita en él en virtud del Espíritu Santo, y él, unido en la comunión de todos los creyentes, comprende "la anchura, la longitud, la altura y además la profundidad" (o sea, las dimensiones de la obra salvífica de Cristo) y conoce "el amor de Cristo que sobrepuja todo conocimiento", para ser así colmado "de toda plenitud de Dios" (Ef 3,16-19). Esto sucede precisamente en las acciones litúrgicas, al estar comunitariamente unidos en la escucha de la palabra, en la oración y en la alabanza, o sea, en la acción propiamente sacramental. No en la uniformidad de una misma celebración constante-

mente repetida, sino en una cambiante multiplicidad de domingos, con sus oraciones y lecturas muy variadas y, sobre todo, en la sucesión de las fiestas del año litúrgico, esto es, en la celebración litúrgica memorial de la acción salvífica de Cristo "en días determinados a través del año... Cada semana, en el día que llamó *del Señor"* la iglesia "conmemora su resurrección, que una vez al año celebra también, junto con su santa pasión, en la máxima solemnidad de la pascua.

Además, en el círculo del año desarrolla todo el misterio de Cristo, desde la encarnación y la navidad hasta la ascensión, pentecostés y la expectativa de la dichosa esperanza y venida del Señor. Conmemorando así los misterios de la redención, abre las riquezas del poder santificador y de los méritos de su Señor, de tal manera que, en cierto modo, se hacen presentes en todo tiempo para que puedan los fieles ponerse en contacto con ellos y llenarse de la gracia de la salvación" *(SC* 102).

Celebrar todo esto solemnemente, ensimismarse en ello, meditarlo, llevarlo consigo a lo largo del día festivo y en las actividades laborales de la semana: ésta es la tarea. Todo ello procediendo hacia la consumación escatológica, en obediencia a los mandamientos de Dios, en el intento de "conservar la unidad con el vínculo de la paz" (Ef 4,3); para edificación de la iglesia, dentro de la comunidad humana, unidos a Cristo, conformados a su morir y resucitar, en una vida verdaderamente nueva, abiertos a las dimensiones amplísimas de toda la historia de la salvación, que, llevada a su cumplimiento en Cristo, debe ser actualizada por nosotros en la iglesia para alabanza de la gloria de Dios.

d) *Actitud penitencial y su actualización.* En tal empresa, el cristiano tendrá continuamente fallos. Por eso está llamado a la *paenitentia,* a la *metánoia,* a la conversión continua, a tener conciencia de la propia miseria y de los propios pecados, a renovarse y a conformarse continuamente con Cristo. Realiza esto con una penitencia cotidiana, a la que lo invita el acto penitencial de la misa y el *confiteor* de completas, sobre todo la gran predicación penitencial que es la cuaresma, la predicación del profeta y precursor Juan Bautista en el tiempo de / adviento y, finalmente, el sentido de las vigilias de las solemnidades. A esa invitación responden las celebraciones penitenciales comunitarias y la acción litúrgica del sacramento de la penitencia, que se debe celebrar con una frecuencia razonable. Actuando así, el fiel cristiano actúa en la comunidad de la iglesia, "que es al mismo tiempo santa y está siempre necesitada de purificación" *(Ritual de la Penitencia* 3). Ese acto penitencial se completa con la celebración del sacramento de la unción de los enfermos, en el que el cristiano enfermo busca y encuentra la curación de la enfermedad física (por lo menos en el sentido de que se siente ayudado a soportar con paciencia la enfermedad en obediencia a la voluntad de Dios) y sobre todo del pecado, para ser revigorizado con la gracia del Espíritu Santo que el Señor le da ("... te ayude el Señor con la gracia del Espíritu Santo": *Ritual de la Unción y de la Pastoral de Enfermos* 143).

e) *Ministerio sacramental.* Para que la vida cristiana pueda vivirse así en conformidad con el orden sacramental, es necesario que se elijan y consagren obispos, sacerdotes y diáconos mediante el sacra-

mento del orden, y es necesario el sacramento del matrimonio. Con el sacramento del orden, ciertos cristianos, "al configurarse con Cristo, sumo y eterno sacerdote, y unirse al sacerdocio de los obispos, la ordenación los convertirá en verdaderos sacerdotes del Nuevo Testamento para anunciar el evangelio, apacentar al pueblo de Dios y celebrar el culto divino, principalmente en el sacrificio del Señor" *(Ritual de Ordenes,* ordenación de presbíteros, n. 14, p. 66). Pero también aquí sirve la regla: la tarea ministerial se confiere mediante una acción sagrada eficaz (= sacramento) para que lo que se ha conferido se efectúe posteriormente de manera genuina. Por eso el obispo exhorta a los candidatos: "... Transmitid a todos las palabras de Dios que habéis recibido con alegría. Y al meditar en la ley del Señor procurad creer lo que leéis, enseñar lo que creéis y practicar lo que enseñáis" *(ib,* p. 67). Y en relación a la celebración de la eucaristía, el obispo pronuncia palabras que pueden considerarse programáticas y de importancia decisiva para toda espiritualidad litúrgica: "... Considera lo que realizas e imita lo que conmemoras, y conforma tu vida con el misterio de la cruz del Señor" *(ib,* n. 26, p. 76).

f) *Misterio del matrimonio.* De manera diversa, y sin embargo semejante, en el sacramento del matrimonio el esposo y la esposa se unen con una unidad indisoluble de vida conyugal, "signo de la alianza nupcial [de Cristo] con su iglesia" *(Ritual del Matrimonio,* Observaciones generales, n. 2). Los dos, unidos así en el matrimonio cristiano, "permanezcan en la fe y amen tus preceptos; unidos en matrimonio, sean ejemplo por la integridad de sus costumbres; y, fortalecidos con el poder del evangelio, manifiesten a todos el testimonio de Cristo; que su unión sea fecunda, sean padres de probada virtud... y, después de una feliz ancianidad, lleguen a la vida de los bienaventurados en el reino celestial" *(ib,* 104). Aquí también de la realidad sobrenatural de la celebración sacramental debe brotar una vida en la que se actúe la unidad *Cristo-iglesia,* y precisamente en el amor y en la unidad de los cónyuges, en la oración y en la asistencia común a la iglesia, en la edificación de una iglesia doméstica, o sea, en la realización de la iglesia de Cristo en el seno de la comunidad conyugal-familiar-doméstica.

3. TODA LA VIDA EN CRISTO JESÚS. Volviendo sobre lo que hemos dicho, podemos afirmar: la espiritualidad litúrgica es, en conjunto, una espiritualidad *sacramental,* o sea, consiste en la disponibilidad para celebrar los grandes sacramentos de la iglesia de una forma viva, con una participación consciente, activa y llena de fe y, según la norma de esos sacramentos, para insertar toda la vida en las dimensiones inconmensurables de la obra salvífica de Cristo: muertos y resucitados con él, llenos de su santo Espíritu, tendiendo siempre a celebrar su memorial a lo largo de los tiempos del año y del día, dispuestos a hacer penitencia y a dejarnos vigorizar en la enfermedad y frente a la muerte, revestidos de la gracia de estado que nos capacita para edificar el cuerpo de Cristo dentro de la iglesia y de la comunidad humana.

Todo esto en una celebración sacramental que mira con decidido empeño a testimoniar la gracia de Cristo en medio de los órdenes mundanos, a socorrer con amor, a construir la comunidad y a hacer progresar el reino de Cristo en el

mundo, en la esperanza de que el Dios omnipotente completará todo en su reino eterno en una medida inmensamente superior de lo que nosotros podemos desear, imaginar y pedir.

Naturalmente, toda esta actitud debe estar sostenida por la voluntad sincera de celebrar las acciones sacramentales con una participación consciente y personal, "de manera que el pensamiento esté de acuerdo con la voz". Las acciones sagradas deben prolongarse en la oración personal, no sólo en la celebración de la liturgia de las Horas, sino también en los momentos y tiempos de la meditación y de la interiorización personal y de la reflexión en la presencia de Dios, dispuestos a volver continuamente a la celebración de las acciones sagradas de la liturgia para dar gracias a Dios o para hacer penitencia después de cada caída o pecado, invocando su misericordia por Cristo nuestro Señor.

Esa constante actitud personal y la conciencia de estar unidos a Cristo en la comunión con la iglesia se deben desarrollar en una vida cristiana activa con el cumplimiento de los deberes, la paciencia, el amor y la continua disposición a ayudar; en una vida activa en el desenvolvimiento de las tareas humanas, sociales y políticas que se nos han confiado en este mundo, sobre todo y muy concretamente con el cumplimiento de los deberes que nos competen en el lugar en que vivimos como hombres. Vivir, trabajar y gozar en la presencia de Dios, celebrar el culto festivo como vértice de mi ser-hombre "de manera gratuita, pero no sin sentido" *(zwecklos, aber sinnvoll)* para alabanza de la gloria de Dios, contribuye también a la realización genuina de mi ser-hombre. Y aquí viene a cuento lo que el Vat. II afirma en la *GS* a propósito de la "actividad humana en el mundo" (nn. 33-39) y del "sano fomento del progreso cultural" (nn. 53-62).

Todo esto de manera que nuestra vida entera sea, finalmente, de verdad una vida *in Christo Iesu,* una vida *in Spiritu,* en comunicación permanente con Dios en Cristo, como experiencia que anticipa la comunión incomparablemente mayor con Dios que será la vida eterna, la vida "cara a cara" (cf 1 Cor 10,31; Col 3,17; 1 Tes 5,8-10; Gál 3,26-28).

Una expresión muy bella y densa de esta actitud espiritual nos la ofrece una oración del sacramentario de Verona (n. 1329): *"Laudent te,* Domine, ora nostra, laudet anima, laudet et vita; et quia tui muneris est *quod sumus, tuum sit omne quod vivemus".*

NOTAS: [1] Cf instrucción *Inter oecumenici* (26 sep. 1964), 5-6, en *EDIL* 203-204; cf nota 15 — [2] Así he intentado delinear el concepto de "espiritualidad litúrgica" en las lecciones dadas sobre el tema en el Pontificio instituto litúrgico de San Anselmo, en el intituto de espiritualidad de la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma) y en el instituto litúrgico pastoral Santa Justina (Padua) en los años 1970-75 — [3] Numerosas tesis de doctorado presentadas en el Pontificio instituto litúrgico San Anselmo ponen de manifiesto la importancia de estos representantes: E. Panitti, *La scienza liturgica di G. Bona,* Roma 1976; I. Scicolone, *G. Tomasi,* 1979; L. Brandolini, *La pastorale dell'eucaristia di L.A. Muratori,* en *EL* 81 (1967); 82 (1968); A. Pistoia, *La "parte del popolo" nella liturgia nel pensiero di Antonio Rosmini,* Roma 1973. El oratoriano L. Thomassin (del círculo del card. de Bérulle) es mencionado por su *Traité de l'Office divin dans ses rapports avec l'oraison mentale,* 1686. El obispo J.M. Sailer influyó muchísimo en la espiritualidad del s. XIX y en la actual en el área de lengua alemana: cf W. Trapp, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung... in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet,* Ratisbona 1940 — [4] En la obra en varios volúmenes *L'année liturgique,* de particular importancia es el "Prefacio general" del vol. I (1841). C. Johnson ha escrito una

tesis de doctorado sobre Guéranger (Pontificio instituto litúrgico San Anselmo, moderador A.M. Triacca). C. Bruyère se recuerda por su libro *La vie spirituelle et l'oraison d'après la ste. Écriture et la tradition monastique*, Solesmes 1899, Tours 1932 — [5] En *La liturgia* (Insegnamenti pontifici, 8), Edizioni Paoline, 1962², n. 220 — [6] Festugière publicó su estudio en forma de libro: Maredsous 1913. El opúsculo de L. Beauduin, *La piété de l'église. Principes et faits*, fue publicado en Lovaina y en Maredsous en 1914; de él (p. 29) tomamos la cita siguiente — [7] *JLW* I (1921) 117-125. De particular importancia, bajo el aspecto crítico e integrativo, es la observación final de O. Casel, director de *JLW*, ib, 125. Sobre el conjunto, cf también B. Neunheuser, *Storia della liturgia secondo le epoche culturali*, Ed. Liturgiche, Roma 1977, 134-135, con ulterior bibl. — [8] C. Marmion, *Le Christ, vie de l'âme* (1913); *Le Christ dans ses mystères* (1919); I. Schuster, *Liber Sacramentorum* (1919-1928); R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie* (Ecclesia Orans, 1, 1918); *Liturgische Bildung* (1923); *Liturgie und liturgische Bildung* (1966); I. Herwegen, *Alte Quellen neuer Kraft* (1920); *Lumen Christi* (1924); *Vom christlichen Sein und Leben* (1931); P. Parsch, *Das Jahr des Heiles* (anualmente desde 1923); *Messerklärung im Geiste der liturgischen Erneuerung* (desde 1930); *Volksliturgie* (1940) — [9] *Objektiven Grundlage für den individuell zu gestaltenden Aufbau unseres religiösen Lebens:* título de un ensayo de 1921, continuamente reeditado y modificado en los años sucesivos; cf en particular *Alte Quellen neuer Kraft* (1920); *Kirche und Seele. Die Seelenhaltung des Mysterienkultes und ihr Wandel im Mittelalter* (1926); *Die Formung des Geistes durch den Geist Christi* (1931) — [10] 1932¹, 1960⁴ (vers. it. *Il mistero del culto cristiano*, Turín 1966); cf la amplia bibl. sobre Casel por O.D. Santagada, en *ALW* 10/1 (1967) 7-7. De la vasta producción caseliana nos limitamos a mencionar: *Le mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité chrétienne* (Lex orandi, 2), París 1945 (alemán: 1918¹; *Vom wahren Menschenbild*, 1953 (= *La véritable image de l'homme*, 1954). Para una orientación general: A. Gozier, *Dom Casel*, Fleurus 1968 — [11] Recordamos ante todo: D. von Hildebrand, *Liturgie und Persönlichkeit* (1933); Id (inicialmente bajo el pseudónimo de P. Ott), *Die Umgestaltung in Christus. Über die christliche Grundhaltung* (1950³); L. Bouyer, *Liturgical Piety* (1955); G. Brasó, *Liturgia y espiritualidad* (1956); C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia* (1957); (por), *Orientamenti... di spiritualità... liturgica* (1961): VV.AA., *Liturgy and Contemplation* (*Wor* 34, 1959); Th. Bogler (por), *Frömmigkeit (Liturgie und Mönchtum* 27, 1960); B. Neunheuser, *Preghiera personale, vita liturgica e sacramentale*, en *Per una presenza viva* (1970, 617-654); *Geistliche Theologie und eigentliche Wirklichkeit der Liturgie*, en *Sem* 26 (1974) 79-93; *Lo sviluppo della pietà eucaristica dal 1868 al 1968*, en *Annali dei Sacerdoti Adoratori* 73 (1968) 605-622; A.M. Triacca, *Contributi per la spiritualità liturgico-sacramentaria* (1979); J. Ordóñez Márquez, *Teología y espiritualidad del Año Litúrgico* (1978) — [12] Ae. Löhr, *Das Herrenjahr. Das Mysterium Christi im Jahreskreis der Kirche* (1955⁶); J. Claude-Nesmy, *Spiritualité de l'année liturgique* (3 vols., 1956-1960); A. Nocent, *Contempler sa gloire...* (1960); *Célébrer Jésus-Christ* (1976-77) — [13] *Irrwege und Umwege in Frommigkeitsleben der Gegenwart:* es el título de un opúsculo de M. Kassiepe, Kevelaer 1939 — [14] Texto de la encíclica en *La liturgia* (Insegnamenti pontifici, 8), Ed. Paulinas, 1962², nn. 508-653 — [15] Sobre todo en las instrucciones *Inter oecumenici*, de 1964; *Tres abhinc annos*, de 1967; *Eucharisticum Mysterium* de 1967; *Liturgicae instaurationes*, de 1970, así como en las grandes introducciones a los libros litúrgicos principales, es decir, al *Missale Romanum (Institutio Generalis Missalis Romani = IGMR)*, de 1970, y a la *Liturgia Horarum (Institutio Generalis de Liturgia Horarum = IGLH)*, de 1971. El texto latino de todos estos documentos se encuentra en *EDIL*, y también (por lo que se refiere a *IGMR* e *IGLH)* en el *Missale Romanum* y en la *Liturgia Horarum* — [16] Por ejemplo, en el ensayo citado en la nota 9 — [17] *Erwachen der Kirche in den Seelen:* publicado por primera vez en *Hochland* 19/2 (1922) 257-267, empleado luego como capítulo primero en el vol. *Vom Sinn der Kirche*, 1922¹, 1; 1935³, 11 — [18] *Vom liturgischen Mysterium*, en *Die Schildgenossen* 5 (1924), reimpreso en *Liturgie und liturgische Bildung*, Würzburg 1966, 143s — [19] *Das Wesen des Christentum*, 1939, 86, 58, 37s nota (vers. esp. *La esencia del cristianismo*, Cristiandad, Madrid 1984⁴) — [20] Th. Filthaut, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf 1947, 100 (= *La théologie des Mystères. Exposé de la controverse*, París 1954, 103) — [21] *La liturgia* (cit. en la nota 14), nn. 520s — [22] En el *Nuevo Pontificale Romanum* (1968), *De ordinatione presbyteri*, n. 14 — [23] *Das Wesen...* (cit. en la nota 19), también para las citas ss. — [24] Especialmente en el c. I, sobre "La revelación", y en el c. VI sobre "La Sagrada Escritura en la vida de la iglesia", n. 21ss — [25] *EDIL*, 434-436 — [26] B. Neunheuser, *Vom Sinn der Feier*, en J.G. Plöger (por), *Got feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet*, Herber, Friburgo 1980, 26 — [27] Cf en el Misal romano, *Norme generali per l'ordinamento dell'anno liturgico e*

del calendario, nn. 22-26; 32-43 — [28] Cf al respecto O. Casel, *Mysterium und Martyrium in den römischen Sakramentarien,* en *JLW* 2 (1922) 18-38 — [29] La cita, tomada de una de mis lecciones, sintetiza lo que H. de Lubac ha escrito magistralmente en *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture,* París 1959-1964, *passim,* y sobre todo, en I/2, 549-557, 558-571; II/2, 60ss, 106ss (vers. it. *Esegesi medievale,* Edizioni Paoline, 1972) — [30] *Regula Benedicti,* c. 19, cit. en *SC* 90 — [31] Cf también la carta de Juan Pablo II *Dominicae Cenae,* del 24 feb. 1980, sobre el misterio y sobre el culto de la eucaristía, y la instrucción explicativa de la Sagrada Congregación para los Sacramentos y el culto divino *Inaestimabile Donum,* del 30 abr. 1980.

B. Neunheuser

BIBLIOGRAFÍA: Alessio L., *Una liturgia para vivir. Escritos sobre espiritualidad litúrgica,* Ed. Claretiana, Buenos Aires 1978; Brasso G.M., *Liturgia y espiritualidad,* Montserrat 1956; Flicoteaux E., *Espiritualidad del año litúrgico,* Sígueme, Salamanca 1966; Bouyer L., *Piedad litúrgica,* Ed. Benedictinas, Cuernavaca (México) 1957; *Introducción a la vida espiritual,* Herder, Barcelona 1964; Garrido M., *Piedad objetiva y subjetiva en la vida espiritual,* en "Liturgia" 17 (1962) 170-180; Gomis J., *Espiritualidad litúrgica,* en VV.AA., *Historia de la Espiritualidad* 2, Flors, Barcelona 1969, 578-589; Hildebrand D. von, *Liturgia y personalidad,* Fax, Madrid 1966; Jiménez Duque B., *Espiritualidad,* en DHEE 2, Consejo S. Investigaciones Científicas, Madrid 1972, 864-877; Oñatibia I., *Liturgia y teología espiritual,* en "Lumen" 10 (1961) 3-16; Ordóñez Márquez J., *Teología y espiritualidad del año litúrgico,* BAC 403, Madrid 1978; Ravasi G., *Teología en la piedad: culto, oración, rito,* en DTI 4, Sígueme, Salamanca 1983, 461-486; Rivera J.-Iraburu J.M., *Espiritualidad católica,* Centro de Estudios de Teología Espiritual, Madrid 1982; Schuster A.I., *Liber Sacramentorum. Estudio histórico-litúrgico sobre el Misal Romano,* 1-10, Samos-Barcelona 1934ss; Tena P., *Liturgia y espiritualidad, ¿cuestión actual?,* en "Phase" 62 (1971) 157-166; Vagaggini C., *El sentido teológico de la liturgia,* BAC 181, Madrid 1959, 606-700; *Biblia y espiritualidad litúrgica,* Studium, Madrid 1968; Vauchez A., *La espiritualidad del Occidente medieval (ss. VIII-XII),* Ed. Cátedra, Madrid 1985; Vilanova E., *"Liturgie et contemplation" de J. Maritain. Una relectura veinte años después,* en "Phase" 112 (1979) 299-307; VV.AA., *Liturgia y vida espiritual,* Mensajero, Bilbao 1965; VV.AA., *Espiritualidad pascual,* Coculsa, Madrid 1967. Véase también la bibliografía de *Devociones* y *Liturgia.*

ESPIRITU SANTO

SUMARIO: I. Problemática actual de tipo litúrgico-sacramental: 1. Problemática litúrgico-existencial; 2. Problemática más teórica - II. El Espíritu Santo en la "historia de la salvación" celebrada: 1. Principio de correlación; 2. Principio de unitariedad de tres niveles litúrgico-sacramentales; 3. Principio del existencial litúrgico - III. Culto en espíritu y en verdad - IV. La dimensión pneumatológica del lenguaje litúrgico: 1. Mirada general sobre la temática pneumatológica; 2. Expresiones verbales pneumatológicas; 3. Gestos; 4. Uso de realidades típicas; 5. El silencio - V. Observaciones teológico-litúrgicas: 1. De tipo metodológico; 2. Relativas al contenido - VI. Perspectivas de la espiritualidad litúrgica y de la pastoral sacramental: 1. La espiritualidad litúrgica; 2. La pastoral sacramental.

Con la liturgia se celebra en el tiempo y en el espacio el *opus redemptionis* [1], esto es, el plan histórico-salvífico actuado por el Padre, en Cristo, por obra del Espíritu Santo a favor de los fieles incorporados en la iglesia y a beneficio de la iglesia, que celebra el *misterio* en sus fieles [2]. Como tal, la liturgia es esencialmente una manifestación del Espíritu del Cristo glorificado.

Además, por obra del Espíritu Santo toda acción litúrgica manifiesta y actúa la presencia de Cristo, y la memoria del misterio salvífico no es simplemente un piadoso recuerdo, sino anamnesis / memorial histórico-salvífico. Se impone, pues, la necesidad del estudio de la *presencia* y de la *acción* del Espíritu Santo en la liturgia. Tal estudio ofrece, *por una parte,* la ocasión de ahondar en la comprensión de la naturaleza de la liturgia [3] y, *por otra,* la oportunidad, al menos para nosotros los occidenta-

les[4], de esclarecer el ámbito y las modalidades de la *presencia-acción* del Espíritu Santo en la liturgia.

La contribución de recientes investigaciones[5] y de estudios de alta divulgación en este campo es notable[6]. Sin repetir cuanto está presente en otros tratados[7], presentaremos algunos datos más salientes y útiles para una acción pastoral-litúrgica.

I. Problemática actual de tipo litúrgico-sacramental

Quien se acercase al pensamiento de los padres sobre el Espíritu Santo[8] y sobre su presencia y acción en los acontecimientos litúrgicos sacramentales[9], y luego recorriese la problemática de nuestros días sobre este argumento, se daría cuenta en seguida de que cuanto han intuido aquellos que "nos han precedido en el signo de la fe" podría servir para la solución de los dos núcleos de problemas en torno a los cuales se agrupa la problemática presente en el tejido eclesial de nuestros días: el núcleo litúrgico-existencial y el núcleo teorético, que ciertamente no es menos importante.

1. Problemática litúrgico-existencial. En su dimensión *descendente,* la liturgia es comunicación del Espíritu Santo, que actúa la presencia de Cristo glorificado [/ *Jesucristo,* II, 2], el cual a su vez otorga el Espíritu a sus hermanos. En su dimensión *ascendente,* la liturgia es "voz del Espíritu Santo en Cristo-iglesia" para gloria del Padre. Por más que sea evidente cuanto hemos afirmado, al crecer la separación ideológica entre el Occidente y el Oriente cristianos se olvidó que la *invocación del Espíritu Santo* (epíclesis) para la santificación de las ofrendas eucarísticas y para la presencia de Cristo en ellas (transustanciación), y la *consiguiente acción del Espíritu* son *realidades connaturales a la liturgia.*

Se trataría, por tanto, de descubrir en las *fórmulas litúrgicas* un *estrato pneumatológico* que constituye la *fuerza* de la / eucología. Entonces se desvanecerían ciertos lugares comunes, según los cuales las liturgias occidentales, y especialmente la liturgia romana, serían cristocéntricas y cristonómicas, mientras que en las liturgias orientales el cristocentrismo (connatural a la realidad de la liturgia) resultaría más reducido a favor de la acentuación pneumatológica.

Entre las fórmulas litúrgicas destacan algunas fórmulas sacramentales que ahora también en la liturgia romana se refieren más directamente al Espíritu Santo, como las fórmulas de los sacramentos de la confirmación y de la unción de los enfermos.

El retorno a la mención querida y repetida de la presencia y de la acción del Espíritu Santo en la liturgia está motivado, en el campo pastoral, por la voluntad de recurrir a tipos de celebración en los que se pueda "hacer experiencia del Espíritu". De ahí los lamentos de algunos, que confunden lo que es fruto del Espíritu con sus sucedáneos y querrían desplazar las celebraciones hacia el ámbito en el que lo emocional, lo sensacional y lo carismático deberían jugar un papel relevante[10]. Se comprenden también así las vivaces tomas de conciencia de los ritmos y de los / estilos celebrativos nuevos, que intentan subrayar con espacios de / silencio, con momentos de reflexión, con un desarrollo tranquilo celebrativo, la importancia de la presencia y de la acción del Espíritu Santo.

2. PROBLEMÁTICA MÁS TEÓRICA. En concomitancia con la problemática de tipo litúrgico-existencial se ha desarrollado recientemente una problemática que se mueve en el ámbito del estudio académico, pero que incide en la solución de los problemas de tipo práctico. Se discute, por ejemplo, si los problemas que provienen del pasado (la cuestión de la epíclesis, del *Filioque,* etc.) son *problemas de método más que de contenido, problemas de lenguaje más que problemas reales,* dado que en la praxis y si se estudian bien las cuestiones, la problemática parece desvanecerse. Por otra parte, no existiendo acción litúrgico-sacramental que no sea al mismo tiempo acción de Cristo-iglesia *y* del Espíritu Santo, alma y vitalidad de la iglesia, cabe preguntarse si el *lenguaje litúrgico* (palabras, gestos, ritos, etc.) no puede ser *considerado como mediación de la acción del Espíritu Santo presente en la liturgia.* Añádase que el estudio de la patrología (griega, oriental, siríaca, copta) y de las liturgias / orientales, así como el movimiento ecuménico-litúrgico, han ido creando un terreno de ósmosis entre las aportaciones derivadas del estudio de la acción litúrgica y las derivadas del estudio de la presencia del Espíritu Santo. Se ha llegado así a aceptar que no hay acción litúrgica que no sea acción del Espírtu. *No hay liturgia sin el Espíritu Santo.* Para comprender esta realidad afrontamos algunos puntos clave de nuestro tema: Espíritu Santo y liturgia.

II. El Espíritu Santo en la "historia de la salvación" celebrada

En la "escuela de la liturgia"[11] nos damos cuenta de que son muchas las cosas que hay que aprender para vivirlas. Pero son mucho más numerosas aquellas que la iglesia de Cristo ya vive porque las reza, sin que los fieles hasta el presente hayan tomado conciencia refleja de ello. Realmente, como se expresaba el teólogo ortodoxo P. Cipriano Kern, "el coro de la iglesia es una cátedra de teología"[12], y acercarse en el Espíritu y con el Espíritu a la iglesia que ora significa aprender cada vez más. En efecto, la santa liturgia contiene una parte bastante señalada, tal vez la más importante y sin duda la más viva, que penetra en el *depositum fidei.* Siempre es necesario leer la liturgia[13] con la *dynamis,* es decir, con el Espíritu Santo (que es el alma, la vitalidad, el principio de la liturgia sin el cual no subsiste la liturgia). En ella el Espíritu se vela precisamente mientras cumple su epifanía. La liturgia es, efectivamente, historia de la salvación celebrada y perennizada. En ella se hace presente lo que Dios ha hecho y lleva a término para la salvación de los hombres. La liturgia es la celebración-actuación del misterio de la salvación que se hace historia, que viene recordada y vivida en plenitud[14]. Si la celebración litúrgica no es signo del Espíritu, no es nada. Porque la verdadera esencia de la acción litúrgica es ser epifanía del Espíritu. Ahora bien, el Espíritu por medio de la Escritura fue *iconógrafo,* es decir, realizó en el hagiógrafo la revelación del icono del Padre, que es Jesucristo (cf 2 Cor 4,4; Col 1,15). En María fue *iconoplasta,* es decir, plasmador del mismísimo icono. En la acción litúrgica es simultáneamente iconógrafo, iconoplasta e *iconóforo,* es decir, portador del icono del Padre presencializado y vivificado. Más aún, en la celebración litúrgica todo fiel que participa en la asamblea se convierte (o es llevado a convertir-

se) en lo que recibe y en lo que se anuncia y se celebra; en efecto, el *mysterium* proclamado y profesado *(exomologhía)* por la vida del cristiano *(euloghía)* se convierte en acción de gracias *(eucharistía).* Así se pueden poner de relieve algunos principios que se realizan en la celebración litúrgica en cuanto historia de la salvación hecha presente *virtute Spiritus Sancti.*

1. PRINCIPIO DE CORRELACIÓN. Se puede denominar principio de correlación la recíproca relación que existe en la historia de la salvación entre acción y presencia de Jesucristo *y* acción y presencia del Espíritu Santo, por la que Cristo reclama necesariamente al Espíritu. En otras palabras: donde se actúa la presencia de Cristo, esto sucede por obra del Espíritu Santo; como, por otra parte, desde el momento en que el *mysterium* —que culmina y coincide con el Verbo encarnado y obediente hasta la muerte de cruz, por lo que el Padre lo exaltó (cf Flp 2,8-9)— comienza a manifestarse en la historia salvífica, es también el Espíritu Santo el que actúa para manifestarlo [15]. Más aún, desde el día de la encarnación, toda presencia de Cristo está en relación tan inseparable con la acción del Espíritu, que, una vez probada la presencia de Cristo, también queda probada la presencia del Espíritu. De aquí la necesidad de profundizar este principio básico, que exige de parte de los liturgistas una *doble* actitud.

La *primera* es la de abstenerse de las fáciles afirmaciones sobre la (gratuitamente) presunta *a-pneumaticidad* de la liturgia. No existe ninguna liturgia occidental ni oriental, si no es por la presencia y las acciones de Cristo y del Espíritu Santo. En realidad la liturgia, en la celebración de los sacramentos, es simultáneamente una perenne pascua-pentecostés [16]. La *segunda* es la de investigar con qué medios lingüísticos (palabra-signos) toda formulación concreta de la liturgia ha expresado al Espíritu Santo presente en la acción litúrgica. Será así más fácil modular una acción pastoral y catequético-litúrgica sobre nuestro tema.

2. PRINCIPIO DE UNITARIEDAD DE TRES NIVELES LITÚRGICO-SACRAMENTALES. Del análisis atento de *SC* 7 emergen tres elementos importantes para una definición descriptiva de liturgia: *mysterium-actio-vita* [17]. En efecto, la liturgia es el *misterio* (total, sintetizado en el misterio pascual) *celebrado* (justamente en la acción por excelencia: la celebración litúrgica) *para la vida* (del pueblo de Dios, del fiel en el cuerpo de Cristo, que es la iglesia). Al mismo tiempo, la liturgia es *la vida* del fiel, que *culmina en la acción litúrgica,* para que *el misterio se actualice en la iglesia.* De suyo, la acción sagrada por excelencia, esto es, la celebración litúrgica, no agota la realidad de la *liturgia,* que es más amplia que su momento celebrativo; y esto precisamente porque cuanto precede (el antes celebrativo) culmina en la acción celebrativa, y cuanto sigue (el después celebrativo) proviene de la acción celebrada. Ahora bien, aun cuando el misterio considerado en sí mismo y la vida del fiel existan antes y después de la celebración, no obstante se hallan en una relación inseparable con la acción litúrgica [18]. Esta es un acontecimiento ordenado no sólo a la santificación de los hombres, sino también a la edificación de la iglesia y a la plenitud del culto a Dios en Cristo [19]. Ello exige de parte de los fieles una íntima y activa participación. Esto se pue-

de actuar porque es *en la, con la, por medio de la* celebración cómo el misterio se realiza, se actualiza, se perpetúa, se hace presente en el espacio. Nótese cómo los tres niveles litúrgico-sacramentales misterio-acción-vida comportan mutuas relaciones y compenetraciones recíprocas. El *misterio* está presente en la *acción litúrgica* mediante la modalidad litúrgico-celebrativa del *memorial* (anamnesis). La *acción* hace el *memorial* del *misterio*. La *vida* se hace igualmente presente en la *acción litúrgica* de la *participación* (méthexis), es decir, la *vida* está presente en la *acción* (y viceversa) mediante la participación.

Llegados a este punto se puede comprender, por nuevo título, cómo es verdad que *ninguna liturgia es posible sin el Espíritu Santo*. En su *dimensión descendente* la liturgia es el *misterio celebrado para la vida* del hombre, que por obra del Espíritu llega a ser *nueva creación*, hijo adoptivo en el Unigénito del Padre, alguien que tiene en sí el principio de la santificación, las arras de la vida eterna: el Espíritu (cf 2 Cor 1,21-22; 5,5; Ef 1,14). En su *dimensión ascendente*, la liturgia es la *vida que culmina en la celebración para que el misterio alcance su finalidad última*, que es la de tributar culto en espíritu y verdad, de lo que el Espíritu Santo es su primer principio. Ahora bien, la liturgia, en la realización del misterio de adoración, de culto, de oración de Cristo con, en y para la iglesia, en la que el fiel se entrega a sí mismo a Cristo-iglesia, halla al Espíritu, que es alma de la iglesia y se hace también su voz (cf Rom 8,15). El culto que los fieles tributan al Padre en la iglesia y la iglesia en los fieles se cumple *en, con y por* Cristo, único mediador, pero *virtute Spiritus Sancti*. En otros términos: la *finalidad de la liturgia* (es decir, la santificación de los hombres y el culto en espíritu y en verdad) *no son concebibles, comprensibles, realizables*, sino por obra del Espíritu Santo.

Añádase que es siempre el Espíritu el que obra la cohesión entre misterio y vida, entre misterio y acción litúrgica. En efecto, la modalidad del *memorial* no se puede equiparar a la del recuerdo mnemónico, a la de la proyección de imágenes fotográficas o a la de una secuencia fílmica, justamente porque es la presencia y la acción del Espíritu Santo la que hace que el memorial sea lo que es litúrgicamente hablando. De modo semejante, la *participación* litúrgica no puede reducirse a un denominador común con ningún otro tipo de participación, porque supera la categoría entendida generalmente con esta palabra y se convierte en *méthesis* litúrgica, precisamente porque halla en el Espíritu su principio constitutivo. El esfuerzo humano del fiel para participar es, en último análisis, colaboración con la acción del Espíritu Santo. Más aún: la *acción litúrgica* no puede ser mera suma o mera aproximación de signos, de palabras, de gestos, de ritos, precisamente porque en ella actúa el Espíritu Santo, que hace presente a Cristo. Se opera así en cada fiel la historia de la salvación, la cual, revelada en los escritos sagrados, se ha manifestado y realizado en su plenitud en el Cristo, camino, verdad y vida. La *historia sagrada* debe ser *vivida* por las personas, congregadas en unidad en la "una mystica persona", para ser *celebrada*, y se la *celebra* para *vivirla*.

3. PRINCIPIO DEL EXISTENCIAL LITÚRGICO. Por la expresión *existencial litúrgico* entendemos el "hecho-acontecimiento de la cele-

bración" que, puesto en determinadas coordenadas de espacio y de tiempo, se realiza en el *hodie*[20] litúrgico, en el *aquí y ahora* celebrativo, y actualiza y hace presente la obra llevada a cabo por Cristo [*/ Tiempo y liturgia,* II, 3] de una vez para siempre (cf Heb 7,27; 9,12; 9,28; 10,10); es decir, el misterio pascual en su plenitud. Ahora bien, la presencia y la acción del Espíritu Santo es inseparable del hecho de la humanidad-víctima que el verbo asume en el seno de la Virgen y ofrece al Padre en la cruz. La Virgen concibe al sumo y eterno sacerdote *por obra del Espíritu Santo* (cf Lc 1,31.35). Y Cristo se ofrece al Padre *impulsado por el Espíritu* (cf Jn 12,27ss y esp. Heb 9,14); muere y *comunica el Espíritu* (cf Jn 19,30); asciende al Padre y envía *el Espíritu* (cf Jn 14,26; 16,7; 14,16).

Ahora bien, como el Espíritu Santo está presente y actúa en la vida de Cristo, liturgo por excelencia (cf Heb 9,15; 12,24), así la presencia y la acción del Espíritu Santo es postulada por la vida de los miembros del cuerpo de Cristo, particularmente donde esta vida se constituye y se potencia, crece y se desarrolla, es decir, en la acción litúrgica sacramental. En ella se postulan la presencia y la acción del Espíritu Santo, a fin de que puedan *verificar* el pasado y *anticipar* el futuro salvíficos. La historia de la salvación no es mito ni utopía; no es opio de los pueblos, sino realidad, presencia, actualidad en virtud del Espíritu Santo. Con su acción el Espíritu reúne a los hijos de Dios, que estaban dispersos, para formar una unidad en el Cristo (cf Jn 11,52) resucitado (cf Jn 12,32)[21].

Es siempre el Espíritu el que en la acción litúrgica mueve desde dentro a los fieles con su dinamismo interior, que conduce a la fe y a la conversión, para que acojan la palabra de Dios.

Es el Espíritu el que vivifica la acción celebrativa hasta hacerla fructuosa para la vida del fiel.

Presente en el ministro para que pueda actuar "in persona Christi"[22], el Espíritu está presente también en los fieles, de modo que el celebrante que preside y los que participan en la acción sagrada sean llevados por el mismo Espíritu a la comunión-unión con Cristo.

Finalmente, es siempre el Espíritu Santo el que hace que *cada celebración* sea unívocamente nueva, irrepetible, grávida en frutos. *Unívocamente nueva:* también en el sentido de que la operación única e ininterrumpida del Espíritu renueva e impulsa la renovación en un crecimiento progresivo[23]. *Irrepetible:* en el sentido de que la celebración no podrá jamás volver a realizarse tal cual, en el tiempo y en el espacio, no sólo con las mismas coordenadas eclesiales, pero ni siquiera con la misma virtualidad, aun cuando fundamentalmente se trata siempre del único misterio pascual repetido sacramentalmente. *Grávida en frutos:* en el sentido de que toda celebración es *don de la plenitud del Espíritu.* El crea en todos los participantes una continua ruptura con cualquier forma de esclerosis espiritual y ensancha su capacidad para hacerlos comprehensores de él mismo, que se les dona. En última instancia, es el Espíritu Santo el que impide que la acción litúrgica se reduzca a un ceremonialismo vacío, a un simbolismo mágico, a un juego alienante, a un gesticular insulso, a un hablar babélico. Es el Espíritu Santo el que vivifica en el *hodie* litúrgico el *ayer* salvífico, anticipándonos el *et in saecula* (cf Heb 13,8, admirablemente interpretado y celebrado en la vigilia pascual)[24]. Y mientras la

asamblea litúrgica ruega al Padre (cf Rom 8,15.26-27; Gál 4,6), grita también en el Espíritu *Marán-atha* ("Ven, Señor Jesús"), suplicando *Kyrie, eléison* ("Señor, ten piedad") (cf I Cor 12,3), a fin de que la *doxa theô* (la gloria rendida a Dios) *en* Cristo, *con* Cristo y *por* Cristo sea verdadera, íntima, profunda, exhaustiva.

III. Culto en espíritu y en verdad

Para comprender la relación Espíritu Santo-liturgia es preciso captar en toda su plenitud el dicho de Jesús en Jn 4,24: "Dios es espíritu, y sus adoradores han de adorarlo en espíritu y en verdad". Pues bien, prescindiendo de las eventuales sutilezas exegéticas de este versículo, se debe subrayar que, según la *tradición perenne de la iglesia,* aquí se encierra la clave de lo *específico de la liturgia cristiana.* La liturgia recurre a signos, ya sea para no traicionar la voluntad de Cristo, ya sea para adaptarse a la naturaleza del hombre; pero nosotros vemos la verdadera luz que esclarece al hombre en la iluminación del Espíritu Santo, y en Cristo verdad hemos sido hechos verdaderos adoradores en virtud del Espíritu [25]. Los temas que aquí se deben al menos recordar son los de *sacrificio de alabanza* [26], de *oblación espiritual* [27], de *tiempo espiritual* [28]. Las soluciones cristianas a estos temas se buscan siempre en el Espíritu Santo. El Espíritu Santo, que con la colaboración de María ha dado vida a la víctima viva e inmaculada, da también vida a los *cristianos* como *víctimas vivientes, espirituales.* Por el mismo Espíritu los cristianos son congregados en un nuevo *pueblo,* el cual rinde al Padre el *culto espiritual* por medio de Cristo. Este, que es el *nuevo templo,* del cual brota el río de agua viva (cf Jn 7,37-39, en paralelo con Ez 47,1.12) que es el Espíritu Santo, es justamente nuevo templo en cuanto en él y por él se ha celebrado de una vez para siempre el culto auténtico al Padre, la nueva y eterna alianza, la del Espíritu. El hace de nosotros un sacrificio perenne agradable al Padre [29]. El culto cristiano es continuación de aquél.

Todo esto a lo que hemos aludido es más comprensible aún si se tiene presente la específica acción del Espíritu Santo en la liturgia, contenida en la expresión litúrgica *in unitate Spiritus Sancti* [30].

En el culto nuevo y eterno, la iniciativa es divina por razón del Espíritu Santo. El obra la sacramentalidad salvífica, impulsa la criatura al Creador, da eficacia al obrar cristiano y anima la oración, viene dado a fin de que la palabra de Dios sea comprendida y, celebrada en los sacramentos, se haga eficaz: en cada sacramento se efectúa siempre la misión del Espíritu por medio de la invocación (epíclesis) de su presencia y acción; cada uno de los sacramentos es un momento diverso y específico funcional y finalistamente unido con la humanidad gloriosa del Señor Jesús: todo esto es factible por razón del Espíritu Santo.

Se suele recordar la acción del Espíritu en la eucaristía, donde se manifiesta su presencia para que sean consagrados los dones sacrificiales *(epíclesis de consagración)* y para que los fieles comulguen con fruto en el cuerpo y sangre de Cristo *(epíclesis de comunión).* Pero conviene recordar que en todo sacramento o acción litúrgica, en cuanto acontecimientos de culto de la nueva economía en espíritu y verdad, siempre está presente el Espíritu Santo y actúa en su pleni-

tud: por parte suya siempre se dona *ex toto;* quien limita la efusión son los sujetos que celebran las acciones litúrgicas. El está presente en el *bautismo* de agua y del Espíritu Santo (cf Mt 3,12; Mc 1,8; Lc 3,16; Jn 1,33; 3,1-10) como principio de la novedad de vida en Cristo, unigénito del Padre. Actúa en la *confirmación,* donde se comunica nuevamente (cf He 8,14-17; 19,6) para que el confirmado pueda oponer el menor obstáculo posible a sus ulteriores venidas y presencias; por tanto, es don de la dilatabilidad y disponibilidad incondicionada a la acción del Espíritu, que en toda *eucaristía* realiza la plenitud del don [31].

Es siempre el Espíritu el que, otorgado para la remisión de los pecados (cf Jn 20,22-23) se da en la celebración del *sacramento de la penitencia* como principio de reconciliación y de renovación [32]. Es él quien en la unción de los enfermos une a Cristo en la cruz con quien se halla en estado de precariedad física (enfermo, anciano, moribundo) para que puedan alcanzarse los fines del sacramento [33]. Mientras que es de todos sobradamente conocida la presencia y la acción del Espíritu Santo en las *ordenaciones sagradas,* es necesario prestar atención a cuanto resulta de las investigaciones concernientes al *sacramento del matrimonio* [34]. Este sacramento es celebración de la obra del Espíritu Santo y del permanente *amor* que los esposos se dan recíprocamente como eco del Amor Persona divina.

De modo semejante, los *otros* acontecimientos sagrados que, aun no siendo sacramentos, son no obstante *acciones litúrgicas* [35], son vivificados por el Espíritu Santo. El realiza la unidad de la iglesia orante. No se puede hacer oración cristiana sin la acción del Espíritu Santo. Su función es inseparable de la función mediadora del Hijo en la liturgia, unida a la de los fieles, que están unidos a Cristo porque han recibido el Espíritu Santo.

El análisis de cada uno de los acontecimientos litúrgicos podría poner de relieve ulteriores aspectos de la acción y de la presencia del Espíritu. Para no extendernos más, creemos oportuno presentar aquí una especie de enrejado metodológico, como ayuda para profundizar personalmente el tema.

IV. La dimensión pneumatológica del lenguaje litúrgico

El lenguaje litúrgico (gestos, actitudes, expresiones verbales, uso de ceremonias típicas, etc.) es fundamentalmente un lenguaje pneumatológico.

En realidad, sólo en el Espíritu Santo podemos decir "Señor Jesús" (cf 1 Cor 12,3); sólo el Espíritu suscita en nosotros y logra desencadenar el "Abba, Padre" (cf Rom 8,15.26-27; Gál 4,6). En otros términos: el lenguaje litúrgico, globalmente considerado, viene asumido como mediación de la acción del Espíritu, que nos ayuda a celebrar a Cristo en sus misterios para pronunciar con él el dulce nombre del Padre y para entrar en relación de hijos adoptivos con el Padre. Por tanto, cuanto queremos recordar aquí debería ayudar a todo fiel a proyectarse más allá del ropaje literario y del lenguaje de gestos o ritual de la liturgia para vivir provechosamente lo que se celebra y tiene valor por razón de la sintonía vital con el Espíritu Santo.

1. MIRADA GENERAL SOBRE LA TEMÁTICA PNEUMATOLÓGICA. Mientras la / eucología en la celebración pide el don del Espíritu, la / *cele-*

bración misma es el *locus* por excelencia donde viene dado el Espíritu Santo. Valdría la pena citar aquí un conjunto de oraciones o las mismas fórmulas esenciales para la administración de los sacramentos según los nuevos *Ordines* o Rituales posconciliares (cf la fórmula de la confirmación, de la unción de los enfermos, del sacramento de la penitencia) para ver en ellas las acentuaciones pneumatológicas. Tanto es así, que la *Ordenación General de la Liturgia de las Horas* recuerda solemnemente que "no puede darse oración cristiana sin la acción del Espíritu Santo, el cual, realizando la unidad de la iglesia, nos lleva al Padre por medio del Hijo" *(OGLH* 8).

De todos modos, los que estudian la presencia y la acción del Espíritu Santo en la liturgia suelen poner de relieve la acción del Espíritu en las *epíclesis sacramentales,* y mencionan la epíclesis consagratoria de la *ordenación* del obispo, de los presbíteros y de los diáconos y las de los ritos de la *iniciación cristiana* (bautismo, con la cuestión de las unciones prebautismales y posbautismales; confirmación, con las discusiones sobre la diversidad del don del Espíritu respecto al bautismo; eucaristía, con la epíclesis —una o doble, según las diversas tradiciones litúrgicas orientales y de su influjo en Occidente, para la transubstanciación— y la invocación del Espíritu Santo sobre la asamblea). Los especialistas de la historia de la liturgia reclaman además la atención sobre las referencias al Espíritu Santo contenidas en las oraciones litúrgicas, especialmente en las *profesiones de fe,* en las *doxologías* y, en general, en las *conclusiones de las oraciones (in unitate Spiritus Sancti; qui cum Patre et Spiritu Sancto vivis,* etc.), para detenerse, finalmente, en las *oraciones dirigidas directamente al Espíritu Santo:* éstas son más frecuentes en el Oriente litúrgico y menos en Occidente, aunque también aquí tengamos ejemplos preclaros, especialmente en la liturgia hispano-visigótica y en la misma himnodia romana *(Nunc Sancte, nobis, Spiritus).*

Se puede, pues, afirmar en general: de un estudio atento resulta que se debe pasar de la *eucología pneumatófora* (es decir, portadora del Espíritu Santo, porque invoca su presencia y acción) a la comprensión de la *celebración* como *pneumatocéntrica,* e incluso de toda la liturgia como teniendo su quicio y su vitalidad en la presencia y en la acción del Espíritu Santo. Por eso creemos útil ahora pasar al análisis del lenguaje litúrgico, que es pneumatológico en sus expresiones verbales, en ciertos gestos típicos y en el uso de ciertas realidades mediante el silencio.

2. EXPRESIONES VERBALES PNEUMATOLÓGICAS. Se pueden distinguir en dos grupos: las genéricamente pneumatológicas, y las más propiamente epicléticas *(epíkaleô* = invoco sobre). Este segundo grupo comprende las expresiones modeladas sobre la epíclesis propiamente dicha, que es la eucarística, en su doble forma de epíclesis sobre la oblata (sobre las ofrendas) y de epíclesis sobre la asamblea "Spiritu Sancto congregata"[36]. La doble epíclesis eucarística sirve también como paradigma para comprender las otras formas de epíclesis. Se pueden citar, no obstante, términos pneumatológicos (verbos, con sus derivados sustantivos y adjetivos) como: infundir, enviar, santificar, consagrar, recibir, asumir, llenar, cumplir, completar, perseverar, regir, confirmar, encender, brillar, etc. Obviamente, una parte de los

verbos (y derivados) indica la *acción* del Espíritu y otra su *presencia.* Esta se encuentra ligada particularmente a los sustantivos. Sólo a modo de ejemplo recordamos algunos: don, amor, devoción, efusión, llama, fuego, calor, fulgor, consejo, caridad, consuelo, fortaleza, alegría, gozo, iluminación, luz, dedo de Dios, entendimiento, ciencia, sabiduría, potencia, virtud, plenitud, rocío, espiración, corona, unción, sal de la sabiduría, etc. Un atento análisis de las expresiones verbales nos llevaría a comprender la realidad litúrgica como acción del Paráclito dirigida a hacer de la acción litúrgica, en la vida de la iglesia, el signo privilegiado de la presencia del Cristo pascual y el fundamento del obrar apostólico de los miembros del pueblo de Dios [37].

3. GESTOS. En las diversas tradiciones litúrgicas existen tantos gestos pneumatológicos en general como gestos típicamente epicléticos. Recordamos sólo los más significativos, apelando a un principio derivado del comparativismo litúrgico [38]. Un gesto litúrgico es legible y comprensible no tanto si lo consideramos en sí mismo y aisladamente, sino más bien confrontándolo e ilustrándolo con cuanto proviene de la hermenéutica litúrgica. Con este principio sería más fácil hallar e intuir gestos-ritos, que forman parte del lenguaje pneumatológico, referentes a:

• la *mano: imposición* de las manos; *elevación* de las manos, que es una variante de la imposición [39]; con la respectiva *figura metafórica* de la *mano de Dios* (la derecha) [40] y del *dedo de Dios* [41]; hasta la transposición conceptual de la mano de Dios introducida en las manos del ministro, testimoniada en la eucología [42];

• *spirare:* la *insufflatio* sobre personas o cosas; la *halitatio* sobre personas o cosas (para estos gestos —así como para los otros— la inspiración es eminentemente bíblica: cf Jn 3,8: "Spiritus ubi vult spirat"; Jn 20,21: "Haec cum dixisset, insufflavit et dixit eis: Accipite Spiritum Sanctum") [43]; como también las indicaciones colaterales eucológicas al viento de pentecostés (cf He 2,1-3);

• la *actitud del cuerpo* (en general): la *postración* completa (en las ordenaciones; consagraciones de las vírgenes; el viernes santo, etc.) correspondiente a la *proskynesis* bizantina [44]; la *genuflexión* [45]; *estar en pie con los brazos en cruz* y las manos elevadas, etc. Nótese que también otros gestos-ritos, que se podrían estudiar en sus detalles y en sus variantes de diverso género, remiten (en mayor o menor medida) a alguna cosa del Antiguo y Nuevo Testamento; están llenos de semantemas pertenecientes a la historia de la salvación.

El lenguaje litúrgico, aunque forjado sobre el hombre, imita no obstante el lenguaje bíblico. Esto significa que el lenguaje litúrgico debe ser leído y es legible sólo después de una previa iniciación a la Sagrada Escritura. Hoy, pues —no será inútil recordarlo—, al buscar la / adaptación, el paradigma del lenguaje litúrgico debe ser, como siempre, fundamentalmente el bíblico.

4. USO DE REALIDADES TÍPICAS. Además de la lengua y de los gestos de naturaleza pneumatológico-epiclética, existe también la gama del uso de realidades típicas que en el lenguaje bíblico-litúrgico y litúrgico-comparativo indican *infusión* del Espíritu, *presencia* del Espíritu, *acción* del Espíritu. Recordamos sólo el *uso* de las siguientes:

• *óleo* (de oliva o en todo caso vegetal) de los catecúmenos; para los enfermos; sacro crisma [46]; óleo usado sólo o mezclado con aromas, o bien derramado en el agua [47], etc.: todos son referencias pneumatológicas;

• *perfume: balsámico* unido al óleo; el uso del *perfume* (aspersión con perfume) entre los bizantinos, por ejemplo durante la "santa y gran semana"; el *incienso,* etc. Son referencias al "bonus odor Christi" (cf 2 Cor 2,15) que debe ser cada cristiano ungido por el Espíritu;

• *sal:* usada sola (cf Mt 5,13; Mc 9,49; Col 4,6 *vulgata)* o unida al agua, etc.: es referencia al Espíritu, el cual, como *sabiduría,* da gusto a las realidades, conserva y preserva de la corrupción;

• *anillo:* para la virgen, para la esposa, para el obispo;

• *corona:* para los esposos, para las vírgenes [48];

• *velo:* para las vírgenes (no se olvide la *obumbratio* del Espíritu sobre María, prototipo de la virginidad consagrada: cf Lc 1,35. Véase en clave pneumatológica también Mc 9,7 y Mt 17,5);

• *agua caliente:* derramada (= *zeon)* en la especie eucarística del vino transubstanciado entre los bizantinos [49].

Para el hombre de hoy y para la / pastoral litúrgica, que buscan / signos y símbolos con que leer realidades más profundas e imprimirlas en la existencia de los fieles, no será tal vez inútil el *presentar* en los justos modos también estos *signos-símbolos* que, aunque antiguos, se demuestran aún como los más apropiados para indicar la *presencia-acción* del Pneuma sagrado.

5. EL / SILENCIO. El silencio en la liturgia no es una ceremonia; es más bien suspensión de todo gesto, palabra o rito. No es una pausa en el curso de la celebración, sino un entrar en el corazón de la misma. Es un momento cumbre, que indica al Espíritu Santo: su presencia y su acción, que lleva a la contemplación.

El silencio litúrgico es una invitación a estar disponibles a la acción del Espíritu. El Espíritu habla en el silencio; para oírlo, sentirlo, gustarlo, es preciso hacer silencio.

Llenarse de silencio es llenarse de Espíritu. El silencio de adoración y de contemplación es la mejor apertura para acoger la palabra del Maestro, es la primera grada para llegar a vivir de Dios: después del anuncio de la palabra de Dios, el silencio es el camino a la interiorización y a la adaptación de ella a nosotros y de nosotros a ella. El silencio ayuda a percibir el soplo del Espíritu: en el silencio él nos hace intuir tantas cosas y puede satisfacer las necesidades de cada fiel alimentando la búsqueda y la reflexión sobre lo que nos conviene para configurarnos con Cristo. El silencio, después de haber recibido el cuerpo y la sangre de Cristo, es un espacio de tiempo reservado a la presencia y acción del Pneuma sagrado, que nos asocia a Cristo y a la iglesia y nos hace partícipes del modo más pleno del misterio pascual. El silencio litúrgico pretende fomentar la unión del fiel con Cristo liturgo: acción ésta propia del Espíritu. Donde más profundo es el misterio, más grande el silencio y obra mayormente el Espíritu Santo [50].

V. Observaciones teológico-litúrgicas

La santa iglesia tiene conciencia de que el Espíritu Santo no sólo es

el alma de la reforma litúrgica y de todo el movimiento litúrgico [51], sino especialmente de la renovación litúrgica. La iglesia va profundizando cada vez más la verdad de que el Espíritu Santo, que es el alma de ella misma, cuerpo de Cristo [52], es también alma de la acción litúrgica y de toda la liturgia. Desde este punto de vista y después de cuanto hemos indicado más arriba, presentamos algunas conclusiones teológico-litúrgicas, distinguiéndolas en dos grupos:

1. OBSERVACIONES DE TIPO METODOLÓGICO. *a)* Ante todo se debe aceptar que, si se aplican líneas metodológicas apropiadas al depósito de las tradiciones litúrgicas, emerge de éstas una vasta gama, una notable multiplicidad poliédrica expresiva, que muestra cuán acentuada es la presencia pneumatológica en las fuentes litúrgicas. Esto vale tanto para el Oriente como para el Occidente litúrgicos, de ayer y de hoy.

b) Es cierto que en el despertar o renovación carismática de hoy [53], el estudio del dato pneumatológico, presente desde siempre en la liturgia y repuesto en el honor debido, podrá constituir una plataforma de prueba de la ortodoxia y una mesa de rectificación y de confrontación para cada movimiento, además de ser *fuente y cumbre* a que todo fermento de carismaticismo, presente desde siempre y hoy más acentuado en la catolicidad, debería tender y del cual debería promanar.

c) En el campo de la investigación y del estudio personal, así como en el de la meditación, el ámbito *Espíritu Santo y liturgia* debe ser potenciado para bien de la espiritualidad cristiana, que es una / espiritualidad litúrgico-sacramental. El cuerpo de Cristo, la iglesia, es un cuerpo organizado, vivo, sacrificial, eucarístico, eucológico, *en virtud* de las epíclesis del Espíritu. En la celebración litúrgica, la asamblea llega a ser lo que recibe y lo que anuncia; en otros términos: el misterio proclamado y profesado *(exomologhía)* para la vida del cristiano, que es vida de alabanza *(euloghía),* se hace acción de gracias *(eucharistía)* y es celebrado *por* la acción del Espíritu. Metodológicamente esto debe ser aceptado por los agentes de la pastoral litúrgica.

2. OBSERVACIONES RELATIVAS AL CONTENIDO. El recurrir a metodologías apropiadas para estudiar el dato pneumatológico *de la* y *en la* liturgia no debe convertirse en una simple demostración de erudición, sino que debe traducirse, a nivel operativo, en el esfuerzo de crear espacio y disponibilidad en las personas de los fieles a la acción del Espíritu Santo. Se puede, pues, comprender cuanto sigue:

a) Si es verdad que "Spiritus ubi vult spirat" (cf Jn 3,8), no cabe duda de que el Espíritu "quiere soplar" donde se celebra una acción litúrgica. En la historia de la salvación la presencia del Espíritu se realiza por la actuación del misterio que es Cristo-iglesia. Ahora bien, en la acción litúrgica, en la que se realiza la re-actualización sacramental del misterio, que es Cristo con sus misterios, está el Espíritu. En efecto, toda auténtica acción litúrgica es *epíclesis* del Espíritu, *epifanía* del Espíritu, *sacramento* del Espíritu.

b) Por otra parte, la presencia y la acción del Espíritu Santo en la historia de la salvación tienen la finalidad de asimilar toda la humanidad a la unidad Cristo-iglesia. Ahora bien, si es cierto que, *in via,* la máxima actuación y asimilación

al misterio se celebra y se realiza en la eucaristía, se debe concluir que toda presencia del Espíritu está orientada a la eucaristía. Para la teología, para el ecumenismo, para la espiritualidad litúrgica, la importancia de esta conclusión es evidente.

c) Añádase que la presencia y la acción del Espíritu no la hallamos en la acción litúrgico-sacramental: existen soplos del Espíritu que se pueden decir extra-sacramentales. Pero, puesto que la presencia y la acción del Espíritu en la historia de la salvación están destinadas a la asimilación a Cristo-iglesia, y puesto que toda asimilación y configuración a Cristo-iglesia, *in via,* sucede por medio de las acciones litúrgico-sacramentales y en relación con ellas, se puede afirmar que toda epíclesis del Espíritu, incluso la epíclesis extra-sacramental, posee, al menos implícitamente, un dinamismo litúrgico-sacramental. En síntesis: toda acción y presencia del Espíritu, incluida la extra-sacramental, estando destinada a la asimilación y configuración con Cristo-iglesia, está orientada, al menos de una forma implícita, a la eucaristía [54].

VI. Perspectivas de la espiritualidad litúrgica de la pastoral sacramental

Liturgia y Espíritu Santo: este binomio indivisible abarca toda la vida del fiel; es realmente la base de la espiritualidad litúrgica, y en torno a él se mueve la pastoral sacramental.

1. La espiritualidad litúrgica. Esta se basa en la acción y presencia del Espíritu Santo en la acción litúrgica, y por consiguiente en la realidad litúrgica: misterio-acción-vida.

a) Para todo fiel la presencia del Espíritu comporta el triple efecto de santificación, de consagración y de culto, justamente por razón de su finalidad íntima a asimilar en la unidad a Cristo-iglesia. No hay quien no vea cómo toda acción litúrgica goza de esta triple eficacia. Esto equivale a afirmar que las repetidas epíclesis del Espíritu celebradas en la liturgia hacen de ella un perpetuo pentecostés a través del tiempo y del espacio con todos sus efectos. Y como el acontecimiento de pentecostés fue el comienzo de la historia de la salvación actuada en la iglesia, la inauguración de la parusía y el anticipo del reino definitivo, así la liturgia como *signum efficax Spiritus* teje la vida de la iglesia (de cada fiel en la iglesia y de cada hombre orientado implícitamente a ella), a fin de que la iglesia misma pueda desarrollar una historia, fomenta e incrementa la parusía para que Cristo esté con nosotros y anticipa el reino en cuanto que lo edifica con la fuerza del Espíritu vivificante.

b) Se comprende, por tanto, la importancia del Espíritu Santo para la espiritualidad del fiel: en la acción litúrgica, el Espíritu Santo es el que hace la palabra de Dios viva y eficaz en cada participante (cf Heb 4,12). La palabra proclamada en ella no sería acogida por los fieles sin la acción del Pneuma sagrado: él es la *acogida de la palabra* en los fieles.

Es el Espíritu Santo el que, comunicado en la comunidad al individuo, lo acompaña en unidad y comunidad con toda la iglesia. El es la *creación del pueblo de Dios* como nueva creación en Cristo, como pueblo del culto perpetuo

tributado al Padre en espíritu y en verdad, como templo vivo, real, lugar por excelencia del único culto, del culto que recapitula cualquier expresión de gloria, de gracias y de alabanza a la Trinidad.

Es el Espíritu presente y operante el que constituye el *principio vivificante de la acción litúrgica,* de modo que la liturgia celebrada en la tierra pertenezca ya al orden de las realidades celestes.

c) Se puede entonces recordar que la espiritualidad litúrgica está caracterizada por la objetividad a causa del Espíritu Santo. Ella debe hacer ver e inculcar a los fieles que la liturgia es simultáneamente *profesión de fe en la epíclesis* del Espíritu y *epíclesis vivida en la existencia del fiel* y celebrada en la acción litúrgica; donde se renueva la memoria de los acontecimientos salvíficos y la iglesia se ofrece con Cristo al Padre por el Espíritu Santo, la presencia del Espíritu es incesante, para que el *memorial* sea vital y se haga realidad, y para que la participación sea fructuosa y rica.

2. La pastoral sacramental. Precisamente porque el Espíritu Santo ocupa un puesto preeminente en la acción litúrgico-sacramental, la misma pastoral sacramental debe ejercerse de modo que esté en *sintonia* y en *sinergia* con la presencia y la acción del Espíritu Santo.

a) Se podría así, con una definición descriptiva, afirmar que la pastoral litúrgico-sacramental es el arte de *crear* en los fieles (el catecúmeno es también un fiel *in fieri)* los presupuestos para recibir las *mociones* del Espíritu y para *conservar* la tendencia hacia el Espíritu, que realiza progresivamente el encuentro del fiel en Cristo-iglesia, y por tanto el encuentro del pueblo de Dios con las personas divinas. Objeto de la pastoral no es un grupo de hombres que reacciona sólo o sobre todo obedeciendo a leyes de psicología y de sociología religiosas o de interacción de grupo, sino personas que primariamente son movidas, animadas y vivificadas por la ley del Espíritu. El pastor debe, por tanto, ser instrumento dócil del Pneuma sagrado. Por eso debe ser experto en las cosas divinas, además de las humanas; más aún, su experiencia en estas últimas debe ser óptima para poder ser más experto en las cosas divinas.

b) El ámbito de la pastoral litúrgico-sacramental, extendiéndose desde el *antes* celebrativo al *durante* celebrativo para continuar luego en el *después* celebrativo, se entreteje con la catequesis litúrgico-sacramental[55] y con la dirección espiritual modulada especialmente sobre las líneas de la espiritualidad litúrgica[56]. La pastoral *deberá* hacerse abierta para *suscitar el sentido de pertenencia* al cuerpo místico de la iglesia, cuya alma es el Espíritu Santo; *deberá* asimismo educar *para obrar y sentir "cum ecclesia",* que equivale a entrar en sim-patía (en el sentido etimológico del término) con el Espíritu Santo. La pastoral litúrgico-sacramental deberá estar, por consiguiente, impregnada de espíritu de iniciativa, espíritu orientado a llevar al encuentro personal *in ecclesia* con las divinas Personas.

c) Se debe decir que la pastoral litúrgica, siendo un arte *en sintonia y en sinergia* con la presencia y la acción del Espíritu Santo para llegar a suscitar, fomentar y perpetuar en las personas la *sim-patía* con el Espíritu Santo, goza de la prerrogativa de la objetividad. Educará para superar toda emoción sensacional, todo pietismo espiri-

tual, todo sentimentalismo, todo tipo de desviación de la vida del espíritu en vistas de la meta que se puede sintetizar así: formar "personalidades litúrgicas" [57].

De este modo la pastoral litúrgica enseñará a comprender que en la liturgia todo *gesto* es una proclamación; toda *palabra,* un anuncio; toda *celebración,* un acontecimiento salvífico; toda *persona,* una custodia visible de la invisible presencia y acción del Espíritu Santo.

NOTAS: [1] Es lo que afirma para la *eucaristía* en el *Missale Romanum* de san Pío V la *secreta* de la IX dom. post Pent., y en el *Misal Romano* de Pablo VI la oración sobre las ofrendas del jueves santo (misa vespertina "in coena Domini"), de la II dom. *per annum* y de la misa votiva 2 de la s. eucaristía: "quoties huius commemoratio celebratur, *opus nostrae redemptionis* exercetur" ("cada vez que renovamos en el altar este sacrificio se realiza la *obra de nuestra salvación").* El principio, por coextensión, resulta válido para todas las acciones litúrgico-sacramentales. Véase, por ejemplo, lo que se afirma para el *bautismo* en el *Rito del bautismo de los niños.* Introducción general (iniciación cristiana), 6: "Baptismo enim nihil aliud quam *mysterium paschale* recolitur et *exercetur"* ("Con el bautismo se conmemora y se realiza justamente el misterio pascual") — [2] Cf C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale,* Edizioni Paoline, 1965[4], especialmente 564-576 para lo que concierne a la centralización de las explicaciones teológico-litúrgicas de los padres en el concepto-realidad *mysterion-mysterium-sacramentum,* es decir, en el plano histórico-salvífico realizado en la liturgia — [3] Es de sobra sabido que a los elementos para una definición de liturgia presentados por la constitución *Sacrosanctum Concilium* hay que añadir los pneumatológicos, a los que hace referencia el mismo Vat. II, por ejemplo en *AA* 3; *LG* 11, 50; *PO* 5 — [4] En general, se contrapone el Occidente litúrgico al Oriente litúrgico, sosteniendo comúnmente a este último (¿siempre con fundamento?), más sensible al tema del Espíritu Santo. En cualquier caso, desde un punto de vista objetivo se debe admitir que comúnmente los orientales encontrarán la fuente del gran defecto pneumatológico de los occidentales en el hecho de que la liturgia occidental ha concentrado su interés en la persona de Cristo (= cristomonismo), por lo cual en las fuentes occidentales faltaría una equilibrada compenetración entre cristología y dinamismo trinitario. La otra cuestión acentuada en Occidente, la pelagiana, habría causado un desequilibrio en la antropología teológica, en perjuicio —un nuevo título— de la pneumatologización del pensamiento occidental. Véase Y.M.-U. Congar, *La pneumatologie dans la théologie catholique,* en *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 51 (1967) 250-258; *Pneumatologie ou "christomonisme" dans la tradition latine,* en *ETL* 45 (1969) 394-416 — [5] Ver las recensiones bibl. de Bertetto, Francisco, Rinaudo, citadas en bibl. — [6] El mejor y más completo es el de S. Rinaudo, *La liturgia epifania dello Spirito. Iniziazione all'esperianza dello Spirito santo nella celebrazione del mistero cristiano,* LDC, Turín 1980 — [7] Nos referimos especialmente a los artículos de diccionarios: E. Käsemann-M.A. Schmidt-R. Prenter-W. Wieland-H. Ringgrenn-A. Schimmel, *Hl. Geist,* en *RGG* II[3], 1272-1301; H. Kleinknecht-F. Baumgärtel-W. Bieder-E. Sjöberg-E. Schweizer, *Pneuma,* en *GLNT* X, 767-1107; J. Guillet-J. Gribomont-P. Smulders-F. Vanderbroucke-S. Tromp-J.L. Witte, *Esprit Saint,* en *DSAM* IV, 1246-1333; K. Koch-W. Marxen, *Hl. Geist,* en *Evangelisches Kirchenlexikon* II[2], 64-69; V. Kamp-J. Schmid-F. Mussner, *Pneuma,* en *LTK* VIII, 568-576; T. Federici, *Spirito santo,* en *Dizionario del Concilio Ecumenico Vat. II,* UNEDI, Roma 1969, coll. 1867-1886; A. Milano, *Spirito santo,* en *NDT,* 1533-1558 — [8] Para esto ver M.J. Le Guillou, *Esprit-Saint,* en *Catholicisme* IV, coll. 494-497; A. Pedrini, *Lo Spirito santo nei padri della chiesa. Rassegna di testi e commento,* OR, Milano 1975; VV.AA., *Lo Spirito santo,* en *La teologia dei padri* II, Città Nuova, Roma 1974, 306-329, y también F. Cabrol, *Epiclèse,* en *DACL* V, I, coll. 148-156 — [9] Muchos datos al respecto los refiere S. Rinaudo, *o.c., passim,* y A. Pedrini, *o.c.,* 46-103 — [10] Ver, para un juicio positivo y negativo a propósito de experiencias "carismáticas" en la iglesia católica, A. Favale, *I gruppi del rinnovamento nello Spirito,* en Id (por), *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche teologico-spirituali ed apostoliche,* Las, Roma 1982[2], 268-326 — [11] La liturgia no es primariamente catequesis, pero educa y enseña. Cf A.M. Triacca, *La liturgia educa alla liturgia? Riflessioni fenomenico-psicologiche sul dato liturgico globalmente considerato,* en *RL* 58 (1971) 261-275; *"Fides magistra omnium credentium". Pédagogie liturgique: pédagogie "de la foi" ou "par la foi"?,* en A.M. Triacca-A. Pistoia (por), *La liturgie expression de foi,* Ed. Liturgiche, Roma 1979, 265-310 — [12] Cit. de C. Andronikof, *Il senso delle feste,* AVE, Roma 1973, 9 — [13] Ya el conocido benedictino A. Vonier

(The Spirit and the Bride, Londres 1935) usaba expresiones similares aplicándolas a la iglesia *(If She is not a sign of the Paraclete, She is nothing!:* 33) y al estudio de los sacramentos *(The Theology of the Sacraments and the Theology of the Holy Ghost are inseparable:* 215) — [14] Cf Casel, *Art und Sinne der altesten christlichen Osterfeier,* en *JLW* 14 (1934) [i.e. 1938] 1-78 — [15] Cf san Ireneo, *La dottrina apostolica* 5 *(Patrologia orientalis* 22,663): "El Espíritu manifiesta, pues, al Verbo...; pero el Verbo comunica el Espíritu"; san Bernardo, *Epist.* 107,9 *(PL* 182,247A): "Tenemos una doble prenda de nuestra salvación: la doble efusión de la Sangre y del Espíritu. De nada valdría la una sin la otra; no me ayudaría, por tanto, que Cristo hubiera muerto por mí si no me vivificase con su Espíritu" — [16] Cf P. Evdokimov, *L'ortodossia,* Il Mulino, Bologna 1965, 362, donde se lee: "En el centro de todo sacramento está la acción del... mismo pentecostés, el descendimiento del Espíritu Santo"; san Basilio, *Sullo Spirito santo (PG* 32,140B; *SC* 17,180): "En cuanto a la economía de la salvación concerniente al hombre, hecha realidad por la bondad del Padre, por medio de nuestro salvador Jesucristo, nadie podrá negar que es participada sino por medio de la gracia del Espíritu" — [17] *SC* 7 cita directamente el término *actio* (liturgica celebratio; actio sacra; signa sensibilia; exercitatio muneris sacerdotalis; exercitatio integri cultus publici) y da a entender el de *vita* (sanctificatio hominis; integer cultus publicus) y de *mysterium* (munus sacerdotale Jesu Christi; opus Christi sacerdotis eiusque corporis) — [18] Cf *SC* 10, donde se afirma que la acción litúrgica es *culmen et fons* de toda la vitalidad de la iglesia — [19] Cf *SC* 5: "... quare *in Christo* nostrae reconciliationis processit perfecta placatio, et divini cultus nobis est indita plenitudo" — [20] Cf J. Pinell, *L'"hodie" festivo negli antifonari latini,* en *RL* 61 (1974) 579-592 — [21] En el misterio pascual-pentecostal es donde Cristo y el Espíritu llevan a la unidad a los hijos dispersos de Dios — [22] Cf A.-G. Martimort, *El valor de una fórmula teológica: "In persona Christi",* en *Ph* 106 (1978) 303-312; B.-D. Marliangelas, *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi. In persona Ecclesiae,* Beauchesne, París 1978 — [23] Cf A.M. Triacca, *Spirito santo e liturgia. Linee metodologiche per un approfondimento,* en *Lex orandi lex credendi. Miscellanea in onore di P. Cipriano Vagaggini* (por G.J. Békés-G. Farnedi), Anselmiana, Roma 1980, 133-164, especialmente 143-146 *(Principio della continuità di crescita)* — [24] Ver el *Missale Romanum,* vigila solemne pascual, lucernario: "Christus heri et hodie. Principium et finis. Alpha et Omega. Ipsius sunt tempora et saecula. Ipsi gloria et imperium per universa aeternitatis saecula. Amen" — [25] Ver san Basilio, *Sullo Spirito santo (PG* 32,153B; *SC* 17,197) — [26] Consultar las aportaciones en J. Juglar, *Le sacrifice de louange,* Cerf, París 1958², y en Bryan D. Spinks (por), *The Sacrifice of Praise. Studies... in Honour of Arthur Hubert Couratin,* Ed. Liturgiche, Roma 1981; O. Casel, *Il mistero del culto cristiano,* trad. it., Borla, Turín 1966 — [27] Son clásicos los tratados de O. Casel, *Oblatio rationalis,* en *Tübinger theologische Quartalschrift* 99 (1917-19) 429-439; *Die logikê thysía der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung,* en *JLW* 4 (1924) 37-47; Ch. Mohrmann, *Rationabilis-logikós,* en *Revue Intern. des droits de l'antiquité* 5 (1950) 225-234; C. Bourgin, *Le sang du Christ et le culte spirituel,* en *AS* 34 (1963) 26-53 — [28] Síntesis óptima la de S. Marsili, *Dal tempio locale al tempio spirituale,* en VV.AA., *Il tempio. Atti della XVIII settimana liturgica nazionale a Monreale,* CAL, Roma 1968, 51-63; Y.M.J. Congar, *Il mistero del tempio,* trad. it., Borla, Turín 1963 — [29] Cf *Messale Romano,* Preghiera eucaristica III — [30] Cf J.A. Jungmann, *Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie,* en *ZKT* 72 (1950) 481-486; *Zur neuen Ubersetzung des Canon Missae,* en *LJ* 4 (1954) 35-43; B. Botte, *In unitate Spiritus sancti,* en *MD* 23 (1950) 49-53, también en B. Botte-Ch. Mohrmann, *L'ordinaire de la messe. Texte critique, traduction et études,* Cerf, París-Lovaina 1953, 133-139 — [31] Atiéndase, por ejemplo, a la expresión de la Plegaria eucarística III: "Para que, fortalecidos con el cuerpo y sangre de tu Hijo, y llenos de su Espíritu Santo, formemos en Cristo un solo cuerpo y un solo espíritu". Véase S. Salaville, *Epiclèse eucharistique,* en *DTC* 1 (1924), coll. 222-224; J.H. McKenna, *The Eucharistic Epiclesis in Twentieth Century Theology (1900-1966),* en *EL* 90 (1976) 289-328, 446-482; A. Pedrini, *L'epìclesi nell'eucologia minore del Missale Romanum,* en *EL* 90 (1976) 329-351; *L'epìclesi nelle anafore e nell'eucologia minore del Missale Romano,* en *Rivista del Clero Italiano* 57 (1976) 657-666 — [32] Recuérdese el principio anunciado en la oración sobre las ofrendas de la misa del sábado antes de pentecostés (mañana): "Que la venida del Espíritu Santo nos prepare, Señor..., porque él es el perdón de todos los pecados", expresión que proviene del *Ordo Romanus XVII* y del *Missale Romaricense* (Martène, I, 328). Véase A. Pedrini, *Lo Spirito santo e il "Rito della Penitenza",* en *Amb* 51 (1975) 335-345 — [33] Cf A.M. Triacca, *Gli "effetti" dell'Unzione degli infermi. Il contributo del nuovo "Ordo Unctionis Infirmorum" ad un problema di teologia sacramentaria,* en *Sal* 38 (1976) 3-41; A. Pedrini, *Il dato pneumatologico e la dimensio-*

ne epicletica del nuovo rito dell'unzione degli infermi, en *EL* 89 (1975) 345-368; E.J. Lengeling, *"Per istam sanctam unctionem... adiuvet te Dominus gratia Spiritus sancti". Der heilige Geist und die Krankensalbung,* en *Lex orandi Lex credendi. Miscellanea in onore di P. Cipriano Vagaggini,* Anselmiana, Roma 1980, 235-294 — [34] Cf A.M. Triacca, *"Celebrare" il matrimonio cristiano. Suo significato teologico-liturgico (Anàmnesis-Mèthexis-Epìclesis),* en *EL* 93 (1979), 407-456, especialmente 442-454 — [35] Piénsese, por ejemplo, en la *liturgia de las horas,* para lo cual puede verse con provecho A. Cuva, *La liturgia delle ore. Note teologiche e spirituali,* Ed. Liturgiche, Roma 1975, 44-49 *(Liturgia delle ore e Spirito santo),* o en la *consagración de las vírgenes,* para lo cual ver A.M. Triacca, *Significato teologico-liturgico della "consacrazione cristiana" della verginità (Anàmnesis-Epìclesis-Mèthexis),* en *EL* 96 (1982) 154-183, especialmente 164-173 — [36] La expresión viene de la *collecta* de la feria quarta post dominicam VII paschae (en el nuevo *Missale Romanum)* — [37] Cf A.M. Denis, *La fonction apostolique et la liturgie nouvelle en Esprit,* en *Revue de sciences philosophiques et théologiques* 41 (1958) 401-436 — [38] Cf A. Baumstark, *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes,* Ed. de Chevetogne, 1953[3] — [39] Cf V.E. Fiala, *L'imposition des mains comme signe de la communication de l'Esprit dans la liturgie,* en A.M. Triacca-A. Pistoia (por), *Le Saint-Esprit dans la liturgie,* Ed. Liturgiche, Roma 1977, 87-103 — [40] Cf, por ejemplo, en el *Missale Romanum* la *collecta,* sábado post cineres: "... atque ad protegendum nos dexteram tuae maiestatis extende" — [41] Cf, por ejemplo, el himno *Veni, creator:* "dexterae Dei tu digitus", que se inspira en Lc 11,20 — [42] Ya aludida en el Eucologio o Sacramentario de Serapión de Thmuis en la *Oratio VII (XXX):* "Domine Deus misericordiarum, extende manum tuam et largire, ut curentur omnes aegroti..." (cf *Didascalia et Constitutiones Apostolorum,* por F.S. Funk, Paderbonae 1905, 167), la trasposición conceptual de la mano de Dios la encontramos en los sacramentarios (por ejemplo, en el *Veronense,* por L.C. Mohlberg, n. 1331: "... Ideoque petimus sanctam gloriam tuam, ut sit absconsa manus tua in hanc aquam...") y en los Pontificales medievales; véase G. Manz, *Ausdrucksformen der lateinischen Liturgiesprache bis ins Elfte Jahrhundert,* Beuron 1941, sub voce "manus (misericordiae, pietatis)" — [43] Acerca de la *halitatio* sobre el agua bautismal, véase el trabajo de E. Stommel cit. en la nota 47 — [44] La *postración* va acompañada a veces de momentos de *silencio,* y a veces de *fórmulas epicléticas* pronunciadas en alta voz por el que preside, y/o de *imposición de las manos* — [45] Cf A. Renoux, *L'office de la génuflexion dans la tradition aerménienne,* en *Le Saint-Esprit dans la liturgie,* o.c. (nota 39) 149-163; B. Neunheuser, *Les gestes de la prière à genoux et de la génuflexion dans les églises de rite romain,* en A.M. Triacca (por), *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques,* Ed. Liturgiche, Roma 1978, 153-165 — [46] Cf P. Jounel, *La consécration du chrême et la bénédiction des saintes huiles,* en *MD* 112 (1972) 70-83; B. Kleinheyer, *Die Weihe der heiligens Öle. Zur Feier der Sakramente,* en *HD* 27 (1973) 114-120 — [47] Cf E. Stommel, *Studien zur Epiklese der romischen Taufwasserweihe,* Bonn 1950; Ph. Hofmeister, *Die heiligen Öle der morgen- und aberndländischen Kirche. Eine Kirchenrechtliche-liturgische Abhandlung,* Würzburg 1948 — [48] Para las pruebas acerca del uso del anillo y de la corona, ver las referidas en nuestro *a.c.,* nota 23, especialmente 156-157 — [49] Cf J. Brinktrine, *Über die Beziehung des eucharistischen Kelches zum Glauben und zum Heiligen Geist,* en *EL* 80 (1966) 21-23; A. Raes, *Zeon,* en *LTK* 10 (1965) 1352 — [50] Para las pruebas litúrgicas sobre el silencio ver nuestro *a.c.,* nota 23, 157-159; notas 91-96 — [51] Cf *SC* 43: "El celo por promover y reformar la sagrada liturgia se considera con razón... como el paso del Espíritu Santo por su iglesia". Esta afirmación se inspira en el pensamiento de Pío XII, alocución *Vous Nous avez demandé,* a los participantes del I Congreso Internacional de liturgia pastoral (Asís, 18-22 sep. 1956), en *AAS* 48 (1956) 711-725, y también en *La liturgia* (Insegnamenti pontifici, 8), Edizioni Paoline 1962[2], nn. 793-822: "El movimiento litúrgico ha aparecido como un paso del Espíritu Santo por su iglesia" (n. 793) — [52] Cf el magistral tratado de S. Tromp, *Corporis Christi anima,* 3 vols., Roma 1946-1960 — [53] Cf A. Favale, *o.c.,* nota 10 — [54] Colateralmente a nuestras afirmaciones véase J.-M.R. Tillard, *Le "votum eucharistiae". L'eucharistie dans le rencontre des chrétiens,* en *Miscellanea liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro* II, Desclée, Roma 1967, 143-194 — [55] Para las catequesis remitimos a nuestros estudios: *Contributo per una catechesi liturgico-sacramentaria. In margine al nuovo "Ordo Confirmationis",* en *RL* 60 (1973) 611-632; *Elementos do novo Ritual da Unção dos enfermos para una acção catequético-litúrgica,* en *Ora et Labora* 19 (1973) 374-386; *Strutture e linee forza dall'analisi alla sintesi. A proposito del "Rito dell'Iniziazione cristiana degli adulti",* en *RL* 66 (1979) 425-436; *L'«itinerario catecumenale», catechesi orientata all'eucaristia,* en *La nuova alleanza* 84 (1979) 387-396; *Evangelizzazione e catechesi per la liturgia,* en G. Concetti (por), *Evangelizzazione e catechesi*

per la liturgia, en G. Concetti (por), *Evangelizzazione e catechesi,* Massimo, Milán 1980, 339-360; *Pedagogia e catechesi liturgica nei riti del battesimo e della confermazione,* en VV.AA., *Rinnovati in Cristo e nello Spirito. L'iniziazione cristiana,* Ecumenica, Bari 1981, 133-164 — [56] Cf A.M. Triacca, *Contributi per la spiritualità liturgico-sacramentaria,* Fac. Teol. Univ. Pont. Sales., Roma 1979 — [57] Para esta terminología y la realidad que implica, ver los estudios cit. en la nota 11.

A. M. Triacca

BIBLIOGRAFÍA: La principal fuente de bibliografía y de estudios sobre el Espíritu Santo (y sobre toda la Santísima Trinidad) en España es la revista especializada *Estudios Trinitarios* (Salamanca 1956ss) con la Colección "Semanas de Estudios Trinitarios" (1967ss). Véanse también las voces *Espíritu, Paráclito,* etc., en los diccionarios, vocabularios bíblicos y enciclopedias.

1. *En la Biblia*

Barrett C.K., *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica,* Secret. Trinit. Salamanca 1978; Congar Y.M.-J., *El misterio del templo,* Estela, Barcelona 1964; De la Calle F., *Pneumatología paulina,* en "Est. Trinit." 9 (1975) 23-96; De la Potterie I.-Lyonnet St., *La vida según el Espíritu,* Sígueme, Salamanca 1967; Díez Macho A., *El Logos y el Espíritu Santo,* en "Atlántida" 1 (1963) 381-396; Dunn J.D.G., *Jesús y el Espíritu,* Secret. Trinit., Salamanca 1981; Hermann I., *Espíritu Santo,* en CFT 1, Cristiandad, Madrid 1979, 1520-1529; Goitia J., *La noción dinámica de "pneuma" en los libros sagrados,* en "Est. Bíblicos" 15 (1956) 147-185, 341-381; 16 (1957) 115-159; Knoch O., *El espíritu de Dios y el hombre nuevo... según S. Pablo,* Secret. Trinit., Salamanca 1977; Landaria L.F., *Humanidad de Cristo y don del Espíritu,* en "Est. Eccles." 51 (1976) 321-345; Porsch F., *El Espíritu Santo, defensor de los creyentes,* Secret. Trinit., Salamanca 1978; Pujana J., *El Espíritu Santo en la primera carta de san Juan,* en "Est. Trinit." 8 (1974) 329-373; VV.AA., *La Trinidad en la Biblia. Cristo, revelador del Padre y emisor del Espíritu en el N.T.,* Secret. Trinit., Salamanca 1973.

2. *En la liturgia*

Auge M., *El Espíritu Santo en los textos del tiempo pascual del Misal Romano,* en VV.AA, *Eulogía, Miscellanea liturgica in onore B. Neunheuser,* Roma 1979, 31-43; Colunga A., *La epíclesis en la liturgia mozárabe,* en "La Ciencia Tomista" 47 (1933) 145-161, 289-306; 55 (1936) 57-62, 145-168; Garrido M., *El Espíritu Santo en las liturgias occidentales,* en "Burgense" 16 (1975) 9-76; López Martín J., *El don de la Pascua del Señor. Pneumatología de la cincuentena pascual del Misal Romano,* Aldecoa, Burgos 1977; *La experiencia de la Trinidad en la liturgia romana restaurada,* en "Est. Trinit." 13/2 (1979) 151-206; *Trinidad y misión en el Misal Romano,* en "Est. Trinit." 15/2 (1981) 211-288; *La Eucaristía. Pentecostés permanente del Espíritu que da la vida,* en "Est. Trinit." 17/3 (1983) 327-366; Oñatibia I., *Eucaristía y Trinidad en la Iglesia prenicena,* en "Est. Trinit." 7 (1973) 25-63; *Para una recuperación de la dimensión pneumatológica de los sacramentos,* en "Phase" 96 (1976) 425-439; Pou R., *El encuentro con Dios en la invocación,* en "Phase" 126 (1981) 461-481; Silanes N., *La Santísima Trinidad en las fuentes de la liturgia,* Secret. Trinit., Salamanca 1969; Strotmann Th., *Pneumatología y liturgia,* en VV.AA., *La liturgia después del Vaticano II,* Taurus, Madrid 1969, 347-382; Vagaggini C., *La perspectiva trinitaria en la liturgia del bautismo y de la confirmación antes del concilio de Nicea,* en "Est. Trinit." 7 (1973) 3-24; Vélez de Mendizábal A., *Fiesta de la Trinidad y liturgia,* ib, 359-411; Vigueras V., *Formulación epiclética de la "post pridie" hispánica,* en RET 31 (1971) 3-30.

3. *En la teología y espiritualidad*

Anton A., *El Espíritu Santo y la iglesia,* en "Gregorianum" 47 (1966) 101-113; Breuning W., *Pneumatología,* en VV.AA., *La teología en el siglo XX,* BAC maior 7, Madrid 1973; Congar Y.M.-J., *El Espíritu Santo,* Herder, Barcelona 1983; Leen E., *El Espíritu Santo,* Rialp, Madrid 1966; Martin J.P.,- *El Espíritu Santo en los orígenes del Cristianismo,* Pas-Verlag (Zürich) 1971; Moltmann J., *La Iglesia, fuerza del Espíritu,* Sígueme, Salamanca 1978; Mühlen H., *El Espíritu Santo en la Iglesia,* Secret. Trinit., Salamanca 1974; *Espíritu, carisma y liberación,* Secret. Trinit., Salamanca 1976; Orbe A., *La teología del Espíritu Santo,* PUG, Roma 1966; Pikaza X., *María y el Espíritu Santo (He 1,14. Apuntes para una mariología pneumatológica),* en "Est. Trinit." 15/1 (1981) 3-82; *El Espíritu Santo y Jesús (Delimitación del Espíritu Santo y relaciones entre Pneumatología y Cristología),* en "Est. Trinit." 16/1 (1982) 3-79; Prestige J.L., *Dios en el pensamiento de los Padres,* Secret. Trinit., Salamanca 1977; Rahner K., *Experiencia del Espíritu,* Narcea, Madrid 1977; Rovira Belloso J.M., *El don del Espíritu,* en "Est. Trinit." 14/2 (1980) 247-265; Silanes N., *"La*

Iglesia de la Trinidad". La Stma. Trinidad en el Vaticano II, Secret. Trinit., Salamanca 1981; *La pneumatología del Vaticano II,* en "Est. Trinit." 17/3 (1983) 367-382; Thurian M., *Renovación en el Espíritu,* Narcea, Madrid 1979; Timiadis E., *La pneumatología ortodoxa,* Desclée, Bilbao 1979; Verges S., *Imagen del Espíritu de Jesús,* Secret. Trinit., Salamanca 1977; VV.AA., *La Trinidad en la Tradición prenicena,* Secret. Trinit., Salamanca 1973; VV.AA., *El Espíritu Santo ayer y hoy,* Secret. Trinit., Salamanca 1975; VV.AA., *La Trinidad en la Catequesis,* Secret. Trinit., Salamanca 1978; VV.AA., *El concilio de Constantinopla y el Espíritu Santo,* Secret. Trinit., Salamanca 1983.

ESTILOS CELEBRATIVOS

SUMARIO: I. Por qué y cómo se plantea el problema: 1. El problema del estilo celebrativo tal y como aparece en los libros litúrgicos nacidos del concilio de Trento; 2. Cambios radicales producidos con la reforma del Vat. II; 3. Qué se entiende por la expresión "estilos celebrativos" - II. Doble fundamento teológico-pastoral de la diversidad de estilo celebrativo: 1. La liturgia, acción simbólica, pasa a través de formas significativas diversas; 2. La liturgia, celebración de una determinada asamblea; 3. Ambitos concretos para un estilo celebrativo diversificado en las formas: *a)* Areas culturales diversas, *b)* Dimensiones numéricas de la asamblea y circunstancias diversas de tiempo y espacio, *c)* Diversidad de funciones y elementos en el acto celebrativo - III. Otras indicaciones de carácter general: 1. Conocimiento necesario de la asamblea y de su cultura; 2. Respeto del espíritu, de la estructura y de las leyes de la celebración; 3. Un estilo que parte del corazón.

I. Por qué y cómo se plantea el problema

Uno de los datos más significativos de la reciente reforma litúrgica, por desgracia todavía poco asimilado y llevado a la práctica, y que por eso es uno de los objetivos fundamentales de la renovación puesta en marcha en la iglesia con la publicación de los nuevos / libros litúrgicos, es el redescubrimiento del hecho global de la / celebración: su genuino significado, sus componentes, su ritmo, el sujeto y las funciones que se realizan en ella, sus finalidades específicas[1]. En este contexto se inserta el problema de una diversidad (o multiplicidad) de estilos celebrativos.

1. EL PROBLEMA DEL ESTILO CELEBRATIVO TAL Y COMO APARECE EN LOS LIBROS LITÚRGICOS NACIDOS DEL CONCILIO DE TRENTO. De un examen, aunque sólo sea superficial, del rico y minucioso aparato normativo de los libros litúrgicos publicados a continuación del concilio de Trento, contenido en el comienzo o en el cuerpo de los mismos, se desprenden con claridad algunos elementos importantes concernientes a nuestro tema.

• *Celebrar* significa ejecutar una prescripción, o sea, leer unos textos prescritos y cumplir unos ritos rígida y detalladamente pre-constituidos que, en general, se consideran válidos por sí mismos, independientemente de lo que les haya podido confiar la genuina tradición para que lo transmitieran y de las condiciones que en determinada asamblea permiten la comunicación no sólo a nivel intelectual (nociones), sino también a nivel interpretativo y expresivo.

• La gestión del acto ritual se confía exclusivamente a miembros del clero, que deben actuar no sólo con plena fidelidad a lo que está fijado, sino también *digne, attente ac devote.* Al hacer sus rituales se ignora o se niega del todo cualquier intervención innovadora no prevista en el *patrón* oficial; éste debe ser siempre idéntico a sí mismo y realizado en todas partes de la misma manera. De aquí se sigue,

naturalmente, un estilo celebrativo uniforme y despersonalizado, que desgasta a los celebrantes, determinando inevitablemente un modo de actuar rápido y habitudinario, preocupado más por lo que se exige para su validez que por la significatividad y la expresión de los diversos ritos que se ejecutan.

• Como consecuencia de ello, la asamblea que interviene en el rito es en general solamente destinataria de la acción, y además casi siempre en una actitud muda y pasiva. Efectivamente, se llama a los fieles —si todo va bien— para que *escuchen,* sin comprender en la mayor parte de los casos el significado de las palabras y los gestos. La masa asiste casi siempre de rodillas, en una actitud de oración devota y personal; generalmente, las respuestas y aclamaciones, aunque estén previstas en el rito, las hace uno en nombre de todos. Las rúbricas no toman absolutamente en consideración la presencia y la actuación de la asamblea, y excluyen totalmente cualquier diversificación de las modalidades celebrativas en relación con la diversidad de situaciones locales ambientales, culturales o de fe.

Así la celebración toma un aspecto ceremonial, áulico, pomposo y formalista, que, como mucho, suscita una actitud de estupor, de complacencia, de gusto estético.

2. CAMBIOS RADICALES PRODUCIDOS CON LA REFORMA DEL VAT. II. Desde este punto de vista, la reforma inaugurada con el Vat. II ha determinado un cambio radical, por lo menos en los principios y a nivel objetivo de pronunciamientos oficiales, y sobre todo de indicaciones teológico-pastorales y normativas, como aparecen sobre todo en las ricas *Observaciones generales* de los nuevos libros litúrgicos.

• El término *celebrar,* en el lenguaje y en la praxis litúrgica, indica "la acción concreta que consiste en ejecutar un determinado rito, entendido como acto de culto de una asamblea concreta de creyentes. El término condensa todos los componentes del acto ritual: los que lo ejecutan, el objeto o los valores que persiguen, las modalidades características de este actuar"[2]. Acto complejo, pues, que suscita una amplia gama de problemas, exige una nueva mentalidad, abre posibilidades nuevas y diversificadas en la actuación ritual, precisa múltiples atenciones psicológicas y pastorales, pone en movimiento una diversidad de agentes y, por tanto, de modalidades celebrativas.

• Con la reforma y la utilización de los nuevos libros litúrgicos está manifestándose un gradual cambio de régimen respecto a la situación precedente: de uno *ritualista,* del que hablábamos más arriba, a otro más abierto y sensible a la experiencia religiosa y a la comunicación[3]. O sea, se están modificando los puntos de referencia para una celebración auténtica, para su justa valoración, sobre todo en orden a las finalidades que tiene y a los frutos que debe dar. Se pide, especialmente a quien tiene la misión de animador, que esté más atento a dejarse arrastrar personalmente y a arrastrar a los miembros de la asamblea, así como al valor efectivo de los signos más que a su puro y simple verificarse oficialmente.

• Otro dato significativo de novedad consiste en una identificación más exacta de cada una de las funciones rituales previstas en el acto completo de la celebración. La *Ordenación General del Misal Romano,* por ejemplo, aclara en diferentes puntos el significado y el valor de los gestos litúrgicos: la

acogida, la presidencia, la proclamación de la palabra de Dios y el simple pronunciar las moniciones, moverse, actuar, etc. (cf *OGMR* 11-15; 18-19; 20; 22-23). Todas esas funciones exigen después que se las manifieste y se las haga sensibles de diferentes *formas* rituales. Así sucede que, mientras que la función es tendencialmente fija, las formas en cambio pueden, y a veces deben, ser diversas y diferenciadas. Así, puede haber modos y estilos diversos para actualizar un texto; maneras diversas de cantar; modalidades diferentes para expresar alegría, consentimiento, compunción, etc.

• Un ulterior aspecto novedoso lo constituye el modo de considerar las estructuras rituales, en primer lugar el *libro* que se usa para la celebración. No deben ponerse al mismo nivel las diferentes partes que lo componen, ni tampoco tienen todas el mismo valor.

Algunos elementos son más fijos, otros más flexibles: una rúbrica no tiene el mismo valor que una monición, y a ésta no se la debe situar en el mismo plano que una oración presidencial o una fórmula sacramental. Las didascalías, por ejemplo, son indicativas: con frecuencia será necesario repensarlas y reformularlas; los textos eucológicos, en cambio, son más determinantes y, en general, intocables, aunque haya la posibilidad de elegir uno u otro entre ellos. Más aún, las fórmulas sacramentales. De aquí se sigue que, en ciertos aspectos y dentro de determinados límites, el libro litúrgico no es una estructura rígida y monolítica, sino un material rico y orgánico, que hay que ordenar y utilizar con competencia, fantasía y buen sentido, respetando de todas formas el espíritu, las leyes intrínsecas de la celebración, su dinamismo interno, etc.; en una palabra: de maneras diversificadas, según las situaciones.

• Finalmente, y es quizá uno de los elementos más importantes, la reforma litúrgica ha dejado bien claro quién es el verdadero sujeto de la acción cultual, ensanchando el horizonte del clero y de los ministros sagrados a toda la / asamblea en cuanto pueblo de Dios orgánicamente estructurado, pero viviente *aquí* y llamado *hoy* a ofrecer al Padre, por Cristo, en el Espíritu su culto en espíritu y verdad [4].

La atención a la asamblea, en cuanto sujeto del acto ritual, ha llevado inevitablemente, como era natural y lógico, a dejar en un segundo plano las *cosas* y a hacer aparecer a las personas co-agentes, con su diversidad de carismas y funciones, en relación a la diversa cultura, al diverso grado de pertenencia a la iglesia, al diverso modo de sentir y expresar la fe en el único Señor. La liturgia es, efectivamente, además de un acto de Cristo resucitado, una acción cultual y santificante *para* esta y *de* esta comunidad, como dice la misma etimología del término en cuestión.

3. QUÉ SE ENTIENDE POR LA EXPRESIÓN "ESTILOS CELEBRATIVOS". Para limpiar el terreno de posibles y fáciles equívocos, por el término *estilo* se entiende aquí las modalidades concretas y las características peculiares de la expresión verbal y gestual propia de la actuación ritual. Esta, en efecto, desde un punto de vista general, es el conjunto de las palabras-gestos con que el hombre y un determinado grupo de hombres se abren a la dimensión trascendental, que es connatural a la naturaleza humana limitada y contingente, y buscan o realizan el diálogo y el encuentro con ella, de acuerdo con la naturaleza misma

del hombre, que es un *ser simbólico.*

Dios, que es trascendente, totalmente otro, con su revelación ha hecho irrupción en la historia humana para realizar la alianza, o sea, "para invitarlos y recibirlos en su compañía" y constituir una comunidad, un pueblo que le pertenezca como especial propiedad suya *(DV* 2; *LG* 9), lo reconozca en la verdad y le sirva fielmente *(ib).* Y todo esto lo ha realizado adaptándose al hombre, espíritu encarnado, con palabras y gestos íntimamente relacionados *(DV* 2). Por eso se puede hablar de un *estilo* en el actuar de Dios en la historia y de una *acertada pedagogía* adoptada por él en el cumplimiento de su proyecto de salvación (cf *DV* 4; 13) [5].

Frente a la provocación y al don de Dios, el hombre está llamado a dar su respuesta de adhesión y de acogida en la fe, para entrar en la comunidad de su pueblo y realizar el encuentro-diálogo-comunión con él. Y lo hace —y no podría ser de otra forma— mediante palabras y gestos. Es la ley de las mediaciones sensibles, que preside toda la / historia de la salvación, de la cual la liturgia es una actuación concreta en el tiempo que va de la ascensión hasta la vuelta del Señor [6].

El misterio de la alianza se realiza, por tanto, en una obra, en un conjunto ordenado y orgánico de palabras, de / silencios, de / gestos, o sea, de / ritos y / símbolos, en los que la iglesia toma cuerpo y se hace, en el Espíritu, una nueva humanidad; y, en ella, cada uno de los creyentes está llamado a ser una criatura nueva, a ofrecer al Padre por medio de Cristo en el Espíritu su culto espiritual. En esta perspectiva, la liturgia es de alguna manera la encarnación de la alianza; ciertamente no de manera exclusiva, pero sí de manera insustituible y según formas propias [7].

De todo lo dicho se sigue que en la liturgia el *estilo* no es un elemento accesorio y secundario, sino un componente esencial e intrínseco de ella. Los problemas que se refieren a él no son, por tanto, nuevos; siempre se han planteado, aunque hoy adquieran aspectos nuevos por diversos motivos: ante todo, porque se descubre nuevamente la importancia fundamental de la dimensión interior y personal de la actuación ritual, respecto a una afincada y constante tentación formalista de *cosificar* palabras y gestos, atribuyéndoles un valor absoluto; en segundo lugar, porque la renovación litúrgica, al abrir el camino de la / adaptación de las formas rituales y, por tanto, de un legítimo pluralismo, plantea problemáticas nuevas también en orden a la diversidad de estilos celebrativos dentro de un mismo acto cultual [8].

II. Doble fundamento teológico-pastoral de la diversidad de estilo celebrativo

La diversidad del estilo celebrativo se asienta sobre un doble dato teológico-pastoral, inherente a la naturaleza misma de la liturgia; o sea, en el hecho de que es una acción simbólica, y es celebración aquí y ahora de la pascua de Cristo por parte de una determinada asamblea de iglesia.

Es necesario profundizar el tema para captar toda su riqueza y profundidad, y para medir adecuadamente sus implicaciones y consecuencias pastorales.

1. La liturgia, acción simbólica, pasa a través de formas significativas diversas. La litur-

gia, en cuanto acción simbólica, es un complejo orgánico estructurado de signos, que llevan un mensaje de salvación y están destinados a realizarlo, obrando una transformación en el hombre, concretamente la comunión con Dios y con los hermanos; sin embargo, esto no sucede de manera automática y casi mágica, sino en relación con la fe, que los reconoce como revelación del don divino y los utiliza como forma concreta y visible de la respuesta religiosa personal y comunitaria a Dios. Ciertamente la liturgia se refiere al *l misterio,* o sea, a las realidades de la fe que están más allá de la experiencia visible; igualmente, la actuación ritual no busca resultados puramente humanos y mundanos, sino la llegada del reino. Las realidades de la fe, de todas formas, así como la llegada del reino, se desvelan y se hacen presentes mediante palabras, gestos, realidades humanas, que, sin embargo, están destinadas a remitir *más allá* de lo que es visible, histórico, humano en ellos y, por tanto, a manifestar y realizar la alianza. Son signos de Dios para el hombre. En este sentido no son solamente signos, sino *símbolos,* y como tales adquieren significado y valor último no sólo de las experiencias humanas de las que se toman o de lo que les da el hombre que los realiza, sino de la voluntad misma de Dios, que conocemos por la revelación, y en última instancia por el Espíritu Santo, que habla y actúa a través de ellos [9].

De todas formas, hay un aspecto particular, que afecta a nuestro tema, y que aquí es necesario subrayar. La liturgia no es únicamente una información o una enseñanza, en la que cuentan solamente los contenidos que hay que transmitir. Es una acción simbólica, que pasa a través de *formas* significativas. Si las formas cambian, el rito se modifica y el resultado de participación-comunión puede ser notablemente diverso. También la forma es un mensaje. Por tanto, lo que hace a una celebración viva y llena de significado, y por ende más eficaz, no son tanto las estructuras y los elementos que la componen, sino el estilo, el modo de comportarse, y por tanto las modalidades concretas con que se dicen las palabras y se ejecutan los gestos. Efectivamente, con el mismo *programa* ritual se puede llegar a celebraciones bastante diferentes. Baste un ejemplo para aclarar esta afirmación. En la celebración eucarística, tanto occidental como oriental, la estructura —que tiene su fundamento en la revelación y en la genuina tradición eclesial— es única, idéntica, y por ello intangible: se encuentran unos ritos iniciales, una liturgia de la palabra con lecturas y cantos, la plegaria eucarística y los gestos de la cena del Señor. Pero puede darse —y de hecho se da— un cierto modo de adorar, de cantar, de hacer los gestos, de llevar la acción y de hacerla visible; en definitiva, de significar el misterio, que puede hacer una celebración diferente de la otra. Todo esto tiene como finalidad no comprometer el sentido de la unidad, sino enriquecerlo y valorarlo según la diversidad de las situaciones en que se realiza el acto celebrativo.

2. La liturgia, celebración de una determinada asamblea. El segundo dato —estrechamente unido al anterior— es que la liturgia es acción cultual-simbólica de una determinada asamblea. Efectivamente, significar el misterio de los signos litúrgicos, o sea, hacerlos adecuadamente significativos, depende también del grupo, de su

fisonomía concreta, de su cultura, de su sensibilidad religiosa.

Esto deriva de una afirmación teológica, universalmente aceptada en principio y que la constitución litúrgica y las introducciones de los nuevos libros litúrgicos no se cansan de repetir: la liturgia es acción de la iglesia *(SC* 26ss).

Cuando se dice *iglesia* no se entiende una realidad abstracta, sino la asamblea litúrgica celebrante, naturalmente en cuanto que es signo y concentración de la iglesia universal. Es *esta* comunidad, con sus peculiaridades humanas, culturales y religiosas, el *sujeto* no sólo ejecutivo, sino también *interpretativo* de la acción litúrgica. En efecto, el rito, aunque esté bien definido en su significado y valor universal y sea sustancialmente idéntico tanto en su estructura externa como en la lógica interna de sus componentes, debe ser personalizado por el sujeto que lo pone en obra, o sea, por la comunidad cultual concreta, de manera que se reconozca en él y se exprese y viva de él [10].

Es verdad que la liturgia está en función de la experiencia objetiva del misterio salvífico que están llamados a hacer los creyentes en ella y con ella; pero también está fuera de dudas que el rito, una vez interpretado —o *inculturado,* si se prefiere—, se hace fuente y elemento portador de esa experiencia por la que el misterio de Cristo, más que afectar como desde fuera a la comunidad celebrante, se manifiesta y se inserta desde dentro, como asumiendo la fisonomía de esa determinada asamblea. De esta manera, esa asamblea, en vez de separarse de la iglesia *católica,* adquiere la conciencia de su original colocación en ella y de su papel específico dentro de la iglesia. Alguien podría considerar todo esto como una temible novedad, en cuanto que abriría el camino a una autonomía exagerada y contribuiría a crear más confusión y división que unidad y comunión. En cambio, de hecho, considerando las cosas con tranquilidad, se descubre que este fenómeno, concebido y realizado correctamente, puede ser causa de un gran enriquecimiento y una preciosa valoración tanto de la iglesia universal como de cada una de las iglesias locales.

En conclusión, si los ritos se insertan vital y respetuosamente en culturas diversas, es de esperar y de desear que la expresión litúrgica de ese mismo misterio salga ganando y que el rostro de la iglesia resulte más vivo, variado y auténtico.

3. AMBITOS CONCRETOS PARA UN ESTILO CELEBRATIVO DIVERSIFICADO EN LAS FORMAS. Desde esta perspectiva aparecen con más claridad los aspectos concretos y los ámbitos en los que se puede manifestar y actuar la diversidad de estilo.

a) Ante todo, en relación con *áreas culturales diversas.* Es un corolario lógico de todo lo que hemos dicho, y una aplicación concreta del principio de la inculturación del mensaje cristiano [*/ Adaptación,* IV], sancionado por el Vat. II y repetido constantemente por el magisterio reciente (cf *SC* 37-39; *GS* 19; 22). Significa reconocer en los valores socio-culturales y religiosos de las diferentes naciones, y también de las diferentes asambleas, un signo de la palabra de Dios, y las *semina Verbi* que están presentes en el mundo a causa de la creación y encarnación pascuales. Naturalmente, deberá tratarse de valores auténticos, no unidos a supersticiones y errores, y que puedan armonizarse con el espíritu de la liturgia, con su estructura funda-

mental y sus leyes extrínsecas; por eso exigirán una cuidadosa atención y discernimiento.

Los sectores más importantes en que se puede hacer sitio a una legítima diversidad pueden ser varios: las posturas del cuerpo, los movimientos procesionales, la forma y amplitud del gesto, los momentos y la intensidad del silencio, las dimensiones y características del lugar y de los objetos destinados a la celebración. Así, por ejemplo, no tiene en todas partes el mismo significado el estar de pie, ni tampoco el mismo valor pedagógico; en algunas culturas, los movimientos del cuerpo necesitan ampliarse en su forma expresiva (por ejemplo, mediante la danza) para alcanzar una significatividad plena; puede ser diverso el modo de cantar un texto o de proclamarlo en ciertos ambientes o en determinadas situaciones; puede ser diferente la manera de presentar los elementos eucarísticos, de ofrecer un objeto, de intercambiarse la paz, de adorar, de guardar silencio, etc. [11]

Podrían multiplicarse los objetos. Aquí nos basta con haber llamado la atención sobre el principio y haber abierto el campo a algunas aplicaciones concretas.

b) La particularidad de una asamblea celebrante —y por tanto del estilo— está determinada no sólo por su cultura, sino también por sus *dimensiones numéricas* y por otras *circunstancias de tiempo y espacio.*

Efectivamente, la liturgia es siempre una acción *situada:* tiene un *hoy* y un *aquí,* que se caracterizan no solamente por el acontecimiento salvífico que se celebra en ella (por ejemplo, una solemnidad o fiesta particular que es memorial de un acontecimiento de la historia de la salvación), sino también por condiciones peculiares de orden pastoral y psicológico de las personas convocadas.

La asamblea litúrgica no es nunca una reunión casual; siempre tiene un *porqué* y un *cómo* que determinan un *cuándo* y un *dónde* [12].

Esto es particularmente evidente en nuestro tiempo y en la actual civilización, marcados como están por los ritmos frenéticos impuestos por la producción y el consumismo, así como por la usura del automatismo. En semejante situación se hace más fuerte en el hombre la necesidad de momentos y gestos diversos de los momentos y gestos del vivir cotidiano. Nace así la necesidad de la / fiesta como ocasión buscada para ganar tiempo, para vivir algo importante junto a otros en gratuidad y con signos simbólicos ricos de valor, y también diversos en las diversas situaciones (por ejemplo, en un matrimonio o en otro acontecimiento significativo para el grupo social). La necesidad de una ruptura con lo cotidiano se puede expresar también con el simple pasar de la calle al lugar propio de la celebración, que por eso debe tener su estructuración y su valor simbólico, y exige, en consecuencia, modos diversos de estar juntos, de dialogar, de comportarse, etc., según el ambiente y el clima que se desea crear.

La historia de la evolución de las formas cultuales demuestra, por lo demás, que en el s. IV, cuando la pequeña comunidad doméstica de los discípulos del Señor se hace una gran asamblea y la celebración se traslada de la *domus* familiar a la más amplia basílica romana, comienza el proceso de ritualización en la liturgia, con inevitables consecuencias tanto en el desarrollo de la acción como en el estilo celebrativo [13].

c) Una tercera serie de factores puede llevar a dar expresión y características variadas a la celebración: ante todo, la *diversidad de funciones* que se desempeñan dentro de la asamblea; y, luego, la *índole diversa de los diferentes elementos* que intervienen en el acto ritual.

La liturgia, como se sabe, es acción de una comunidad toda ella ministerial; por tanto, implica carismas y tareas diferentes, destinados en cualquier caso a integrarse recíprocamente y a ser unidos y armonizados por quien tiene el deber de la *dirección* o, mejor, de la presidencia. [/ *Formación litúrgica de los futuros presbíteros,* IV]. Es como una gran sinfonía de partes y de personas, que tiene su ritmo y sus características propias, y en la que cada uno está llamado a desempeñar la propia misión según las modalidades exigidas por el acto que cumple y dentro de los límites de su papel *(SC* 28).

Algunos ejemplos, tomados de los *OGMR,* nos ayudarán a aclararlo. Tómense, por ejemplo, los ritos de introducción de la misa: forman un complejo indudablemente un poco pesado, y aparentemente diferenciado y articulado; el signo de la cruz es un gesto personal de valor testimonial; el saludo y la eventual monición son una toma de contacto fundamental y decisiva con la asamblea, que puede ser un buen punto de arranque; el acto penitencial es un rito serio de cara a una conversión que hay que suscitar o mantener despierta, etc. No se los puede ejecutar mecánicamente, uno tras otro, como si tuvieran el mismo *registro.* En algunas circunstancias se podrá acentuar uno u otro (por ejemplo, la monición de acogida, el acto penitencial...); en las misas en que participan / niños será oportuno omitir alguno, para dar una mayor unidad y linearidad a todo el conjunto [14].

Todavía más: "La naturaleza de las intervenciones *presidenciales* exige que se pronuncien claramente y en voz alta, y que todos las escuchen atentamente" *(OGMR* 12); como también "en los textos que han de pronunciar en voz alta y clara el sacerdote o sus ayudantes, o todos, la voz ha de responder a la índole del respectivo texto, según se trate de lectura, oración, advertencia, aclamación" *(OGMR* 18).

Tales atenciones deben tenerse presentes también por lo que se refiere a los movimientos y gestos rituales. Así, las características de los gestos propias de quien preside no pueden ser las mismas que las de quien tiene un papel subordinado y secundario en la acción; y esto vale también en caso de que éste desempeñe accidentalmente una función que de por sí es tarea del presidente (por ejemplo, acoger, saludar e introducir la celebración con una didascalia a propósito). Por eso, es necesario estar atentos para no provocar desfases en el ritmo de la acción y malestar en los participantes.

III. Otras indicaciones de carácter general

Para completar el cuadro y concluir el tratamiento del tema, conviene llamar brevemente la atención sobre algunas constantes-variantes que ayudan a hacer de la celebración, aunque diversificada en las formas y en el estilo, una acción siempre armoniosamente unitaria y pastoralmente eficaz.

1. CONOCIMIENTO NECESARIO DE LA ASAMBLEA Y DE SU CULTURA. Ante todo aparece necesario, para una adecuación de la acción litúrgica a las diversas situaciones, necesi-

dades y posibilidades de la asamblea, un conocimiento profundo de su cultura, de sus esperanzas humanas y religiosas, de los factores ambientales, así como también de las eventuales interferencias de tipo psicológico que pueden facilitar, comprometer e incluso obstaculizar la comunicación simbólica y el funcionamiento efectivo de los signos. Esto ayudará no sólo a encontrar el estilo más justo y apropiado, sino también a respetar el juego de las libertades personales y evitar palabras-gestos que se pierdan entre las nubes, que ejerzan una forma de presión de tipo emotivo (por ejemplo, acudiendo a la experiencia afectiva o de unión cordial) o lleven a unas posturas demagógicas y populistas.

En este aspecto pueden dar una notable aportación a la investigación, de cara a una praxis litúrgica más persuasiva, las ciencias humanas [*/ Antropología; / Psicología; / Sociología*]. Su función es señalar tanto el sistema antropológico que se vive en el rito como el sistema ritual y el proyecto cristiano que de hecho el rito presupone y utiliza [15]. No es una empresa fácil para tantos celebrantes educados y habituados a una actuación predominantemente ritualista.

2. RESPETO DEL ESPÍRITU, DE LA ESTRUCTURA Y DE LAS LEYES DE LA CELEBRACIÓN. Se exige asimismo en quien habla y actúa, y sobre todo en quien prepara, ordena y anima la celebración, un profundo conocimiento y un vivo respeto de la estructura, del espíritu y de las leyes que guían la acción litúrgica en su conjunto y el desenvolvimiento de cada parte. De lo contrario, se corre el riesgo de caer en arbitrariedades y desfases que desnaturalizan el acto celebrativo, lo apartan de la genuina tradición de la iglesia, en la que están sus raíces, y lo reducen a la categoría de un acto más o menos individualista.

Los libros litúrgicos renovados presentan diversas formas celebrativas y abren amplios espacios y numerosas posibilidades de elección y de adaptación en la expresión concreta de esas opciones [16]. Es necesario valorar con sabiduría lo que se nos ofrece, permaneciendo siempre dentro de los límites consentidos, evitando, por una parte, la pereza y, por otra, toda tentación de manipulación subjetiva, fruto sólo de una manía por las novedades.

3. UN ESTILO QUE PARTE DEL CORAZÓN. Para lograr un estilo auténticamente comunicativo no es suficiente una competencia técnica, tomada de las leyes de la dinámica de grupos o de metodologías de tipo psico-pedagógico. Se pide algo más profundo y comprometido, a saber: encarnar en los propios gestos las dos dimensiones del misterio litúrgico, o sea, la comunión con Dios y con los hermanos. No es fácil encontrar el tono justo, porque es necesario evitar un modo de celebrar despersonalizado y mecánicamente repetitivo, y un modo exageradamente cordial y exhibicionista. La gestualidad más auténtica es la que viene del corazón [17]; y el estilo más acertado es el de encarnar una *presencia,* la del Resucitado que vive entre los suyos. Misión nada fácil, ya que exige, por una parte, una profunda conversión evangélica y un sincero espíritu de fe y de servicio, y, por otra, una familiaridad con los signos de la liturgia adquirida en el estudio, la meditación y sobre todo en la oración, actitudes todas ellas que no se improvisan y que nunca se pueden sustituir con la simple competencia técnica.

Se pueden aplicar a todo *actor* de la celebración que quiera ser auténtico testigo del misterio los consejos que Bonhoeffer da a los lectores: "Si se pudiera explicar, con un ejemplo profano, la situación de quien lee a otros la Escritura, sería semejante a la de quien lee a otro la carta de un amigo. No leeré esta carta como si la hubiera escrito yo mismo; en la lectura se notará claramente esta distancia; y tampoco leeré la carta como si no tuviera nada que ver conmigo, sino que la leeré con una participación personal. Leer bien la Sagrada Escritura no es cuestión de ejercicio técnico, que puede aprenderse, sino que dependerá de mi disposición personal" [18].

Son indicaciones, quizá todavía genéricas y sumarias, pero que, si se las tiene presentes y se las pone en acto con espíritu de fe y con caridad pastoral, pueden ayudar a hacer de la liturgia una acción viva para hombres vivos.

[/ *Comunicación en la eucaristía*].

NOTAS: [1] Cf E. Costa jr., *Celebrare oggi*, en *RasT* 17 (1975) 448-459 — [2] *Ib*, 450 — [3] Cf J. Gelineau, *La comunicazione nell'assemblea: il segno*, en VV.AA., *Nelle vostre assemblee* II, Queriniana, Brescia 1975, 101ss — [4] Cf B. Neunheuser, *La liturgia della chiesa come culto del corpo di Cristo*, en *Mysterion* (Miscell. en los setenta años de S. Marsili), LDC, Turín 1981, 25-48 — [5] Además: *Rinnovamento della catechesi*, Ed. Pastorali Italiane, Roma 1970, nn. 15ss — [6] Cf VV.AA., *Anàmnesis* I, Marietti 1974, 85-105 — [7] J.-Y. Quellec, *La liturgie incarnation de l'alliance*, en *CL* 1981, nn. 1, 3-5 [8] Cf C. Braga, *Un problema fondamentale di pastorale liturgica: adattamento e incarnazione nelle varie culture*, en *EL* 79 (1975) 5-39 — [9] Cf *Rinnovamento della catechesi*, nn. 115; 175; cf también J. Gelineau, *La liturgia domani*, Queriniana, Brescia 1976, 91-99 — [10] Cf A. Pistoia, *Dal rapporto "rito-assemblea" al rapporto "liturgia-chiesa"*, en *Mysterion* 233-260 — [11] C. Braga, *a.c.*, 34-39 — [12] Cf *Bâtir une célébration*, en *NPL* cah. 151: *Célébrer*, 1981, 10-15 — [13] Cf E. Cattaneo, *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche*, Ed. Liturgiche, Roma 1978[3], 83ss; también B. Neunheuser, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Ed. Liturgiche, Roma 1977, 41ss — [14] S. Congreg. para el culto divino, *Direttorio per le messe dei fanciulli* del 1 nov. 1973, n. 40, en *La messa dei fanciulli*, Libreria Editrice Vaticana, 1976 — [15] Cf A. Kirchgässner, *Liturgie et valeurs humaines*, Mame 1968 — [16] Cf, por ejemplo, c. IV de los *PNMR*, así como los párrafos sobre las "adaptaciones" contenidos en los *Prefacios* de los nuevos libros litúrgicos — [17] Cf P.F. de Bethune, *Une gestuelle qui vient du coeur*, en *CL* 1981, n. 2, 115-130 — [18] *La vita comune*, Queriniana, Brescia 1969, 93.

L. Brandolini

BIBLIOGRAFÍA: Maldonado L., *Estructura de la celebración eucarística. Tipos y variantes*, en "Phase" 92 (1976) 87-97; *¿Qué es tener sentido litúrgico? ¿Hay una tipología de la sensibilidad litúrgica?*, en "Phase" 127 (1982) 9-20; Martín Pindado V., *Liturgia y talante celebrativo*, en "Phase" 107 (1978) 443-459; Seasolt K., *Motivos y matices de las celebraciones litúrgicas actuales*, en "Concilium" 172 (1982) 197-210; Secretariado N. de Liturgia, *La liturgia papal en España*, EDICE, Madrid 1983; VV.AA., *Las celebraciones eucarísticas de Juan Pablo II en España*, en "Phase' 133 (1983) 49-82; Vergote A., *Gestos y acciones simbólicas en la liturgia*, en "Concilium" 62 (1971) 198-211. Véase también la bibliografía de *Gestos* y *La misa como comunicación*.

EUCARISTIA

SUMARIO: I. Origen y evolución de la celebración eucarística: 1. Centralidad del tema; 2. Punto de partida: el gesto de la última cena; 3. Cristo, "de siervo a Kyrios"; 4. De la liturgia de la cena judía a la cristiana; 5. Nombres de la eucaristía; 6. Formación de las oraciones eucarísticas en las diferentes liturgias; 7. La celebración eucarística: las grandes etapas de su evolución histórica - II. La celebración de la misa: dinámica y significados: 1. La comunidad que se reúne (asamblea y rito de entrada); 2. Comunidad que escucha (liturgia de la palabra); 3. Comunidad convival (ofertorio); 4. Comunidad que da gracias (oración eucarística): *a)* ... proclamando las

obras de Dios, *b)* ...celebrando el memorial de la pascua del Señor, *c)* ... invocando al Espíritu Santo, *d)* ... ofreciendo el sacrificio de la nueva alianza, *e)* ... ofreciéndonos a nosotros mismos en sacrificio espiritual, *f)* ... formando todos un solo cuerpo, *g)* ... invocando al Espíritu Santo sobre los comunicantes, *h)* ... comunicando con la iglesia de la tierra y la del cielo, *i)* ... intercediendo por todos, *j)* La doxología final; 5. Comunidad de comunión y participación (el rito de comunión y de despedida); 6. Comunidad enviada a la misión; 7. A la espera del banquete final.

I. Origen y evolución de la celebración eucarística

1. CENTRALIDAD DEL TEMA. "La celebración de la misa, como acción de Cristo y del pueblo de Dios ordenado jerárquicamente, es el centro de toda la vida cristiana para la iglesia universal y local, y para todos los fieles individualmente". La afirmación clara y solemne con que se inicia el primer capítulo del nuevo misal (= *OGMR* 1), haciéndose eco de tantas tomas de posición del Vat. II, no es difícil de justificar, si en la celebración de la misa se toma la presencia dinámica e irradiante del misterio de Cristo en singular, esto es, en la globalidad del acto de su redención, o en plural, como presencia de los misterios de Cristo, o sea, de los aspectos o momentos del único acontecimiento salvífico. De hecho, la repetición de las celebraciones no hace sino poner en contacto o canalizar en el tiempo la "inagotable riqueza" de Cristo, por lo que es verdad que aquí se halla el centro, la cima y la fuente de la que deriva cualquier otra gracia en la iglesia (cf *SC* 10).

La eucaristía es totalizante y finalizante, bien respecto al conjunto de los sacramentos (vistos como un todo orgánico), bien respecto a toda la celebración litúrgica de la iglesia en su dimensión más amplia, que abarca el ciclo del año litúrgico y el *cursus* semanal y cotidiano al ritmo de la liturgia de las Horas, como constelaciones de momentos orantes y adorantes que giran en torno al sol. De hecho, es sabido que el *officium laudis* brota, en el fondo, del *sacrificium laudis* del altar, como su dilatación y prolongación (cf *PO* 6). Analizando los ricos contenidos del misterio eucarístico, veremos cómo realmente no hay ningún aspecto de la vida y de la misión de la iglesia que no esté en estrecha relación con la misa, y esto sin caer en la ingenuidad del *panliturgismo* (cf *SC* 12). Los temas bíblico, teológico, espiritual, pastoral, misional y ecuménico se entrelazan fácilmente en torno a nuestra celebración, por no hablar del amplio campo de las artes (música, arquitectura...) y de las ciencias humanas (leyes de la / comunicación, / lenguaje cultural...), problemas a los que no nos es posible dar aquí todo el desarrollo necesario.

2. PUNTO DE PARTIDA: EL GESTO DE LA ÚLTIMA CENA. Es un dato universalmente conocido y aceptado que nuestra eucaristía tiene su origen y deriva sus líneas esenciales del gesto que Jesús cumplió en la última cena con sus discípulos, y del que nos han llegado cuatro narraciones diferentes ordenadas en dos líneas paralelas: Marcos-Mateo y Pablo-Lucas. Estas *narraciones de la institución,* tal y como justamente nos advierten los exegetas, no deben tomarse como puras relaciones históricas de los hechos: en las diversas redacciones, aunque sean también sustancialmente concordes, se siente la influencia del uso litúrgico un tanto diferenciado según las exigencias de las primitivas comunidades cristianas. Así se nos muestra rápidamente la complejidad de los problemas que sub-

yacen, si se quiere determinar con absoluto rigor cuál fue el núcleo primitivo del que todo ha tomado origen (por ejemplo, las *ipsissima verba et gesta* de Cristo); la cuidadosa génesis con que se han organizado las primeras celebraciones eucarísticas; las líneas de desarrollo sobre las que con el paso del tiempo se han configurado las diversas tradiciones litúrgicas, especialmente por lo que se refiere al sentido preciso y a la estructura fundamental de las anáforas u oraciones eucarísticas. No podemos seguir aquí los sutiles análisis y las discusiones que aún mantienen los especialistas. Remitiéndonos a la bibliografía, para quien sienta interés histórico-científico, aquí deseamos tocar solamente algunos puntos que iluminan el sentido de la eucaristía y sobre los cuales hay algunas conclusiones bastante pacíficas.

3. CRISTO, "DE SIERVO A KYRIOS". ¿Qué quiso significar Jesús con los gestos y las palabras del cenáculo la tarde del jueves santo? ¿Qué pretendió dejar a la iglesia *instituyendo* la eucaristía?; o, vistas las cosas desde la otra parte: ¿cómo entendieron las primeras comunidades cristianas el gesto de la cena?

Parece una conclusión seriamente fundada en la exégesis moderna, incluida la no católica, que el Jesús prepascual se vio a sí mismo y leyó su destino de profeta-mesías en la misteriosa figura del siervo de Yavé, que sufre y da su vida por la salvación de los hermanos (cf especialmente Is 53). Si es ésta la más antigua cristología discernible en el fondo del NT y que ha dejado muchas huellas en los evangelios (por ejemplo, en Mc 10,45 y paralelos: "El Hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida para la redención de muchos"), no es imposible tampoco captar el significado de las palabras pronunciadas sobre el pan, sobre todo en la forma usada por Pablo ("... cuerpo que se da por vosotros", 1 Cor 11,24) o por Lucas ("... cuerpo que por vosotros es entregado", 22,19), quienes no habrían hecho otra cosa que explicitar de manera más comprensible para las comunidades helenísticas algo ya contenido, visto el contexto, en la fórmula aramaico-petrina ("Esto es mi cuerpo", Mc 14,22; Mt 26,26), si se la considera más primitiva. En las palabras relativas al cáliz de la "sangre derramada por vosotros" (Lc 22,20; cf 1 Cor 11,25) o "por muchos" (según Mc 14,24, a quien Mt 26,28 añade: "para remisión de los pecados"), el sentido se hace aún más claro en la línea del *siervo sufriente.*

En otras palabras: Jesús, pocas horas antes del sacrificio cruento del Calvario hacia el que tendía y en el que ahora ya estaba precipitándose, cumple una *acción profética,* o sea, anticipa y se compromete con gestos-palabras en la realidad que está a punto de aferrarlo, o se entrega voluntariamente en la cena de la que arranca todo el drama de la pasión: "Lo que estás haciendo, hazlo pronto" (Jn 13,28), dice al discípulo traidor, que sale *de noche* para concertar su entrega a los enemigos. Si todo esto después se incluye, como es opinión común, en el marco celebrativo de la cena pascual hebrea, cuando se consumía el cordero inmolado para la fiesta; o por lo menos, de modo más general (ya que la cuestión cronológica permanece abierta y sigue discutiéndose entre los especialistas), se hace coincidir la cena y la muerte de Jesús con las solemnidades pascuales —todos saben que éstas giraban en torno a la inmolación y comida del cordero, identificado por Pablo con Cristo mismo

(1 Cor 5,7) y quizá también por Juan Bautista ("He aquí el Cordero de Dios...", Jn 1,36)—, entonces el significado global de la primera eucaristía celebrada por Jesús y continuada después por mandato suyo ("Haced esto en recuerdo mío", Lc 22,19) en las primeras comunidades cristianas no ofrece dudas.

Hablando en términos más modernos: la muerte real de Cristo en la cruz no tenía en sí misma nada de litúrgico-ritual; pero en la última cena eligió él personalmente los signos y los ritos (llamados después *sacramentales)* bajo los que quería que se perpetuase lo que había hecho en su gran *hora,* capacitando a los apóstoles para hacer otro tanto. Esto es lo que se quiere decir cuando se afirma que Jesús ha instituido el sacramento del *cuerpo entregado y la sangre derramada,* con el que ha establecido la nueva alianza en el amor, en lugar de la antigua, ya superada.

Si ésta es la verdadera interpretación de las cosas, tal y como la comunidad cristiana las ha comprendido desde el principio, parece más bien pobre la presentación de una teología manualística propia de un tiempo ya pasado, reflejada también en las fórmulas del viejo catecismo, que tras las controversias sobre la *presencia real* tendía toda ella a demostrar, a través del estudio analítico de las palabras de Jesús, ante todo la realidad del "verdadero cuerpo, sangre, alma y divinidad". En cambio, es esencial a la eucaristía, ya desde la primera intención de Jesús, no sólo la presencia física (por así decirlo) de su verdadero cuerpo, sino la dinámica de un cuerpo que se da y se sacrifica hasta derramar su sangre por nosotros. La eucaristía, en cuanto es sacramento *(presencia real),* no se puede tener sino dentro del acto que celebra o ritualiza el sacrificio de Cristo, o sea, hace presente el gesto del *siervo de Yavé,* que se ofrece libremente como víctima por sus hermanos.

Falta todavía un elemento para tener la fisonomía completa y auténtica de la eucaristía transmitida por las generaciones apostólicas. Parece un dato pacífico que el mandamiento de Jesús de hacer lo que él había hecho no fue cumplido por los apóstoles sino después de la pascua y la ascensión; mejor aún, después del envío del Espíritu Santo en pentecostés. Sin embargo, en aquel período los apóstoles habían tenido otros encuentros convivales con Jesús convertido en el Señor resucitado, y esto, señalan los historiadores, dejó huella en la eucaristía primitiva, que posteriormente influyó en toda la sucesiva evolución litúrgica.

Así, la eucaristía cristiana, permaneciendo fiel a su primera forma originaria, no ha sido sentida y vivida solamente como repetición de la cena de despedida, toda ella envuelta en la atmósfera triste y trágica de aquella "noche en que Jesús fue traicionado" y que iniciaba su pasión, sino que también ha asumido los rasgos de la otra experiencia, inolvidable, convival, toda ella transida de gozo, cuando "los discípulos se llenaron de gozo viendo al Señor" (Jn 20,20). Por tanto, la presencia de Jesús, que se encuentra de nuevo entre los suyos en la celebración eucarística, no es solamente la del que se ofrece en sacrificio, por amor, sino también la del que ha sido exaltado y ha recibido el "nombre que está sobre cualquier otro nombre" (Flp 2,9). En otras palabras: el Cristo de la eucaristía es el *siervo sufriente* que se ha convertido en el *Kyrios.*

Es muy diferente celebrar el gesto de amor de Jesús en la última cena

desde el lado de acá de la pascua (presencia del sacrificio-pasión en la misa, como en muchas exposiciones teológicas y espirituales del pasado), o celebrar el mismo acontecimiento desde el lado de allá de la pascua, esto es, cuando la muerte sacrificial se ha hecho victoriosa, ha desembocado en la gloria y, por tanto, ha ya resuelto de una vez por todas el problema de la salvación para todos. Esta es la eucaristía celebrada por los primeros cristianos y transmitida a todas las generaciones sucesivas como acontecimiento pascual completo. La síntesis más breve y eficaz la tenemos en el binomio *siervo-Kyrios,* que expresa las dos caras del único acontecimiento salvífico.

4. DE LA LITURGIA DE LA CENA JUDÍA A LA CRISTIANA. Hasta ahora hemos prestado atención al contenido del gesto esencial llevado a cabo por Jesús en la institución eucarística. Ahora debemos ampliar la mirada al marco litúrgico-ritual dentro del que ha insertado los elementos nuevos.

Prescindiendo siempre de la cuestión histórica sobre si se trató propiamente de la cena judía y cuándo la celebró Jesús con sus discípulos, el interés hacia el que apunta la investigación de los estudiosos de hoy es la individualización precisa del rito y de las oraciones de la mesa que se usaban en el judaísmo contemporáneo, de las que Jesús debió servirse y que inspiraron después el género literario y la estructura fundamental de las anáforas u oraciones eucarísticas sucesivas. Esto no quiere decir que las composiciones cristianas siguieron a pie juntillas los formularios judíos: Jesús mismo aportó novedades y cambios, siendo imitado después por las comunidades cristianas primitivas; pero ciertas líneas características de la liturgia judía originaria se pueden todavía hoy reconocer y ofrecen útiles claves de lectura también para nuestros textos actuales.

Los intensos estudios sobre un terreno tan delicado (entre otras cosas por la escasez de documentos contemporáneos) están muy lejos de haber alcanzado conclusiones seguras y unánimemente compartidas; de todas formas, se pueden indicar dos posiciones que en los últimos tiempos se reparten el terreno. En torno a los años 1958-75 dominó la tesis de Audet [1], que creía descubrir el género literario de la *Berakah* tanto bajo las oraciones judaicas en cuestión cuanto bajo las cristianas eucarísticas de las que tratamos. Considerando prácticamente —y también indebidamente, según los estudiosos más modernos— sinónimos los términos *bendecir* (hebreo, *berek;* griego, *eulogein)* y *dar gracias* (hebreo, *hôdah;* griego, *eucharistein),* había llegado a intuir esta estructura de base tripartita: una bendición *(Berakah);* la anamnesis o memorial de los *mirabilia Dei;* una bendición final en forma de inclusión o doxología.

Estudios posteriores (de Ligier, Taller, Rouwhorst) consideran artificioso y mal documentado este hipotético género literario que formaría la base de nuestra eucaristía, y acuden de manera más general a las formas de oración de la mesa que con toda verosimilitud se usaban en tiempos de Jesús, y que en su conjunto comportan el siguiente desenvolvimiento ritual: I) bendición inicial (breve) con fracción y distribución del pan; II) comida; III) todo se concluía con una fórmula más amplia llamada en hebreo *Birkat-ha-Mazon,* que sería verdaderamente la base de nuestras oraciones eucarísticas.

Esta fórmula eucológica se arti-

culaba en tres partes: I) una breve bendición ("Bendito seas tú, Señor, que das alimento al mundo entero..."); II) una solemne acción de gracias (por el don de la tierra prometida, de la alianza, de la ley, de la vida y del alimento); III) una oración de súplica en forma de *bendición,* que expresa confianza en el Dios grande y bueno, que hoy, mañana y hasta la eternidad colmará de sus dones a Israel. La *Birkat-ha-Mazon,* en síntesis, consta de un cuerpo central más largo, que desarrolla la acción de gracias, introducida por una breve *bendición* y terminada con una oración de intercesión.

Cómo y por qué etapas intermedias a partir de esta base (usada, según la hipótesis, por Jesús mismo) se ha formado nuestra anáfora eucarística (que se acerca bastante a a ella), es imposible determinarlo con toda precisión, dado el actual estado de los documentos. Parece que entre la segunda y tercera estrofa se han intercalado los elementos nuevos que corresponden a nuestro *Sanctus* (introducido más tarde, a cuanto parece) y a la trilogía central (en estrecha conexión recíproca): narración de la institución eucarística, *anámnesis, epíclesis.* Más allá, sin embargo, de las referencias fragmentarias o alusiones eucarísticas que se pueden recoger de los más antiguos escritos cristianos *(Didajé, Epístola* de Clemente Romano, Justino, Tertuliano, *Constituciones Apostólicas VII y VIII. Didascalia Apostolorum)* o que deducimos de las primeras anáforas conocidas (la primera, la de la *Tradición* de Hipólito, ya perfectamente construida, se podría decir, o la más particular de Addai y Mari, y sobre todo en los casos más evolucionados de la anáfora de Serapión o del canon romano), la primitiva oración de la mesa judía es reconocible sólo como *palimpsesto,* y no podemos construir un verdadero árbol genealógico de las fórmulas cristianas catalogadas después como oraciones eucarísticas [2].

5. NOMBRES DE LA EUCARISTÍA. La riqueza y variedad de los nombres empleados para designar la eucaristía según los diversos tiempos y lugares indica una pluralidad de aspectos y su respectiva complejidad, que se deseaba expresar a través de esos nombres sin lograr evidentemente que éstos fueran considerados adecuados a las exigencias. A veces se refieren al contenido profundo del misterio celebrado; otras veces, en cambio, se toman de algún rito o signo más bien extrínseco.

El nombre más antiguo que aparece en el NT es el que usa Pablo: *cena del Señor* (1 Cor 11,20 y contexto), o bien *fracción del pan* (paralelamente al verbo *partir el pan),* que se halla en Lucas (24,35) y en Hechos (2,42.46; 20,7.11; 27,35). Antiquísimo, pues se encuentra ya en la *Didajé* (c. 9-10.14), es el término tan significativo de *eucaristía* (acción de gracias y alabanza), que será posteriormente el más frecuente y extendido en Oriente y Occidente, como se puede ver en los más antiguos escritos tanto cristianos como gnósticos, y en los primeros documentos litúrgicos.

Muy común y antiguo es también el término *ofrecer-ofrenda: oblatio* en latín, *prosphorá* en griego, que entre los sirios pasará a ser *kurbons,* don. *Anáfora,* en cambio, designa directamente la parte central de la misa, aludiendo al formulario de la oración eucarística. El *dominicum* (usado en Africa y Roma) podía indicar el rito eucarístico, el lugar de la reunión o el día del Señor (domingo). Más genérico

es el término *sacrum* o *sacrum facere,* análogo al *actio-agere* (san Ambrosio) o *agenda* (más tardío), que expresa el cumplimiento de la *acción* sacra por excelencia, y que ha dejado huella en la liturgia romana hasta nuestros días en el *canon actionis* ("norma de actuación") o *infra actionem,* como se puede leer en el misal.

Algo semejante sucede en el griego con el vocablo *leitourgia,* que designa inicialmente el conjunto de las ceremonias públicas o la celebración del oficio divino; después, a partir del s. IX, indica simplemente la misa. Con Cipriano y Agustín, especialmente, se afirma la terminología de *sacrificium,* que, reasumida por el medievo, adquirirá tanta importancia dogmática para subrayar uno de los aspectos más esenciales de la misa.

Los demás términos se refieren no a la acción de los ministros, sino a la del pueblo, especialmente a sus reuniones, como el latino *collecta* (usado en Africa con este sentido más general), aunque sea más famoso su equivalente griego *synáxis* (pasado también a Occidente) para indicar la sagrada asamblea que se reúne a celebrar la eucaristía, y después la celebración misma. El acto de reunirse todos juntos para celebrar la eucaristía puede expresar muy bien la totalidad. En cambio parece extraño que en Occidente con el nombre *missa* (normalmente entendido como *missio* o *dimissio)* haya prevalecido el acto contrario, el despedir, aunque se le quiera considerar como un acto sacro acompañado de una bendición final. En pie queda el hecho de que el nombre *misa* entre nosotros se ha impuesto sobre todo, mientras que *eucaristía,* para los fieles de hoy, más que una *actio sacra* que ha de hacerse comunitariamente, evoca la presencia real del cuerpo de Cristo fuera de la misa: significativo empobrecimiento, reflejado también en la historia de los nombres.

6. FORMACIÓN DE LAS ORACIONES EUCARÍSTICAS EN LAS DIFERENTES LITURGIAS. A través de los documentos más antiguos y de las primeras anáforas se intuyen cada vez más los elementos que formarán el esqueleto de la oración eucarística clásica: *bendición* o acción de gracias, que cada vez tendrá más por objeto no sólo (o ya no) al Dios creador y salvador de Israel, sino la perfecta y definitiva redención llevada a cabo por Cristo.

Esta solemne acción de gracias, en principio, desemboca rápida y universalmente (pero todavía falta en la anáfora de Hipólito) en el canto del *Sanctus.* Sigue (tras alguna fórmula de unión) la narración de la institución (excepcionalmente ausente en algún caso, como en el texto de Addai y Mari); o bien, al menos en alguna tradición —como en el tipo alejandrino—, antes de ella aparece una invocación al Espíritu Santo (epíclesis) para implorar de modo más general la santificación de las ofrendas (como en el caso citado de Addai y Mari), o, cada vez más directa y explícitamente, para que el Espíritu actúe sobre el pan y el vino transformándolos en el cuerpo y sangre de Cristo.

Tras la narración de la cena, obedeciendo al mandamiento de Jesús, se hace memoria explícita o se celebra el memorial *(anamnesis)* no sólo de él o del jueves santo, sino de todo su / misterio pascual de muerte y resurrección hasta su parusía, y entonces la iglesia está en condiciones de *ofrecer* el gran sacrificio de la nueva alianza, que puede recibir diversas denominacio-

nes: desde la *oblatio munda* preanunciada por Malaquías (1,11) y ahora realizada en Cristo, a la *oblación* (o sacrificio) *espiritual (oblatio rationabilis* según el canon romano), que alude a la *logiké thysía* de san Pablo (Rom 12,1), o bien se puede llamar, con la terminología de Heb 12,15, *hostiam laudis* (también con la variante de *sacrificium laudis),* siempre para expresar el sacrificio pascual del Señor, que implica no sólo ritos o víctimas externas, sino, como ha sucedido en él, la donación-inmolación de sí mismo y de la propia vida concreta.

En este momento coloca la mayoría de las liturgias orientales la clásica *epíclesis* (invocación al Espíritu Santo para la transformación de las especies sacramentales), atribuyéndole, sobre todo más tarde, en polémica con los latinos, valor propiamente consagratorio. El mismo Espíritu es invocado inmediatamente después, para que actúe sobre la comunidad eclesial celebrante, a fin de que en la participación de los santos misterios realice cada vez más su unidad con Cristo y entre los hermanos por el vínculo recíproco, obteniendo el mayor fruto de gracia y santificación. El efecto objetivo sobre los dones, por tanto, y el fruto subjetivo en los participantes se pone en estrecha dependencia de la acción del Espíritu que se debe implorar. El canon romano, como se sabe, no hace una mención explícita del Espíritu Santo ni antes ni después de la consagración (laguna colmada en las nuevas oraciones eucarísticas posconciliares); pero tiene oraciones análogas, insistiendo especialmente en la idea de ofrenda del sacrificio, por lo que evoca como modelos los sacrificios de Abel, de Abrahán y de Melquisedec.

A continuación, en gran parte de las liturgias orientales imitadas por nuestras nuevas anáforas, vienen las intercesiones, mientras que el canon romano sitúa su *memento* un poco antes y un poco después de la narración de la institución. En cualquier caso, se ora por todas las intenciones de la iglesia y del mundo, especialmente por las intenciones de los oferentes, abarcando vivos y difundos, uniéndose también a la iglesia de los santos y bienaventurados que ya han alcanzado la meta celeste. La gran oración sacerdotal termina con una doxología solemne (que vuelve a tomar el tono inicial de alabanza), y todo se sella con el *Amén* de la asamblea.

El estudio comparado de las plegarias eucarísticas en Oriente y en Occidente muestra la existencia de una gran riqueza y variedad (con alguna singularidad), que testifica el esfuerzo por traducir un mismo contenido a las diversas lenguas y culturas; pero a la vez presenta una admirable armonía de elementos esenciales en la estructura, los cuales, evidentemente, se remontan a un punto de partida preciso: la última cena, los banquetes pascuales con el Señor victorioso y, en el estrato más profundo, ciertos rasgos de la liturgia judía de la mesa.

7. La celebración eucarística: las grandes etapas de su evolución histórica. Limitándonos a las líneas más esenciales, recordemos que en la época más antigua la celebración tenía un carácter preferentemente doméstico y familiar por lo exiguo de las asambleas participantes, por la unión de la eucaristía con la cena del *agape* (separadas muy pronto por motivo de los fáciles abusos que podían verificarse y de los que se queja ya san Pablo en 1 Cor 11,21-22) y por la ausencia de lu-

gares públicos de culto propios de los cristianos, especialmente en época de persecución.

Esta simplicidad originaria, a medida que el cristianismo se difunde y aumenta el número de sus adeptos en los centros más importantes del mundo grecorromano (piénsese en Jerusalén, Antioquía, Alejandría, Roma, Cartago, Milán, Lyon), experimenta nuevos desarrollos, entre otras cosas debido a la organización del clero en sus diferentes grados, y crea también, según las particulares situaciones culturales y locales, diversas tradiciones litúrgicas, que con el tiempo formarán las llamadas *familias litúrgicas,* con un patrimonio más o menos rico de ritos y formularios bien caracterizados.

Es interesante notar cómo en la primera descripción de la misa que poseemos fuera del NT, la de Justino *(I Apol.* 67), hacia la mitad del s. II, vemos ya el esqueleto de nuestra misa con estos elementos: lectura de las *memorias de los apóstoles;* homilía del presidente de la celebración, seguida de una ora-oración de los fieles, concluida con el beso de la paz; ofrenda y gran oración eucarística; comunión de los presentes (enviada también a los ausentes); recogida de limosnas para los pobres. Sobre una base tradicional común conocida por todos, cada iglesia local y cada presidente (entonces era normalmente el obispo) era libre de improvisar las fórmulas de oración "según su capacidad"; aunque, como es natural, los grandes centros y las grandes personalidades acabaron por imponerse y ser seguidos o imitados por las iglesias menores, las cuales adoptaron los formularios que parecían más adecuados para expresar tanto el dato recibido como la fe vivida en las comunidades particulares.

Limitándonos a la liturgia romana, carecemos de informaciones sobre su fisonomía primitiva: sabemos que se usó la lengua griega hasta el s. III; es totalmente oscuro el origen del canon romano (que hallamos citado a partir del s. IV con Ambrosio, por ejemplo), y que entre nosotros ha quedado como la única oración eucarística hasta nuestros días. El comienzo de la misa hasta el s. V lo constituían simplemente las lecturas: faltaba todavía nuestro *rito de entrada,* que se hizo solemne cuando el clero, numeroso ya, organizó un desfile procesional con cantos hacia el altar. Algo parecido sucedió con la presentación de las ofrendas u *ofertorio,* con el rito de la paz y de la comunión, y también, podría decirse, con todo el conjunto de ritos y cánticos. Más aún, se considera que en el área occidental dominada por Roma fue precisamente la misa papal la que sirvió de modelo para todas las demás formas más reducidas de la celebración.

La época patrística, así como llevó al florecimiento conocido de la teología (ss. IV-V), así también creó prácticamente el clásico fondo eucológico romano de las oraciones, concretado especialmente en las tres grandes colecciones de los *sacramentarios* llamados Veronense (o Leoniano), Gelasiano y Gregoriano. Análogamente se desarrolló el repertorio de cánticos (llamado *antifonario),* confiado a la *schola cantorum.*

Junto al */* domingo, el núcleo más primitivo, y al ciclo pascual (que empezó a organizarse desde el s. II: */ Triduo pascual),* a partir del s. IV se perfila y crece el ciclo natalicio [*/ Navidad/ Epifanía*], más el santoral [*/ Santos, Culto de los*], que se irá enriqueciendo progresivamente, y de este modo se

forma el conjunto de fiestas y tiempos que llamamos / año litúrgico. Naturalmente, también el ambiente y espacio de la celebración [/ *Lugares de celebración*] se irán ampliando en la basílica, con la gran aula para el pueblo y el presbiterio reservado al clero, sin olvidar el altar y la cátedra para el obispo, el ambón y las vestiduras litúrgicas [/ *Objetos litúrgicos*/ *Vestiduras*], cada vez más características e incluso suntuosas.

Con un lenguaje diferente del nuestro era pacíficamente aceptada la fe en el verdadero cuerpo y sangre de Cristo recibidos en la eucaristía, y también en la realidad de su sacrificio actualizado mediante la celebración memorial de la iglesia, aunque hay escuelas y corrientes de pensamiento que acentúan más el realismo, como en la línea antioquena o en san Ambrosio, mientras que en otros lugares se tiende más hacia el simbolismo (como en la escuela alejandrina y, bajo ciertos aspectos, también en san Agustín), hasta llegar a crear algunas dificultades de interpretación, especialmente más tarde, cuando se tenderá a contraponer erróneamente símbolo y realidad.

En resumen, la celebración eucarística se fue asemejando cada vez más a un drama sacro, distribuido entre diversos actores con papeles bien precisos e incluso con libros distintos: el sacramentario del celebrante, el leccionario (posteriormente subdividido en evangeliario y epistolario) para el diácono y subdiácono, el antifonario para los cantores, mientras que el pueblo no necesitaba ningún libro especial para las respuestas y ciertos cánticos del ordinario: *Kyrie, Sanctus,* etcétera.

El medievo no osó tocar esta estructura esencial de la misa; pero, como no lograba ya entender el carácter unitario de la oración eucarística, por ejemplo, fragmentó el texto en múltiples partes u oraciones sucesivas, que concluían con el *Per Christum Dominum nostrum. Amen* (añadiéndoles además numerosas señales de la cruz y genuflexiones en diversos puntos). Así pues, el medievo no tuvo la fuerza creadora de la época antigua, por lo cual se limitó a utilizar el rico tesoro de oraciones heredado del pasado, salvo alguna que otra creación; en cambio se desfogó de otros modos, introduciendo, por ejemplo, varias oraciones privadas del sacerdote o de los ministros, componiendo otros tipos de textos litúrgicos (o paralitúrgicos) como himnos, secuencias y tropos, añadidos o intercalados dentro de otros cantos tradicionales.

Más grave es el hecho de que el pueblo se fue encontrando marginado de la celebración activa por varias razones: porque no podía ya entender el latín; porque el clero, muy numeroso y con una nueva mentalidad eclesiológica, comenzó a monopolizar casi todas las partes y los cánticos de la asamblea, e incluso las respuestas más simples acabaron poco a poco por reservarse sólo al ministro, ante la inercia y mutismo casi total del pueblo: éste, como mucho, se dedicó a sus oraciones y devociones privadas, que a veces no tenían nada que ver con el sentido y desenvolvimiento de la misa.

Cuando posteriormente en las órdenes monásticas, y a continuación con el crecimiento de las nuevas filas de los mendicantes, se multiplicó el número de los sacerdotes, éstos en sus conventos comenzaron a celebrar la misa por devoción personal (incluso varias veces en el mismo día, sacando así mayor beneficio de las limosnas); de este modo la misa ya no podía

ser —como lo había sido hasta entonces— un acto comunitario, pues faltaba el pueblo y los ministros adecuados. En la práctica, el sacerdote vino a absorber y desempeñar, él solo, las partes de todos los otros actores, confeccionándose también el libro que lo contenía todo junto, y que se llamó *Misal plenario.* Lo peor fue que esta forma de celebración, comprensible para la devoción privada, sin darse cuenta fue considerada casi la misa-tipo, llevándola tal cual ante la comunidad cristiana reunida en asamblea. Se llegará así a la plena clericalización de la liturgia, con una misa celebrada para el pueblo y ante el pueblo, presente ahora como espectador solamente, sin ninguna participación activa en el rito mismo. Si los laicos ejercían alguna función en la celebración (como los cantores en la *schola),* era sólo *por delegación* del clero, considerado como el único capaz de cumplir a fondo los ritos y actos litúrgicos (y esto hasta el Vat. II).

Por otra parte, las conocidas controversias medievales sobre la *presencia real* (en el s. IX) y las sucesivas profundizaciones de la escolástica —con resultados apreciables por lo que respecta a la clarificación y refuerzo de la fe— desviaron la atención hacia otros aspectos que en cierta medida influyeron como fuerza centrífuga sobre el núcleo esencial del sacrificio-memorial y favorecieron una concepción demasiado fixista, estática y cosificada del cuerpo y la sangre del Señor.

Mientras tanto, la comunión se había hecho cada vez más rara (incluso en los ambientes piadosos), y ya no era el acto normal de toda la *familia cristiana* de los bautizados reunida alrededor de la mesa común para participar en el sacrificio de la nueva alianza y construir así su unidad en Cristo. La comunión se transformó también en un acto de devoción privada, y con frecuencia tenía lugar fuera de la celebración de la misa, con el acento puesto en la adoración de la presencia real. Por eso se la recibe de rodillas y directamente en la boca, en general bajo una sola especie.

El concilio de Trento no aportó novedades de relieve en este sector, sino que, frente a la oleada de los reformadores protestantes que amenazaba con desbaratar todo el edificio tradicional (aunque también ponía en evidencia alguno de sus lados débiles, hoy abandonados), se limitó a defender, repetir y reforzar los datos adquiridos de la doctrina y praxis católica. Así, contra el excesivo subjetivismo y simbolismo de una determinada interpretación protestante, el Tridentino reafirmó el aspecto ontológico-metafísico de la auténtica presencia real, que se prolonga más allá de la celebración del santo sacrificio, el cual, por otra parte, bajo otros signos, es considerado idéntico al de la cruz. Contra el intento de reapropiación de la eucaristía por la comunidad cristiana, por el que se había llegado a negar incluso el sacerdocio jerárquico, el concilio se preocupó por salvar este elemento irrenunciable, pero acabó por perpetuar y acentuar las distancias entre clero y pueblo. Con la sucesiva reforma de san Pío V (el misal que lleva su nombre tiene la fecha de 1570) se llegó, por primera vez en Occidente, a una casi total y rígida uniformidad ritual, que sin duda recogió y conservó muchas riquezas del pasado, pero bajo la cubierta de hierro de un rubricismo minucioso y excesivo, dependiendo absolutamente y también exclusivamente (incluso para los alejados países de misión) de la autoridad central romana.

En la época postridentina se levantó de vez en cuando alguna voz (Muratori, sínodo de Pistoia, Rosmini) para modificar o intentar una reforma que saliese al encuentro de las exigencias pastorales del pueblo (en la lengua litúrgica, es una participación más activa); pero sólo el trabajo paciente y de amplias miras del / *Movimiento litúrgico* preparó inmediatamente el terreno a la renovación del Vat. II. Así, primero se redescubrieron los tesoros de la liturgia antigua (Guéranger), después se establecieron las bases teológicas y se empezó a impulsar concretamente una participación más activa de la comunidad cristiana (Beauduin, Guardini, Parsch); finalmente, con el retorno general a las fuentes bíblico-patrístico-litúrgicas, se clarificaron cada vez más algunos conceptos clave, que renovaron la teoría y la praxis más allá de la síntesis escolástico-tridentina y de las controversias interconfesionales sucesivas.

Así resurgió la amplia noción de *mysterium* [/ *Misterio*], por el que el acontecimiento histórico-salvífico de Cristo se puede reactualizar bajo la envoltura de los signos sacramentales (Casel); análogamente se redescubrió la importante categoría bíblica de / memorial (o de celebración *memorial),* que ha contribuido recientemente a aproximar las posiciones protestante y católica acerca de la realidad sacrificial de la misa; es también importante la recuperación de la expresión *pueblo de Dios* todo él sacerdotal, profético y real, aunque esté (para los católicos) estructurado jerárquicamente bajo la guía de los pastores, pero en sí mismo única comunidad capaz de efectuar actos litúrgicos —cada uno a su nivel— ya en virtud de su bautismo, y no *por delegación* jurídica o por benigna concesión de nadie *(SC* 14), como reconoce la primera línea de la *Ordenación General del Misal Romano* de Pablo VI, presentando globalmente "la celebración de la misa, como acción de Cristo y del pueblo de Dios ordenado jerárquicamente" (n. 1).

Falsamente en nuestros días, quizá por ignorancia histórica o pobreza de espíritu, este misal ha sido contrapuesto al de san Pío V. En el nuevo rito no se contradice ninguna verdad fundamental; sólo que el conjunto ahora se mueve dentro de una visión más amplia —sacramental y eclesiológica—, que forma parte con todo derecho de la tradición católica que se remonta al NT y al pensamiento teológico de la época patrística y de la praxis litúrgica anterior a la sistematización medieval escolástica; la cual, si fue benemérita en algunos aspectos, se puede considerar deficiente y reductiva en otros (como sucede frecuentemente en toda síntesis). Por eso ha hecho bien el nuevo Misal Romano, a impulsos del Vat. II, no encerrándose en el horizonte limitado de algunos siglos de historia, sino abriéndose en los límites de lo posible a todas las riquezas de una tradición bimilenaria y a los preciosos tesoros custodiados también por otras iglesias hermanas, especialmente en Oriente.

II. La celebración de la misa: dinámica y significados

1. La comunidad que se reune (asamblea y rito de entrada). La iglesia es, por su mismo nombre, la comunidad de los reunidos; pero dentro de la gran *convocación* de la fe completada por la incorporación bautismal en Cristo hay otras convocaciones más particulares, como la eucarística. Así, la iglesia no se nos presenta sólo como una estructura realizada de una vez

para siempre, sino también como un *acontecimiento* que se realiza constantemente.

Para llevar a cabo la eucaristía se necesita la iglesia (a la que Jesús ha confiado su don) y es necesario *hacer iglesia* junto con los hermanos, bajo la presidencia de un sacerdote-pastor que representa a Cristo en medio de nosotros. Esta es la razón del *convenire in unum,* del que ya habla san Pablo (1 Cor 11,18ss), y de la descripción de Justino cuando se conduce al neobautizado a la asamblea de los fieles, o bien cuando el domingo los fieles se reúnen desde los diferentes lugares de la ciudad y del campo en un mismo lugar *(I Apol.* 65-67) para celebrar la eucaristía. En realidad, todavía hoy, en el día del Señor resucitado, los cristianos se reconocen iglesia y quieren hacer iglesia, saliendo del círculo estrecho de las personas y de las actividades habituales para reunirse con la gran familia de Dios.

La misa dominical, por tanto, no es solamente un precepto jurídico que hay que satisfacer o una tradición respetable del propio ambiente; nunca es un acto *autónomo;* si se la entiende bien, es siempre una adhesión nueva y libre (en fe) a la convocación (expresada a veces incluso por un signo como las campanas) que es al mismo tiempo eclesial y eucarística. Incluso más allá de la obligación jurídica y de la rutina, el cristiano iluminado sabe que es fiesta en esa pascua semanal, y desea hacer fiesta con los hermanos. El encuentro con el Señor resucitado se goza no aislándose o poniendo entre paréntesis a los hermanos, sino ante todo haciendo con ellos iglesia-comunidad.

El cristiano que ha entrado en este orden de ideas teme incluso que la propia ausencia (injustificada) pueda "empequeñecer el cuerpo de Cristo [= la iglesia]" *(Didascalia Apostolorum* II, 59,1-2), o sea, disminuir la fiesta y la comunión fraterna, y por tanto debilitar también la fuerza testimonial de la celebración de la pascua del Señor. Así pues, el reunirse para la eucaristía no es algo marginal o una simple promesa de lo que se hará después, sino que afecta ya a la naturaleza intrínseca de la iglesia y del misterio eucarístico, aunque de momento nos encontremos en la primera vertiente del itinerario. Por algo ya desde los orígenes fueron intercambiables las expresiones *cuerpo de Cristo* y *koinonia-comunión* con el doble sentido eclesial y eucarístico. Se trata de realidades inseparables, en perfecta continuidad entre sí: se puede *hacer eucaristía* sólo allí donde hay una iglesia legítimamente reunida; y, viceversa, es imposible no construir el cuerpo de la iglesia allí donde se celebra y se recibe el verdadero cuerpo de Cristo.

Por este camino se llega a superar una cierta concepción de la iglesia en perspectiva solamente universalista, como era frecuente en nuestra teología occidental, en perjuicio de las iglesias locales que realizan y actualizan la iglesia universal en un determinado lugar y tiempo, dando así corporeidad y concreción a lo que, de otro modo, podría quedar en una idea vaga y abstracta. Naturalmente, las iglesias locales eucarísticas son auténticas y legítimas sólo si están abiertas a las demás, hasta formar juntas la única iglesia de Cristo, también bajo la guía (para quien es católico) del sucesor de Pedro. Así la comunidad eucarística particular sigue siendo algo concreto, pero al mismo tiempo se abre a todas las demás dimensiones, incluida la misionera, como veremos.

De aquí se siguen dos consecuen-

cias prácticas. *Por una parte,* la asamblea eucarística debería convertirse en algo así como una epifanía-evidenciación de lo que es la iglesia cuando sabe poner en movimiento y revalorizar para el bien común todos los carismas y ministerios presentes en la comunidad, sin excluir los talentos naturales (necesarios, por ejemplo, para un buen lector, cantor u organista). Desempeñando cada uno el propio papel y haciendo "todo y sólo aquello que le corresponde" (cf *OGMR* 58) —empezando por el celebrante, que preside y dirige la acción común, pero no impone sus gestos ni sus opciones, sino que se deja ayudar y aconsejar por sus colaboradores y por el mismo pueblo en lo que a él respecta *(OGMR* 73; 313)— no será difícil conseguir la fisonomía específica y la perfecta armonía entre sacerdocio jerárquico y sacerdocio bautismal, así como también desarrollar, entre los datos propuestos por el rito y acogidos con sincero respeto, las capacidades creativas que surjan en la comunidad o en los diferentes actores de la celebración.

La *otra* consecuencia está en saber traducir la rica teología de la comunidad que se reúne en asamblea eucarística *en* signos y gestos, o sea, en expresiones y experiencia concreta para todos los presentes. En la raíz de esto se halla ciertamente la fe con que se acepta la *convocación* y se va al encuentro de los hermanos, con el corazón y el traje de fiesta. Por eso es muy apropiado un gesto de acogida fraterna en el umbral mismo del edificio sacro, completado por la mejor distribución de la asamblea dentro del aula y en relación al altar, que es el eje de toda la celebración (lo cual recuerda la importancia de los signos arquitectónicos y litúrgicos en toda su belleza y relativa funcionalidad: */ Arquitectura; / Arte).*

Para comenzar bien, cuando ya está todo preparado (también las personas que desempeñarán una parte activa), tenemos el consiguiente *rito de entrada,* que, aun no siendo una de las estructuras más importantes de la misa ni remontándose a sus orígenes, ofrece de todas formas buenas posibilidades a una inteligente utilización.

"Cuando se ha reunido el pueblo", como dice el nuevo rito de la misa, se efectúa la primera procesión de entrada del sacerdote y de los ministros, acompañada del canto, que aquí reviste una importancia del todo particular, tanto para animar a la asamblea presente (que por primera vez se expresa en común), cuanto para ofrecer la clave —cuando texto y música son verdaderamente adecuados— que introduce en el sentido de la fiesta o del tiempo litúrgico correspondiente. Al llegar a la sede, el celebrante saluda al pueblo (incluso prescindiendo de las fórmulas que se sugieren) para crear el clima adecuado al momento y a la situación concreta que se están viviendo.

Sigue una breve pausa de silencio para una toma interior de conciencia ante Dios de nuestros pecados y de la solidaridad que nos une a los pecados de nuestros hermanos y de todo el mundo. De aquí se deriva la comunitaria y recíproca confesión de culpas con la petición de la misericordia divina, expresada eventualmente con un canto litánico *(Kyrie* o algo semejante), que en los domingos ordinarios y en las fiestas se completa con un himno de alabanza *(Gloria),* como anuncio casi de la gran alabanza-eucaristía que poco después resonará en el centro de la misa. La comunidad reunida está compuesta de pecadores, pero perdonados, reconciliados en Cris-

to, que sienten ya la alegría de la salvación tras el humilde reconocimiento de su verdad existencial.

El rito de entrada se cierra con la oración presidencial o *colecta,* en la que el sacerdote se hace intérprete de todos, presentando a Dios deseos y sentimientos comunes, casi siempre relacionados con la fiesta o misterio que se celebra. Es una de las tres grandes oraciones sacerdotales que, como firmes columnas de apoyo (al principio, a mitad y al final), sostienen, con la oración eucarística, el edificio o el dinamismo de la celebración. Formuladas frecuentemente en el estilo clásico, conciso y eficaz de la / eucología romana (especialmente la colecta), a veces son verdaderas joyas, que con pocos trazos sintetizan el sentido de la fiesta o el mensaje central que se encierra en las lecturas, casi abriendo los ánimos a acoger la palabra que va a resonar.

2. COMUNIDAD QUE ESCUCHA (LITURGIA DE LA PALABRA). Tras la reunión y la primera puesta en marcha de la comunidad celebrante, que en el rito de entrada ya ha revelado su fisonomía y sus componentes, con las diferentes intervenciones del sacerdote, de los ministros, de los cantores y del pueblo, ahora la *liturgia de la palabra* constituye el primer gran polo que forma el armazón de la misa junto con el otro polo esencial: la liturgia sacrificial (del ofertorio en adelante).

Cuando toda la asamblea se sienta y entre el / silencio religioso de todos se proclama la palabra del Señor, se produce algo así como la visibilización de la iglesia en cuanto *comunidad a la escucha,* que es una de sus notas fundamentales. Sabemos que la misa antigua empezaba precisamente por este momento característico, que expresa lo esencial de la religión bíblico-cristiana en cuanto no inventada o construida a partir del esfuerzo y de la investigación del hombre —que desde abajo intentaría entrar en comunión con Dios—, sino todo lo contrario: Dios ha tomado la iniciativa, Dios ha abierto el diálogo dirigiéndose a su pueblo; en fin, Dios "nos ha amado a nosotros" (cf 1 Jn 4,10) y se nos adelanta siempre.

Ciertamente, Dios, al revelarse, pretende establecer una relación con todos los hombres de ayer, de hoy y de siempre; pero muchos no han conocido todavía este don, de modo que la iglesia es la porción de humanidad que, por la misericordia y benevolencia divinas, ha sido alcanzada y convocada por esta palabra; y por eso, con fe, se pone a la escucha, se abre al diálogo, se deja interpelar y cuestionar cuando es necesario. Se trata de un momento sumamente importante no sólo en el desenvolvimiento del rito, sino en todo el arco de la historia de salvación, siempre en acto también para nosotros: aquella palabra revelada de hecho hace tantos siglos por boca del profeta, de Jesús o de san Pablo, en la intención del Espíritu Santo, autor principal, se dirigía desde el principio también a *esta* comunidad de oyentes; pero solamente ahora, al entrar en contacto con estos fieles, esa palabra espera una respuesta de ellos, está en condición de encarnarse en cada uno de ellos, en sus vidas. En cierto sentido, se puede decir que el designio de Dios no está completo, no alcanza la finalidad que se había propuesto desde el principio hasta que la comunidad de hoy y los fieles particulares no han dado la respuesta, única e irrepetible, que corresponde a cada uno según la llamada y la medida de los dones recibidos.

Es muy importante, pues, que en la celebración concreta este momento se cuide con mucha atención en todos los aspectos: desde la proclamación, que (incluso técnicamente) ha de ser perceptible para todos, a la dicción clara y reposada, al modo o arte de leer, que puede ayudar en buena medida a la comprensión del texto (y esto supone no una improvisación, sino una preparación próxima y remota del lector que tenga ciertas dotes naturales), hasta, por fin, el recogimiento profundo de toda la asamblea, en la convicción de que Cristo en persona está hablando a su pueblo (cf *SC* 33). También merece atención el salmo responsorial, que normalmente debería ser cantado (entre solista y comunidad), como el eco lírico a la interpelación divina, y la aclamación del aleluya antes del evangelio, que hace resaltar este momento como la culminación de la *liturgia Verbi,* tras la tradicional *lectio prophetica* (del AT) y la *lectio apostolica* (generalmente de san Pablo).

Es como vivir constantemente en síntesis la historia de la salvación, en la que todos estamos comprometidos hasta su ápice (Cristo), cuando el mismo Dios se hace palabra para nosotros. La bella costumbre litúrgica de acompañar la lectura del evangelio con velas e incienso sigue siendo oportuna, como signo que educa al pueblo de Dios a percibir la solemnidad y eficacia de ese momento en que todos estamos a punto de entrar en contacto con Cristo, luz y palabra definitiva del Padre dirigida a nosotros.

Es difícil exagerar la importancia del momento en que, precisamente en la eucaristía, se acoge la palabra de Dios, por la estrecha conexión entre los dos dones tantas veces subrayada por los padres: Cesáreo de Arles, haciéndose eco de san Agustín, no teme afirmar que la "palabra de Cristo no es menos que el cuerpo de Cristo" *(Sermo* 78,2); y san Ambrosio ya había dicho que se bebe el Cristo del cáliz de la Escritura como del cáliz eucarístico *(Enarr. in Ps.* 1,33). Más común y frecuente es la recomendación de los padres, tanto en Oriente como en Occidente, de no dejar perderse ninguna de las palabras divinas escuchadas, así como al recibir en la mano (según la costumbre de entonces) el cuerpo de Cristo se debe poner atención en no dejar caer al suelo ninguna partícula del pan consagrado. Semejante es el clásico discurso del doble banquete preparado *(mensa Verbi et mensa sacramenti),* que ha pasado de la predicación patrística a la *Imitación de Cristo* (IV, 11) y al Vat. II *(SC* 51; *DV* 21).

Se atribuye particular eficacia a la palabra de Dios ante todo por el hecho de que es proclamada dentro de la celebración misma del misterio de Cristo; más aún, es una parte integrante del mismo, hasta formar "un solo acto de culto" con el otro polo de la liturgia sacrificial propiamente dicha *(SC* 56). Estamos bien lejos, como se ve, de un clima escolástico donde se aprenden nociones, o también de una lección catequística más laudable: *per Verbum et sacramentum* se hace presente (y ejerce su influjo) el mismo acontecimiento salvífico de Cristo. Por eso los padres no temían comparar de alguna manera las dos componentes de la celebración.

Otro aspecto de la liturgia de la palabra en la misa merece subrayarse, y es el hecho de que aquí la escucha no tiene lugar aisladamente, sino en el momento preciso en que se hace iglesia con los demás hermanos. Un hombre como san Gregorio Magno, apasionado lector y comentador de la Escritura, llega

a confesar de sí mismo que con frecuencia, leyendo y releyendo un texto cuyo sentido no había logrado descubrir, "situado ante los hermanos, lo he comprendido" *(In Ez.* l. II, *Hom.* II, 1). No extraña que el tesoro de la palabra de Dios, entregado a la iglesia comunidad, tenga aquí su *locus proprius* para su auténtica lectura y comprensión, tanto si nos referimos a la gran iglesia como a la legítima comunidad reunida, especialmente para revivir la totalidad del misterio de Cristo.

Desde este punto de vista aparece claro que la liturgia de la palabra no se debe considerar sólo como un preludio o preámbulo de la celebración propiamente sacramental, sino que *es ya comunión con el Verbo* (en la fe y en la adhesión amorosa), tan eficaz y necesaria como la otra comunión, según la mente de los padres. Orígenes no se equivocaba cuando insistía en la necesidad de comer el Verbo bajo la especie de la palabra, y llegar por este camino a la manducación perfecta, también sacramental, del cuerpo y sangre de Cristo: es como decir que una comunión introduce en la otra [3].

E introduce también, se podría añadir, en el sentido y contenido propiamente sacrificial de la misa; porque si tenemos en nosotros el *auditus fidei* (cf Gál 3,2-5), se engendra también la *oboedientia fidei* (cf Rom 1,5); o sea, la comunión con la palabra nos pone en la actitud de aquel que se ofreció en sacrificio haciéndose obediente hasta la muerte de cruz (cf Flp 2,8), o, con otras palabras, nos hace entrar "en los mismos sentimientos que tuvo Cristo" *(ib,* 2,5), el *siervo* que se entrega totalmente en don por los hermanos.

Sobre este trasfondo se puede comprender también la función de la homilía, acto propiamente litúrgico, puesto que no se limita a ilustrar el mensaje objetivo de las lecturas como en una lección exegética o catequística, sino que debe provocar a la *comunidad que escucha* a llegar hasta el fondo en las exigencias de la fe, de la conversión, del seguimiento de Cristo cueste lo que cueste, incluso llevando tras él la cruz, o entregándose como él en una donación de amor. La comunidad en el *Credo* expresa como en un gran *amén* su adhesión de fe a todas las grandes obras de Dios y al mensaje de su palabra. Como conclusión, antes de pasar a la segunda parte de la misa, la comunidad de la escucha y de la fe única, confesada juntos, se hace comunidad orante con la "oración de los fieles" por todas las necesidades propias, de los hermanos y del mundo entero.

3. COMUNIDAD CONVIVAL (OFERTORIO). Con el ofertorio se entra en la parte estrictamente sacramental de la misa, donde cambia completamente el escenario (aunque anteriormente hemos subrayado su profunda continuidad): el sacerdote con los ministros y todo el centro de interés se trasladan ahora de la sede de la liturgia de la palabra y del ambón a la mesa del altar (traslado de un polo al otro de la celebración que se debería poner realmente en evidencia).

Los nuevos elementos que entran en juego exigen claramente una comunidad convival: se ve una mesa-altar, que es preparada (ahora, y no antes) con pan, vino y los respectivos vasos sagrados y manteles. Por sí mismo el significado original de esta primera etapa, que se llama *ofertorio,* se reduce a bien poco: a llevar y colocar sobre la mesa la materia que sirve para el sacrificio y el banquete. Bastaría con pronunciar sobre las ofrendas

la consiguiente "oración sobre las ofrendas" (la segunda de las tres grandes oraciones presidenciales) para que el ofertorio fuese perfecto; más aún, estaría dentro de sus justos límites, expresando lo que es esencial a su función, sin añadiduras que pueden crear malentendidos a los fieles y, especialmente, ir en perjuicio del gran *offerimus* central, que no se encuentra en este punto de la celebración, sino después de la consagración, cuando la iglesia tiene en sus manos, para confiarla al Padre, la Víctima de valor infinito. El desarrollo del rito del ofertorio, por tanto, aun conteniendo elementos que pueden ser positivos si se los entiende bien, corre siempre el riesgo de oscurecerle al pueblo la percepción de la verdadera ofrenda esencial de la misa. La reforma litúrgica que ha seguido el Vat. II ha intentado simplificar y reducir esta parte para concentrar la atención en las cosas más importantes, pero no lo ha logrado plenamente por la oposición que ha encontrado a ello.

De todas formas, la simple preparación y disposición en el altar de la materia del sacrificio ha llevado, con el paso del tiempo, a varios desarrollos interesantes: de la solemne procesión del ofertorio (acompañada del canto correspondiente), en la que los fieles mismos o algunos representantes suyos llevaban el pan y el vino al celebrante, uniéndose con frecuencia otras ofrendas para los pobres o para la iglesia (de esto ha quedado una huella en la limosna que tradicionalmente se recoge en este momento), a la atención dirigida hacia la materia del pan y del vino, que ha conducido a notables profundizaciones (desde san Ireneo, defensor de la bondad de la materia frente a los gnósticos). Evidentemente, la elección del pan y del vino proviene de la cena misma de Jesús; pero no se trata de / elementos puramente *naturales,* porque están cargados de una larga historia religiosa, tanto universal (especialmente si se recuerdan los banquetes sagrados o los convites para expresar o sellar relaciones humanas de amistad o pactos de alianza) cuanto en relación con la historia de Israel: baste mencionar aquí la ofrenda de pan y vino de Melquisedec.

Si originalmente quizá el binomio pan-vino en el área mediterránea indicaba la *totalidad* de una comunión convival y, en el caso de Cristo, la totalidad de una vida (cuerpo y sangre) consumada y ofrecida por amor[4], la tradición cristiana desde la *Didajé* ha querido ver en él el misterio de unidad simbolizado por el pan formado por muchos granos de trigo y por el vino de muchas uvas. La sensibilidad moderna, por su parte, tiende a subrayar otro aspecto, que puede integrarse en la síntesis eucarística: cada trozo de pan (como cada trago de vino) no es fruto solamente de la tierra y de la naturaleza, sino del trabajo e inteligencia del hombre, que supone la colaboración de muchos desde el trabajo del campo al pan ya preparado sobre la mesa.

Este aspecto encuentra hoy un eco en la oración sobre el pan y sobre el vino ("Bendito seas, Señor..."), inspirada claramente en la antigua *bendición* judía, que también Jesús debió usar. Además, el colocarnos a nosotros mismos en la oferta del cáliz puede ponerse en relación con el breve rito de echar en el vino algunas gotas de agua, gesto en el que ya san Cipriano veía la ofrenda de la comunidad, inseparable de la ofrenda de la sangre de Cristo *(Ep.* 63,13). Los otros signos del actual ofertorio, o son secunda-

rios (como el lavarse las manos para expresar todavía la necesidad de purificación), o bien, insistiendo excesivamente en la idea de ofrenda, corren el riesgo de quitar importancia a la clásica *oratio super oblata,* o más aún a la verdadera ofrenda central expresada en la anáfora. La base cósmica y humana del ofertorio es positiva y queda como punto de partida que insinúa levemente un gesto de oferta a la espera de desarrollos muy diversos.

4. COMUNIDAD QUE DA GRACIAS (ORACIÓN EUCARÍSTICA). a) *... proclamando las obras de Dios.* Si antes se hizo alguna alusión, ahora la dinámica celebrativa entra en el corazón de la eucaristía cuando, en un tono lírico y solemne, invita, mediante un diálogo vibrante (y antiquísimo) a la asamblea a subir a las cumbres (por así decirlo) de la participación interior y exterior —"verdaderamente es justo y necesario, es nuestro deber y salvación"— para cantar un himno de alabanza a Dios reconociendo todas las maravillas que ha hecho con nosotros. La primera parte de este *solo* del celebrante se llama *praefatio* (originalmente, parece, no tanto un *decir antes* cuanto un *decir ante,* como dirigiendo una llamada a alguien); pero la invitación paulatinamente se ensancha, afectando a ángeles y santos, al universo entero, formando como un inmenso coro, que canta la gloria de Dios con el triple *Sanctus.*

En la liturgia latina la proclamación de las *magnalia Dei* a veces toma una forma bastante sintética (como en la anáfora II), y en los prefacios de las diversas fiestas se concentra con frecuencia en el misterio que se celebra ese día; pero en otros casos (como en la anáfora IV), entre el prefacio y el *Vere Sanctus* (fórmula de unión que va del trisagio a la narración de la institución eucarística), el tema se abre a todo el horizonte de la historia salvífica, que culmina en la pascua de Cristo y en el don de su Espíritu. Pero el centro, la nota dominante es siempre una sola: la necesidad incontenible de dar gracias a Dios por todo lo que ha hecho en Cristo por nuestra salvación. Está claro que incluso a nivel pastoral y litúrgico resulta pobre y desfasada una celebración que no eduque ni sepa hacer participar a la asamblea en esta alegre gratitud propia de los que han sido salvados (por lo menos con el canto del *Sanctus).*

b) *... celebrando el memorial de la pascua del Señor.* La clave que explica por qué la oración eucarística se ha convertido en una proclamación de alabanza-agradecimiento está en la relación intrínseca, ya indicada más arriba, que une la eucaristía con la pascua del Señor. Sin embargo, aquí, en el centro de la celebración, no se trata solamente de expresar un sentimiento de gozo por las maravillas realizadas por Jesús en el pasado. Por orden suya, narrando y repitiendo palabras y gestos suyos en la última cena, nosotros *hacemos memoria* (no sólo psicológica o mental) o (en lenguaje bíblico-litúrgico) *celebramos el memorial,* que quiere decir: representamos/reactualizamos lo que en la cena él quiso realizar y expresar en íntima conexión con la ofrenda sacrificial cruenta que iba a consumar dentro de pocas horas sobre el Calvario.

De todas formas, ya sabemos que nuestra misa contiene el sacrificio de Cristo en el sentido juanista de la exaltación en cruz, cuando el Hijo del hombre "atraerá a todos hacia sí" (cf Jn 12,32), allí donde su muerte no se ve separada de sus

frutos y la humillación del Hijo obediente hasta la muerte ha sido infinitamente agradable al Padre mereciendo la glorificación pascual. Se trata, por tanto, de una muerte vista ya como victoriosa, o de una "beata pasión", como se expresa el canon romano, que la liturgia ha cantado de varias maneras, tendentes todas ellas a expresar con fuerza la misma síntesis (cf *Regnavit a ligno Deus!* o los dos himnos triunfales de la pasión: *Vexilla Regis prodeunt* o *Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis).* De aquí el tono *eucarístico* (no *doloroso)* con que se celebra en la iglesia el sacrificio sacramental, que bajo los signos de la cena reactualiza siempre el único sacrificio de la cruz.

El cuerpo representado por el pan es verdaderamente para nosotros "el cuerpo entregado y roto", que ha sido ofrecido de una vez por todas en el Calvario, y la sangre es verdaderamente la que fue derramada entonces para la redención del mundo; pero ahora *consummatum est* (Jn 19,30), todo se ha cumplido; el acto definitivo de toda la historia de la salvación en su antes y su después, ya ha tenido lugar y se ha asegurado el final positivo, vayan como vayan (en la apariencia que nosotros vemos) los avatares humanos. Por la celebración memorial y real tenemos en nuestras manos "el pan de vida y el cáliz de salvación" (canon romano), que son más fuertes que cualquier otro acontecimiento histórico. Por la inseparabilidad del binomio muerte-resurrección no puede celebrarse sacramentalmente la una sin la otra. Será como mucho, a lo largo del año litúrgico, una cuestión de acentos, según se trate del tiempo de la pasión o del tiempo pascual; pero cada eucaristía es pascua. Y si la iglesia concentra en dos días (únicos en todo el año) toda su atención únicamente en Cristo crucificado (viernes santo) o sepultado (sábado santo), en esos dos días prefiere no renovar el sacrificio sacramental antes de bajar el tono pascual de la eucaristía.

c) *... invocando al Espíritu Santo.* En la actual economía pospascual, que implica también pentecostés, esto es, el don del Espíritu como primicias de la pascua del Señor —"primicia para los creyentes", como dice la anáfora IV—, no es posible celebrar un sacramento, y menos aún el que se llama *santísimo sacramento* por excelencia, sin la presencia y la acción misteriosa del Espíritu Santo. Sin referirnos a la clásica tradición litúrgico-patrística oriental, tan rica en pneumatología también en lo que se refiere al mundo sacramental, podemos citar aquí a san Agustín: el elemento que ponemos sobre el altar "no es consagrado por ser un sacramento tan grande, sino mediante la invisible acción del Espíritu" *(De Trin.* l. IV, 4,10); todavía en la edad media resonaba esta misma doctrina, por ejemplo en Pascasio Radberto: "el verdadero cuerpo de Cristo con fuerza divina es consagrado en el altar por el sacerdote *in verbo Christi per Spiritum Sanctum" (De Corp. et Sang. Domini,* IV, 3).

Por tanto, la eficacia de las palabras de Cristo, pronunciadas en la última cena, no excluye, sino que implica la acción misteriosa de la *virtus Spiritus Sancti,* que en las nuevas oraciones eucarísticas es invocado de manera solemne con la imposición de manos sobre los dones inmediatamente antes de la tradicional consagración con las palabras de Cristo. No carece de significado ecuménico el hecho de haber explicitado esta *epíclesis* (que en el canon romano estaba como

latente), especialmente para nuestros hermanos orientales (quienes, sin embargo, normalmente colocan su *epíclesis,* a la que atribuyen verdadera fuerza consagratoria, después y no antes de nuestra consagración).

En cualquier caso, la presencia y la secreta acción del Espíritu, que envuelve y da eficacia a toda la celebración memorial, y toca también a toda la comunidad presente (como inmediatamente veremos), es una componente actualmente ineliminable de la verdadera fisonomía eucarística, sobre la que es oportuno volver a llamar la atención de los fieles, subrayando la unidad pascua-pentecostés y mostrando cómo la acción salvífica y santificadora de Cristo, que se prolonga hoy en la iglesia y en los sacramentos, es inseparable de la *virtus* activa de su Espíritu.

d) *... ofreciendo el sacrificio de la nueva alianza.* Si la celebración memorial con la invocación del Espíritu Santo tiene la fuerza de hacer presente aquí y ahora todo lo que Jesús realizó y expresó con el gesto de la última cena en conexión con la inmolación de la cruz y la pascua (unido en un todo), es porque él quería incluirnos y hacernos partícipes del sacrificio de la "nueva y eterna alianza", perteneciésemos a la generación que fuese, a lo largo del tiempo. A través de nuestro sacrificio sacramental, él nos hace continuamente contemporáneos de la cruz, y hace de aquel acontecimiento algo contemporáneo a nosotros. Participando con fe en aquel acontecimiento, estamos unidos en la única y definitiva alianza, sellada con la sangre de Cristo, "víctima de reconciliación" (anáfora III) que trae la paz a todo el mundo.

Así pues, la razón de ser de la economía sacramental está en la voluntad de Cristo de ponerse en manos de la iglesia y de cada uno de nosotros para que podamos finalmente ofrecer, por nuestra salvación y la de todo el mundo, la víctima de valor infinito, o sea, no ya a medida del hombre, y por tanto con la misma amplitud y eficacia que aquella ofrenda tuvo la primera vez sobre el altar de la cruz. Entonces se ofreció en una espléndida y tremenda soledad —aunque lo hacía por nosotros—, cargado con todos nuestros pecados y "atrayéndonos a todos hacia sí"; ahora somos nosotros los oferentes, con él y por él, prendidos en el mismo movimiento de donación, de obediencia al Padre, de verdadero culto (el de su relación filial), de reconciliación completa con Dios y entre nosotros. En él, nos ha dicho el Vat. II *(SC* 5, citando una antigua oración litúrgica), *"nostrae reconciliationis processit perfecta placatio, et divini cultus nobis est indita plenitudo".*

Por eso, después de haber cumplido el mandato de Jesús ("Haced esto en conmemoración mía"), por el que se hace presente no sólo el cuerpo y la sangre de Cristo, sino también el sacrificio de la nueva alianza para que se haga nuestro, la iglesia se apresura a declarar, en la riquísima fórmula del canon romano (pero con sus equivalentes en todas las demás anáforas): *Unde et memores... offerimus.* Parafraseando un poco, se podría traducir: "En el memorial sacramental que por tu mandato estamos celebrando, somos conscientes de tener en nuestras manos el único sacrificio de nuestra salvación: por esto lo ofrecemos..." Lo importante es precisamente lo que aquí ocupa el centro: integrar nuestras comunidades en este gran *offerimus,* que en la incisiva fórmula del canon romano lleva como único sujeto "nosotros,

tus siervos, y todo tu pueblo santo" (la coordinada *et plebs tua sancta* quiere subrayar la unicidad del sujeto oferente en este momento, sin negar para nada la distinción entre sacerdocio jerárquico, que habla en nombre de todos, y sacerdocio común, propio de todos los bautizados).

e) ... *ofreciéndonos a nosotros mismos en sacrificio espiritual.* No se puede ser verdaderamente *co-oferentes* sin ser *co-ofrecidos,* como nos recordaba ya la encíclica *Mediator Dei,* de Pío XII (1947). "La iglesia cada día, ofreciendo a Cristo, aprende a ofrecerse a sí misma", dice un texto clásico de san Agustín *(De Civitate Dei* X, 20); más aún, es ésta la única forma verdadera de *hacer memoria* en él, no tan sólo repitiendo ritualmente sus gestos y palabras, sino entrando en sus sentimientos. Para poder recibir con sinceridad ese cuerpo *entregado,* debemos vivir nuestra vida cristianamente haciéndonos a nosotros mismos don, sea cual sea nuestra vocación específica. Para poder hacer nuestro y ofrecer ese sacrificio en el que Jesús se ha hecho obediente hasta la muerte, debemos consumir nuestra existencia en una total obediencia a la voluntad del Padre, llevando a término plenamente su proyecto de amor sobre nosotros. "Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos" (Jn 15,13). Estamos celebrando precisamente su gesto de amor, que exige de nosotros otro tanto.

No podemos añadir objetivamente nada al sacrificio único y perfecto de Cristo, que ya ha merecido todo, como sabemos, y es sobreabundante para todas las necesidades de salvación y santificación del mundo entero. Si hoy lo hacemos presente en la celebración memorial de *esta* comunidad, es precisamente para que produzca ahora el *sacrificio espiritual* de nosotros mismos, del que nos habla todo el NT (cf, por ejemplo, Rom 12,1ss). El sacrificio sacramental en que participamos se orienta al sacrificio real de nosotros mismos; y el primero es inútil *para nosotros* si no asume nuestra vida concreta con los sufrimientos y fatigas de cada día, pero también con las alegrías, con las intenciones y oraciones que llevamos en el corazón por nosotros y por todo el mundo, con el deseo o la necesidad de alabar y dar gracias a Dios, de interceder o expiar. La celebración alcanza su verdadera finalidad cuando hacemos de toda nuestra vida una sola ofrenda, un solo sacrificio con la ofrenda y el sacrificio de Cristo, o una sola alabanza, acción de gracias, intercesión, expiación, que por nuestra parte no tienen ningún valor sino en cuanto están insertados en el culto perfecto que sólo Cristo puede expresar por nosotros y con nosotros; para esto precisamente él se hace presente con su ofrenda y su sacrificio sobre el altar.

De este modo, las plegarias eucarísticas no expresan sólo el *offerimus* que tiene por objeto a Cristo y su sacrificio, sino que piden que el mismo Señor "nos transforme en ofrenda permanente" (anáfora III) o que todos seamos por su Espíritu "víctima viva para tu alabanza" (anáfora IV). El canon romano, al pedir que nuestra ofrenda sea agradable a Dios como la de Abel, Abrahán o Melquisedec, supone en nosotros una actitud de disponibilidad interior y de donación igual de generosa que la suya, si fuera necesario.

f) ... *formando todos un solo cuerpo.* La unidad de sacrificio y de vida conlleva también la unidad

de la persona en Cristo. No podemos incorporarnos a él por la eucaristía sin *con-corporarnos* también entre nosotros. La expresión típica proviene de san Pablo, que nos ve a todos (judíos y gentiles) como "miembros de un mismo cuerpo" (cf Ef 3,6).

Estamos aquí tocando un efecto característico de la eucaristía, en el centro mismo de la tradición cristiana patrística y medieval: si hasta ahora en gran medida se nos ha presentado a "la iglesia que hace la eucaristía", ahora las relaciones se invierten: "es la eucaristía la que hace a la iglesia", según el conocido axioma. Cristo nos da su cuerpo para hacernos cada vez más *su cuerpo,* y así día a día construye la iglesia. "Porque no hay más que un pan, todos formamos un solo cuerpo, pues todos participamos del mismo pan" (1 Cor 10,17).

Después la escolástica denominará a este efecto, ya puesto fuertemente en evidencia por san Agustín (y sirviéndose también de su terminología), la *res* (realidad) por excelencia o el fruto último al que se orienta toda la estructura sacramental de la eucaristía. Baste con una cita: "la *res* (o efecto último) —escribe santo Tomás— de este sacramento es la unidad del cuerpo místico" *(S. Th.* III, q. 73, a. 3). Si hay, pues, una unidad que precede y debe preceder a la celebración de la eucaristía —porque si estamos separados tan sólo de un único hermano no podemos acercarnos a ofrecer nuestra ofrenda en el altar, según la advertencia de Mt 5,23—, hay también una unidad que sigue, o sea, que crece y se desarrolla por obra de la gracia sacramental propia de este sacramento.

También aquí las anáforas lo ponen de manifiesto, pidiendo para "cuantos compartimos este pan y este cáliz (ser) congregados en un solo cuerpo por el Espíritu Santo" (anáfora IV y textos paralelos de las otras a este respecto). Los signos de unidad y de ofrenda de nosotros mismos ya insinuados en el rito del ofertorio con la materia del pan y vino encuentran aquí su cumplimiento más alto y son presentados en conexión con el don del cuerpo de Cristo y con la acción inseparable de su Espíritu, aunque sea con la mirada puesta ya en la cercana comunión. En sustancia, la idea es que no se puede crecer en la unión con Cristo sin crecer simultáneamente en la unión fraterna (que es, por otra parte, su condición previa por la compenetración recíproca).

g) ... *invocando al Espíritu Santo sobre los comunicantes.* Merece mención aparte *la segunda epíclesis,* así llamada, o sea, una segunda invocación del Espíritu Santo, ya no sobre los dones, sino sobre la comunidad de los celebrantes y comunicantes, para que puedan obtener el mayor fruto posible de un don tan grande. Las nuevas anáforas ponen en relación con la acción interior del Espíritu sobre todo los dos últimos frutos de la eucaristía más arriba recordados: formar verdaderamente con nuestra vida un solo sacrificio-oferta, y *un solo cuerpo* con Cristo en unión con nuestros hermanos. Porque estamos "congregados en un solo cuerpo por el Espíritu Santo", podemos convertirnos en "víctima viva para tu alabanza" (anáfora IV; cf también, para la primera parte, el paralelo en la anáfora II). E incluso la anáfora III pide que seamos "llenos de su Espíritu Santo" para que se produzcan en nosotros los verdaderos frutos de la eucaristía.

En esta ardiente petición de la venida del Espíritu Santo sobre los

que participan en el rito hay una profunda lección de teología y espiritualidad sacramental: no debemos esperar ningún efecto mágico. ¿De qué sirve, en efecto, la grandeza del don que se nos ofrece en el signo sobre el altar objetivamente, si no sabemos insertarnos y apropiarnos personalmente de esa riqueza? Por eso es indispensable la acción del Espíritu Santo, que personaliza e interioriza el don, crea las disposiciones necesarias dentro de nosotros y, sobre todo, crea la unidad con la ofrenda-sacrificio de Cristo y entre nosotros. Es como Jesús, que hablaba y explicaba a los discípulos "los misterios del reino"; pero, consciente de su poca capacidad de comprender, añadía también (cf, por ejemplo, Jn 13,6-7; Lc 9,44-46): "El Espíritu Santo os lo enseñará todo, y os recordará cuanto os he dicho" (cf Jn 14,26: *ib,* 16,12-14).

Así pues, como en la primera *epíclesis* se invoca al Espíritu sobre el pan y el vino para que los transforme en el cuerpo y la sangre del Señor, del mismo modo aquí se lo invoca sobre la comunidad para que la disponga a entrar profundamente en el misterio que está celebrando y obtenga del mismo el mayor fruto, lo cual de otro modo sería imposible, ya que todo es don y procede del gran Don que es la persona misma del Espíritu Santo.

h) *... comunicando con la iglesia de la tierra y la del cielo.* Con diversas colocaciones en el desenvolvimiento de la oración eucarística y sin seguir un orden constante, la comunidad cristiana que celebra la eucaristía sintió desde los primeros siglos la necesidad de expresar su profunda unidad con la iglesia peregrinante en la tierra, pero también con la que ha llegado ya a la gloria del cielo.

A este respecto es típico el *communicantes* del canon romano, que tiene la particularidad de dividir tanto la memoria de los santos cuanto las intercesiones antes y después de la consagración, mientras que las nuevas anáforas se conforman al uso común de las liturgias orientales, que prefieren la colocación en la segunda parte. El núcleo esencial consiste, de todas formas, en sentirse en plena sintonía con la hermosa realidad eclesial que se llama *comunión de los santos,* y que se refiere sobre todo a esa parte bienaventurada que desde / María (aquí precisamente tuvo lugar la primera mención litúrgica de la madre del Señor) a los apóstoles, los mártires y todos los demás / santos goza ya con Cristo e intercede por nosotros.

Se muestra así otra dimensión de la celebración eucarística —y de la liturgia en general—: en este momento fuerte se siente que nuestra celebración, mientras se desenvuelve sobre la tierra, está en contacto, más aún, forma parte de una liturgia considerablemente más amplia, que abarca también el cielo, donde se canta y se reza con nosotros y por nosotros, tal y como nos hacen intuir ciertas escenas inolvidables del Apocalipsis.

i) *... intercediendo por todos.* Ya en el modelo judío que subyace a nuestras oraciones eucarísticas, como hemos visto [/ *supra,* I, 4], la alabanza y acción de gracias por los beneficios de Dios se complementaba con la intercesión y súplica a Dios para que renovase ahora sus maravillas y nunca falte su indefectible asistencia al pueblo elegido. Exaltando la benevolencia de Dios en el pasado (oración *memorial* y *eucarística),* se alimentaba la confianza en su ayuda para el presente y para el futuro. En nuestro caso,

hallándonos tan cerca de la fuente de toda gracia, identificada con el sacrificio redentor de Cristo actualizado ante nosotros y para nosotros, era más que natural que la iglesia expresara las intenciones que afectan a sus propias necesidades y, más en general, a las del mundo.

Este es el motivo del clásico *memento* de vivos y difuntos, antiguamente acompañado de la lectura de los dípticos, o sea, de las intenciones más particulares, con los nombres de las personas que se deseaba recordar y los nombres que había que leer cada vez, desde el papa, los obispos y las diversas clases del clero hasta la comunidad concreta de los simples fieles, en relación con las circunstancias y las necesidades que se estaban viviendo en el momento histórico. Aquí, naturalmente, encontraba su lugar también la antiquísima oración por los difuntos, que eran recordados cuando se creaba un vacío en la comunidad o cuando venían recomendados por algún fiel en particular.

Así, la eucaristía, sobre todo en la anáfora, se hace síntesis y modelo de toda la oración cristiana, bajo todos sus aspectos, para todas las necesidades, empezando siempre, eso sí, por la alabanza y acción de gracias a Dios por sus innumerables beneficios en favor nuestro, cuando todavía no merecíamos nada o ni siquiera lo buscábamos, mientras que él nos ha amado primero.

j) *La doxología final.* De todo lo que hemos dicho hasta ahora se desprende con naturalidad que la anáfora desemboque, con una especie de inclusión final que se remite decididamente al tema dominante desde los primeros acentos, en una grandiosa glorificación conclusiva, donde se recoloca vigorosamente en el centro de todo al único Mediador y Salvador ("Por Cristo, con él y en él..."), que "en la unidad del Espíritu Santo" hace retornar todo al Padre ("todo honor y toda gloria..."), según el clásico esquema trinitario, que es el soporte de toda auténtica oración cristiana, sobre todo de la litúrgica, y en un momento solemne como el nuestro.

A la grandiosidad de este final *in crescendo* corresponde la ratificación por parte de la asamblea celebrante con el *Amén* más importante de todo el rito de la misa; ese *Amén* que, según el testimonio de san Jerónimo *(In Gal. comment.* I, 2), resonaba como un trueno en las antiguas basílicas romanas, como adhesión interior y comunitaria de fe, de participación plena y gozosa en la salvación llevada a cabo por Cristo.

5. COMUNIDAD DE COMUNIÓN Y PARTICIPACIÓN (EL RITO DE COMUNIÓN Y DE DESPEDIDA). Después del rito introductorio del ofertorio y de la gran oración eucarística, ahora el desarrollo de la misa se encamina hacia la consumación del sacrificio y la parte conclusiva de la celebración. Desde el ofertorio, todos los elementos más o menos se eligen y miran hacia la participación del banquete sacramental, habiendo indicado el mismo Jesús el modo de encuentro con él. La ordenación puede ser diversa según las épocas y los diferentes ritos, que modifican algún elemento; pero el fondo es común, y nuestra liturgia sigue esta línea.

En primer lugar, por lo menos desde san Gregorio Magno en adelante, encontramos el *padrenuestro,* que por su dignidad sirve como puente entre la solemne oración eucarística y el rito de la comunión. Algunas de sus *peticiones,* especialmente, parecen ponerlo en estrecha

conexión con la eucaristía, como la petición del "pan nuestro de cada día" (o "supersustancial") —que una cierta interpretación bastante difundida en la época patrística entendía como referido al pan eucarístico— y sobre todo la petición del perdón a Dios y a los hermanos ("Perdónanos, como..."), como disposición necesaria para poder comulgar (especialmente en la predicación agustiniana). El *padrenuestro* se completa con el simbolismo final ("Líbranos, Señor..."), que desarrolla las últimas peticiones de la oración del Señor, y hoy también en la liturgia romana se añade todavía una antigua doxología-aclamación del pueblo: "Tuyo es el reino...".

Sigue a continuación la oración del sacerdote por la paz *ad intra* y *ad extra* de la iglesia, a la que se añade la fórmula de tradición judía del augurio de paz *(Pax vobis),* y entonces toda la asamblea de los presentes es invitada a darse un abrazo fraterno (u otro signo equivalente). En los textos y en los ritos, tal como hoy están, se insiste demasiado en esta parte en el tema de la paz, sin duda porque se quiere acentuar la gran advertencia de Jesús, que antepone la reconciliación fraterna a cualquier otra ofrenda sobre el altar (cf Mt 5,24).

Tiene lugar, finalmente, la *fractio panis,* gesto de gran importancia ya en la última cena de Jesús, como sabemos, y que en la comunidad primitiva llegó a dar nombre a toda la celebración eucarística (cf Lc 24,35; He 2,46). El gesto familiar de quien presidía la mesa, que partía el único pan para distribuir los trozos entre todos los presentes, era bastante simple, pero también significativo para expresar la comunicación entre todos; y, de hecho, Pablo se servirá de él (1 Cor 10,17) para inculcar nuestra unidad en Cristo, dado que participamos todos del mismo pan repartido y del mismo cáliz.

Naturalmente, esto supone *la verdad del signo* también en la materia que utilizamos, pues la manera de confeccionar las hostias en los tiempos modernos —cada vez más *cándidas y sutiles* para construir sobre ello toda una pseudomística muy de moda en cierta literatura de devoción eucarística y todavía hoy, por ejemplo, en ciertos cánticos populares— parece bastante alejada del signo humilde, pero vivo, concreto y familiar elegido por Jesús. Aunque para esto se podría aducir como excusa la practicidad de las hostias individuales, por lo menos se debería ser fieles a las muchas recomendaciones de documentos oficiales (sin excluir los *OGMR* 56, *h),* que invitan a comulgar regularmente con hostias consagradas en la misma misa a la que se asiste, según la lógica de las cosas.

El canto del *Agnus Dei* acompaña, según la duración, la fracción del pan y también el breve rito de la *immixtio,* o sea, introducir en el cáliz un pequeño fragmento de la hostia consagrada, probablemente para significar la unidad del mismo sacrificio y de la misma víctima presente en el cuerpo y en la sangre. En Roma antiguamente se enviaban fragmentos como ése a los que celebraban en otras iglesias para expresar la comunión en el mismo sacrificio.

Después de una oración del sacerdote (dicha en voz baja, por su cuenta) se entra directamente en el rito de la comunión: el celebrante muestra el pan santo a los fieles e invita a todos al banquete, mientras sugiere sentimientos de humildad con las conmovedoras palabras del centurión del evangelio: "Señor, no soy digno..." A continuación co-

mulga con el pan y el cáliz, mientras los fieles a su vez se dirigen hacia el altar, si es posible cantando (según la antiquísima y universal costumbre recomendada todavía hoy por la iglesia), para expresar (si el cántico es adecuado al momento) alegría y unión íntima tanto con el Señor cuanto con los hermanos que se sientan a la misma mesa preparada por el amor divino. Cabe subrayar este estilo de comunión para superar cierta piedad más bien individualista e intimista, mientras que la eucaristía, en su naturaleza intrínseca y en la forma en que fue instituida (banquete fraterno), si bien implica una profunda participación personal, es un acto en sí mismo comunitario. Aquí es donde la iglesia se construye cada día y cierra cada vez más sus filas. Un texto autorizado del Vat. II llega a decir: "Ninguna comunidad cristiana se edifica si no tiene su raíz y quicio en la celebración de la santísima eucaristía, por la que debe, consiguientemente, comenzarse toda educación en el espíritu de comunidad" *(PO* 6).

El texto citado continúa diciendo que de aquí toman impulso también las diversas obras de caridad y de mutua ayuda. Es clásico el pensamiento insinuado en la *Didajé* y usado tantas veces en la predicación patrística: ¿cómo es posible ser admitidos a participar juntos de los bienes del cielo, y no ser capaces después de compartir con los hermanos los bienes de la tierra? Para un cristiano consciente del don recibido resultan absurdos e intolerables el hambre y la miseria de una parte tan grande de la humanidad, mientras una minoría nada en la abundancia y dilapida las riquezas de todos para construir armas de muerte. La participación de la mesa eucarística no puede ser un mero acto ritual, cerrado en sí mismo, sin abrirse, en la vida concreta, a un serio compromiso de reconciliación y caridad fraterna. Así pues, corremos el riesgo de caer en la falsedad "cada vez que comemos este cuerpo entregado y esta sangre derramada" si no nos ponemos respectivamente en la misma disponibilidad hacia el don.

Naturalmente, la *convivalidad* tiene aquí su punto culminante, por lo que sería obvia la comunión de toda la comunidad presente. Sabemos que en la antigüedad, terminada la liturgia de la palabra, se despedía expresamente a los catecúmenos, los excomulgados y a cuantos se hallaban por algún motivo impedidos para acercarse a la mesa del altar. También hoy, naturalmente, hacen falta las debidas disposiciones ("examínese el hombre", advierte san Pablo, para no "comer y beber su propia condenación" en lo que es un don de amor y exige amistad con Dios y con los hermanos: cf 1 Cor 11,28-30); pero sigue siendo una extraña anomalía el hecho de que una gran parte de nuestros adultos presentes (con escándalo especialmente de los niños, quizá de los propios hijos) acepten como bautizados la invitación al banquete dominical, considerándose, por tanto, todos como hijos de familia igualmente invitados, y cuando se trata de participar hasta el fondo con la comunión se mantengan aparte, como si fueran extraños o tan sólo espectadores.

Este es un comportamiento en el fondo ilógico, si se piensa que, si uno quiere hacer propios los frutos específicos del sacrificio eucarístico, no tiene otra vía que la divinamente indicada: consumar personalmente el sacrificio con la comunión sacramental. Todas las devociones eucarísticas y las comuniones *espirituales* pueden ser algo bello y precioso, pero solamente las palabras del

Señor tienen una garantía divina; pues él, además de la invitación categórica repetida constantemente: "tomad y comed y bebed todos de él", declaró explícitamente: "Si alguien come de este pan, vivirá eternamente... Si no comiereis la carne del Hijo del hombre y no bebiereis su sangre, no tendréis vida en vosotros" (Jn 6,51-53). La praxis de los cristianos que no acogen la invitación hasta el fondo y se retraen o se abstienen de realizar la unión completa ofrecida por el Señor, hace a veces a los cristianos unos subalimentados (espiritualmente), que no gozan ni manifiestan una relación vital con el Señor.

Es natural que un acto tan importante como la comunión tenga un antes y un después en el rito mismo: el gran reconocimiento agradecido oficial lo expresa el sacerdote con la "oración después de la comunión", una de las tres oraciones presidenciales, en la que, junto a la manifestación del más vivo y gozoso reconocimiento, con frecuencia se pide al Señor que los frutos de la comunión sean eficaces y duraderos para todos. Sin embargo, antes de esta importante oración dicha en nombre de la comunidad, puede intercalarse oportunamente un cántico de acción de gracias (salmo o himno adecuado), pero sobre todo no debería faltar una breve pausa de silencio para la oración personal de cada uno, fundiendo así las legítimas exigencias de los particulares con las de la comunidad.

Después de los eventuales avisos a la asamblea, el saludo final y la bendición del sacerdote (a veces solemnizada o enriquecida con una "oración sobre el pueblo") cierran breve y eficazmente el gran rito antes de la despedida oficial.

6. COMUNIDAD ENVIADA A LA MISIÓN. Si la despedida ritual *(Ite, missa est)* históricamente no se debe interpretar como un envío explícito a la misión, es cierto que la asamblea eucarística está formada por un pueblo que, ya por su mismo bautismo, es todo él misionero y no puede cerrarse en sí mismo. Cada vez que es convocado en torno al banquete eucarístico revive y acepta de nuevo libremente su llamada; sabe, sin embargo, que ésta es universal y ha de alcanzar a todos los hombres por medio de la obra de todos.

Con otras palabras: el banquete eucarístico no está nunca, como en los cultos mistéricos, reservado a una *élite* de iniciados, sino que, aun suponiendo la adhesión inicial de la fe (completada por el bautismo), es esencialmente abierto y dinámico, orientado hacia la invitación y convocación de todos para la salvación del mundo entero. Recordamos la profecía de Isaías (25,6-7), que tantas veces aparece en la liturgia: "Yavé de los ejércitos brindará a todos los pueblos en esta montaña un festín de pingües manjares, un festín de buenos vinos, de pingües manjares jugosos, de buenos vinos, purificados. Y quitará en esta montaña el velo de luto que velaba a todos los pueblos..."

Por eso cada eucaristía, especialmente en la reunión dominical, es preludio y signo de este gran festín de todos los pueblos sobre el monte Sión. Las parábolas evangélicas del banquete muestran esta irresistible tensión hacia la universalidad, que el rechazo de Israel no podrá frenar, sino que será más bien ocasión para una dilatación mayor, cuando los pueblos "vendrán de oriente y de occidente, del norte y del mediodía, y estarán a la mesa en el reino de Dios" (Lc 13,29). También los *excluidos* (en el contexto socio-religioso de entonces) serán admiti-

dos: ciegos, cojos, sordos, y especialmente los pecadores, serán rehabilitados y puestos en condiciones de participar en el festín (cf Mt 9,9-13; Lc 7,36-50; *ib* 19,1-10).

La comunidad de mesa con Jesús o convivalidad, tan fuertemente acentuada en el evangelio y revivida por nosotros en cada banquete eucarístico, es inseparable de este impulso dinámico misionero abierto hacia la dilatación del reino sin confines, haciendo caer todas las barreras de raza y de condición social, superando todas las divisiones, las discriminaciones y las alienaciones producidas por el pecado del hombre. Jesús en su sacrificio murió precisamente "para reunir en uno a los hijos de Dios dispersos" (Jn 11,52) y para "atraer todos hacia sí" desde lo alto de la cruz *(ib* 12,32). La misa tiene la misma dimensión y la misma eficacia misionera que la cruz; y esto intrínsecamente, no sólo en la intención que nosotros podamos darle.

He aquí, pues, la colocación justa de la eucaristía: es siempre realidad intermedia o convocación parcial entre el banquete pascual de Jesús y el festín universal de las naciones, al que se refiere necesariamente y que prepara cada vez, si somos conscientes y nos educamos como comunidad para entrar en este impulso misionero, que, naturalmente, debe prolongarse más allá de la celebración ritual. Es aquí donde la iglesia, *convocada* incesantemente por la misericordia de Dios, se hace por su parte *convocante* para llamar y hacer partícipes de todos los bienes recibidos a todos los hombres (a diferencia de Israel, que se encerró en sí mismo).

7. A LA ESPERA DEL BANQUETE FINAL. Ilustrada la fisonomía misionera de la asamblea eucarística, se descubre inmediatamente también su dimensión escatológica. Ya aludía a ello Jesús en la última cena (cf Lc 22,18), y san Pablo presenta la celebración eucarística como una solemne proclamación de la muerte victoriosa del Señor "hasta que venga" (1 Cor 11,26). No extraña, por tanto, la tensión escatológica de la primera comunidad cristiana con el característico grito de invocación *Marana tha* ("Ven, Señor Jesús"), repetido especialmente en las reuniones eucarísticas (desde la *Didajé* X).

La eucaristía, memorial de la pascua del Señor, no solamente nos remite al pasado, a un acontecimiento que se ha cumplido en la historia anterior, recordando la pasión-muerte-resurrección-ascensión, sino que también se abre a la perspectiva futura: "hasta que vuelvas", cantamos después de la consagración. En realidad, la resurrección de Cristo inaugura ya el nuevo mundo del futuro, y en su humanidad glorificada ha comenzado ya la transfiguración "del cielo nuevo y de la tierra nueva" (Ap 21,1). Por eso, desde la primera generación cristiana, participar en la eucaristía quería decir recibir "una semilla de inmortalidad", un "antídoto contra la muerte", un *ius ad gloriam* también para nuestro cuerpo, una prenda de la resurrección-transfiguración final.

Con esta triple dimensión del tiempo (pasado-presente-futuro), típica de la economía sacramental, la eucaristía no es solamente un banquete conmemorativo, sino también anticipativo, porque la pascua del Señor ya es victoria segura sobre la muerte y sobre todas las potencias enemigas, ya es liberación-reconciliación-unificación de todo en Cristo. Partiendo del humilde *pan y vino de la creación,* llegando al Cristo resucitado

y a la gracia vivificante del Espíritu Santo, en la misa vivimos todo el poema de la salvación, que abarca cielo y tierra. El momento de la eucaristía es la punta más avanzada, en la que la iglesia toca ya el futuro al que atiende, mientras sus energías se ponen en movimiento para que el reino llegue ya desde ahora a la historia. Así cada celebración es *viático,* etapa en el camino de la esperanza hacia *la tierra prometida,* pero a la vez fuerza nueva para llenar de la gloria celeste todo la realidad presente.

NOTAS: [1] Cf J.-P. Audet, *Esquisse historique du genre littéraire de la "bénédiction" juive et de l'"eucharistie" chrétienne,* en *Revue Biblique* 65 (1958) 371-399 — [2] Véase especialmente: L. Ligier, *Célébration divine et anamnèse dans la première partie de l'anaphore ou canon de la messe orientale,* en VV.AA., *Eucharisties d'Orient et d'Occident,* París 1978, 139-143; T.J. Talley, *De la "Berakah" à l'eucharistie. Une question à réexaminer,* en *MD* 125 (1976) 11-39; G. Rouwhorst, *Bénédiction, action de graces, supplication. Les oraisons de la table dans le judaïsme et les célébrations eucharistiques des chrétiens syriaques,* en *QL* 4 (1980) 211-240; H. Wegman, *Généalogie hypothétique de la prière eucharistique,* ib, 263-278 — [3] Para las referencias y desarrollo de esta doctrina, cf H.U. von Balthasar, *Parole et mystère chez Origène,* París 1957, espec. 48-49, 79ss, 89-98 — [4] Cf para estas ideas y documentación L. Dussault, *L'eucharistie pâques de toute la vie,* París 1972, espec. 13-21, 79-82.

P. Visentin

BIBLIOGRAFÍA:

1. *En general*

Alfaro J., *Eucaristía y compromiso cristiano,* en *Cristología y Antropología,* Madrid 1973, 513-527; Bacciochi J., *La eucaristía,* Herder, Barcelona 1969; Benzo M., *Los sacramentos de la eucaristía, orden y penitencia,* Madrid 1965; Betz J., *La eucaristía, misterio central,* en MS 4/2, Cristiandad, Madrid 1975, 185-310; *Eucaristía,* en SM 2, Herder, Barcelona 1976², 951-972; Castellano J., *Eucaristía,* en DE 2, Herder, Barcelona 1983, 49-66; Cuminetti M.-Rincón R., *Eucaristía,* en DETM, Paulinas, Madrid 1975, 349-365; Durrwell F.X., *La eucaristía, misterio pascual,* Sígueme, Salamanca 1982; Fermet A., *La eucaristía, teología y praxis de la memoria de Jesús,* Sal Terrae, Santander 1980; Gesteira M., *La eucaristía, misterio de comunión,* Cristiandad, Madrid 1983; Jungmann J.A., *La santa misa como sacrificio de la comunidad,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1965; Lecuyer J., *El sacrificio de la Nueva Alianza,* Herder, Barcelona 1969; Marsili S., *La misa, misterio pascual y misterio de la Iglesia,* en G. Barauna, *La sagrada liturgia renovada por el concilio,* Studium, Madrid 1965, 461-485; Oñatibia I., *La forma externa de la eucaristía. ¿Comida o sacrificio?,* en "Phase" 36 (1966) 472-484; Panedas P., *El rito convival, base natural de la eucaristía,* en "Mayéutica" 6 (1981) 45-62; Rovira J.M., *La doctrina de Trento sobre la eucaristía,* Barcelona 1975; Ruffini E., *Eucaristía,* en NDE, Paulinas, Madrid 1979, 475-491; Sayes J.A., *Presencia real de Cristo en la eucaristía,* BAC 386, Madrid 1976; Schillebeeckx E., *La presencia de Cristo en la eucaristía,* Fax, Madrid 1968; Solano J., *Textos eucarísticos primitivos,* 2 vols., BAC 88 y 118, Madrid 1952-1954; Tura R., *Eucaristía,* en DTI 2, Sígueme, Salamanca 1982, 430-454; VV.AA., *Conversación sobre tres aspectos de la teología eucarística actual,* en "Phase" 45 (1968) 212-244; VV.AA., *Eucaristía, símbolo y realidad,* Studium, Madrid 1973; VV.AA., *La Eucaristía,* en "Communio" 7/3 (1985) 211-314.

2. *Teología bíblica*

Bouyer L., *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística,* Herder, Barcelona 1969; Espinel J.L., *La eucaristía del NT,* San Esteban, Salamanca 1980; Jeremías J., *La última Cena. Palabras de Jesús,* Cristiandad, Madrid 1980; Léon-Dufour X., *La fracción del Pan. Culto y existencia en el NT,* Cristiandad, Madrid 1983; López Martín J., *La eucaristía como banquete sapiencial en la anáfora del "Eucologio" de Serapión,* en "Nova et Vetera" 4 (1977) 195-222; Maldonado L., *La plegaria eucarística,* BAC 273, Madrid 1967; Stöger A., *Eucaristía,* en DTB, Herder, Barcelona 1967, 360-378; Thurian M., *La eucaristía, memorial del Señor,* Sígueme, Salamanca 1967; Tillard J.M.R., *El pan y el cáliz de la reconciliación,* en "Concilium" 61 (1971) 35-51; VV.AA., *La eucaristía, celebración de la presencia del Señor,* en "Concilium" 40 (1968) 517-676.

3. *Historia de la misa*

Denis-Boulet N.M., *La misa,* en A.G. Martimort, *La iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1967², 287-362; Jungmann J.A., *El sacrificio de la misa. Tratado histórico litúrgi-*

co, BAC 68, Madrid 1963[4]; *Eucaristía,* en SM 2, Herder, Barcelona 1976[2], 959-962; Righetti M., *Historia de la liturgia* 2, BAC 144, Madrid 1956, 3-620.

4. *Pastoral*

Aldazábal J., *Claves para la eucaristía,* "Dossiers del CPL" 17, Barcelona 1982; Borobio D., *Eucaristía para el pueblo,* 2 vols., Desclée, Bilbao 1981; De Pedro A., *La nueva celebración eucarística,* Sal Terrae, Santander 1976; Gomis J.-Lligadas J., *La misa dominical paso a paso,* "Dossiers del CPL" 16, Barcelona 1982; López Martín J., *De la Santísima Eucaristía (CIC cnn. 897-958),* en "Phase" 141 (1984) 246-262; Llabres P., *La celebración cotidiana de la eucaristía,* en "Phase" 87 (1975) 227-238; Maldonado L., *Dimensiones sico-sociológicas de la eucaristía,* en "Phase" 45 (1968) 263-276; Spaemann H., *La nueva alianza en mi Sangre. La teología de la comunión bajo las dos especies,* en "Phase" 129 (1982) 231-235; Tena P., *La comunión bajo las dos especies veinte años después del Vaticano II,* en "Notitiae" 210 (1984) 37-46; VV.AA., *La eucaristía en la vida de la religiosa,* PPC, Madrid 1971; VV.AA., *¿Es siempre oportuno celebrar la eucaristía?,* en "Concilium" 172 (1982) 149-283. Véase también la bibliografía de *Domingo, Ecumenismo, Memorial, Misterio pascual, Misal Romano (Ordo Missae), Penitencia, Plegaria eucarística, Relevancia de la misa como comunicación, Sacrificio.*

EUCARISTICA

/ Concelebración; / Plegaria eucarística; / Nuevas plegarias eucarísticas

EUCOLOGIA

SUMARIO: I. Qué es y su función: 1. Definición; 2. División; 3. Naturaleza; 4. Eucología y biblia; 5. Expresión literaria; 6. Historia - II. Estructura: 1. Elementos objetivos; 2. Elementos estructurales; 3. Estilo - III. Funcionalidad litúrgico-pastoral: 1. Dimensión didascálica de la eucología; 2. La eucología, escuela de oración; 3. Función litúrgica de las fórmulas eucológicas: *a)* Oración colecta, *b)* Oración sobre las ofrendas, *c)* Oración después de la comunión; *d)* Oración de bendición sobre el pueblo.

I. Qué es y su función

1. DEFINICIÓN. Eucología (neologismo proveniente del griego: *euché* = oración, y *lógos* = discurso) significa propiamente la ciencia que estudia las oraciones y las leyes que rigen su formulación [1]. En un sentido menos propio, pero ya de uso corriente, la *eucología* es el conjunto de oraciones contenidas en un formulario litúrgico, en un libro o, en general, en los libros de una tradición litúrgica. El conjunto de estos textos se llama también *depósito eucológico.* Aquí nos referimos a las fórmulas de oración litúrgica en sentido estricto, no a las fórmulas litúrgicas en general (himnos, antífonas, responsorios, etc.). En la liturgia se encuentra un conjunto de textos muy diversificados por origen, género literario y también por el tipo de uso que de ellos hace la liturgia. Por lo mismo, en los textos litúrgicos hay que distinguir ante todo sus diversos géneros literarios [2]: podemos hacer una primera división en dos grandes grupos, según se trate de textos que la iglesia toma directamente de la biblia o de fórmulas que ella crea expresamente para su culto. Al primer grupo pertenecen las lecturas escriturísticas y los cantos bíblicos; al segundo, todas las demás fórmulas compuestas por la iglesia, sea que se trate de textos eucológicos o bien de textos poéticos.

2. DIVISIÓN. La eucología se suele dividir en *menor* y *mayor.* A la eucología menor pertenece el conjunto de las simples oraciones: por ejemplo, la colecta, la oración sobre las ofrendas, la oración después de la comunión, la oración de bendición sobre el pueblo, las colectas de salmos... A la eucología mayor pertenecen oraciones más

complejas como los prefacios, las plegarias eucarísticas, las bendiciones solemnes... En general, en cada formulario litúrgico, y respectivamente en cada libro litúrgico, se puede siempre distinguir la eucología mayor y la menor, aplicando al correspondiente depósito eucológico oportunos criterios metodológicos, según los casos.

3. NATURALEZA. Las fórmulas eucológicas se distinguen de todos los textos bíblicos ante todo por el origen diverso. Las primeras son creación eclesial en orden a expresar el misterio del culto con un lenguaje de oración, lenguaje que, por lo mismo, está en estrecha relación con el ambiente socio-cultural de la asamblea. La eucología de las diversas tradiciones litúrgicas se convierte en tal modo en la manifestación más característica de la concepción que una determinada iglesia local tiene de la liturgia y de su misterio. Se puede afirmar, con dom P. Alfonso, que "el estudio de la liturgia [...] es principalmente un estudio eucológico"[3].

Sin pretender desvalorizar los aspectos rituales y simbólicos de la liturgia ni reducirla a un estéril juego de palabras, hay que tener presente que la palabra ejerce un papel primario en la celebración. Cuando los actos materiales del culto se sustraen al espíritu que los anima y a la oración que los vivifica, quedan reducidos a un ritualismo vacío, muy cercano a la magia. Si es verdad que las fórmulas eucológicas no se pueden estudiar desgajadas del rito, la biblia (palabra de Dios) y la eucología (palabra de la iglesia) son la parte sustancial y, sobre todo en la liturgia antigua, también la parte materialmente preponderante. Con todo, es verdad que la misma fórmula eucológica puede degenerar y convertirse en algo mágico si no logra expresar ninguna dimensión de diálogo, de reciprocidad y de intercambio, dimensiones todas que son esenciales a la auténtica experiencia religiosa. De ahí el problema de la / creatividad eucológica.

4. EUCOLOGÍA Y BIBLIA. Los textos eucológicos se presentan, por una parte, como inspirados y abundantemente influenciados por la Sagrada Escritura; por otra parte, están revestidos con un ropaje propio de un determinado autor, del tiempo y del lugar en el que fueron escritos. Tales factores caracterizan no solamente el aspecto formal y exterior, sino que influyen también en la misma expresión y comprensión de su contenido doctrinal.

El contexto y las expresiones bíblicas presentes en los textos eucológicos, además de ser testimonios de la tradición, son el fruto natural de la comprensión que la iglesia tiene del misterio de Cristo en su fuente auténtica: la Sagrada Escritura. Se puede decir de la liturgia en general y, sobre todo, de la liturgia romana —ejemplar por su sobriedad— que la eucología no hace más que "coordinar, subrayar e interpretar" el mensaje de los pasos escriturísticos, que ocupan siempre el primer lugar[4]. San Jerónimo creía que en la composición de las oraciones cristianas era obligatorio seguir la biblia. De ese modo, él se colocaba en la línea tradicional, que parte de san Pablo y pasa por la *Didajé,* la *Tradición Apostólica* de Hipólito, etc.[5]

5. EXPRESIÓN LITERARIA. La iglesia contempla el misterio de Cristo en la meditación de la palabra de Dios, y lo celebra y describe en su culto con expresiones bíblicas, sirviéndose al mismo tiempo de

formas literarias acomodadas a la inteligencia y a la capacidad de comprensión de los fieles de un determinado lugar y tiempo.

En el uso de las formas literarias del propio tiempo, la iglesia no persigue propiamente un fin literario, es decir, una perfección estilística; busca más bien una forma noble, además de inteligible y expresiva, para comunicar su pensamiento. De ello nace un estilo literario litúrgico verdadero y propio, que podemos estudiar sobre todo en la eucología latina de los antiguos sacramentarios romanos. En los ss. IV-VI existe una tradición literaria común y una relativa homogeneidad de vocabulario. En este período, el lenguaje de las oraciones, aunque de origen diverso, tiene una fisonomía característica, y justamente ha sido llamado latín cristiano-litúrgico. A. Chavasse ve en esta lengua litúrgica común una especie de lenguaje hierático, algo más solemne que el lenguaje de los documentos oficiales, dotado de un vocabulario tradicional y de temas y frases típicas[6]. Todo esto nos interesa, dado que los textos eucológicos de los antiguos sacramentarios romanos son todavía el sustrato principal de la eucología de los libros litúrgicos recientemente promulgados por disposición del Vat. II.

6. HISTORIA. La historia de la eucología puede delinearse recorriendo la de los / libros litúrgicos. A un período inicial de improvisación carismática (ss. I-IV) sucede otro de progresiva creación de fórmulas (mitad del s. IV-fines del s. VII). En el primer medievo, a pesar de la supervivencia de la cultura romana, la falta de unidad de la civilización europea favorece la formación de diversas tradiciones litúrgicas, que se aglutinan alrededor de las principales iglesias de Europa (ritos galicano, hispano-visigótico, ambrosiano y otros menores [/ *Ambrosiana, Liturgia,* I; / *Hispano-visigótica, Liturgia*]). De este modo toman cuerpo y se desarrollan, también en Occidente, diversas tradiciones eucológicas, que se influencian recíprocamente a lo largo del medievo. Llegados a la época tridentina, se fijan definitivamente las fórmulas y los ritos de toda la liturgia latina, con algunas excepciones muy limitadas geográficamente. En nuestros días, el Vat. II ha querido una revisión de los libros litúrgicos (*SC* 25) y una / adaptación a la índole y a la tradición de los diversos pueblos (*SC* 37-39): iniciativas que comportan al mismo tiempo un enriquecimiento eucológico y una cierta diversificación geográfica y cultural.

Aquí nos ocupamos casi exclusivamente de la tradición eucológica de la liturgia romana, y sobre todo de la eucología en uso hoy día.

II. Estructura

En otro lugar[7] hemos lanzado una hipótesis de estructura de los textos eucológicos de la liturgia romana; es decir, hemos intentado teorizar una determinada disposición orgánica de los elementos de las oraciones en un conjunto unitario y coherente. La empresa ha sido intentada, en modos diversos, también por otros autores[8]. Como observa A. Triacca, "sus afirmaciones resultan frecuentemente apriorísticas y deducidas de un muestrario de oraciones muy restringido"[9]. Es ciertamente arriesgado, y quizá imposible, encuadrar los múltiples elementos de todos los textos eucológicos, menores y mayores, en un solo esquema. Sin embargo, cree-

mos que es posible establecer algunos principios válidos para todo el depósito eucológico e indicar, por tanto, un esquema estructural típico e ideal.

De los estudios que hasta el presente se han enfrentado con este argumento resulta ante todo que un texto eucológico consta de *elementos objetivos* o de un contenido, que luego es vaciado en los *elementos estructurales* o formales, que son la forma concreta en la que se expresa el contenido.

1. ELEMENTOS OBJETIVOS. El contenido de los textos lo captamos a través de un análisis de los mismos. Ahora bien, del análisis de los textos eucológicos emerge una multiplicidad de contenidos, los cuales, con todo, pueden reducirse a algunos grandes elementos, que constituyen el sustrato de la oración cristiana.

La oración, juntamente con el sacrificio, es el acto más expresivo de la ritualidad religiosa. La naturaleza fundamental de la oración consiste en su función de ser vehículo de una comunicación prescindiendo de los contenidos específicos de la misma, que pueden ser la petición, la alabanza, la propiciación, el abandono, etc. En este sentido, la oración es la forma de lenguaje por excelencia que el hombre adopta en sus relaciones con el plano divino, así como la palabra de la revelación puede considerarse la forma de lenguaje que el plano divino adopta para comunicarse con el hombre.

Los textos eucológicos son, en sustancia, fórmulas de oración de la liturgia cristiana. El culto cristiano tiene una estructura dialogal; es un diálogo que se desarrolla entre Dios y el hombre, en Cristo y por la fuerza del Espíritu Santo. En el AT la oración es ante todo respuesta del hombre, personal y comunitaria, a Dios, que se manifiesta en la historia. En efecto, el objeto de la oración veterotestamentaria es la manifestación y el desarrollo del plano divino de salvación en la historia del pueblo elegido, y sus momentos y temas principales son precisamente los momentos y temas más importantes de la historia de Israel: elección, liberación, tierra prometida, victoria sobre los enemigos, etc. La oración del NT se apoya sobre las mismas bases históricas y sobre los mismos postulados teológicos. Se trata siempre de la misma y única economía de salvación, en la cual Dios pronuncia su última y definitiva palabra salvadora en su Hijo. Jesucristo es la palabra definitiva de salvación, la última llamada del Padre a los hombres. El mismo Jesús es el primero en acoger esta palabra del Padre, y así la oración adquiere un nuevo, insuperable y definitivo fundamento. La oración cristiana, pues, brota de la revelación de Dios, que nos invita a la comunión consigo por medio de Cristo en la unidad del Espíritu Santo.

A la luz de estos principios podemos afirmar que las fórmulas eucológicas expresan, en general, el misterio de la salvación cumplida en Jesucristo para nosotros. Este sería el contenido esencial o *anamnético,* que está en la base y que después suscita, por obra del Espíritu Santo, la alabanza, la acción de gracias, la súplica, etc.

La anamnesis o memoria explícita de la obra divina es el elemento esencial sin el cual no puede haber oración propiamente cristiana. En casos extremos, tal anamnesis se podría considerar sustancialmente presente, aunque reducida al mínimo, en el simple *per Christum Dominum nostrum* que concluye las oraciones de la liturgia romana.

Con esta conclusión la oración, dirigida habitualmente al Padre, hace referencia a la mediación de Cristo Señor, colocando su contenido en el marco de la historia salvífica. Esta fórmula cristológica es al mismo tiempo anamnesis y confesión de fe.

Todo texto eucológico tiene, pues, un núcleo o contenido sustancialmente común. Lo encontramos expresado ante todo y plenamente en los textos de la tradición anafórica de la iglesia [/ *Plegaria eucarística*]: memorial de los *mirabilia Dei* con alabanza y acción de gracias, epíclesis o súplica por la iglesia y por el mundo. Estos elementos constituyen el contenido esencial de la eucología cristiana, incluso de la menor, en la cual, con todo, puede ser que uno u otro elemento se exprese con un lenguaje muy sucinto.

Algunos autores añaden aún otros elementos de contenido, como, por ejemplo, la explicitación de la situación humana en la que se encuentra la asamblea orante. No hay duda de que la oración cristiana es una oración encarnada. La salvación no consiste en algo desencarnado o puramente sobrenatural: la salvación específicamente cristiana está estrechamente relacionada con la historia y con las vicisitudes humanas que forman su trama. Por lo mismo, la oración no es solamente diálogo con Dios: es también diálogo en y con el mundo, en el que el orante, como antaño el salmista y el profeta, descubre la presencia de Dios que salva. La situación del hombre en el mundo, sus angustias y sus tristezas, sus esperanzas y sus alegrías son el *humus* en el que germina la oración del creyente. La oración no puede menos de expresar de algún modo una visión del quehacer humano, en la medida en que éste forma parte del drama de la salvación.

El depósito eucológico conservado en los libros litúrgicos de la iglesia demuestra la justeza de cuanto acabamos de afirmar. Es resabido, por ejemplo, que los textos del sacramentario Veronense fueron compuestos en un período de inseguridad, de precariedad política (piénsese en la caída del imperio romano de Occidente en 476), de continuas amenazas, asedios y saqueos (años 452-552). En los textos de las fórmulas eucológicas del Veronense afloran continuamente las referencias explícitas a tales situaciones. Por otra parte, los textos litúrgicos clásicos, aunque están en contacto con la realidad que los circunda, aparecen revestidos de una cierta intemporalidad que los hace válidos, en cierto modo, para todos los tiempos [10]. La liturgia se acerca a la vida de los creyentes para conferirle la dimensión "espiritual", es decir, la fuerza del Espíritu de la que ella es portadora, pero al mismo tiempo respeta el contorno social y cultural en el que la vida de los hombres se expresa y se desarrolla.

2. Elementos estructurales. Si los elementos objetivos constituyen el contenido de los textos eucológicos, los elementos estructurales son las formas de composición en las que este contenido se expresa, de tal modo que a cada elemento de contenido corresponden una o varias formas estructurales de composición. Los elementos objetivos constituyen, pues, el material temático o contenido del que proceden las formas estructurales de composición; por otra parte, este contenido está subordinado en cierto modo a las formas estructurales en las que toma cuerpo.

El fin principal de las formas estructurales es dar al texto eucoló-

gico una mayor eficacia expresiva. La riqueza y la variedad de las formas estructurales están al servicio de la diversidad de funciones que los textos eucológicos ejercen. En general, a diversas especies de fórmulas eucológicas corresponden modos diversos y característicos de usar y ordenar las formas estructurales. A continuación damos algunos ejemplos de estructuras típicas.

Los elementos de contenido doxológico, es decir, todo lo que expresa alabanza, glorificación y exaltación de la grandeza y bondad de Dios, ocupan en la eucología mayor (prefacios, plegarias eucarísticas, etc.) un lugar relevante, mientras que en la eucología menor quedan reducidos, en general, a una simple invocación.

La invocación conserva el contenido de alabanza y de acción de gracias en el texto de algunas oraciones matutinas y vespertinas del sacramentario Gelasiano antiguo. El libro III de este sacramentario contiene dos series distintas de oraciones para la mañana y para la tarde: *orationes ad matutinas* [11], *orationes ad vesperum* [12]. En este conjunto de 19 oraciones, tres conservan la invocación en forma de acción de gracias: "Gratias tibi agimus, Domine, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus, qui..."; "Gratias agimus inenarrabili pietati tuae, omnipotens Deus, qui..."; "Gratias tibi agimus, Domine, custodisti per diem, gratias tibi exsolvimur custodiendi per noctem..."

La oración *super populum* da escasa importancia a la invocación. De 164 oraciones *super populum* del sacramentario Veronense, solamente 10 tienen la invocación en el *incipit;* las demás colocan la invocación dentro de la petición, reducida casi siempre a *Domine* o *Deus:* "Tuere, *Domine,* populum tuum..." La misma estructura presentan 24 de las 26 oraciones de bendición sobre el pueblo repropuestas por el actual *Missale Romanum.* Con todo, la versión castellana no ha tenido siempre en cuenta esta estructura particular. La oración *super populum* es una oración de bendición pronunciada sobre la asamblea, y por ello tiende a subrayar ante todo el contenido de tal bendición, condensado en la petición, y también el destinatario de la bendición, que es la misma asamblea. Así el verbo de petición, colocado generalmente en el *incipit,* da a toda la fórmula eucológica una fuerza expresiva particular. Pero es tal vez el mismo destinatario de la bendición el que ocupa el *incipit* de la fórmula, y por lo mismo el centro de la atención. Una disposición semejante de los elementos estructurales sirve evidentemente para poner de relieve la función litúrgica de la pieza eucológica.

La colecta contiene frecuentemente en su *incipit* una invocación, a la que sigue inmediatamente una proposición relativa: "Deus, *qui...",* o una o más aposiciones: "Deus, *omnium misericordiarum ac totius bonitatis auctor...",* o también ambas modalidades estructurales. En esta ampliación de la invocación están casi siempre presentes elementos de contenido anamnético (es decir, que subrayan algún momento o aspecto de la acción salvífica de Dios en la historia de los hombres) o conmemorativo en general (que hacen referencia a la celebración del día) o también simplemente doxológico. También aquí la estructura de la oración está al servicio de la función específica que ella ejerce en el ámbito de la celebración; en efecto, la colecta es la fórmula de la eucología menor que expresa mejor el pensamiento central de la festividad del día o del tiempo litúrgico.

Las oraciones sobre las ofrendas y las oraciones después de la comunión tienen frecuentemente un elemento estructural que podríamos llamar *premisa,* el cual se encuentra raras veces en otras fórmulas eucológicas. Se trata de un *incipit* que subraya generalmente el momento espiritual de la celebración, la específica circunstancia litúrgico-celebrativa. En general, en esta premisa se injertan la invocación y la petición. Podemos decir que este elemento estructural expresa una circunstancia o un concepto que es punto de partida y punto de apoyo del contenido y del ritmo de toda la oración. Así, por ejemplo, la oración después de la comunión del domingo VIII *per annum* del *MR: "Satiati munere salutari,* tuam, Domine, misericordiam deprecamus, ut..."

Algunas fórmulas eucológicas contienen dos o más peticiones. Se trata generalmente de peticiones de valor desigual y en recíproca conexión. Incluso en las oraciones más simples y menos elaboradas se encuentra la que podemos llamar *petición introductoria.* Se trata de una auténtica petición, que está, con todo, en estrecha relación con la petición subsiguiente; es, pues, una petición simplemente preparatoria: toda la fuerza de la súplica se apoya en la petición sucesiva, que es también de contenido más definido. La petición introductoria no es más que un modo, por decirlo así, de captar la benevolencia divina en favor de la comunidad orante. Véase, por ejemplo, la octava oración de bendición sobre el pueblo de *MR: "Adesto, Domine, famulis tuis,* et opem tuam largire poscentibus, ut..." El carácter introductorio de la primera petición resalta aún más si consideramos que está en primera posición, precediendo a veces a la misma invocación. La petición introductoria se expresa generalmente en términos característicos, según la función que ejerce la oración en cuestión: si se trata de oraciones colectas, de oraciones que cierran una letanía, de oraciones después de la comunión o de oraciones de bendición sobre el pueblo, se usan los verbos *audire, aspicere, adesse* y semejantes; si se trata, en cambio, de oraciones sobre las ofrendas, se recurre a los verbos *respicere, accipere...* La distinción entre petición principal y petición introductoria puede ser útil para individualizar y distinguir las ideas centrales y las ideas secundarias o accidentales de una determinada fórmula eucológica.

Estos ejemplos bastan para comprender el papel que ejercen las formas estructurales, al servicio siempre de la diversidad de funciones de los textos eucológicos, y de una mayor eficacia expresiva de los mismos.

3. ESTILOS. Para completar cuanto hemos dicho sobre la estructura de las fórmulas eucológicas, añadimos una rápida referencia acerca de las características estilísticas y rítmicas de la eucología [13]. Nos referimos al estilo de la antigua eucología latina. En efecto, sabemos que el *MR* ha tomado abundante material de las antiguas fuentes de la liturgia romana y, como dice dom A. Dumas, ha sido preocupación constante de los revisores de los libros litúrgicos la conservación de la unidad de estilo del misal respetando los mejores textos antiguos, e incluso recuperándolos [14].

El estilo de los textos de la eucología romana latina no es el del latín clásico, sino el propio de la lengua corriente de la época, que presenta contemporáneamente estructuras y reminiscencias clásicas y

tendencias derivadas del nuevo estilo creado por el cristianismo.

La eucología cristiana toma sus primeros adornos estilísticos directamente de los textos poéticos del AT (por ejemplo, el *paralelismo* simple y antitético), o también del estilo cultual precristiano, como en el caso de la *redundancia verbal,* tan característica de la plegaria eucarística I o canon romano [15].

Nos parece particularmente interesante ilustrar aquí la *sucesión binaria,* adorno estilístico que consiste en la sucesión ordenada de dos miembros del período en correspondencia recíproca. Es un recurso estilístico frecuente en la composición del embolismo del prefacio romano y se encuentra también en las oraciones de bendición sobre el pueblo. El prefacio consta de tres partes principales: fórmula de exordio o protocolo inicial, parte central o embolismo y fórmula o protocolo final [16]. El embolismo es una proposición explicativa, que indica el motivo por el cual se alaba y se da gracias a Dios. Esta parte del prefacio se compone frecuentemente de sucesiones binarias, construcción característica sobre todo de los prefacios del papa Vigilio (537-555). Los elementos binarios del embolismo están dispuestos de modo tal que el primero y el último expresan una tesis bien definida; en cambio, los intermedios, aunque proponen un contenido propio, están en estrecha relación con las tesis precedente y sucesiva. Si el embolismo consta solamente de dos elementos binarios, entonces uno depende sintéticamente del otro. La concatenación de las diversas tesis se hace por medio de un proceso lógico. La tesis última ofrece la motivación definitiva e insuperable que conduce al orante a la admiración y a la acción de gracias [17].

Las características estilísticas no son solamente cuestiones formales, sino que revelan problemas humanos, religiosos, psicológicos, históricos y tipológicos [18].

Los antiguos textos eucológicos latinos tienen también características rítmicas peculiares, como el *cursus* y la *concinnitas* [19], que no carecen de interés para quien quiera profundizar toda la riqueza de estas fórmulas.

Cuanto hemos dicho acerca de la estructura de los textos eucológicos demuestra que el estudio de los medios expresivos o de las técnicas de composición es muy útil e incluso indispensable para comprender y juzgar las fórmulas eucológicas.

III. Funcionalidad litúrgico-pastoral

La salvación realizada en la humanidad del Verbo de una vez para siempre está presente y se transmite en la obra de santificación que Dios realiza en nosotros por medio de los sacramentos de la iglesia. Cristo actúa como revelador y mediador de la salvación, y la iglesia experimenta la propia salvación sobre todo en los signos sacramentales. Toda acción litúrgica es por lo mismo una *tradición* o transmisión de la santidad de Cristo a la iglesia, y por medio de ella a todos los hombres que se abren a la acción salvífica del misterio de Cristo. A la luz de estos principios, decimos que los textos eucológicos de la liturgia contienen y testimonian la constante e inviolable *tradición* del misterio salvífico de Cristo a su iglesia. En efecto, la palabra ejerce su poder comunicativo en la transmisión de algo a alguien. En la liturgia el contenido de esta transmisión es la fuerza salvífica del misterio de Jesucristo presente en la iglesia.

1. DIMENSIÓN DIDASCÁLICA DE LA EUCOLOGÍA. La iglesia transmite la fuerza salvífica del misterio de Cristo ilustrando al mismo tiempo su naturaleza y características. El hombre no se posesiona de la salvación a través de la *magia* del rito, sino que le es *ofrecida*. El signo litúrgico es signo de fe, que expresa y contemporáneamente alimenta la fe. Fin primordial de la eucología, como género literario, es expresar la fe de la iglesia orante en los dones de los que ella es depositaria y al mismo tiempo participante. Aquí estriba la posibilidad de hablar de una función didascálica de los textos eucológicos, que debe ser considerada como un aspecto particular del carácter didascálico de la liturgia en general. Ahora bien, en la liturgia la función didascálica no es inmediata y directa: el fin didáctico de la liturgia está subordinado al fin cultual inmediato. La liturgia es ante todo una acción vital de la iglesia. Más que comunicar simplemente conceptos claros y distintos, más que enseñar, la liturgia se preocupa de sintonizar e introducir a la asamblea participante en un ambiente general de oración y de entrega a Dios [20].

La liturgia ejerce su función didascálica ante todo por medio de los textos eucológicos, sin que ello suponga desvalorizar los aspectos rituales y simbólicos en general de la celebración. En los textos eucológicos, la liturgia expresa de un modo sintético, universal y vital —pero no sistemático ni necesariamente completo— la naturaleza y las características de los dones de la salvación de los que es portadora.

Pero no hay que olvidar que la teología de los textos eucológicos tradicionales de la liturgia romana, la mayor parte de los cuales se remonta a los ss. V-VII, es muy diferente de la actual. L. Maldonado [21] ha examinado estos textos tal y como han llegado hasta nosotros recogidos en el *Missale Romanum* en vigor hasta 1970; en concreto, ha analizado la petición, cuyo objeto refleja el modo de comprender y de vivir la fe de la iglesia local, autora de los textos. Se advierte que estas oraciones subrayan sobre todo las dimensiones *verticales* de la vida cristiana. Podemos dividir la temática total de estos textos en dos grandes bloques: el primero se centra en el pecado y en la liberación del mismo, y refleja una conciencia penitencial y ascética de carácter ciertamente individual; el segundo gran tema es el cielo, el deseo y la súplica de alcanzarlo, tema que se reitera dentro de una amplia gama de matices: a veces en rompimiento claro con la vida presente, siguiendo tendencias dualistas o semimaniqueas, a veces en un concordismo más o menos feliz, más o menos dialéctico. Aunque al analizar detenidamente este material se pueden descubrir muchas cosas positivas (como el fuerte sentido escatológico y el intento de un tenso equilibrio entre el presente y el porvenir), el predominio del tema del cielo es tan enorme que al fin se desequilibra el conjunto y acaba sobrenadando un deje trascendentalista, que al creyente de hoy le resulta parcial y unilateral. La escatología de estos textos es teísta, discontinua, casi gnóstica, mientras que la escatología cristiana es profundamente encarnacionista.

Por otra parte, la eucología producida por la / reforma del Vat. II (pero también la más antigua y tradicional) manifiesta en su conjunto una búsqueda de mayor equilibrio y actualidad, dando, por ejemplo, un espacio conveniente incluso a las dimensiones *horizontales* de la vida cristiana y enrique-

ciéndose con nuevos temas. Como atestiguan numerosos estudios que se han ocupado de los libros actuales de la liturgia romana, la doctrina del Vat. II ha influido positivamente en la corrección de los textos antiguos y en la elaboración de los nuevos. También es constante la preocupación de subrayar los aspectos positivos y doctrinales eliminando o corrigiendo los textos demasiado negativos, moralizantes o polémicos. Los criterios seguidos en la elección de nuevos textos y en la introducción de eventuales correcciones a los antiguos demuestran la constante fidelidad al principio conciliar del progreso en la fidelidad a la tradición *(SC* 23).

2. LA EUCOLOGÍA, ESCUELA DE ORACIÓN. La eucología litúrgica renovada podría y debería convertirse en auténtica educadora de la oración de los creyentes. La oración litúrgica es una expresión segura y en algún modo perfecta de una respuesta posible e ideal a la palabra de Dios que nos interpela. Pero, por desgracia, la oración de los cristianos se alimenta frecuentemente de textos que tienen escaso nivel doctrinal y espiritual. En otro lugar[22] hemos ilustrado el papel educador que puede ejercer, por ejemplo, la eucología del *MR* de Pablo VI en la formación de una piedad mariana equilibrada, que respete la centralidad del misterio de Cristo y el equilibrio entre vida espiritual y compromiso mundano. De las oraciones del *MR* emerge una imagen de María que conduce al orante hacia el surco bíblico y cristocéntrico. En estos textos es constante la contemplación de María, unida estrechamente con el misterio de su Hijo, Jesús: en María, primicias e imagen de la iglesia, Dios ha revelado el cumplimiento del misterio de salvación y ha hecho resplandecer para nosotros, peregrinos en la tierra, un signo de consuelo y de esperanza segura. En su plenitud, María es modelo de santidad para la iglesia. Concretamente, María es presentada como modelo de las virtudes teologales: sierva humilde, escucha y acoge la palabra de Dios; ella es signo de esperanza para todos nosotros; llena de amor, lleva a Cristo en sus entrañas y ofrece sus servicios a los demás. María está libre de toda mancha de pecado y llena de Espíritu Santo, y Dios escucha su oración de intercesión por nosotros. María es madre de la iglesia, madre que Cristo desde la cruz nos ofrece a todos nosotros. Hoy se suele reconocer que la acción pastoral puede purificar y enriquecer la piedad mariana avecinándola al surco litúrgico, en donde es posible una contemplación equilibrada, completa y profunda de la personalidad de María y de su función en el misterio de la salvación.

Los textos eucológicos que nos ha deparado la reforma conciliar han de ser considerados expresión auténtica de la iglesia, aun siendo diversas las extracciones culturales de los autores que han intervenido en la redacción de los mismos. Se trata de textos *oficiales,* que son en concreto la *lex orandi* de la iglesia romana, y por ello también su *lex credendi.* En la oración, el creyente toma conciencia de su vida teologal. En efecto, el creyente se realiza en la medida en que toma conciencia y actúa históricamente el sentido de su propia existencia en el marco de la salvación llevada a cabo por Dios en Jesucristo. En este contexto resulta evidente el papel educador que ejerce la liturgia, sobre todo gracias a sus textos. Función indeclinable de la eucología es expresar la fe de la iglesia y

acompañar el don de la fe (sin el cual ni la comunidad eclesial puede orar ni el individuo hacer una lectura existencial de la eucología). En último análisis, la eucología es siempre una respuesta de fe.

3. FUNCIÓN LITÚRGICA DE LAS FÓRMULAS EUCOLÓGICAS. Al hablar de la estructura de los textos eucológicos, notábamos cómo cada fórmula tiene su modo peculiar de ordenar los elementos estructurales. Esta *personalidad* estructural de cada texto depende también de la función específica que la fórmula eucológica ejerce en el ámbito de la celebración: en efecto, cada texto eucológico tiene una función litúrgica específica. A continuación damos algunas indicaciones al respecto, ciñéndonos a las principales fórmulas de la eucología menor.

a) *Oración colecta.* El paralelismo que se solía establecer entre las tres clásicas oraciones presidenciales —colecta, oración sobre las ofrendas y oración después de la comunión—, en el actual ordenamiento litúrgico es menos rígido que antes. La colecta de la misa, además de ser la única que tiene la conclusión larga, es una fórmula que cambia allí donde tanto la oración sobre las ofrendas como la oración después de la comunión permanecen invariadas por semanas enteras (véase *Missale Romanum* [editio typica altera 1975], *In feriis adventus,* 133-142; *In feriis post dom. II, IV et VI paschae* y *post dom. III et V paschae,* 315-332). Algunas festividades nos ofrecen incluso dos colectas a discreción. En efecto, la colecta, en su contenido, no está muy condicionada por el momento ritual. Se la puede considerar como conclusión del conjunto de los ritos de introducción, o simplemente como oración de apertura de la celebración. Por lo mismo, la función específica de la colecta de la misa es crear el ambiente espiritual en el que la asamblea reunida se apresta a escuchar la palabra de Dios y a celebrar la eucaristía; por ello la colecta suele expresar muchas veces sintéticamente un pensamiento central de la festividad del día o de un determinado tiempo litúrgico. Gracias a su carácter genérico, esta oración puede ser considerada como fórmula tipo, a la cual las demás se pueden referir para una mejor comprensión.

b) *Oración sobre las ofrendas.* La función litúrgica de esta pieza no es fácil de determinar. Por una parte, está en relación con el rito de la preparación de los dones (antiguo *ofertorio),* que concluye; por otra, está en relación también con la plegaria eucarística, que introduce. La ambigüedad de esta oración queda confirmada por el contenido de sus textos, tanto en las fuentes antiguas como en el mismo misal actual: anticipa los temas epicléticos que la plegaria eucarística coloca antes de la consagración y de la comunión, y propone de nuevo la temática de las fórmulas de presentación del pan y del vino. En el Misal de Pablo VI esta oración ha sufrido algunos retoques, que indican probablemente la intención de quitarle contenido eucarístico, evitando así las anticipaciones inoportunas de temas que son propios de la plegaria eucarística. Se trata, con todo, de casos contados. Contrariamente a cuanto sucede en la colecta, en la oración sobre las ofrendas no se suelen encontrar referencias al tiempo litúrgico o al misterio celebrado; su contenido se ciñe al tema de la ofrenda, con la ambigüedad antes indicada. En las festividades de los

santos encontramos frecuentemente una alusión a la intercesión de los mismos para que los dones presentados por la iglesia sean acogidos favorablemente.

c) *Oración después de la comunión.* La oración después de la comunión es propiamente la oración con la cual se da gracias, pero también y sobre todo se piden a Dios los frutos de la celebración eucarística, en la que los fieles participan en modo más perfecto mediante la comunión sacramental. Aunque el sacramentario Gregoriano llama a esta oración *ad complendum* o *ad completa,* el rito romano más antiguo tiene como plegaria conclusiva la oración *super populum:* por ejemplo, el sacramentario Veronense y también, en parte, el Gelasiano antiguo. Con todo, la oración después de la comunión tendría que expresarse como síntesis global de la celebración eucarística, refiriéndose no sólo al rito de comunión, sino también a la liturgia de la palabra actualizada en el sacramento. Esta referencia la encontramos en algunos textos nuevos del Misal de Pablo VI: por ejemplo, la nueva oración después de la comunión en el bautismo del Señor se hace eco de la perícopa evangélica: "Hic est Filius meus dilectus", añadiendo el "ipsum audite", como en los textos evangélicos de la transfiguración (Mt 17,5).

d) *Oración de bendición sobre el pueblo.* En el actual *MR,* la oración *super populum* ha encontrado de nuevo, al menos en parte, su lugar y su función original de plegaria conclusiva de la celebración. En efecto, el *MR* ofrece, al final del ordinario de la misa, 26 oraciones de bendición sobre el pueblo, que se pueden usar *ad libitum* para concluir la misa, la liturgia de la palabra, la oración de las horas o la celebración de los sacramentos. El contenido de estas fórmulas sintoniza con el momento ritual de la bendición final; es decir, presenta a la asamblea la dimensión vital y perenne de la celebración cultual, y consiguientemente orienta a la comunidad eucarística hacia los quehaceres de la vida cotidiana al mismo tiempo que la robustece con la protección y las promesas divinas. Los textos de las oraciones de bendición sobre el pueblo enriquecen la fórmula trinitaria de bendición estilizada, estereotipada y fija de la liturgia romana [23].

NOTAS: [1]Aunque la palabra *eucología* no se encuentra en los diccionarios de lengua castellana, es un neologismo usado ordinariamente en campo litúrgico — [2] P.A. Roguet, *I generi letterari dei testi liturgici, loro tradizione e uso liturgico,* en *Le traduzioni dei libri liturgici* (Actas del Congreso celebrado en Roma el 9-13 noviembre 1965), Ciudad del Vaticano 1966, 145-160 — [3] P. Alfonso, *L'eucologia romana antica. Lineamenti stilistici e storici,* Subiaco 1931, 7 — [4] C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teológica general* (BAC 181), La Editorial Católica, Madrid 1959, 423 — [5] F. Nakagaki, *Metodo integrale. Discorso sulla metodologia nell'interpretazione dei testi eucologici,* en *Fons Vivus. Miscellanea liturgica in memoria di don Eusebio Maria Vismara,* Pas-Verlag, Zürich 1971, 278-279 — [6] A. Chavasse, *Messes du pape Vigile (537-555) dans le Sacramentaire Léonien,* en *EL* 66 (1952) 165 — [7] M. Augé, *Principi di interpretazione dei testi liturgici,* en *Anàmnesis* I, *La liturgia, momento della storia della salvezza,* Marietti, Turín 1974, 171-172 — [8] Véase, por ejemplo, N.M. Denis-Boulet, en *La chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia* (por A.G. Martimort), Desclée, Roma 1963, 363-367; M. Righetti, *Historia de la liturgia* I (BAC 132), La Editorial Católica, Madrid 1955, 228ss; G. Sobrero, en *Nelle vostre assemblee. Teologia pastorale delle celebrazioni liturgiche,* Queriniana, Brescia 1970, 361ss; etc. — [9] A.M. Triacca-R. Farina, *Studio e lettura dell'eucologia. Note metodologiche,* en *Teologia, liturgia, storia. Miscellanea in onore di Carlo Manziana,* La Scuola-Morcelliana, Brescia 1977, 214 en nota — [10] J.A. García, *Acontecimiento y eucaristía en los textos litúrgicos primitivos,* en

Ph (1970) 351-369 — [11] Ve., III, LXXXIIII: ed. L.C. Mohlberg, *Liber sacramentorum romanae aecclesiae*, Herder, Roma 1960, nn. 1576-1586, 230 — [12] Ve., III, LXXXV: *ib*, nn. 1587-1594, 231 — [13] M. Augé, *Principi di interpretazione dei testi liturgici* (nota 7), 174-178 — [14] A. Dumas, *Pour mieux comprendre les textes liturgiques du Missel Romain*, en *Not* 6 (1970) 196 — [15] S. Marsili, *Textos litúrgicos para el hombre moderno*, en *Con* 42 (1969) 219-236 — [16] Un estudio exhaustivo sobre la estructura del prefacio es el de A.M. Triacca, *La strutturazione eucologica dei Prefazi. Contributo metodologico per una loro retta esegesi*, en *EL* 86 (1972) 233-279 — [17] Encontramos un ejemplo típico en un prefacio del papa Vigilio, conservado en el sacramentario Veronense. Partiendo de un solo concepto (la relación entre mal moral y mal material), desarrolla con la ayuda de las sucesiones binarias una amplia argumentación que concluye afirmando la confianza y el agradecimiento a Dios: "Qui curam nostram ea ratione moderaris, ut proventus exterior de internorum qualitate procedat. / Nullis quippe forinsecus miseriis adfligemur, si vitia frenemus animorum; / nec visibili dedecori subiacebit, qui foedis cupiditatibus obviaverit; / nulla inquietudo praevalebit extrinsecus, si agamus corde sincero; / nullis subdemur hostibus, si pacem teneamus internam. / Ita, sicut a nemine magis quam a nobis laedimur, sic noxia cuncta succumbent, si nosmetipsos ante vincamus" (Ve., XVIII, XV: ed. L.C. Mohlberg, *Sacramentarium Veronense*, Herder, Roma 1956, n. 501, 66) — [18] Cf P.G. Gülden, *Lo stile della lingua liturgica*, en *Le traduzioni dei libri liturgici* (nota 2), 217-230 — [19] Cf F. di Capua, *De numero in vetustis sacramentariis*, en *EL* 26 (1912) 459-576, 526-535, 591-600; *Il ritmo prosaico nelle lettere dei Papi e nei documenti della Cancelleria Romana dal IV al XIV secolo* I y III, Roma 1937 y 1946; *Cursus*, en *EncC* 4, 1084-1092 — [20] C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia* (nota 4), 467-474 — [21] L. Maldonado, *Secularización de la liturgia*, Ediciones Marova, Madrid 1970, 283-291 — [22] Cf M. Augé, *Le linee di una rinnovata pietà mariana nella riforma dell'Anno Liturgico*, en *Mar* 41 (1979) 267-286. No toda la eucología mariana del Misal de Pablo VI merece un juicio positivo: la eucología de las *memorias* mantiene un tono genérico y se centra en el tema de la intercesión (cf A. de Pedro, *Líneas dominantes de la liturgia mariana proveniente del Vaticano II*, en *Ph* 23 (1983) 317-318) — [23] La función litúrgica de las fórmulas eucológicas se ha ido esclareciendo gracias a numerosos estudios que se han sucedido en estos últimos años. Damos a continuación algunas indicaciones bibliográficas para cada una de las piezas de la eucología menor de la misa romana: M. Cappuyns, *La portée religieuse des collectes*, Maredsous 1928, 93-103; B. Botte, *Commentaire des collectes dominicales du Missel Romain. Travaux liturgiques* I, Lovaina 1955, 197-266; M. Augé, *Le collette del Proprio del Tempo nel nuovo Messale*, en *EL* 84 (1970) 275-298; *Le collette di avvento-natale-epifania nel Messale Romano*, en *RL* 59 (1972) 614-627; P. Jounel, *Les collectes du Sanctoral au Missel Romain*, en *Lex Orandi Lex Credendi. Miscellanea in onore di P. Cipriano Vagaggini* (por G.J. Békés y J. Farnedi), Anselmiana, Roma 1980, 347-377; J.A. Gracia Gimeno, *Las oraciones sobre las ofrendas en el Sacramentario Leoniano*, Madrid 1965; V. Raffa, *Commento alle "Orazioni sulle offerte" delle domeniche*, Vita e Pensiero, Milán 1965; *Le orazioni sulle offerte del Proprio del Tempo del nuovo Messale*, en *EL* 84 (1970) 299-322; R. Falsini, *I Postcommuni del Sacramentario Leoniano. Classificazione, terminologia, dottrina*, Roma 1964; *Commento alle orazioni dopo la comunione delle domeniche e feste*, Vita e Pensiero, Milán 1967; B. Baroffio, *Le orazioni dopo la comunione nel tempo di Avvento*, en *RL* 59 (1972) 649-662; W. Ferretti, *Le orazioni "post Communionem" de Tempore nel nuovo Messale*, en *EL* 84 (1970) 323-341; C. Callewaert, *Qu'est-ce que l'"Oratio super populum"?*, en *EL* 51 (1937) 310-318; J.A. Jungmann, *"Oratio super populum" und altchristliche Büssersegnung*, en *EL* 52 (1938) 77-96; L. Eizenhöfer, *Untersuchungen zum Stil und Inhalt der römischen "Oratio super populum"*, en *EL* 52 (1938) 258-311; M. Augé, *La oración "super populum" en el Sacramentario Veronense. Estudio de su forma y contenido* (extracto de tesis doctoral en la Facultad Teológica y el Pontificio Instituto Litúrgico del Ateneo de San Anselmo en Roma), Roma 1968; *La oración "super populum"*, en *Ph* 8 (1968) 467-471.

M. Augé

BIBLIOGRAFÍA: Alfonso P., *L'eucologia romana antica*, Subiaco 1931; *I riti della chiesa. Lineamenti storico-esegetici*, Ed. Liturgiche, Roma 1945; Augé M., *Principi di interpretazione dei testi liturgici*, en *Anámnesis* 1, *La liturgia, momento della storia della salvezza*, Marietti, Turín 1974; Cagin P., *L'euchologie latine étudiée dans la tradition de ses formules et de ses formulaires* 1, *Te Deum ou Illatio? Contribution à l'histoire de l'euchologie latine à propos des origines du Te Deum*, Abadía de Solesmes 1806; Canals J.M., *Liturgia y metodología*, en *La celebración en*

la Iglesia I, *Liturgia y sacramentología fundamental*, Ed. Sígueme, Salamanca 1985; Nakagaki F., *Metodo integrale. Discorso sulla metodologia nell'interpretazione dei testi eucologici*, en *Fons Vivus. Miscellanea liturgica in memoria di don Eusebio Maria Vismara*, Pas-Verlag, Zurich 1971; Triacca A.M.-Farina R., *Studio e lettura dell'eucologia. Note metodologiche*, en *Teologia, liturgia, storia. Miscellanea in onore di Carlo Manziana*, La Scuola-Morcelliana, Brescia 1977.

EVANGELIZACION Y LITURGIA

SUMARIO: I. La liturgia, ¿debe evangelizar?: 1. Observación preliminar; 2. Una afirmación capital; 3. Afirmación central; 4. Afirmación complementaria - II. La liturgia, ¿evangeliza de hecho? - III. ¿Cómo lograr que evangelice la liturgia?: 1. Punto de partida realista; 2. Cuestión, ante todo, de autenticidad; 3. Algunos medios para conseguirlo.

I. La liturgia ¿debe evangelizar?

1. OBSERVACIÓN PRELIMINAR. La liturgia no la inventamos nosotros. Está ahí. Pertenece a la vida de la iglesia. Es, ante todo, acción de Cristo y, simultáneamente, acción del pueblo de Dios. Es como es. Sirve para lo que sirve. A nosotros, a todos, nos toca respetar su naturaleza. "Las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la iglesia, que es 'sacramento de unidad', es decir, pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección de los obispos. Por eso pertenecen a todo el cuerpo de la iglesia, lo manifiestan y lo implican" *(SC* 26).

2. UNA AFIRMACIÓN CAPITAL. Manteniéndonos dentro del respeto debido a la naturaleza de la liturgia, lo primero que hay que afirmar respecto a si debe evangelizar o no, es que su finalidad principal no es ésa.

La liturgia, como recuerda el concilio, es "principalmente culto de la divina Majestad" *(SC* 33). "Se ha pretendido a veces reducir la liturgia a la categoría de instrumento pedagógico —comenta a este propósito Pedro Tena—; esta pretensión es falsa y procede de un concepto utilitario —por otra parte ya superado— del culto de la iglesia"[2].

Nada serio conseguiremos, ni a nivel de los hechos ni a nivel de conocimiento, en lo que se refiere a la liturgia, si no superamos radicalmente la concepción utilitaria y no abrazamos con gozo la de la gratuidad. "Gratuidad es, tal vez, la palabra menos inadecuada para expresar el misterio del hombre y el misterio de Dios. Dice a la vez pureza del amor, libertad, ausencia de cálculo... Habría que crear una pedagogía de la gratuidad en este mundo de la utilidad y de la necesidad...", ha dicho de un modo muy acertado François Varillon en un hermoso libro sobre *La humildad de Dios*[3].

Si entendemos, pues, la pregunta formulada de esta forma: "La liturgia, ¿debe evangelizar como finalidad principal?", la respuesta habrá de ser negativa. La evangelización no es la finalidad principal de la liturgia. Por el contrario, debe precederla, en parte al menos, cronológicamente, "pues para que los hombres puedan llegar a la liturgia es necesario que antes sean llamados a la fe y a la conversión" *(SC* 9).

Por consiguiente, todo esfuerzo que tienda a manipular o instrumentalizar las celebraciones litúrgicas a costa de su finalidad principal, el culto gratuito de Dios, subordinando éste a otra finalidad cualquiera, aunque sea la de evangelizar, debe considerarse una infidelidad y un fracaso. Toda cele-

bración litúrgica, y en primer lugar la eucaristía, es y debe ser el momento cumbre de nuestra adoración gratuita, en respuesta a la suprema gratuidad de la vocación cristiana, de la redención, del amor de Dios.

3. AFIRMACIÓN CENTRAL. Sin embargo, y manteniendo todo lo dicho, la liturgia debe contribuir sin duda, por su propia naturaleza, a la tarea evangelizadora. "Aunque la sagrada liturgia sea principalmente culto de la divina Majestad, contiene también una gran instrucción para el pueblo fiel. En efecto, en la liturgia Dios habla a su pueblo; Cristo sigue anunciando el evangelio. Y el pueblo responde a Dios con el canto y la oración..." *(SC* 33). En el diálogo entre Dios y el hombre en la liturgia, no sólo cuando resuena, de una u otra forma, la palabra de Dios, "sino también cuando la iglesia ora, canta o actúa, la fe de los asistentes se alimenta..." *(ib).*

Por lo pronto, en la liturgia resuena de mil formas la palabra de Dios. Piénsese sobre todo en las lecturas bíblicas proclamadas, en la homilía, en las moniciones. La fuerza evangelizadora de estas partes en la acción litúrgica es evidente y no necesita que se insista en ella. En sí mismas, por su propia naturaleza, son anuncio del misterio de la salvación. Y precisamente la máxima fidelidad con que sean celebradas implica la máxima preocupación evangelizadora. Pero, por otra parte, también en la respuesta del pueblo redimido la liturgia reproduce, convertida en oración, la plenitud del kerigma en todas sus dimensiones, histórico-salvífica, cristocéntrica, pascual y escatológica, reproducción que es particularmente expresiva en la plegaria eucarística.

Se dice con razón que la evangelización no ha de concebirse como la propaganda de una determinada ideología, sino como la presentación de una persona, el anuncio de unos hechos salvíficos, la invitación a aceptar esa Persona y esos hechos como la salvación ofrecida por Dios, aceptación que lleva consigo el compromiso de poner en práctica las exigencias de vida que tal salvación implica. Pues bien, la liturgia es, por sí misma, todo eso: presentación, más aún, presencialización del Cristo Salvador; no sólo anuncio, sino a la vez anuncio y realización (cf *SC* 6) de esos hechos salvíficos que llegan a tocarnos hoy; no sólo invitación, sino a la vez invitación y acción divina transformante, que nos empuja y consigue, si no ponemos óbice, la aceptación plena.

Y no sólo para los que ya tienen fe y participan en la celebración ejercitando su fe. También para los extraños, para los no creyentes que miran las celebraciones desde fuera como un espectáculo curioso, y para tantos cristianos de fe débil o demasiado implícita, que asisten, más que participan, a las funciones litúrgicas por razones más o menos sociológicas, posee la liturgia por sí misma una fuerza evangelizadora. Unos y otros, ante una celebración auténtica, no pueden menos de sentirse interpelados y de preguntarse en su interior qué significa todo esto. En este sentido, el impacto que una celebración auténtica produce puede ser más fuerte que el de cualquier predicación inmediata y directamente evangelizadora. Ahí está un grupo de hombres que toman en serio el contacto con un Dios trascendente al que llaman Padre, salvador, misterioso y cercano a la vez, por medio de un hombre que es su Hijo y nuestro hermano, que murió por nuestros

crímenes y vive para darnos la vida. Esos hombres lo creen y lo testifican por el hecho mismo de reunirse (dimensión eclesiológica) alrededor de unos elementos, signos de la presencia, guiados por hombres a quienes consideran señalados misteriosamente para lograr ese encuentro. Y, sobre todo, de ahí, de esas reuniones tomadas en serio, sacan fuerza (contraseña de autenticidad) para llevar una vida fraternal, de amor y servicio mutuos, de perdón de las ofensas, incluso de amor a los enemigos. ¿Cómo no haría impacto una liturgia así? No hay duda, la liturgia, sin dejar de ser lo que es, evangeliza y debe evangelizar.

4. AFIRMACIÓN COMPLEMENTARIA. Puesto en claro lo que precede, debemos añadir, siempre en el plano de los principios, que la liturgia debe, por supuesto, evangelizar; pero debe hacerlo a su modo, sin ser infiel a su naturaleza, lo que equivale a decir sin perder de vista su finalidad principal.

¿Cuál es este modo en concreto? Tal vez pudiera resumirse en una sola palabra, muy frecuentemente usada y no siempre bien comprendida, la palabra *celebración*. La liturgia anuncia la buena nueva *celebrándola*.

Decir */ celebración* es decir */ fiesta*. Es el fenómeno festivo, redescubierto en nuestros días, el que ha de orientarnos en este punto. La fiesta es un gozo en común o una comunicación gozosa: es un estallido vital, por más que, como todo juego, tenga sus propias reglas. Los elementos de contenido pedagógico que pueda incluir no se someten a una estructuración metódico-didáctica, de tipo utilitario. De nuevo nos encontramos con la gratuidad. En la fiesta, cuando aprendemos es porque lo vivimos y lo vivimos al celebrarlo. Así en la liturgia.

Pero hay una dimensión en la fiesta que no podemos olvidar. Toda fiesta es una ruptura con el tiempo ordinario, pretende ser otra cosa distinta de la monotonía de lo cotidiano, lo ensaya, lo realiza en parte, pero sólo en parte. También la liturgia es consciente de ello; sabe que es un pregusto de "aquella liturgia celestial que se celebra en la ciudad santa de Jerusalén, hacia la cual nos dirigimos como peregrinos" *(SC* 8); pero sabe que es sólo eso, un pregusto.

De ahí que cuanto hemos dicho en el apartado anterior acerca de la autenticidad de la celebración debemos ahora matizarlo, con la conciencia de que sólo en parte, y en espera y en pregusto, podemos llamarnos el pueblo santo, redimido, liberado de toda esclavitud. La evangelización que va implicada en la celebración litúrgica no es el anuncio de una ilusión, la de creernos distintos de los demás hombres. Es el anuncio de una salvación que Dios ofrece a unos hombres débiles y pecadores como los demás. La celebración viene a ser como un ensayo[4] de la salvación anunciada; un ensayo en el que una y otra vez somos enseñados a ejercitar, sin lograrlo nunca del todo, el verdadero amor, el amor desinteresado, humilde. Y la iglesia, madre y maestra, que así nos enseña y evangeliza en la liturgia, sabe que, acabada la fiesta, volvemos a enzarzarnos en mil tensiones unos con otros, que volveremos a angustiarnos por lo que hemos de comer y con qué nos hemos de vestir, que volveremos a intentar devolver mal por mal y maldición por maldición. Pero ella seguirá confiando, obstinadamente, en la gracia de su Esposo, y volverá a reunir pacientemente a sus hijos para hacerles

ensayar la vivencia de la salvación, mientras les hace repetir humilde y confiadamente: Padre nuestro...

De este modo evangeliza la liturgia: desplegando festivamente la salvación anunciada, haciéndola presente en la comunicación y en el gozo, dándonos un pregusto de su realización total, al mismo tiempo que nos libra de toda ilusión y orgullo.

II. La liturgia, ¿evangeliza de hecho?

En esta segunda parte no se pueden dar respuestas universalmente válidas. Habría que hacer un estudio objetivo y diferenciado de las celebraciones litúrgicas que tienen lugar en cada medio, y valorarlas de acuerdo con los principios apuntados.

Por lo demás, este análisis y esta valoración habría que hacerlos preferentemente de las celebraciones concretas; v.gr.: de los bautismos, de los matrimonios, de la misa dominical, etc. De lo contrario, el peligro de quedarse en unas consideraciones demasiado generales y abstractas es de sobra evidente. Cada una de las celebraciones, además, deberá ser analizada y valorada en cuanto a si ejerce o no de hecho su fuerza evangelizadora de acuerdo con su peculiar dinámica y estructura.

Podrían señalarse, sin duda, algunos defectos que más frecuentemente ocurren, como sería, por un lado, la despreocupación casi total por la función evangelizadora que debe tener la liturgia en cualquier caso, y por otro, la excesiva subordinación del conjunto de la celebración a un fin pedagógico de instrucción o de interpelación directa. Igualmente podrían señalarse ejemplos de auténticas celebraciones que, sin la menor infidelidad a la naturaleza de la liturgia, consiguen no sólo alimentar la fe, sino avivarla o despertarla. Pero preferimos quedarnos en estas consideraciones generales.

III. ¿Cómo lograr que evangelice la liturgia?

1. PUNTO DE PARTIDA REALISTA. Nos encontramos con frecuencia en nuestras celebraciones litúrgicas con cristianos no suficientemente convertidos, sin adhesión personal, consciente y libre, al mensaje de la salvación cristiana. No pocos, además, de estos cristianos acuden a las celebraciones sin la regularidad semanal de la misa dominical, sino sólo con ocasión de bautizos, bodas, entierros, fiestas patronales, etc.

Su actitud, a pesar de todo, es, generalmente hablando, de respeto religioso y de cierta receptividad ante la evangelización. Se da el caso también de determinados individuos más alejados del contacto con la iglesia, incluso con ribetes de agnosticismo, a quienes nuestros *tinglados* litúrgicos no les dicen nada, pero que asisten alguna vez a ellos acompañando a sus familiares o amigos sin actitud propiamente hostil y con un cierto respeto.

Ante todos ellos, pues, se va a poner en marcha la celebración litúrgica con su intrínseca fuerza evangelizadora. ¿Qué hacer para conseguir su máxima eficacia?

2. CUESTIÓN, ANTE TODO, DE AUTENTICIDAD. Por más que la liturgia no sea propiamente un espectáculo, sino una acción en común, es cierto que algunas personas tienen en ella un papel preponderante. Esto vale sobre todo para el que preside la asamblea en nom-

bre de Jesucristo; pero además "los acólitos, lectores, comentadores y cuantos pertenecen a la *schola cantorum* desempeñan un auténtico ministerio litúrgico. Ejerzan, por tanto, su oficio con la sincera piedad y el orden que convienen a tan gran misterio y les exige con razón el pueblo de Dios. Con este fin, es preciso que cada uno a su manera esté profundamente penetrado del espíritu de la liturgia y que sea instruido para cumplir su función debida y ordenadamente (*SC* 29).

Esto supuesto, es imprescindible que cada una de las acciones de que consta la celebración se lleve a cabo con la máxima autenticidad: en lo que la liturgia tiene de *representación* y en lo que tiene de signo manifestativo y expresión de una vida. Así, la lectura bíblica deberá ser una verdadera proclamación, que haga resonar aquí y ahora, ante un pueblo que la escucha en silencio y recogimiento, la palabra inspirada. Para lo cual no son en modo alguno indiferentes las cualidades naturales y la preparación del lector. No sólo hace falta que domine la difícil técnica de leer en público y ante un determinado auditorio, sino además se requiere que esté iniciado en los diversos géneros literarios bíblicos, a fin de que sepa acomodar su expresión oral al texto que tiene ante los ojos. Así también la homilía deberá tener en cuenta la doble fidelidad, a saber: a la palabra de Dios en el marco de la celebración, y a la situación concreta cultural, espiritual y problemática de la asamblea. Así, por último, las intervenciones del pueblo deberán estar aseguradas en toda su fuerza expresiva de participación consciente al menos por un núcleo de cristianos más comprometidos, que den así testimonio de su fe y contribuyan a que prenda o se despierte en los demás.

Y, por encima de todo, es imprescindible que el presidente de la asamblea sea signo viviente y personal de Cristo, Buen Pastor, que cuide de sus ovejas dóciles y que vaya detrás de las rebeldes y extraviadas con un auténtico amor que no dude ante el sacrificio por ellas. El es, sobre todo, el que ha de ejercitar la doble fidelidad, por un lado, a la naturaleza de la liturgia, a sus reglas de juego, tal y como han sido concretadas por la iglesia jerárquica y, por otro, a la comunidad que preside, más o menos heterogénea, haciendo uso inteligente de las mil maneras de flexibilidad y acomodación que hoy están a su alcance, y que no pocas veces desconoce, o de las que prescinde por mayor comodidad. Quien sepa asegurar, a través de sus palabras y gestos, la presencia de Cristo, Buen Pastor, en medio de los suyos, habrá asegurado a la celebración litúrgica que preside su impacto evangelizador lo mismo para los cercanos que para los alejados.

3. ALGUNOS MEDIOS PARA CONSEGUIRLO. Nada serio se logra por medio de la improvisación. La preparación de las celebraciones se impone en un doble nivel: en el de la oración y el estudio, personal y comunitario, por un lado, y por otro, en el de la realización inmediata; verdaderos ensayos de los ministros e incluso del pueblo, no sólo en lo que se refiere a los cantos, sino también en cuanto tiene que ver con los gestos, con el modo de intervenir en las aclamaciones, etc. Las celebraciones extraordinarias según el ciclo litúrgico, principalmente las de semana santa, así como de algunos sacramentos celebrados con especial solemnidad, pueden ser magníficas

ocasiones para tales formas de preparación interior y exterior.

Pero, además, una vez que la celebración ha tenido lugar, es sumamente conveniente que se someta a una cierta revisión crítica. Los mismos fieles más iniciados pueden aportar valiosísimas sugerencias a este respecto. Y, desde luego, la revisión no habrá de contentarse con el nivel de *representación* de la acción litúrgica, sino que se deberá extender su eficacia santificadora al nivel de la vida cristiana. De esta forma evitaremos el escollo de complacernos, quizá, en unas celebraciones esteticistas pero estériles, e insistiremos humildemente no ya en la "utilidad" de la liturgia, sino en su autenticidad y verdad, que es como ella contribuye a la evangelización.

[*/ Formación litúrgica; / Pastoral litúrgica*].

NOTAS: [1] Ponencia leída en el Congreso de Evangelización celebrado en Madrid del 9 al 14 de septiembre de 1985: *Evangelización y hombre de hoy,* EDICE, Madrid 1986, 277-284 — [2] Véase "Phase" 4 (1964) 28 — [3] Fr. Varillon, *L'humilité de Dieu,* Ed. du Centurion, París 1974, 18 — [4] La palabra "ensayo" no debe entenderse aquí como si sólo se tratara de una representación que todavía no va en serio. La celebración litúrgica es ya una realización verdadera de la salvación, en la que se nos comunica realmente la misma vida divina que esperamos gozar en plenitud "cuando el Señor vuelva". Sin embargo, las limitaciones con que el "homo viator" participa de esa vida divina no satisfacen la dinámica interna de la liturgia, que aspira a la plenitud escatológica y como que juega a que ya la posee. En este sentido podría decirse que la "ensaya", porque incluso la más perfecta realización de la salvación en este mundo es sólo un anticipo de la plenitud de la realización futura.

M. Ramos

BIBLIOGRAFÍA: CELAM, *Liturgia y evangelización,* en "Notitiae" 10 (1974) 328-330; en "Phase" 84 (1974) 491-493; Dávila R., *Fe y sacramentos,* en "Liturgia" 246 (1969) 152-166; López Martín J., *Evangelización y sacramento, ¿cuestión resuelta?,* en "Nova et Vetera" 3 (1977) 43-63; Maldonado L., *Liturgia eucarística y evangelización,* en "Pastoral Misionera" 2 (1965) 26-46; *Comprensión teológico-pastoral del sacramento en una perspectiva evolutiva y en relación con la evangelización,* en VV.AA., *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner,* Madrid 1975, 419-448; Marranzini A., *Evangelización y sacramentos,* Marova, Madrid 1974; Rovira J.M., *Los sacramentos, signos de fe,* en "Phase" 28 (1965) 187-199; *La justificación por la fe y el sacramento,* ib, 95 (1976) 379-402; Sebastián F., *Sacramentos y fe. Un problema de la pastoral española,* en "Iglesia Viva" 2 (1966) 75-85; Tena P., *Del buen uso de las palabras: "sacramentalizar",* en "Phase" 68 (1972) 141-145; Urbina F., *Evangelización y liturgia en la Asamblea conjunta de obispos y sacerdotes. Notas para un estudio,* ib, 115-128; VV.AA., *Fe y sacramentos,* en "Phase" 28 (1965) 199-212; VV.AA., *Evangelización y sacramento,* PPC, Madrid 1975.

EXEQUIAS

SUMARIO: I. El tema de la muerte hoy: 1. La sociedad censura la muerte; 2. Las dimensiones del debate actual; 3. La necesidad de una praxis pastoral renovada - II. El nuevo "Ordo Exsequiarum": 1. Escuchando a la tradición: *a)* La praxis litúrgica, *b)* El significado de la intervención pastoral de la iglesia; 2. Presentación del nuevo ritual: *a)* La elección del Vat. II, *b)* Las exequias de adultos, *c)* Las exequias de niños - III. Puntos relevantes y orientaciones pastorales: 1. Por una celebración auténtica; 2. Expresión de la fe en la pascua de Cristo; 3. La celebración de la muerte del cristiano en el actual contexto cultural.

I. El tema de la muerte hoy

Una simple mirada a la literatura de estos años en el campo literario, filosófico y teológico obliga a reconocer en la atención prestada al tema de la muerte un hecho de proporciones bastante apreciables [1]. El esfuerzo por individualizar las razones de este fenómeno y comprender los contenidos con los que

poco a poco se va configurando ayuda a delinear el contexto dentro del cual hoy, de hecho, se sitúa la problemática propiamente pastoral relativa a la celebración de la muerte. Un análisis, aunque sólo sea inicial, de algunas intervenciones significativas nos pone frente a una multiplicidad de datos tal, que hace sin duda completamente *nuevo* el modo mismo de acceder al actual debate en torno a la muerte.

1. LA SOCIEDAD CENSURA LA MUERTE. La reflexión acerca de la literatura de carácter sociológico sobre el significado de la muerte en la sociedad contemporánea haría encontrar precisamente en el *silencio* sobre tal argumento la elección más difundida hoy, con mucho [2]. O sea, para los hombres *modernos,* la muerte deberá ser la *gran ausente* y no hallará espacio en el horizonte del pensamiento contemporáneo: se le veta (o al máximo se le concede sólo al hombre arcaico) tomar conciencia de la muerte en términos personales: sólo a través de la muerte-espectáculo, ofrecida cotidianamente por los *mass-media,* será posible una eventual toma de conciencia de la realidad de la muerte, aunque sea siempre la muerte de los *otros,* extraños, alejados de nosotros tanto geográfica como afectivamente. Es natural que nos preguntemos por las razones de esta censura. La investigación al respecto sería larga y compleja; pero en torno a ciertos *porqués* la literatura parece manifestar una cierta convergencia. Sería *sobre todo* la concepción hedonista propia de la civilización actual la que impondría el silencio sobre la muerte; reconocerla y asumirla como tal realidad significaría poner en cuestión la capacidad de la sociedad para satisfacer plenamente esa "necesidad de felicidad" declarada como absolutamente imprescindible. Todavía más penetrante parecería una *segunda* hipótesis, que relaciona la actitud moderna respecto a la muerte con el fenómeno de la secularización y con el surgimiento y la extensión de la sociedad burguesa. El silencio sobre la muerte se impone porque hoy en día está desacralizada, ha pasado de ser un rito a ser un espectáculo; ya no ocupa una función social, y se celebra decididamente en la esfera privada. Una *tercera* línea interpretativa tiende, en cambio, a unir el fenómeno de la negación de la muerte con la actitud técnico-eufórica de la sociedad actual. El acontecimiento muerte se asume esencialmente como un acontecimiento técnico-biológico: es un incidente; es una *cosa* que, como todas las cosas de la vida, es modificable y manipulable por el hombre, que prepara y utiliza instrumentos técnicos adecuados para enfrentarse a las diversas realidades de la existencia [3]. Sin embargo, es necesario reconocer que este intento de censura de la realidad de la muerte no ha tenido éxito: para el hombre particular la muerte permanece como una amenaza, aunque sea inconfesable, no estándole permitido al individuo confesar la propia finitud en un contexto social que se cree ilimitado. La crisis de identidad de la sociedad técnico-industrial podría también servir para hacer comprender que la finitud, colectiva y personal, no es una desagradable incongruencia, sino una realidad confesable, que se ha de reconocer abiertamente.

2. LAS DIMENSIONES DEL DEBATE ACTUAL. Casi como contraposición al silencio (favorecido o impuesto) del uso social sobre la realidad de la muerte asistimos a un

imponente renacimiento del interés por el tema del morir en la literatura de estos últimos años. Una cuidadosa exploración de todo lo que ésta va proponiendo confirma, por una parte, la tendencia arriba recordada a la *censura,* convalidando por tanto la presencia de una tensión dramática de la sociedad contemporánea, todavía no resuelta; por otra parte, hace surgir también perspectivas insospechadas de pensamiento y de praxis[4]. En particular, la apertura a las culturas religiosas medio-orientales y sobre todo asiáticas está manifestando una influencia evidente sobre el mundo occidental: la persistencia de la idea de una vida que pueda ir más allá de la muerte singular, incluso en su imponderabilidad, y la aparición en el drama-muerte de una componente de serenidad que es confianza en la vida, son probablemente las manifestaciones más características.

Si a esto añadimos la profunda renovación que connota la más reciente reflexión teológica sobre el tema de la muerte[5], nos podemos hacer una idea todavía más adecuada de las amplias dimensiones que va asumiendo el debate actual. La perspectiva escatológica que hace de telón de fondo a la reflexión teológica sobre el tema de los *novísimos* subraya claramente las dimensiones cristológicas y antropológicas. La realidad de la muerte-resurrección de Cristo constituye la referencia central, que permite iluminar la comprensión del morir del hombre, morir que está llamado a configurarse con un morir *en Cristo* para resucitar con él, morir que está abierto a un futuro de comunión definitiva con Dios y de encuentro entre vivos y vivientes. Análogamente, la superación del dualismo entre alma y cuerpo permite precisar la naturaleza de la muerte en términos de paso hacia una vida sin fin, en términos de un *estado* situado entre un *ya* y un *todavía no* dentro del cual se coloca la realidad de la resurrección.

3. La necesidad de una praxis pastoral renovada. Este elemental esbozo de las características del contexto actual ayuda a comprender la multiplicidad de las razones de una deseada renovación de la praxis eclesial a propósito del capítulo relativo a la muerte. La intervención conciliar ha explicitado en particular las razones de índole doctrinal y litúrgica estableciendo: "El rito de las exequias debe expresar más claramente el sentido pascual de la muerte cristiana y responder mejor a las circunstancias y tradiciones de cada país, aun en lo referente al color litúrgico" *(SC* 81). La comprensión más lúcida del cambiado contexto cultural y social imprime una mayor urgencia a este trabajo de reformulación y profundización del dato de fe y lo pone frente a nuevas tareas: parece ser precisamente prioritaria la de no esconder la realidad de la muerte ni aceptar la censura de pensamiento y de lenguaje respecto a ella, sobre todo porque la perspectiva de la fe en Cristo muerto y resucitado consiente no sólo descifrar la naturaleza y el porqué del morir, sino también rescatar la inevitable muerte del hombre de las categorías de la angustia, de la oscuridad impenetrable, de la desaparición en la nada, de la disolución de la comunión con los hombres y con el mundo. A esto se debe unir la persuasión de que, en el actual contexto eclesial, la intervención pastoral de la iglesia con ocasión de la muerte de un hermano pueda encontrarse en una situación de particular dificultad: el signo de la fe que son las exequias

cristianas tiene con mucha frecuencia como *interlocutores* o *presentes* a personas que viven las actitudes más heterogéneas en el modo de enfrentarse y juzgar la realidad de la muerte. Quizá como nunca antes, hoy la novedad cristiana de la esperanza, que constituye el sentido mismo de la intervención pastoral de la iglesia, necesita declinarse y expresarse a través de una amplia variedad de lenguajes, como servicio de la fe que respeta las diversidades del morir, y sobre todo las diversidades de quien ha muerto o está viviendo el dolor de la muerte de otro. Bajo este aspecto, el estudio del *Ordo Exsequiarum* y el examen de cómo deba celebrarse hoy se llenan de preguntas y de estímulos nuevos.

II. El nuevo "Ordo Exsequiarum"

La comprensión de las opciones llevadas a cabo con vistas a la redacción del nuevo *OE* es posible sólo a partir de un análisis del desarrollo histórico relativo a la praxis funeraria cristiana; la descripción, aunque sólo sea sintéticamente, de las etapas esenciales nos permitirá después abrirnos a los interrogantes de naturaleza más estrictamente pastoral.

1. ESCUCHANDO A LA TRADICIÓN. En los complicados avatares del desarrollo histórico[6] se pueden individualizar diversos estadios, en los que las formulaciones doctrinales, mentalidad, lenguaje se estrecruzan diferenciadamente.

a) *La praxis litúrgica.* Si la praxis funeraria cristiana más antigua revela una relación evidente con prácticas comunes a no creyentes, no menos manifiesta también la puesta en marcha de un proceso de diferenciación: la certeza de la salvación operada por Cristo y la fe en la resurrección alimentan expresiones de esperanza y de fraternidad más que de triste dolor o desesperación. Incluso los textos de oración (eucologías o composiciones salmódicas) transparentan una tonalidad pascual, donde tienen una amplia resonancia la alegría y la esperanza. El examen más específico de la literatura patrística y litúrgica, que se extiende desde el s. IV hasta las puertas mismas de la época carolingia, nos lleva a encontrar un desarrollo de interpretación no siempre fácil[7]. Desde un primer estadio todavía estrechamente ligado al contexto judaico, en que se privilegia la oración de acción de gracias o de bendición, se pasa muy pronto a una progresiva difusión de la oración de intercesión (época prenicena). Con el inicio de la época constantiniana, la oración cristiana evoca sobre todo el tema de la felicidad en el *seno de Abrahán* o en el *paraíso:* a medida que nos alejamos de los orígenes cristianos y va disminuyendo la espera de la parusía, crece en importancia la escatología individual; la antropología del mundo helenista, además, incita a leer tal escatología individual en términos de "alma separada del cuerpo". Con el progresivo cambio de la sensibilidad religiosa y cultural tienden a prevalecer —a partir de la misma época patrística clásica— los temas del perdón del pecado y de la salvación del alma en el otro mundo: la idea de la muerte como lucha dramática contra el demonio tiene un amplio eco en la literatura de los padres y en los mismos textos litúrgicos. Una mirada de conjunto a los siglos de la era patrística muestra la singularidad de la visión cristiana de la muerte: la idea de Dios que subyace a la oración de la iglesia es la de un

Dios bueno y acogedor, que está a la espera del hombre que vuelve a él; análogamente, la oración de intercesión supone una eclesiología de comunión, que ve en el lazo común de la fe y en la participación de la misma eucaristía el fundamento de una relación fraterna que ni siquiera la muerte puede romper. Junto a esto resultan del todo evidentes las influencias de la cultura y de las particulares situaciones históricas: "[Se señalan] la influencia de la demonología para el tema de la protección del alma; la de la antropología y cosmografía antiguas para la localización del alma en el seno de Abrahán o en el paraíso; la del clima para el tema del refrigerio; la del platonismo o del neoplatonismo para el tema de la luz y de la beatitud celeste. Análogamente, específicas situaciones pastorales en la iglesia, como el cambio en la disciplina penitencial, han ejercido influencia sobre la temática funeraria"[8].

La evolución constatada en la praxis funeraria de los textos galicanos y gelasianos en torno a los ss. VII-VIII no se puede limitar sólo al cambio de numerosas oraciones; detrás de los sólidos desarrollos de los temas de la misericordia divina y del juicio final se puede hallar una diversa concepción y acentuación de la imagen misma de Dios y del significado de la oración de la iglesia por un hermano que ha muerto, así como las referencias al mundo entendido como tierra de exilio y lugar de tentaciones a las que sustraerse, a las cuales corresponde una visión de la muerte como liberación de las ataduras y de las cadenas del mundo y del pecado, remiten a una visión antropológica y cosmológica bastante cambiada en relación a los orígenes y a un cuadro teológico de temas escatológicos de trazos todavía inciertos y provisionales. Por su parte, la tradición funeraria de los ambientes monásticos sigue siendo testigo de una praxis inspirada en la visión pascual, y de una mentalidad que considera a la muerte como familiar al hombre.

Con la entrada en Roma de la liturgia gálico-germánica se verifica una posterior evolución, caracterizada sobre todo por la importancia cada vez mayor que se atribuye al papel propiciatorio de la oración eclesial por los muertos; la conciencia de que el juicio de Dios seguirá a la muerte induce en los textos a conceder un gran espacio a la oración de intercesión. Desde esta perspectiva se tiende cada vez más a interpretar el papel del sacerdote celebrante como expresión del poder que le ha sido conferido no sólo para absolver a los vivos de sus pecados, sino también para interceder eficazmente por la remisión de la pena a los difuntos. El tardo medievo y la época renacentista atribuyen una relevante importancia a elementos celebrativos (oraciones, textos para el canto, las melodías mismas, el color de los paramentos, los signos utilizados, etcétera), determinando así una clara preponderancia del tema propiciatorio respecto a la inspiración originaria, que individualizaba en el mensaje de esperanza derivante de la pascua la referencia temática prioritaria de los funerales cristianos.

Una valoración de síntesis, en perspectiva histórica, de los criterios que han inspirado la redacción del *Ordo Exsequiarum* del Ritual tridentino (= *Rituale romanum* del 1614) lleva a poner de relieve dos hechos: *a)* En el aspecto estructural, la decisión de optar por una celebración muy sobria ha permitido poner orden en una serie de elementos celebrativos que se habían

ido multiplicando a lo largo de los siglos de manera frecuentemente desorganizada, pero también ha inducido a dejar a un lado algunos elementos particulares que habían caracterizado —sobre todo en los orígenes— la intervención pastoral de la iglesia (piénsese, por ejemplo, en las abundantes oraciones hechas por la comunidad como signo de comunión y de sufragio, o en la atención prestada a los primeros momentos tras la muerte)[9]; en este nuevo planteamiento se ha producido la consiguiente acentuación de la índole clerical de toda la celebración: "Se ve a los fieles como personas que asisten del principio al fin con recogimiento y piedad a una acción litúrgica, a oraciones y cantos ejecutados en lugar suyo por el clero"[10]. *b)* Bajo el aspecto histórico-teológico, el análisis de los textos y de las fuentes utilizadas por el Ritual tridentino pone de relieve una confluencia de oraciones que tienen su origen en épocas bastante diversas y que, desde el punto de vista doctrinal, no aparecen organizadas en torno a líneas de pensamiento unitarias; como consecuencia, la índole pascual de la celebración cristiana de la muerte no aparece en primer plano; y algunas de las expresiones que habían marcado característicamente la praxis de los orígenes ya no están presentes en el Ritual de Trento.

La decidida reforma del Vat. II había sido preparada, significativamente, por algunos *signos* que la hacían considerar de gran actualidad: por un lado, el imponerse, a nivel de mentalidad y de praxis, de una costumbre que tendía a aislar de la sociedad cualquier reclamo de la muerte; por otro lado, algunas innovaciones parciales celebrativas, que manifestaban la exigencia de un retorno más explícito a las dimensiones pascuales del funeral cristiano. Por lo demás, a todo esto se refería directamente el debate conciliar que precedió a la promulgación del texto definitivo; en tal debate se puso de relieve también la importancia pastoral de un momento como el de las exequias, en el que se proponen contenidos y expresiones simbólicas a unas asambleas con frecuencia formadas por personas alejadas o no creyentes[11].

b) *El significado de la intervención pastoral de la iglesia.* Si tras la praxis litúrgica pasamos a considerar, incluso sintéticamente, la actitud pastoral global de la iglesia en las diversas épocas, lograremos interpretar mejor el desarrollo histórico en su conjunto[12].

La primera época patrística (ss. II-III) se caracteriza por una situación *socio-cultural* que no conoce ninguna esperanza tras la muerte, o al menos no supone esta esperanza como algo obvio. Por consiguiente, el mensaje cristiano (del cual la praxis litúrgica constituye quizá el aspecto más vistoso y oficial) tiende a privilegiar el esfuerzo por valorar positivamente la muerte y por hacer evidente su valor de misterio salvífico por encima del aspecto experiencial más inmediato, que es de escándalo y de perdición. A esta luz se comprende el amplio recurso a un lenguaje simbólico tomado preferentemente de la biblia y de signos sacramentales, considerado el único capaz de ayudar a entender-crear-esperar un aspecto de la muerte que no es en absoluto evidente a la experiencia humana.

La época de la cristiandad establecida (que se extiende del s. IV hasta la época moderna) se caracteriza sobre todo por la adquisición de la esperanza-tras-la-muerte por causa de los presupuestos obvios de la cultura común. En la acción pastoral se aprecia cómo a veces

tales presupuestos se olvidan en la práctica; justo por esto, la preocupación fundamental de la intervención de la iglesia pasa a ser la de representar existencialmente la muerte, contra la tendencia de la existencia humana (también entre los cristianos) a constituirse como tiempo indefinido. Bajo este aspecto se comprende que el abundante empleo de un lenguaje místico-experiencial o sapiencial (piénsese particularmente en los difusos comentarios a los "vanitas vanitatum" o el "cupio dissolvi et esse cum Christo") tenga motivaciones no sólo culturales —la sensibilidad de las nuevas poblaciones europeas— sino, más fundamentalmente, pastorales.

La época moderna poscristiana ve de nuevo desaparecer de los presupuestos culturales comunes de la sociedad la esperanza-tras-la-muerte. Pero esta desaparición tiene lugar por obra de una progresiva *secularización* de la vida civil; se comprende, entonces, por qué en la predicación cristiana se continúa poniendo preferentemente el acento sobre la actitud *sapiencial,* que tiende a configurar la muerte como la suprema objeción levantada por la iglesia frente al hombre *burgués.*

Si resulta prematuro el intento de caracterizar sintéticamente la tendencia hacia la cual se orienta la praxis pastoral en la época contemporánea, es ya posible, sin embargo, entrever en ella un significativo cambio de perspectiva. La exigencia advertida prioritariamente parece la de restituir significación a los símbolos esenciales (histórico-salvíficos y existenciales) de la esperanza-cristiana-tras-la-muerte, desde el momento que las *ilusiones* mundanas (mesianismos terrestres, ideologías historicistas) parecen reconocer ya por sí mismas la propia inconsistencia. El mal más radical contra el que choca hoy el anuncio cristiano parece ser, por tanto, como antiguamente, el de la desesperación, *no* la ilusión del hombre que se cree autosuficiente.

2. PRESENTACIÓN DEL NUEVO RITUAL. La promulgación de un nuevo *Ordo Exsequiarum* (15 de agosto de 1969) constituye una etapa de gran importancia desde el punto de vista teológico-pastoral [13]. Aunque sea de modo muy sintético, presentaremos sus características esenciales [14]. Para las citas usaremos la edición en castellano: *Ritual de exequias* (= *RE).* Para los *Praenotanda* del *OE* (= *Ordo Exsequiarum),* véase A. Pardo, *Liturgia de los nuevos Rituales y del Oficio divino,* col. Libros de la Comunidad, ed. Paulinas, etc., Madrid 1975, 263-270.

a) *Las opciones del Vat. II.* En la raíz de la decisión de reformar la liturgia funeraria en el cuadro de la más amplia renovación litúrgica promovida por el concilio, está la conciencia de que el ritual funerario heredado de Trento no expresa adecuadamente la riqueza doctrinal de la visión cristiana de la muerte, y de que las cambiadas circunstancias culturales hacen urgente una consideración más profunda de la problemática pastoral: el debate en el aula conciliar constituye una evidente prueba de ello [15]. El texto promulgado en la *SC* ("El rito de las exequias debe expresar más claramente el sentido pascual de la muerte cristiana y respoder mejor a las circunstancias y tradiciones de cada país, aun en lo referente al color litúrgico. Revísese el rito de la sepultura de niños dotándolo de una misa propia": *SC* 81-82) sólo explicita en parte las indicaciones expresadas en las intervenciones de los padres conciliares; en los traba-

jos de la comisión posconciliar encargada de la preparación del nuevo texto pasan, en cambio, a ser prioritarias las preocupaciones de carácter doctrinal y pastoral, y se abre camino la exigencia de revisar más profunda y críticamente todo el capítulo del desarrollo histórico, en un intento de presentar en el nuevo ritual funerario una síntesis más amplia y fiel de todos los datos de la tradición, en particular los de la tradición más antigua [16].

b) *Las exequias de adultos.* La sucesión de las diversas partes a través de las que normalmente se desarrolla el rito funerario (en la casa del difunto, en la iglesia, en el sepulcro) ofrece una rica antología de material celebrativo (salmos, eucología, leccionario), que debería ser objeto de un atento análisis; si, después, se piensa en la significativa recuperación de algunos elementos de praxis pastoral (cf en particular la "vigilia de oración", la "oración para la deposición del cuerpo del difunto en el féretro", el rito de la última recomendación y despedida), se alcanza una idea adecuada de cuánto interés podría ofrecer el conocimiento detallado del nuevo *RE* [17]. Puesto que nos debemos limitar a una consideración de síntesis, podemos recoger los puntos relevantes más significativos en torno a algunas referencias centrales y de conjunto.

• En una comparación de carácter global con el precedente Ritual de 1614 aparece claro que lo que hace *nuevo* al *RE* actual es la recuperación masiva de la perspectiva pascual y eclesial. Todo esto se desprende particularmente del enriquecimiento temático de muchos textos eucológicos, en los que se recuperan las oraciones más válidas de la tradición y confluyen lenguaje y perspectivas bíblicas; lo confirma la voluntad de no hacer prevalecer demasiado los temas del pecado, de la intercesión, del perdón, a través de una más equilibrada distribución de textos, y de subrayar ulteriormente los elementos de esperanza, resurrección, encuentro con Dios. A esto se debe añadir el frecuente intento de marcar el clima comunitario que ha de caracterizar toda la celebración: la liturgia exequial debe ser por entero una profesión de fe en la pascua del Señor y un momento de comunión intensa con quien ya no está entre nosotros y con los hermanos que lloran su pérdida. En el n. 1 de los *Praenotanda* del *OE* se lee: "En las exequias de sus hijos, la iglesia celebra con fe el misterio pascual de Cristo, a fin de que todos los que, mediante el bautismo, pasaron a formar un solo cuerpo con Cristo, muerto y resucitado, pasen también con él, por la muerte, a la vida eterna: primero con el alma, que habrá de purificarse para entrar en el cielo, con los santos y elegidos; después, con el cuerpo, que deberá aguardar la venida de Cristo y la resurrección de los muertos. Por tanto, la iglesia ofrece por los difuntos el sacrificio eucarístico de la pascua de Cristo, y reza y celebra sufragios por ellos, de modo que, comunicándose entre sí todos los miembros de Cristo, éstos impetran para los difuntos el auxilio espiritual y, para los deudos, el consuelo de la esperanza" (A. Pardo, *o.c.*, 263; cf además *RE* 39; 15-16).

• También a otro nivel la comparación con el Ritual tridentino permite iluminar una característica del nuevo *RE*. De hecho, si consideramos la estructura de la celebración exequial, vemos que en la reforma del Vat. II se da un interesante proceso de recuperación de elementos de la tradición más an-

tigua. En particular: la tendencia a reasumir, también bajo el aspecto ritual, un arco más amplio de etapas-momentos de la celebración de la muerte, y por consiguiente la tendencia a poner de relieve su valor religioso y humano (piénsese en la vigilia de oración en la casa del difunto, en la oración mientras se le ve el rostro por última vez, en el rito de despedida), parece indicar que se camina hacia una comprensión más coherente y profunda del singular clima de *comunión* y de *fraternidad* que debe distinguir la celebración de la muerte por los cristianos. Por lo demás, las instancias que han dado origen a estas modificaciones de estructura en el *RE* son claramente de orden teológico y pastoral; por ejemplo, al comentar el momento de despedida, el n. 10 de los *Praenotanda* recuerda: "... Pues si bien en la muerte hay siempre una separación, a los cristianos, que como miembros de Cristo son una sola cosa en Cristo, ni siquiera la misma muerte puede separarlos" (A. Pardo, *o.c.*, 265; cf *RE* 43).

• La redacción de un riquísimo leccionario da considerable categoría al *RE* del Vat. II bajo un doble aspecto. Con él, por una parte se marca la importancia de la palabra de Dios en la celebración litúrgica cristiana de la muerte: "... se considera parte muy importante del rito la lectura de la palabra de Dios. En efecto, ésta proclama el misterio pascual, afianza la esperanza de una nueva vida en el reino de Dios, exhorta a la piedad hacia los difuntos y a dar un testimonio de vida cristiana" *(OE, Praenotanda,* n. 11 en A. Pardo, *o.c.*, 266; cf *RE* 37). Además, la concreta selección de los textos bíblicos ofrece a la escucha del creyente una gran riqueza de contenidos: los párrafos veterotestamentarios aportan enseñanzas para valorar la vida con la mentalidad de Dios e introducen a la acogida del anuncio propiamente cristiano sobre la muerte y el más allá; los salmos responsoriales se hacen voz del imborrable anhelo de Dios del corazón humano y celebran la certeza de que la verdadera salvación proviene del Señor; los textos de las cartas de Pablo y de Juan se configuran como meditación profunda del misterio de luz y de vida, de rescate y de redención, de futuro y de esperanza, que está en el corazón de quien profesa que "Jesucristo es Señor"; las lecturas evangélicas, en fin, anuncian la palabra de aquel que se denomina "la resurrección y la vida", promete el reino a quien vive en la lógica de las bienaventuranzas e invita a todos a hacerse comensales del gran banquete querido por la bondad de un Padre.

• También el uso abundante de los salmos, en continuidad con una tradición antiquísima, señala el clima original de la celebración cristiana de la muerte: "En los oficios por los difuntos, la iglesia recurre especialmente a los salmos para expresar el dolor y reafirmar la confianza" (*OE, Praenotanda* n. 12, en A. Pardo, *o.c.*, 266; cf *RE* 48). La efectiva selección de los salmos hecha por el *RE* se sitúa lógicamente en esta línea: hallamos salmos de contenido pascual; otros que alimentan una oración de esperanza, de espera y de búsqueda; algunos que dan lugar a la petición siempre necesaria del perdón divino y que comentan la bondad de una vida íntegra, estimada grande a los ojos de Dios.

• En conjunto, es rico y válido también el capítulo de la eucología funeraria. Las oraciones y los prefacios del *misal* constituyen un

bloque bastante homogéneo y muy rico temáticamente: encuentran lugar los temas de la certeza de la resurrección futura fundada en la pascua de Cristo; del perdón y de la misericordia divina, capaces de borrar "toda huella de fragilidad humana"; del valor escatológico de la eucaristía, denominada "viático en la peregrinación por la tierra" y "prenda de la pascua eterna del cielo". En los prefacios, particularmente, las fórmulas de profesión de fe en la victoria pascual de Cristo confieren a la oración tonos y perspectivas de luz y esperanza. Igualmente rico es el material eucológico propio del *ritual* en cuanto tal: se han retomado y repropuesto numerosos textos antiguos, añadiéndolos a otros de nueva composición [18]; es digno de consideración el abundante recurso a textos litúrgicos de las iglesias reformadas, no sólo por razones de orden ecuménico, sino también porque en ellos se acentúa particularmente la consideración hacia quienes han quedado sumidos en el dolor y piden a la fe certezas que les hagan capaces de comprender y aceptar el misterio de la muerte. En conjunto, el enriquecimiento ha sido notable: aunque se componga de materiales provenientes de lugares y épocas diversos, el *RE* ofrece una imagen bastante más rica y adecuada de la celebración cristiana de la muerte.

c) *Las exequias de niños.* Una consideración más abierta y profunda de los problemas teológicos implicados y la prioridad concedida a los cambios pastorales actúan como telón de fondo de las principales opciones que dirigen el *RE* en el capítulo de las exequias de niños: se presta bastante más atención a la situación de los padres y familiares en su dolor y desorientación humana (en el precedente Ritual este aspecto se ignoraba prácticamente); a juicio del obispo del lugar, se prevé la posibilidad de un funeral eclesiástico también para los niños que, en la intención de sus padres, deberían haber sido bautizados, pero que de hecho no han podido recibir el sacramento. Cf CDC de 1983, can. 1183, § 2.

• En esta línea se mueven algunos textos específicos para las exequias de *niños bautizados:* para ellos se invoca el amor de Dios, que acoge "en el paraíso, donde ya no hay luto ni dolor ni llanto, sino paz y gozo" *(RE* 162). En los formularios de la misa se encuentran oraciones centradas totalmente en el tema de la esperanza ("Dios de amor y de clemencia, que en los planes de tu sabiduría has querido llamar a ti, desde el mismo umbral de la vida, a este niño, a quien hiciste hijo tuyo de adopción por el bautismo, escucha con bondad nuestra plegaria y reúnenos un día con él en tu gloria, donde creemos que vive ya contigo" [*MRC,* Misas de difuntos V, A, colecta, p. 950]), y en el tema del abandono confiado en el Padre ("Señor, tú que conoces nuestra profunda tristeza por la muerte de este niño, concede a quienes acatamos con dolor tu voluntad de llevártelo el consuelo de creer que vive eternamente contigo en la gloria" [*MRC,* ib, obras oraciones, p. 951]).

• En el caso de exequias de *niños todavía no bautizados,* el *RE* reitera la preocupación pastoral que debe subyacer en la intervención de la iglesia, y precisa su significado. En algunos nuevos textos eucológicos del *misal* se nos invita a la confianza en el amor divino mediante una continua referencia a la fe de los padres ("Oh Dios, conocedor de los corazones y consuelo del espíritu, tú conoces la fe de

estos padres; dales el consuelo de creer que el hijo cuya muerte lloran está en manos de tu misericordia" [*MRC,* ib, B, colecta segunda, p. 952]).

III. Puntos relevantes y orientaciones pastorales

El análisis de las opciones fundamentales del *RE* ayuda a comprender la amplitud y complejidad de los interrogantes pastorales unidos a la celebración cristiana de la muerte; en efecto, se cae en la cuenta de que el problema reside no en la transposición mecánica de todo lo que el *RE* codifica y propone, sino en el esfuerzo de hacer vivir en la celebración concreta el clima, los valores y las perspectivas con los que la iglesia de hoy pretende afrontar el testimonio de la fe y de la comunión con la realidad de la muerte. Las líneas de apertura señaladas en la panorámica propuesta [*/ supra,* II] han llevado a definir el significado de la intervención pastoral en términos de servicio prestado desde la fe al hombre de hoy para ayudarle a pasar a un reencuentro y reconstrucción de certezas verdaderas y a resistir a la radical tentación de vivir "sin esperanza"; la praxis litúrgica que se expresa en la celebración de la muerte de un hermano se halla implicada en este proyecto fundamental, y en él encuentra su dinamismo más auténtico y su punto de referencia normativo [19].

Para delinear las orientaciones de carácter operativo y puntualizar los elementos relevantes centrales surgidos de una lectura propiamente pastoral del *RE,* nos parece necesario partir de diversos ángulos: desde el celebrativo, que quiere iluminar las condiciones para que el rito sea situado e interpretado con la debida sensibilidad; desde el doctrinal, que aproxima los contenidos concretos del *RE* a la misión más general —implicada en el momento de las exequias— de anunciar la fe pascual de la iglesia; desde el cultural, que se preocupa de poner en constante relación lo que significa (o debería significar) el rito cristiano con la moderna mentalidad relativa al problema de la muerte [20].

1. Por una celebración auténtica. Del mismo *RE* y de la literatura que lo comenta [21], así como de la experiencia de estos años, surgen numerosas indicaciones de notable interés desde el punto de vista pastoral.

La estructura de la celebración contenida en el *RE* es clara y lineal; pero en lo que respecta a los textos que la componen, se ha preferido conferirles una fisonomía *antológica;* o sea, se ha querido ofrecer una gran riqueza de oraciones para cada una de las partes de la celebración. La liturgia, por tanto, se organiza cada vez de acuerdo y en sintonía con la situación pastoral concreta. Esto supone también una invitación a considerar el *RE* como un modelo celebrativo que puede tener una multiplicidad de interpretaciones y de actuaciones, y no como un libro rígidamente codificado en todos sus particulares. También el conocimiento detallado de las fuentes y de los temas de las diversas oraciones podría llevar a una inteligente utilización de los márgenes de adaptabilidad previstos y a la realización de una liturgia más "pastoral".

El Ritual procura también valorar algunos signos [22]. Piénsese sobre todo en el rito de despedida descrito en el n. 10 de los *Praenotanda* (cf *RE* 43-45): el desenvolvimiento de la celebración gira enteramente

en torno al canto de saludo hecho por toda la comunidad, mientras los ritos de la aspersión y de la incensación manifiestan el respeto y la veneración hacia el cuerpo del difunto. Es indicativa al efecto una rúbrica: "Si parece oportuno, guárdese la costumbre de colocar al difunto según la orientación que normalmente adoptaba en la asamblea litúrgica. Es decir: los laicos, mirando hacia el altar; los ministros sagrados, mirando al pueblo. Sobre el féretro se puede colocar el libro de los evangelios, o la biblia, u otro signo cristiano... Alrededor del féretro se pueden colocar cirios encendidos, o bien únicamente el cirio pascual a la cabecera del difunto" *(RE* 78). Se trata más de indicaciones que de soluciones ya confeccionadas; querrían sugerir que al momento solemne y religioso de la despedida de un hermano se le debe prestar la mayor atención y expresar una gran sensibilidad humana; en este sentido, el canto —participado coralmente por toda la asamblea y rico en válidos contenidos— podría configurarse como el signo más vistoso y elocuente de una comunión de fe y de oración.

Con frecuencia aparece en el *RE* también la invitación a celebrar en sintonía con la situación humana de los presentes, que la realidad de la muerte configura de una manera absolutamente singular y delicada: los textos de la vigilia en casa del difunto, el uso de oraciones ricas y sugerentes en las que se presta suma atención al dolor de los familiares, el clima que brota de los nuevos textos para las exequias de niños constituyen los ejemplos más significativos de ello. En el n. 18 de los *Praenotanda* se puede leer: "Al preparar la celebración de las exequias, los sacerdotes considerarán con la debida solicitud no sólo la persona del difunto y las circunstancias de su muerte, sino también el dolor de sus familiares y las necesidades de su vida cristiana" (A. Pardo, *o.c.,* 267; cf *RE* 23). Será la homilía, en particular, la que se haga eco de estas instancias *(RE* 46); además, una exquisita sensibilidad pastoral sugerirá otras muchas formas de significar la cercanía a los hermanos sumidos en el dolor.

También a propósito de los ministerios, el *RE* supera claramente las perspectivas rigurosamente clericales del precedente Ritual tridentino. En los *Praenotanda* abundan significativas llamadas de atención: "En la celebración de las exequias, recuerden todos los que pertenecen al pueblo de Dios que a cada uno se le ha confiado un ministerio particular; a los padres y familiares, a los responsables de las pompas fúnebres, a la comunidad cristiana y, principalmente, al sacerdote, que, como maestro de la fe y ministro del consuelo, preside la acción litúrgica y celebra la eucaristía" *(OE, Praenotanda* n. 16, en A. Pardo, *o.c.,* 267; cf *RE* 21; 26-28). El servicio que ha de ofrecer no es simplemente el de recomendar a Dios los difuntos, sino también el de "avivar la esperanza de los presentes y afianzar su fe en el misterio pascual y en la resurrección de los muertos" *(Praenotanda* n. 17, en A. Pardo, *o.c.,* 267; cf *RE* 17). En esta lógica, resulta importante la misión de preparar numerosas personas en cada comunidad para que desempeñen este específico misterio, y hacer comprender a todos cuán necesario es el servicio de la fe en una situación humana tan díficil (cf *RE* 21).

La forma normal de celebración prevista por el *RE* contempla la celebración de la eucaristía; además de ser profundamente tradicional, una opción como ésta resulta de

gran valor teológico y pastoral, porque nada revela mejor el auténtico sentido de la muerte que la *pascua.* Se califica, pues, como fiel la praxis que tiende a crear las condiciones necesarias para que en las exequias sea la eucaristía el signo *normal* y más completo desde el punto de vista de la fe. Es ciertamente verdad, por otra parte, que la asamblea reunida para los funerales hoy en día se configura con demasiada frecuencia como totalmente heterogénea en el modo de situarse frente al anuncio cristiano: con frecuencia se juntan creyentes, indiferentes, ateos, etc. Por este motivo está justificada la pregunta típicamente *pastoral* acerca de si es siempre oportuno celebrar la eucaristía: si la celebración de la eucaristía constituye indiscutiblemente el punto de referencia normativo y la praxis más auténtica y fiel, el esfuerzo por tomar en consideración modos más articulados de usar el *RE* mantiene todo su valor, precisamente porque tiende a presentar los signos de la fe en un contexto de mayor autenticidad.

2. EXPRESIÓN DE LA FE EN LA PASCUA DE CRISTO. La publicación del *RE* en un momento, como se ha visto, caracterizado por una renovación profunda también de la reflexión teológica sobre los temas escatológicos, justifica por entero el interés por la dimensión propiamente doctrinal del nuevo Ritual. La celebración litúrgica, por su misma naturaleza, siempre es expresión de la fe de la iglesia. En nuestro caso, además, la estricta connotación cristológica y antropológica de la actual teología sobre la muerte hace todavía más apreciable la aportación del *RE* al respecto.

Quien busca en los textos del *RE* los términos con los que se hace el anuncio propiamente cristológico puede compartir el juicio concluyente de un autor: "La instancia cristológica ha recibido una notable valoración". La referencia a la pascua es central, y el acontecimiento Cristo es el criterio constante que mide y rescata la muerte del hombre. No se podría decir lo mismo de la instancia antropológica: "la relevancia que se le ha concedido... es mínima"[23]. Sin embargo, es interesante notar cómo los textos del *RE,* sobre todo los nuevos, registran una significativa convergencia con algunas orientaciones, en absoluto secundarias, provenientes del debate actual. Como conclusión a una moderna investigación se ha escrito: "La deslocalización de las grandes realidades escatológicas es hoy un dato adquirido (son *estados,* no *lugares);* igualmente, la destemporalización de los grandes acontecimientos tras la muerte (liberados de la dialéctica cronológica del *antes* y el *después)* es una resultante ya común de la actual teología escatológica. Además, no se puede negar que la concepción antropológica actual es una reacción contra los residuos de tipo platónico que todavía afloran en la teología de los novísimos, por ejemplo [...] el estado de separación entre el alma y el cuerpo en un modo casi dualista. La muerte del hombre, ¿se ve casi como un epílogo de la existencia humana, fatal ocaso de la vida, ruptura de su equilibrio biopsíquico; o quizá como el supremo cumplimiento de su destino, el acontecimiento definitivo, que compromete no sólo al hombre en cuanto a su cuerpo, sino en todo su ser? Se trata, en definitiva, de una nueva perspectiva, que afecta a la teología actual, orientada a hacer de la muerte-ruptura un acontecimiento de *muerte-resurrección*"[24].

En conexión con estos aspectos

que muestran los puntos positivos del aparato doctrinal del *RE,* se subraya la exigencia de una reformulación de los contenidos de la fe en el más allá; en el Ritual, en efecto, confluyen, como se ha visto, textos *tradicionales* unidos a estadios fatigosos, y a la par inciertos, de la reflexión sobre los temas escatológicos. Se tocan aspectos verdaderos del problema cuando se afirma: "El nuevo Ritual ha podado al viejo de las acentuaciones dolorosas o de temor [...], pero ha conservado su lenguaje arcaico y una visión del estado de los difuntos que revela una escatología primitiva, anterior a la reflexión teológica"[25]. Por muy encaminados que estemos en la nueva dirección, que intenta hacer de la celebración litúrgica de las exequias un momento de anuncio al hombre de hoy del verdadero significado de su muerte tras el acontecimiento de la pascua de Cristo, sin embargo, todavía se pueden desear otros desarrollos significativos.

3. La celebración de la muerte del cristiano en el actual contexto cultural. Las consideraciones hechas al comienzo [*/ supra,* I] acerca de la actitud del hombre y de la sociedad contemporánea respecto al tema de la muerte muestran que se dan niveles diversos en la manera de plantear la problemática de la muerte pastoralmente. Conscientes de que no agotamos el amplísimo campo de problemas, consideramos, sin embargo, útil aludir por lo menos a alguno de ellos.

Con frecuencia se ha hablado en tiempos recientes de la fuerte incidencia ejercida por el actual contexto urbano sobre el mismo desarrollo del rito funerario. El hecho es innegable. Por eso resulta todavía más digna de aprecio la elasticidad de estructura que presenta el *RE,* posibilitando una celebración más lineal y simple cuando las condiciones externas hacen imposible o incluso dificultan o comprometen el desarrollo de las tres "estaciones" del rito; máxime cuando, en estos casos, el Ritual no deja de ofrecer interesantes estímulos para acentuar los contactos personales con los parientes, la oración en familia, etc. Por otra parte, también es verdad que y ante la tendencia tan generalizada a marginar cualquier signo público de la muerte, la iglesia tiene un testimonio alternativo que proponer: ciertamente, no en la recuperación de la exterioridad, sino en la recuperación de la conciencia de que la realidad de la muerte —y, por tanto, su celebración— debe tener espacio y dignidad en un mundo como el nuestro.

Ha asumido y va asumiendo una relevancia cada vez más notable el problema del lenguaje con el que el anuncio cristiano en general, y el litúrgico en particular, formula la propia esperanza y las propias certezas frente a la realidad de la muerte. Aunque rápidas, las alusiones hechas en estas páginas muestran ya qué antiguo es el problema; la evolución de oraciones o de cantos, de símbolos y de estructuras en la praxis funeraria cristiana es un índice también de la búsqueda de un lenguaje que exprese más adecuadamente los contenidos de la fe. Es innegable, por otra parte, que el actual contexto cultural pide con particular urgencia y con una evidente singularidad de sugerencias y de relieves a la comunidad cristiana[26] que haga esfuerzos creativos para testimoniar con acentos profundos y al mismo tiempo familiares las certezas que alimenta continuamente su fe en el Dios vivo. Cobra relieve, a esta luz, el espacio

de libertad que prevé el *RE* y que anima a usar con vistas a un trabajo de / adaptación de vastas proporciones que deben llevar a cabo las conferencias episcopales de los diversos países; el problema de la adaptación supera al del lenguaje, y comporta una multiplicidad de aspectos; de todas formas, supone un serio compromiso en la búsqueda de los modos con los cuales se puede ayudar al hombre de hoy a orar y a reconocer en la pascua de Cristo la realidad que da sentido nuevo también a la muerte [27].

La más radical evolución de la actitud de la sociedad frente a la realidad de la muerte [28] exige también un testimonio *crítico* y *profético* por parte de la iglesia; la comunidad de los creyentes no puede unirse pasivamente a los que censuran el capítulo del morir, máxime cuando el anuncio pascual la convierte en portadora de una visión realmente nueva y creadora de esperanza. Queda siempre por descubrir qué comporta todo esto de hecho; por otra parte —y la experiencia de los funerales cristianos parece reafirmarlo continuamente—, la realidad de la fe capacita para dar un testimonio *diverso* [29].

Siempre dentro de este marco de consideraciones, no son secundarias para la acción pastoral algunas aportaciones de corte estrictamente sociológico. En un contexto como el nuestro, el acontecimiento de la muerte da origen a comportamientos (ya generalizados) que crean, dentro del grupo humano de los que por diversos motivos están implicados, nuevos lazos y maneras diversas de relación, sea hacia el pasado o hacia el futuro. La misma acción pastoral viene a situarse inevitablemente dentro de un entramado de *momentos* y de *actitudes*, en gran medida ya codificados. Debe saber captar el significado profundo de todo esto, e intentar expresarlo con la originalidad de quien mira a la muerte de modo diverso. Corresponde a la sensibilidad pastoral de la comunidad de los creyentes diferenciar claramente la propia intervención de la imagen más general y difusa que entra en juego cuando las *honras fúnebres* comienzan a manejar todo el hecho de la muerte; aunque sólo sea para testimoniar sin equívocos que, precisamente al apagarse su vida, nosotros confiamos nuestro hermano en manos de un Dios que es nuestro Padre y que nos ama a cada uno de nosotros con un amor sin fronteras y sin diferencias [30].

[/ *Escatología*].

NOTAS: [1] S. Maggiani, *Elementi del dibattito odierno sul tema della morte*, en *RL* 66 (1979) 270-317 — [2] Ph. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du moyen-âge à nos jours*, Seuil, París 1975; *L'homme devant la mort*, ib, 1977 — [3] Cf, por ejemplo, entre la amplia bibl. al respecto, J. Potel, *Mort à voir, mort à vendre*, Desclée, París 1970; L.V. Thomas, *Anthropologie de la mort*, Payot, París 1976; W. Fuchs, *Le immagini della morte nella società moderna*, Einaudi, Turín 1973; R. Mehahem, *La mort apprivoisé*, Univers, París 1973; E. Kubler-Ross *La morte e il morire*, Cittadella, Asís 1976 — [4] Por la riqueza de las referencias bibl., y sobre todo por su característica de visión sintética de los elementos esenciales del debate actual, nos limitamos a remitir al estudio de S. Maggiani (nota 1) — [5] De gran valor nos ha parecido el estudio de G. Moioli, *Dal "De novissimis" all'escatologia*, en *ScC* 101 (1973) 553-576; Id, *Introduzione alla riflessione teologica cattolica contemporanea sulla morte dell'uomo*, en *ScC* 105 (1977) 543-566 — [6] He reconstruido los aspectos más relevantes de este capítulo en el estudio *Il nuovo rito delle esequie. Appunti metodologici*, en *ScC* 103 (1975) 527-561 (en par. 527-539). Sin repetir la bibl. usada allí, me limito a integrarla con referencias a ulteriores estudios de los que me he servido en este trabajo: H.R. Philippeau, *Pour un ressourcement du rituel de l'agonie et des funérailles*, en *EL* 71 (1957) 369-407; *Texte et rubrique des "Agenda Mortuorum"*, en *ALW* 4/1 (1955) 52-71; C. Vogel, *Le banquet funéraire paléochrétien: une fête du defunt et des survivants*, en

VV.AA., *Le christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire,* Centurion, París 1976, 61-68; *Archives de sciences sociales des religions* 39 (1975) dedicado a *L'evolution de l'image de la mort dans la société contemporaine et les discours religieux des Églises* (Actes du 4e Colloque du Centre de sociologie du protestantisme de l'Université des sciences humaines de Strasbourg, 3-5 octubre 1974); D. Sicard, *La liturgie de la mort dans l'Église latine des origines à la réforme carolingienne, LQF* 63, 1978 — [7] En este aspecto, cf la diversidad de acentuaciones —debida sobre todo a la complejidad del tema— entre el estudio cit. de D. Sicard (nota ant.) y el de J. Ntedika, *L'evocation de l'audelà dans la prière pour les morts. Étude de patristique et de liturgie latines* (ss. IV-VII), Lovaina-París 1971 — [8] J. Ntedika, *o.c.,* 263 — [9] R. Falsini, *La nuova liturgia dei defunti,* en VV.AA., *Liturgia cristiana messaggio di speranza,* Messaggero, Padua 1973, 131 — [10] P.M. Gy, *Le nouveau rituel romain des funérailles,* en *MD,* 101 (1970) 18-19 — [11] Los elementos más significativos del debate conciliar pueden hallarse en *ASSCOVS* I, periodus prima, pars II, 161-168; 292-326; 341-385 — [12] Para esta parte he utilizado ampliamente el material elaborado por una investigación interdisciplinar —en la que participé directamente en lo referente al aspecto litúrgico— efectuada en Milán en la Facultad teológica de Italia septentrional durante el año académico 1976-1977: *Seminario di teologia pratica: "Il morire cristiano nella società contemporanea",* pro manuscripto (en part. la síntesis de la investigación histórica redactada por G. Angelini) — [13] *Ordo Exequiarum,* Editio Typica, Typis Poliglottis Vaticanis, Roma 1969 — [14] Es posible hacer una profundización de notable amplitud, por ejemplo, analizando lo que se ha publicado en algunas revistas: cf *EL* 84/2-3 (1970), con estudios de L. Brandolini, A. Pistoia, C. Braga; *RL* 58/3 (1971), con estudios de G. Gozzelino, S. Rinaudo, E. Lodi, H. Ashwort, A.M. Triacca, A.M. Rouget; *MD* 101 (1970), con artículos de P.M. Gy, D. Sicard, J.D. Benoit, A. Turck, M. Tissier; *RPL* 10/3-4 (1972), por E. Lodi, R. Falsini, M. Masini; *LJ* 24/1 (1974), con estudios de E. Else Lau y H. Hollerwegen; *Servizio della Parola* 101 (1978), dedicado enteramente al tema, "Celebrare l'evento-morte"; Ph. Rouillard, *Les liturgies de la mort,* en *Not* 12 (1976) 98-114; 139-152 — [15] *ASSCOVS* I, periodus prima, pars II, pp. 161-168; 292-326; 341-385 — [16] Cf la presentación del esquema-proyecto hecha por P.M. Gy en *Not* 3 (1966) 353-363 (cf también *EL* 81 [1967] 83-90) — [17] He realizado un análisis detallado en el sentido arriba indicado en el ya citado estudio *Il nuovo rito delle esequie...* (nota 6), 539-549. Dos estudios monográficos pueden servir para hacer una valiosa profundización: A. Ashworth, *Le nuove messe per i defunti nel Messale Romano di Paolo VI,* en *RL* 58 (1971) 356-371; A.M. Triacca, *Per una lettura liturgica dei Prefazi "pro defunctis" del nuovo Messale Romano,* ib, 382-407 — [18] Esto ha creado y crea también algún problema propiamente hermenéutico, en el sentido de que el uso sustancialmente fiel de textos antiguos pone al orante de hoy en contacto con fases de pensamiento y de lenguaje distintos y no todos homogéneos en el aspecto de la formulación de la temática escatológica: cf mi estudio sobre la *Lettura teologico-pastorale dei funerali,* en VV.AA., *L'ultima pasqua del cristiano dalla morte alla vita. Problemi pastorali delle esequie cristiane,* OR, Milán 1977, 66-82 — [19] El litúrgico es sólo un momento —aunque esencial— de la intervención pastoral de la iglesia. Piénsese únicamente en lo útil que podría resultar el estudio de otros aspectos de la acción pastoral, como, por ejemplo, la predicación sobre la muerte desempeñada hoy por la iglesia (cf la panorámica diseñada por una declaración de la Conferencia episcopal alemana: *Morte degna dell'uomo e morte cristiana,* en *Umanizzare la malattia e la morte. Documenti pastorali dei vescovi francesi e tedeschi,* 69-121, Edizioni Paoline, 1980 — [20] Prescindiendo de las consideraciones hechas anteriormente, este esquema se impone, y dimana también, del análisis del *RE.* Sugiere una aproximación parecida asimismo la investigación contenida en el fasc. 2/66 (1979) de *RL,* dedicado a *Los Rituales de exequias en lengua nacional* — [21] Algunos estudios anteriormente cit. contienen valiosas indicaciones de carácter celebrativo. Se puede añadir el n. 118 (1975) de *NPL;* todo el fascículo de *Ph* 19 (1979) n. 105: *Acompañar al cristiano en su muerte,* la inserción *Morire da cristiani,* en *RPL* 17 (1979) n. 93; el n. 35 (1972) de *Bulletin national de Liturgie* — [22] En este aspecto resultan muy significativos los aditamentos que ha tenido el *RE* en la edición para el área lingüística francesa: cf F. Brovelli, *Il Rituale dei funerali per i paesi di lingua francese,* en *RL* 66 (1979) 243-269 — [23] Ambos juicios son de G. Gozzelino, *Il nuovo rito delle esequie e la teologia contemporanea della morte,* en *RL* 58 (1971) 319-321 — [24] E. Lodi, *La visione della morte e dei suffragi nell'OE,* en *RPL* 10 (1972) nn. 52-53, 202 — [25] R. Falsini, *La nuova liturgia dei defunti* (cit. en la nota 9), 137 — [26] Véase, por ejemplo, Th. Maertens, *La liturgie de la mort et son langage,* en *VSS,* 108 (1974) 46-92 — [27] Cf los nn. 21-22, de las Premisas del *RE.* Toda la investigación contenida en el número de *RL* cit. en la nota 20 se justifica precisamente a partir de las

opciones hechas por la *editio typica* misma; los análisis efectuados (sobre todo en el área lingüística francesa) muestran lo interesantes y no faltos de valor que son algunos pasos nuevos, incluso en relación al problema del lenguaje — [28] Ph. Ariès, *La mort inversée. Le changement des attitudes devant la mort dans les sociétés occidentales,* en *MD* 101 (1970) 57-89; J.Y. Hameline, *Quelques incidences psychologiques de la scène rituelle des funérailles,* ib, 90-96 — [29] Todo el fascículo n. 23-24 (1975) de *Communio* está dedicado al tema de la muerte (cf en part. las aportaciones de Melchiorre, Brague, Moioli); asimismo *Con* 1974/4: *Il morire come tema di prassi ecclesiale* (véanse especialmente los estudios de Hofméier y Lepargneur) — [30] En este aspecto es interesante el estudio de J. Potel, *Les funérailles, une fête?,* Cerf, París 1973.

F. Brovelli

BIBLIOGRAFÍA: Aldazábal J., *Celebrar la muerte con otro lenguaje,* ib, 110 (1979) 155-165; Düring W., *Difuntos (liturgia de),* en SM 2, Herder, Barcelona 1976, 277-280; González Cougil R., *Vivencia y celebración de la muerte en Galicia. Reflexiones en orden a una celebración más auténtica de la muerte cristiana,* en "Nova et Vetera" 12 (1981) 209-237; Gy P.M., *La muerte del cristiano,* en A.G. Martimort, *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1967², 677-690; Llabres P., *Problemática no litúrgica de las exequias,* en "Phase" 71 (1972) 469-472; Llopis J., *La sagrada Escritura fuente de inspiración de la liturgia de difuntos del antiguo Rito Hispánico,* en VV.AA., *Miscellanea M. Ferotin,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1966, 349-391; *Nuevo Ritual para las exequias de adultos,* en "Phase" 42 (1967) 564-568; *El nuevo Ritual de Exequias,* ib, 57 (1970) 267-281; *El entierro cristiano,* PPC, Madrid 1972; Maertens Th.-Heuschen L., *Doctrina y pastoral de la liturgia de la muerte,* Marova, Madrid 1964; Ramos M., *"Nos quitan los entierros" (Ensayos de reflexión teológico-pastoral a propósito de una experiencia),* en "Phase" 76 (1973) 345-352; Ruiz de la Peña J.L., *El hombre y su muerte,* Aldecoa, Burgos 1971; Rouillard Ph., *La liturgia de la muerte como rito de tránsito,* en "Concilium" 132 (1978) 237-248; Sánchez L., *Liturgia de difuntos hoy,* Marova, Madrid 1967; Secretariado N. de Liturgia, *Celebración cristiana de la muerte,* EDICE, Madrid 1973; Tena P., *"En las manos de Dios". La oración de la Iglesia por los difuntos,* en "Communio" 3 (1980) 220-229; VV.AA., *El misterio de la muerte y su celebración,* Desclée, Buenos Aires 1952; VV.AA., *Las exequias,* en "Phase" 35 (1966) 352-390; VV.AA., *Liturgia de difuntos,* en "Asambleas del Señor" 96 (1968); VV.AA., *Ritos funerarios cristianos,* en "Concilium" 32 (1968) 173-339; VV.AA., *La muerte cristiana,* en "Liturgia" 251 (1970) 385-444; VV.AA., *La muerte y el cristiano,* ib, 94 (1974) 5-147; VV.AA., *Celebración cristiana de la muerte,* Marova, Madrid 1974; VV.AA., *Acompañar al cristiano en su muerte,* en "Phase" 109 (1979) 4-79.

EXISTENCIA CRISTIANA Y LITURGIA

SUMARIO: I. Liturgia como participación del misterio salvífico de Cristo: 1. Celebración de la fe; 2. Fe confiada; 3. Fe amante; 4. Existencia cristiana como alabanza a Dios - II. Progresiva inserción de nuestra existencia en la historia de la salvación: 1. El pasado hecho fecundo por una memoria llena de gratitud; 2. Vivir en el "hic et nunc"; 3. En marcha hacia el cumplimiento; 4. Discernimiento de los espíritus y signos del tiempo; 5. Irradiar serenidad, alegría y paz.

El que la religión se haga vida robusta y la vida verdadera adoración de Dios lo decide la relación que se instaura entre liturgia y existencia cristiana. Estos dos sectores no pueden permanecer separados o unirse sólo artificialmente. El modo con que la liturgia se relaciona con la vida cotidiana y la conducta cotidiana con la liturgia es decisivo tanto para la liturgia cuanto para una concepción específicamente cristiana de la existencia, y también para la fundamental relación entre lo sacro y el bien.

Celebramos la liturgia de manera justa y fecunda si toda nuestra vida se hace cada vez más una eucaristía y una alabanza a Dios llena de agradecimiento; y cada vez somos más capaces de celebrar la liturgia si ordenamos nuestra vida a la luz

de la estructura y de las leyes fundamentales de la liturgia.

La celebración de los sacramentos, su recepción y la acción de gracias que hacemos por ellos resultan verdaderas si permitimos que ellos plasmen nuestro estilo de vida y nuestras relaciones interpersonales. Según la mentalidad y el lenguaje cristiano primitivo podemos llegar a decir: la celebración de los sacramentos, y en particular de la eucaristía, alcanza su meta sólo si nosotros nos hacemos, por así decir, sacramento. Lo ilustra una expresión de san Agustín: al tener que explicar cómo el bautismo y la eucaristía pueden ayudar también a la salvación de los no cristianos, que según la disciplina del arcano no podían tomar parte en ellos, dice: "El sacramento del bautismo y el sacramento de la eucaristía se encuentran ocultos en la iglesia. Los paganos ven vuestras buenas obras, pero no ven los sacramentos. De aquellas cosas que ven brotan las que no se ven, así como de la profundidad de la cruz que se clava en la tierra se levanta todo lo restante de la cruz que aparece y se contempla"[1]. Agustín explica así el *Amén* con que los fieles responden al presbítero que les ofrece la eucaristía: "Se te dice: 'El cuerpo de Cristo', y respondes 'Amén'. Sé miembro del cuerpo de Cristo, para que sea auténtico el 'Amén'... Siendo muchos, somos un solo pan, un único cuerpo (1 Cor 10,17). Comprendedlo y llenaos de gozo: unidad, verdad, piedad, caridad... Sed lo que veis y recibid lo que sois"[2].

Podemos hablar sensatamente del *carácter indeleble* que el bautismo, la confirmación y el orden nos imprimen sólo si en todo nuestro estilo de vida nos dejamos modelar por la gracia y por la misión de tales sacramentos.

No basta con que fuera y dentro de la liturgia hablemos de ellos con fe: nuestra misma vida debe *reflejar* tales realidades. Los sacramentos son palabra y signo, palabras dispensadoras de vida y signos llenos de vida, y por tanto remiten a Cristo, que es la *palabra* encarnada del Padre y la *imagen* perfecta del Dios invisible (cf 2 Cor 4,4; Col 1,15). La auténtica existencia cristiana es un signo visible y una palabra elocuente

I. Liturgia como participación del misterio salvífico de Cristo

Al celebrar la eucaristía y, a su luz, los demás sacramentos, entramos misteriosamente en el misterio salvífico de Cristo, participamos del (entramos en comunión con el) misterio pascual de la muerte y resurrección de Cristo, en el que alcanza su vértice el misterio de la encarnación y se anticipa la parusía. En la liturgia, la iglesia se experimenta con gratitud como la esposa que ha recibido de Cristo dones riquísimos, como el *cuerpo de Cristo:* vive totalmente en virtud de la gracia de Cristo; pertenece a Cristo en plenitud; en la fe, ella se entrega continuamente a él, y en él al Padre hasta que llegue a la consumación final. Pero la gracia significa también tarea: en los sacramentos, la iglesia experimenta la ley de la propia vida, el sentido de la propia existencia, que es el de conformarse radicalmente con Cristo. Esa ley de la existencia es experimentada y afirmada también por cada fiel particular que celebra la liturgia en la manera debida.

1. CELEBRACIÓN DE LA FE. En la liturgia experimentamos la fe como una firme decisión fundamental.

En la fe nos abrimos firmemente a la recepción del don grande

e inaudito de la participación del misterio salvífico de Cristo. En el misterio pascual de su muerte, Cristo se confía completamente al Padre y sabe que es aceptado por él. Se entrega a aquel de quien ha recibido todo. Con nuestra fe llena de gratitud nosotros entramos en este misterio: nos abrimos humilde y receptivamente a la gracia, en la que Cristo se nos dona y nos hace participar de su apertura total a la voluntad del Padre y al don total de sí mismo a él. Por tanto, para nosotros, fe significa siempre e inseparablemente dos cosas: recepción festiva y exultante de la nueva vida, apertura a su enraizamiento cada vez más profundo y, a la vez, decisión fundamental absoluta en favor de ella y de su enraizamiento cada vez más profundo en toda nuestra vida y existencia. Esto, por su íntima dinámica, implica también la renuncia a todo lo que contradice la verdad de esa decisión fundamental y ese precioso don.

El cristiano que vive la liturgia sabe existencialmente que la fe no consiste sólo en retener como verdaderas una serie de verdades particulares y doctrinas concretas, sino en la vida de aquel que es la verdad, la vida verdadera y nuestro camino.

Fe significa entregarse a la presencia de Cristo con rendida gratitud. El quiere introducirnos plenamente en el misterio salvífico de su muerte y glorificación, en el que él se hace presente al Padre y a nosotros los hombres con el don total de sí mismo. Cuando celebramos con fe la liturgia, sabemos con toda nuestra existencia que nuestro ser-creyentes significa y pide una verdadera participación en esta doble dimensión de la presencia de Cristo.

Por eso una vida litúrgica intensa nos da un ojo cada vez más agudo para mirar con fe toda nuestra existencia. Y, viceversa, una vida según la fe nos permite participar de manera cada vez más viva y gozosa en la liturgia.

2. Fe confiada. La participación sacramental —o sea, sumamente vital y verdadera— en el misterio de Cristo es un entrar intensamente en la autodonación confiada de Cristo en la cruz: "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu" (Lc 23,46). La fe es al tiempo aceptación agradecida de todos los dones de Dios y de uno mismo, y donación confiada de sí y de todas las capacidades y dones propios a Dios en unión con Cristo. La vida y la muerte, por tanto, pasan a ser una co-actuación de la confianza que expresa Jesús cuando pronuncia el nombre *Padre*. También, y precisamente en la muerte, Jesús sabe que está seguro junto al Padre. Esto no quita que su dolor y sus sufrimientos sean grandísimos; pero sí quita a su pasión y a su mismo morir aquel aguijón al que está sometido el hombre pecador sin Cristo.

La liturgia celebrada con autenticidad hace sentir su fuerza en la hora de la prueba, del dolor y, sobre todo, cuando llega el momento de mirar cara a cara a la muerte. Si desde la gratitud, la fe y la confianza concebimos nuestra vida como una participación sumamente vital en el misterio de Cristo, entonces la alegría pascual se convierte en nuestra fuerza. En efecto, como vivir de la fe significa vivir en Cristo, así también morir en unión con Cristo es la última ganancia, la entrada definitiva y completa en su misterio salvífico.

Bajo esta misma luz vemos la oración específicamente cristiana. Con la oración nosotros no pensamos en absoluto en hacer cambiar

a Dios su voluntad. Acogidos en el misterio salvífico de Cristo, esto es, aceptados por Dios Padre en el Espíritu Santo, hacemos sitio al Espíritu de Cristo en nosotros, Espíritu que es don y comunión entre el Padre y el Hijo. Por su gracia nos abrimos, adorando, implorando y dando gracias, a esa plenitud de gracia que nos ha sido ya garantizada (naturalmente, el hombre puede rechazar esta plenitud de gracia si se empeña en no quererla reconocer como un don inmerecido en la oración de petición y de agradecimiento). Para el cristiano formado en la escuela de la liturgia, la oración continua es una cosa obvia, ya que la eucaristía y todos los sacramentos nos proclaman con insistencia que, en cuanto nos abrimos a la bondad de Dios y a la eficacia del misterio salvífico de Cristo, experimentamos la potencia de la gracia.

La oración y todas las aspiraciones del cristiano formado en la escuela de los sacramentos son totalmente personales y, al mismo tiempo, totalmente solidarias. Cada uno sabe que lo llaman por su nombre. Pero sólo somos fieles a ese nombre que Dios nos ha asignado si respondemos a su *llamada a la reunión*. Como Cristo en su encarnación, en su vida, en su muerte y en su oración intercede por todos nosotros, así también nuestra oración en nombre de Cristo es intercesión por los vivos y los difuntos. Con Cristo querríamos exhortar a todos a abrirse a la gracia de Dios en la oración confiada, que es verdadera cuando nos preocupamos unos por otros y utilizamos la capacidad y los dones que Dios nos ha concedido para el servicio del prójimo y del bien común.

3. FE AMANTE. El misterio salvífico de Cristo es revelación eficaz del amor de Dios, del amor del Padre hacia el Hijo y del Hijo hacia el Padre en la comunión del Espíritu Santo: Dios nos manifiesta insuperablemente que intenta atraernos a todos hacia él e introducirnos en el misterio de su amor. La comunión eucarística, en la que Cristo se nos da para vivir en nosotros, y en nosotros y a través de nosotros continuar su obra salvífica, es comunión y participación en el gran misterio del amor de Dios. La comunión eucarística y, a su luz, todos los sacramentos nos muestran con claridad que la perfección de nuestra existencia consiste en actuar en unión con Cristo su mismo amor. Unidos a él y totalmente entregados a su persona, estamos en condiciones de amar al Padre con su mismo amor en la fuerza del Espíritu Santo e, inmersos así en el misterio divino y humano-divino del amor, podemos no sólo concelebrar la fiesta del amor divino, sino también actuar junto con Cristo el amor de Dios por todos los hombres. En esto está la esencia de la existencia y de la santidad cristianas.

En la liturgia celebramos solemnemente la alianza salvífica de Dios en Cristo con la humanidad. Entonces nuestra salvación personal y nuestra personal fidelidad a la alianza con Cristo van indisolublemente unidas a nuestra solidaridad con todos los hombres. Tal solidaridad se refiere, en Cristo, sobre todo a la iglesia. No podemos participar del misterio salvífico del Crucificado y Resucitado si no queremos vivir con la iglesia y para la iglesia. Sin embargo, esto no significa en absoluto que nos podamos apartar del resto de la humanidad, puesto que la iglesia ha sido elegida en orden a la salvación y a la solidaridad de todos los hombres.

4. EXISTENCIA CRISTIANA COMO ALABANZA A DIOS. Cristo se manifiesta como el perfecto adorador de Dios en toda su vida, y sobre todo en el misterio salvífico de su muerte, que nosotros celebramos en cada sacramento. Con él ha llegado el tiempo salvífico en que el Padre encuentra adoradores en espíritu y en verdad. Sólo en la unión intimísima con Cristo, tal y como se nos ofrece y posibilita en los sacramentos, podemos verdaderamente adorar a Dios con toda nuestra existencia, con nuestro corazón y con nuestras obras. Cristo, en efecto, nos envía desde el Padre el Espíritu Santo. Y el Espíritu nos capacita para llevar a cumplimiento el don total de nosotros mismos y esa alabanza de los labios que quiere ser alabanza de todas nuestras aspiraciones y de toda nuestra conducta.

La alabanza continua de la misericordia y fidelidad divinas nos ayuda a permanecer en la verdad del misterio salvífico, porque todo es don inmerecido.

En la alabanza y adoración de Dios que aprendemos en la liturgia encontramos luz suficiente para examinar nuestras aspiraciones e iniciativas y verificar si podemos adecuarlas con la adoración total del Padre en unión con Jesucristo.

En efecto, la fe, la esperanza y la caridad que ejercitamos cuando realizamos junto con Cristo su misterio salvífico solamente se pueden concebir como fe, esperanza y amor adorantes: el que la gracia nos eleve tanto debe constituir un motivo más para no olvidar nuestra condición de criaturas y de redimidos.

Si todos los cristianos estuvieran llenos del espíritu de adoración típico de la liturgia, no serían tan presuntuosos, despóticos y ambiciosos. La liturgia es el mejor manual de vida cristiana, que no se contenta con enseñar a nuestra inteligencia, sino que se dirige sobre todo a modelar nuestro carácter. El hombre que está profundamente configurado por la alabanza y adoración de Dios, ve las cosas de manera diferente de aquel que conoce la moral quizá sólo como un imperativo.

II. Progresiva inserción de nuestra existencia en la historia de la salvación

La eucaristía —y, a su luz, todos los sacramentos— nos hace concretamente tomar conciencia de que Jesús en su misterio salvífico es el "pan de Dios" y quien "da vida" (Jn 6,33). Pero si Jesús se nos da como pan de vida y así nos acoge en su misterio salvífico, no debemos olvidar nunca lo que nos dice en la eucaristía: "El pan que yo daré es mi carne *por la vida del mundo*" (Jn 6,51). Una orientación litúrgica de la vida es inconciliable con una privatización de la religión y de la moral. El hombre formado sacramentalmente es apóstol, es luz para el mundo. Bajo el influjo del Espíritu de Cristo y unido a él, trabaja por la transformación de la historia del mundo.

1. EL PASADO HECHO FECUNDO POR UNA MEMORIA LLENA DE GRATITUD. No sólo la eucaristía, sino, a su luz y resplandor, todos los demás sacramentos y la liturgia toda son *celebraciones memoriales*. Jesús mismo situó la eucaristía bajo esta luz en el momento de la institución: "Haced esto en recuerdo mío" (Lc 22,19; 1 Cor 11,24s). Ya la liturgia veterotestamentaria era una alabanza continua de las acciones salvíficas de Dios, constituyendo así un memorial agradecido. El

pasado se hace fecundo para nosotros y a través de nosotros, cuando hacemos memoria de él. La celebración litúrgica memorial, llevada a cabo en y por la comunidad, es creadora de historia. Nosotros rememoramos con gratitud todo lo que el Señor ha hecho por nosotros, sobre todo los misterios salvíficos de la encarnación, pasión, muerte y resurrección de Cristo y el envío del Espíritu. Pero este pasado no es simplemente recordado y narrado. Jesús, el glorificado, lo hace hoy para nosotros fuente de vida. El, que está para siempre ante el trono de Dios, glorificado pero al mismo tiempo con las señales de su pasión, asegura a la comunidad que con gratitud le recuerda que él mismo y el Padre no la olvidan, sino que llevarán todo a su consumación. Naturalmente, esto exige por nuestra parte una reflexión llena de gratitud sobre las acciones salvíficas del pasado, una respuesta agradecida de nuestra fidelidad a la fidelidad de Dios.

El hombre que vive la liturgia tiene una patria, unas raíces. Piensa históricamente. No es víctima del momento efímero. Ve las conexiones. Tiene confianza en el sentido de la historia. A través de él, que está unido a Cristo, el pasado da fruto para el presente y para el futuro: se convierte en una santa obligación. Como gente que vive la liturgia, nosotros introducimos nuestro pasado y el de nuestro prójimo en esa historia de salvación, cuyo centro es Cristo. Con la mirada vuelta al misterio de la redención tenemos además el coraje de confesar nuestros pecados pasados, de confesarlos y expiarlos para alabanza del Redentor. El hombre plasmado por los sacramentos no tiene ningún motivo para *remover* el propio pasado, el de su pueblo o el de su familia. En primer lugar, piensa siempre en lo que es positivo y beneficioso para, a continuación, afrontar a la luz de eso también las sombras más oscuras.

En el misterio salvífico encontramos al Cristo que era, que ha venido, que viene y que vendrá. En el encuentro con él revive todo el pasado, porque todo lo que está vivo y es fecundo tiene en Cristo su presente.

2. VIVIR EN EL "HIC ET NUNC". Cristo vivió cada instante de su vida con la mirada vuelta hacia la gran hora, hacia su *kairós*. Tal perspectiva hace grandioso su camino, y al mismo tiempo confiere a cada paso suyo el espesor y la inexorabilidad del momento presente. La liturgia es la experiencia de la presencia de Cristo, que nos introduce también a nosotros en su acción histórico-salvífica. La presencia de aquel que viene nos da el coraje de decir sí a las posibilidades y sufrimientos presentes.

En la liturgia celebramos la presencia poderosa de aquel que es la vida. El sale a nuestro encuentro como Señor de la historia del mundo y de la historia de la salvación para asumirnos como sus colaboradores. Si nuestra celebración es expresión agradecida de nuestra fe en este tipo de presencia de aquel que viniendo se dona, entonces el *hic et nunc* aparece inserto en una dinámica completamente nueva. Se hace participación en el *kairós* al que aspiró toda la vida de Cristo y que dio cumplimiento a todo. Y como Cristo en la gran hora de su muerte y glorificación anticipa la parusía, el cumplimiento definitivo, así para el cristiano modelado por la liturgia cada hora decisiva es iluminada y colmada por la energía que procede de toda la historia de la salvación, cuyo Señor es para nosotros cami-

no, verdad, plenitud de luz y de vida. Así, el *nunc* no es un momento efímero, sino un punto de empalme de la historia en su totalidad.

El cristiano que vive la liturgia no sólo se experimenta como condicionado por la historia; retoma con gratitud la historia pasada precisamente en cuanto es historia de libertad, y experimenta el *hic et nunc* como regalo y tarea para su libertad, como lo que puede hacer que la historia dé un paso adelante en el camino hacia una mayor libertad y fidelidad. Esto no es solamente un modo nuevo de ver las cosas; el cristiano, cuando celebra la presencia y la venida del Señor de la historia de la salvación, se abre a su presencia liberadora.

3. EN MARCHA HACIA EL CUMPLIMIENTO. El Señor, que en la liturgia nos sale al encuentro en su misterio salvífico y nos introduce en él, vive ya al nivel de la parusía. En él ya se da el cumplimiento. Al hacernos participar de su misterio salvífico, él es nuestro garante, nuestro guía por el camino y de alguna manera ya nuestra misma patria.

El hombre que vive la liturgia está totalmente orientado hacia el cumplimiento. La plenitud que todavía falta, ya la tiene presente en Cristo, como un potente imán. Por eso su vida tiende en un sentido profundo hacia el fin. No se detiene en las angosturas de las prohibiciones, que llevan continuamente a los indolentes a la catástrofe. Deja atrás la ética de las simples prohibiciones y vive con la mirada fija principalmente en los mandamientos-meta (= *Zielgebote),* que para el cristiano modelado por la liturgia toman toda su urgencia y riqueza de contenido del misterio salvífico. Quien vive en Cristo y con él camina hacia el fin se siente lleno de vigor y de alegría cuando el Señor invita: "Seguid unidos a mí y yo a vosotros... Os he dicho estas cosas para que mi alegría esté dentro de vosotros y vuestra alegría sea completa. Este es mi mandamiento: amaos unos a otros como yo os amé" (Jn 15,4-12).

La teología moral del cristiano formado en la escuela de la liturgia no es una simple doctrina normativa, sobre todo no en el sentido de normas limitativas. Y por lo que se refiere a las virtudes, no piensa principalmente según el esquema de las virtudes cardinales que nos ha sido transmitido por la cultura griega, aun cuando no le sea indiferente y sepa conferirle un significado cristocéntrico. Para él son mucho más fundamentales las virtudes bíblicas, escatológicas, que se corresponden con las tres dimensiones de la historia (pasada, presente, futura) y con la plenitud de la historia de la salvación. Entre ellas cuenta también el discernimiento de los espíritus y la capacidad de irradiar alegría y paz.

4. DISCERNIMIENTO DE LOS ESPÍRITUS Y SIGNOS DEL TIEMPO. La liturgia nos enseña eficazmente que nuestra participación receptiva y activa en el misterio salvífico y en la misión histórico-salvífica de Cristo es obra del Espíritu Santo. El Espíritu nos introduce en nuestro *ser en Cristo,* en la comprensión de las palabras de Cristo y en el sentido de los *signos del tiempo.*

Es misión de la teología y de la predicación mostrar cómo en una iglesia que se sabe elegida para llevar la vida al mundo van unidos la liturgia renovada y la atención a los signos del tiempo. La adecuada celebración de la liturgia lo muestra a su manera.

Sin el espíritu de discernimiento no podemos cumplir nuestra misión

histórico-salvífica. Es misión de toda la iglesia —y en particular de cuantos están enriquecidos con carismas, o sea, los profetas y los sacerdotes proféticos, pero también los laicos llenos del Espíritu, capaces de oír el pulso de la vida— explicarnos las señales del tiempo. Y cada cristiano tiene el deber de descifrar el sentido del momento que está viviendo y que le solicita. Sólo si toda nuestra existencia invoca: *Ven, Señor Jesús* y *Ven, Espíritu Santo,* podemos esperar estar atentos, preparados, capaces de discernir que verdaderamente todo puede referirse a la historia de la salvación.

Cuanto más nos orienta nuestra memoria hacia las acciones salvíficas de Cristo y hacia su presencia con gratitud; cuanto más conscientes somos de que a través de la vida y la muerte estamos en camino hacia el cumplimiento final (parusía); cuanto más atentos y disponibles estamos para la llamada de la gracia y de las *chances* que constantemente se nos van presentando, tanto más lograremos ordenar los dones y las capacidades que Dios nos da para las necesidades más urgentes del prójimo y de la comunidad. Y en esto consiste principalmente la tarea, que pertenece a todos, del discernimiento de los espíritus.

5. IRRADIAR SERENIDAD, ALEGRÍA Y PAZ. En la liturgia, el Espíritu Santo nos lleva consigo al monte de las bienaventuranzas y nos infunde el coraje y la fuerza para subir al Gólgota. De este modo experimentamos la cercanía de Cristo en todo su misterio salvífico. De la alabanza litúrgica dimana, en virtud del Espíritu Santo, una tranquilidad serena, que nosotros existencialmente sabemos que es pura gracia, una gracia de la que no se nos privará mientras nuestra vida sea una continuación de la alabanza litúrgica.

Una joven monja enfermera preguntó a un sacerdote que entraba en la sala operatoria para someterse a una intervención quirúrgica en la laringe: "¿De dónde le viene tanta tranquilidad y paz frente a lo que le pueda esperar?" El sacerdote escribió en su pizarrilla: "Es una gracia pura e inmerecida, por la cual nunca estaré lo suficientemente agradecido".

La liturgia nos enseña a realizar con Cristo su éxodo y el de su pueblo para poder ser plenamente libres para su reino. Pero esto en sí mismo no es un imperativo descarnado. La llamada va acompañada de la gracia y dirige nuestra mirada hacia el Glorificado, que por nosotros ha asumido el éxodo y llevado la cruz.

La sonrisa serena de la persona enferma y anciana es un reflejo de la celebración litúrgica festiva, de la alabanza agradecida y de la espera gozosa del Señor que viene, que ya está cerca de nosotros como nuestra vida y nuestra patria.

El cristiano modelado por los sacramentos es un constructor de paz. Dentro de la comunidad litúrgica, Cristo nos habla con frecuencia de su paz y nos envía a colaborar en la gran obra de la reconciliación y la paz[3]. Verdaderamente no es una tarea fácil. Exige un profundo enraizamiento en el misterio salvífico y una total dedicación a nuestra misión histórico-salvífica, enraizamiento y dedicación que se obtienen mediante una intensa vida litúrgica y su correspondiente piedad personal. Por aquí es por donde llegaremos a poner toda nuestra confianza en el poder del Espíritu de Cristo.

NOTAS: [1] Agustín, *Enarr. in Ps.* 103: *PL* 37, 1348 — [2] Agustín, *Sermo* 272: *PL* 38, 1247 — [3] Cf B. Häring, *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares* III, Herder 1983, c. IX: "Paz en la tierra". La obra, en su conjunto (3 vols.), presenta una "estructura sacramental" de la existencia cristiana. Cf también F.-X. Durrwell, *La eucaristía, sacramento pascual,* Sígueme, Salamanca 1982.

B. Häring

BIBLIOGRAFÍA: Bernal J.M., *La celebración litúrgica como experiencia íntima de Dios,* en "Phase" 114 (1979) 473-493; CELAM (II Conferencia-Medellín), *Liturgia,* ib, 47 (1968) 433-449; Hamman A., *Liturgia y apostolado,* Herder, Barcelona 1967; Leclercq J., *La liturgia y las paradojas cristianas,* Mensajero, Bilbao 1966; Martín J., *La liturgia cristiana en la situación espiritual contemporánea,* en "Phase" 100 (1977) 219-249 *(Mesa redonda,* 251-262); Onandía E., *Liturgia y existencia cristiana,* en "Liturgia" 23 (1968) 189-212; Pou R., *Relación vida litúrgica y acción cristiana en el mundo,* en "Phase" 43 (1968) 49-61; Tena P., *El lugar de la liturgia en nuestra situación eclesial,* ib, 100 (1977) 277-306 (Mesa redonda: *ib,* 307-316); Thevenot X., *Liturgia y moral,* en "Selecciones de Teología" 23 (1984) 209-213; Vagaggini C., *El sentido teológico de la liturgia,* BAC 181, Madrid 1959, 606-887; Vilanova E., *Constitución sobre liturgia y constitución sobre la iglesia en el mundo actual,* en "Phase" 34 (1966) 280-298; VV.AA., *Liturgia y mundo actual,* Marova, Madrid 1966; VV.AA., *El culto y el cristiano de hoy,* en "Concilium" 62 (1971) 165-306.

EXORCISMOS Y LITURGIA

SUMARIO: I. Introducción - II. Definiciones - III. Sacramentales - IV. Principios exegéticos bíblicos - V. Nuevo punto de vista - VI. Significado de la palabra demonio - VII. Enfermedades externas - VIII. Enfermedades internas - IX. Confirmaciones - X. ¿Exorcismos en los evangelios? - XI. Resumen y clarificaciones - XII. Casos históricos: 1. Las Ursulinas de Loudun; 2. El poseso de Mt. Rainier-Saint Louis (1949) - XIII. Primeras conclusiones - XIV. Enseñanza ordinaria de la iglesia - XV. Exorcismos litúrgicos - XVI. ¿Desviaciones? - XVII. ¿Existe el diablo?: 1. Concilios y pontífices; 2. Nuevo Testamento - XVIII. Otros puntos de vista - XIX. Conclusión.

I. Introducción

La historia de los exorcismos es larguísima y no siempre ha sido laudable. Aquí sólo puede tratarse con la máxima brevedad. Parece ser que los exorcismos, de una u otra manera, se remontan hasta la más alta antigüedad. Los había, hace miles de años, en Egipto y Mesopotamia; de allí probablemente pasaron a los judíos. Pero fueron sobre todo los que encontramos en el Nuevo Testamento, como practicados por Jesucristo y los apóstoles, los que les han dado vigencia, algunas veces extraordinaria, hasta el presente. De estos exorcismos tal como se han practicado, e incluso se practican en nuestros días, trataremos preferentemente.

II. Definiciones

En la concepción cristiana del mundo existen potencias benéficas y maléficas. La iglesia lucha contra estas potencias maléficas o malignas en todos los que las padecen de varios modos, y en particular por medio de los exorcismos. En sentido estricto, exorcismos son mandatos imperativos mediante la invocación del nombre de Dios o de Jesucristo, hechos por un ministro legítimo, para ahuyentar al demonio de aquel que está bajo su influjo directo. Los que así padecen se han llamado posesos o endemoniados, es decir, los que sufren de una acción hostil producida por un mal espíritu que acosa *desde dentro* a una persona. Las posesiones se han denominado también infestaciones. Se piensa que la persona poseída tiene dentro del cuerpo al demonio, o espíritu malo, el cual dirige muchos de sus actos y parte o gran parte de su conducta. Muchos autores también denominan

obsesiones a las posesiones. Así el nuevo derecho canónico usa la palabra *obsessos* (can. 1172) cuando parece que hace referencia a los posesos[1]. Aquí entenderemos la palabra obsesiones en su sentido más restringido y preciso: actos hostiles del demonio o malos espíritus, que acosan a los seres humanos desde *fuera,* es decir, desde el exterior de su cuerpo físico. Las tentaciones, entendidas como incitaciones del mal espíritu a actos considerados pecaminosos, pueden ser una de las categorías de las obsesiones. Este tópico cae fuera de nuestro tema.

Los exorcismos propiamente dichos, es decir, aquellos que se practican a los posesos para expulsar al demonio o demonios, son los *solemnes.* Exorcismos meramente *simples,* son más bien preventivos, se usan para que el demonio no haga daño a personas o cosas (ocurren, por ejemplo, en la bendición del agua y de la sal del bautismo). El nuevo derecho canónico (can. 1172) hace referencia a los exorcismos *públicos,* es decir, los que se hacen en nombre y autoridad de la iglesia (los *privados* los hace un particular, por autoridad propia). Para aquéllos hace falta hoy día ser sacerdote (en los primeros siglos tal condición no era necesaria) y tener expresa licencia del obispo u ordinario del lugar, que sólo la concederá al presbítero que sea piadoso, docto, prudente y con integridad de vida. La palabra *docto* no estaba en el anterior código (can. 1151), pero parece contener la advertencia que se daba allí (can. 1151, § 2) de que antes de proceder a los exorcismos el sacerdote debe haberse cerciorado por medio de una investigación cuidadosa y prudente de que se trata realmente de un caso de verdadera posesión. Con esto se pretende prevenir posibles abusos y nimia credulidad, que después desacredita a los ministros de la iglesia, cuando se atribuye al demonio lo que puede explicarse por causas naturales. En el *Ritual romano* (1952), título XII, se leen las señales de la posesión, el modo de proceder y las fórmulas que se deben emplear (XII, 1-3).

III. Sacramentales

Los exorcismos, al igual que muchas bendiciones, pertenecen a los llamados sacramentales. La constitución *De sacra liturgia,* del Vat. II, ofrece una definición de éstos. Los padres, en la primera etapa conciliar, pidieron que se los definiera con precisión, para no confundirlos y distinguirlos bien de los sacramentos. Dice así (n. 60): "La santa madre iglesia instituyó, además, los sacramentales. Éstos son signos sagrados, creados según el modelo de los sacramentos, por medio de los cuales se expresan efectos, sobre todo espirituales, que se obtienen por la intercesión de la iglesia. Por ellos los hombres se disponen a recibir el efecto principal de los sacramentos y se santifican las diversas circunstancias de la vida"[2]. Tal definición se encuentra también en el nuevo derecho canónico (can. 1166). Son *signos* porque sugieren a la mente algún efecto que producen; y son signos *sagrados* porque los efectos que deben manifestar y producir son principalmente *espirituales.* Han sido creados en cierta imitación o según el modelo de los sacramentos, es decir, se parecen a los sacramentos, y por eso se llamaron *sacramentos minora;* pero, a diferencia de aquéllos, no fueron instituidos por Cristo. Es la iglesia la que instituye los sacramentales; y los frutos se

obtienen por la impetración de la iglesia a través de sus ministros. Consecuencia de esto, como dice el nuevo Código (can. 1167), "sólo la Sede Apostólica puede establecer nuevos sacramentales, interpretar auténticamente los que existen y suprimir o modificar alguno de ellos". El concilio también añadió: "Revísense los sacramentales teniendo en cuenta la norma fundamental de la participación constante, activa y fácil de los fieles y atendiendo a las necesidades de nuestros tiempos" *(Sacra liturgia* 79). Ya antes el mismo concilio había indicado que en los ritos de los sacramentos y sacramentales, con el correr del tiempo, se han introducido "ciertas cosas que actualmente oscurecen de alguna manera su naturaleza y su fin" *(ib,* 62). Con respecto a los exorcismos, esto se ha ido haciendo muy patente a través de los siglos. Una vez pasado el primer período, en el cual los ritos eran más bien inocuos, vino después la invasión de la demonología y brujería, con la locura de las danzas, licantropía (personas que se convertían en lobos), ocultismo, ritos satánicos, misa negra y toda clase de horrendos procesos inquisitoriales. Las normas del Ritual se ignoraban, y ello dio lugar a toda clase de excesos y desviaciones. Lo hemos visto en películas tales como *El exorcista* y todas sus secuelas; y lo seguimos viendo constantemente en los muchos casos de personas alienadas, como el que mató recientemente a su propio padre por creer que estaba poseído por Satanás; o la madre, en Estados Unidos, que hizo morir a su hijo de pocos meses a fuego lento por la misma razón. La iglesia ha empezado a tomar algunas medidas para suprimir tales desmanes. Por ejemplo, la orden menor exorcista (no el poder para exorcizar) fue abolida el 1 de enero de 1973. Otras dos órdenes menores, lector y acólito, son ahora denominadas *ministerios,* y pueden ser realizadas por cristianos seglares. Y la orden mayor de subdiácono ya no existe[3]. Pero perdura un interés obsesivo con respecto a las posesiones, endemoniados y exorcismos. El origen de todo ello puede que se deba a una mala interpretación del Nuevo Testamento, y parece conveniente comenzar dedicando a estos aspectos nuestra detenida atención.

IV. Principios exegéticos bíblicos

También la historia de la interpretación (o exégesis) de la Sagrada Escritura ha sido larga. La norma o regla más importante que hay que tener en cuenta en la interpretación de cualquier texto es determinar el sentido literal, es decir, lo que el autor quiso decir cuando escribió lo que escribió. Dejando a un lado esa larga historia, las ciencias bíblicas obtuvieron su mayor impulso con la encíclica de Pío XII *Divino afflante Spiritu* (1943). Dijo allí el romano pontífice:

"Por otra parte, cuál sea el sentido literal no es muchas veces tan claro en las palabras y escritos de los antiguos orientales como en los escritores de nuestra edad. Porque no es con solas las leyes de la gramática o filología ni con solo el contexto del discurso con lo que se determina qué es lo que ellos quisieron significar con las palabras; es absolutamente necesario que *el intérprete se traslade mentalmente a aquellos remotos siglos del Oriente,* para que ayudado convenientemente con los recursos de la historia, arqueología, etnología y otras disciplinas, discierna y vea con

distinción qué géneros literarios, como dicen, quisieron emplear y de hecho emplearon los escritores de aquella edad vetusta. Porque los antiguos orientales no empleaban siempre las mismas formas y las mismas maneras de decir que nosotros hoy, sino más bien aquellas que estaban recibidas en el uso corriente de los hombres de sus tiempos y países... Por esta razón, el exegeta católico, a fin de satisfacer las necesidades actuales de la ciencia bíblica, al exponer la Sagrada Escritura y mostrarla y probarla inmune de todo error, válgase también prudentemente de este medio, indagando qué es lo que la forma de decir o el género literario empleado por el hagiógrafo contribuye para la verdadera y genuina interpretación, y se persuada de que esta parte de su oficio no puede descuidarse sin gran detrimento de la exégesis católica... Así es como, conocidas y exactamente apreciadas las maneras y artes de hablar y escribir de los antiguos, podrán resolverse muchas dificultades que se objetan contra la verdad y fidelidad histórica de las divinas letras; ni será menos a propósito este estudio para conocer más plenamente y con mayor luz la mente del sagrado autor."[4]

No hace falta insistir en que no es una empresa fácil determinar lo que los autores sagrados quisieron realmente expresar. La Comisión bíblica pontificia, en sus *Instrucciones referentes a la verdad histórica de los evangelios,* vuelve a insistir en este mismo punto. Pero el documento más importante lo tenemos en la constitución dogmática sobre la divina revelación *Dei Verbum,* del concilio Vat. II. Leemos allí:

"Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano; por lo tanto, el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y lo que Dios quería dar a conocer con dichas palabras. Para descubrir la intención del autor, hay que tener en cuenta, entre otras cosas, *los géneros literarios.* Pues la verdad se presenta y se enuncia de modo diverso en obras de diversa índole histórica, en libros proféticos o poéticos o en otros géneros literarios. El intérprete indagará lo que el autor sagrado dice e intenta decir, según su tiempo y cultura, por medio de los géneros literarios propios de su época. Para comprender exactamente lo que el autor propone en sus escritos, hay que tener muy en cuenta el modo de pensar, de expresarse, de narrar que se usaba en tiempo del escritor, y también las expresiones que entonces se usaban en la conversación ordinaria."[5]

Para nuestro fin se deben tomar en consideración y estudiar con mucho cuidado los modos de expresión característicos de los autores a quienes se atribuyen los evangelios. Tales modos de expresión están obviamente relacionados con la mentalidad y creencias de la época en que se escribieron, y también del Oriente antiguo en general. Gracias al análisis cuidadoso de esas creencias y mentalidad se podrá llegar a un entendimiento más adecuado de las diversas expresiones y formas peculiares de narrar que usaron los evangelistas. Es menester, como afirmó Pío XII, trasladarnos mentalmente a aquellos remotos tiempos. Al hacerlo así podremos determinar los hechos y realidades que ellos expresaron y estaremos en una mejor posición para saber cómo tales hechos y realidades pueden ser presentados de una manera diferente pero más precisa en nuestros días. El conte-

nido, la esencia del hecho será la misma; pero la forma de expresarlo será cambiada y resultará más adecuada e inteligible para nuestros días y tiempos.

V. Nuevo punto de vista

Siguiendo las normas del pontífice y del concilio Vat. II, se empieza a notar un nuevo enfoque de los datos de los evangelios y del resto del Nuevo Testamento. No hay duda de que la costumbre y práctica de los exorcismos tienen su origen principalmente en los datos evangélicos. Una nueva interpretación de esos datos, creemos que más adecuada, nos va a dar unos resultados muy diferentes a aquellos a los que estamos acostumbrados. Según tales resultados, es muy probable que los *demonios,* tal como se entienden comúnmente, no hayan existido nunca; que *posesiones* auténticas jamás hayan tenido lugar, y, en consecuencia, que los *exorcismos* no hayan estado y, por consiguiente, nunca estén justificados. Tales afirmaciones podrán sorprender a algunos, quizá a muchos, y es menester intentar aclararlas con el mayor cuidado y diligencia. Lo haremos brevemente sin entrar en demasiadas cuestiones muy técnicas, que no serían apropiadas a este Diccionario [6].

VI. Significado de la palabra demonio

Todo el Nuevo Testamento fue escrito originariamente en griego. En las lenguas modernas no se hace distinción entre las palabras *diablo* y *demonio.* Vienen a ser sinónimas. Este hecho ha dado lugar a muchas confusiones. No fue así en la lengua original que usaron los evangelistas. Las palabras griegas más comunes (y se emplean sinónimamente) para referirse al diablo son la palabra *Satanás* (tomada del hebreo o arameo), que aparece diecisiete veces en los evangelios y treinta y cuatro en todo el Nuevo Testamento, y la griega *diabolos,* que se encuentra quince veces en los evangelios y treinta y tres en el Nuevo Testamento. Corresponden a nuestro Satanás y diablo. Aparecen siempre usadas como substantivo o nombre propio y, generalmente, con el artículo definido. Parecen referirse, al menos en el Nuevo Testamento, a un ser personal y maligno. Satanás significa el adversario, el enemigo de Dios y de aquellos que pertenecen a Dios. El significado de la palabra griega *diabolos,* diablo, es: el difamador, el acusador, el calumniador. Un aspecto distintivo del NT es la síntesis absoluta entre Dios y Satanás. Los evangelios subrayan la guerra o batalla entre un reino de Dios *de iure* (por derecho) y un reino de Satanás *de facto* (de hecho). Tal batalla será ganada por Jesucristo, que es "el más fuerte" (Mc 3,27). Lo más importante, con todo, es que mientras el NT relaciona el pecado, las enfermedades y la muerte con el diablo, no hay un solo caso en que las posesiones se atribuyan *directamente* a él. La esfera de influencia del diablo es siempre moral y psicológica, no física. Su influjo es siempre desde fuera, por ejemplo a través de tentaciones; nunca desde *dentro* de la persona, como ocurriría en los casos de verdadera posesión. El diablo no tiene nada que ver directamente con las así llamadas posesiones diabólicas. No se presentan casos de posesión directa por Satanás o por el diablo. Las posesiones se atribuyen siempre a demonios o su equivalente, espíritus malos o inmundos.

Es, pues, muy importante tratar de aclarar el significado de la palabra *demonio* en aquel tiempo, ya que es la clave para negar su existencia tal como se entiende comúnmente. Los evangelios llaman posesos a aquellos que tenían dentro un *daimonion* (diminutivo de la palabra *daimōn,* que sólo aparece una vez en Mt 8,31). Tal vocablo aparece con mucha frecuencia en los evangelios (once veces en Mateo, catorce en Marcos, veintitrés en Lucas y seis en Juan). También describen a los posesos como atormentados por un demonio, *daimonizomenoi* (trece veces en los evangelios), o como poseídos por un espíritu malo o inmundo (veinticuatro veces en los evangelios). Es completamente cierto que las palabras griegas *daimonion, daimōn,* no tienen ninguna relación etimológica con *Satanás* o *diabolos.* Este aspecto es muy importante para tratar de acabar de una vez para siempre con la conexión directa que se ha venido haciendo a través de los siglos entre demonios y diablo. Aunque en las lenguas modernas tales palabras son frecuentemente sinónimas, esto no es así, conviene repetirlo, en el original griego. De dónde derivan etimológicamente las palabras *daimonion, daimōn,* no se sabe con certeza; pero parece ser que provienen del verbo griego *daiomai,* que significa "repartir", "dividir", "distribuir", pues era creencia popular que tales entes distribuían cosas buenas y malas a los hombres.

El significado más antiguo de *daimonion* (y aún perdura en He 17,18) fue el de una divinidad menor o extranjera. De aquí pasó a significar "seres intermediarios", "poderes mágicos e impersonales en el hombre", "genio tutelar", es decir, el espíritu guardián que se concedía a cada persona en el momento de nacer. También significó los espíritus de los muertos y la voz interior que habla al hombre guiándole y aconsejándole. Platón, por ejemplo, dice que Sócrates estaba inspirado por un *daimonion.* Era como la musa de los poetas o la inspiración de los grandes pensadores. En general, la palabra se usaba para indicar poderes invisibles o desconocidos, y se aplicaba a todo aquello que sobrecoge al hombre, es decir, para indicar el destino, el hado, la buena o mala fortuna. En la creencia general de aquel tiempo, los demonios podían causar enfermedades a los hombres, mala fortuna; pero como el famoso exegeta alemán W. Foerster hace notar, la palabra "se usaba para referirse a lo que llamaríamos enfermedades interiores; es decir, aquellas cuyas causas naturales no eran perceptibles al mundo antiguo, en oposición a heridas externas, etcétera"[7].

Es de notar que en el mundo helenístico la palabra *daimonion* tenía un significado mucho más limitado que *daimōn,* tanto por el tiempo en que se usó como en su contenido. Aquel vocablo aparece siempre en *neutro* en los evangelios, como algo impersonal, como un poder o una fuerza misteriosa. Denota todo aquello que yace más allá de la capacidad humana; algo que sobreviene al hombre, sobre lo cual no tiene poder directo, y que puede ser para el bien o para el mal. En los evangelios y el NT, sin embargo, los demonios o fuerzas misteriosas son cosas dañinas, perniciosas, por lo común carentes de personalidad. En el Apocalipsis leemos: "Y vi salir de la boca del dragón... tres espíritus inmundos a modo de ranas" (16,13). "Clamó una voz poderosa: ¡Cayó, cayó la gran Babilonia! Se ha convertido en morada de demonios, en guarida

de todo espíritu inmundo, en guarida de todo pájaro inmundo y detestable" (18,2). Muchos otros ejemplos podrían aducirse; pero ya es hora de que saquemos una primera conclusión de todo lo que ha precedido. Lo que dice el NT con respecto a demonios y malos espíritus refleja simplemente la opinión popular de aquella época. Lo considera algo horrible, siniestro, misterioso. Como hemos dicho que demonio *no* es un substantivo en los evangelios, sino una entidad que produce males, una traducción mucho más exacta que la corriente, "poseídos por demonios", sería "afligidos por fuerzas misteriosas dañinas", o "afligidos por poderes perniciosos y malignos". Si así se hubiera hecho o se hiciera en adelante, nos hubiéramos ahorrado o nos ahorraríamos ese énfasis en demonología y en posesión diabólica, que tanto daño ha causado a la iglesia y al cristianismo en general, sobre todo, en el pasado, pero también en los tiempos presentes.

VII. Enfermedades externas

Una lectura atenta de los relatos evangélicos revela un hecho que parece muy significativo. Hay una importante diferencia entre las enfermedades que en ellos se atribuyen a demonios o posesión diabólica y aquellas en que los demonios no parecen ejercer influencia alguna. Cuando la causa natural de la enfermedad es *perceptible* por los sentidos físicos, es decir, cuando la causa es visible, sensible o palpable, la enfermedad *nunca* se atribuye a los demonios o espíritus inmundos. En estos casos la causa de la enfermedad era clara para las personas del mundo antiguo. Se trataba de una enfermedad, una herida externa, un impedimento visible en uno o más miembros del cuerpo humano. Todos lo podían ver; no había necesidad de recurrir a fuerzas misteriosas. A falta de una terminología mejor, tales aflicciones podrían denominarse *enfermedades externas*. He aquí los ejemplos más importantes.

No se hace ninguna mención de demonios en los siguientes relatos de milagros:

1) Curación de *leprosos* (Mt 8,1-4; Mc 1,40-45; Lc 5,12-16; 17,11-19). En aquel tiempo, la lepra no tenía el sentido exclusivo de la enfermedad de Hansen; incluía también infecciones variadas y otras enfermedades de la piel. Con todo, de acuerdo con aquella mentalidad, la causa de la enfermedad se hallaba a la vista de todos, la piel; y en algunos casos los miembros estaban afectados, deformados, tenían una apariencia anormal.

2) Curación de *ciegos* (Mt 9,27-31; Mc 8,22-26; Mt 20,29-34; Mc 10,46-52; Lc 18,35-43; Jn 9,1-7). La ceguera podía ser congénita, como en el relato de Juan; o algún caso de oftalmía, enfermedad muy infecciosa, que se agravaba con el sol, el polvo, la arena del aire y, sobre todo, por falta de limpieza. En cualquier caso era obvio para aquellos pueblos que algo raro pasaba con los ojos de aquellas personas. Podría decirse que "se veía" que no podían ver.

3) Curaciones de *paralíticos, deformados* e *inválidos*. En los casos de *parálisis* (Mt 9,1-8; Mc 2,1-12; Lc 5,17-26; Jn 5,1-9) estas personas sufrían de inhabilidad, total o parcial, para andar o moverse. Los textos presentan a estos enfermos postrados o llevados en camillas. Podemos presumir que sus extremidades estaban atrofiadas o inmovilizadas. En el caso del

hombre que tenía la mano *seca* (Mt 12,9-14; Mc 3,1-6; Lc 6,6-11), todos podían ver la deformidad de su mano o brazo, que aparecía como seco, sin carne, semejante a una rama de árbol muerta. Otros casos de deformidad física son el hombre que sufría de *hidropesía* (Lc 14,1-6), enfermedad debida a una acumulación excesiva de fluido seroso en tejidos o cavidades del cuerpo, y perceptible por la forma hinchada de las partes afectadas; o el caso de la mujer deformada (Lc 13,10-17), que "se hallaba *encorvada* y no podía absolutamente levantar la cabeza".

4) Resurrección de *muertos*. La hija de Jairo (Mt 9,18-19.23-26; Mc 5,22-24.35-43; Lc 8,41-42.49-56), el hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17) y Lázaro (Jn 11,1-44). En todos estos casos también había algo perceptible y palpable: rigidez, frialdad, falta de pulso y respiración, e incluso putrefacción.

5) Casos de *fiebre* (Mt 8,14-15; Mc 1,29-32; Lc 4,38-39; Jn 4,43-54). De nuevo tenemos aquí casos en que la enfermedad o excesiva calentura del cuerpo podía sentirse y tocarse. Es curioso que en estos casos, el del muchacho y la suegra de Pedro, como también en algunos de leprosos, la calentura, o la lepra, "se marchó", la fiebre "la dejó". En aquella mentalidad, primitiva y animística, las enfermedades parece como que se personificaban. Los enfermos son curados porque "se marcha" la causa perceptible. Más adelante veremos que sucede lo mismo con los posesos: los demonios se salen, los dejan, los abandonan.

6) Finalmente, el caso de la mujer con copiosa *hemorragia* o flujo de sangre (Mt 9,20-22; Mc 5,25-34; Lc 8,43-48). La cura es descrita por Marcos con esta curiosa expresión: "Al instante la fuente de su sangre se secó, y notó en su cuerpo que estaba curada de aquel achaque o enfermedad".

Parece claro que el lector estará de acuerdo en que todas estas enfermedades pueden ser denominadas externas (en oposición a las enfermedades internas, que serán descritas seguidamente). En todas ellas, la causa natural o física de la enfermedad era perceptible a los sentidos, podía verse, tocarse o ser localizada y señalada.

VIII. Enfermedades internas

En contraste con los anteriores, se pueden llamar así todos los desórdenes internos, es decir, aquellos que hoy sabemos están causados por trastornos generales del *cerebro* (no perceptibles directamente por la vista u otros sentidos) o por deficiencias cerebrales *localizadas* no asequibles a la observación directa. Tales enfermedades son las que los psiquiatras y psicólogos clínicos llaman hoy día "desórdenes cerebrales *orgánicos*". Todas las aficciones concretas que en los relatos evangélicos se atribuyen a posesión diabólica pertenecen *siempre* a esta segunda categoría. Entre los ejemplos más importantes encontramos:

1) Caso de *mudez* o afasia (Mt 12,22-23; Mt 9,32-34; Lc 11,14) y casos de *sordera* o sordez (Mc 9,25). En este tipo de deficiencias, la gente del mundo antiguo no podía percibir la causa natural del desorden. La lengua y la oreja de la víctima eran normales, como las de todos los demás; sin embargo, no podían oír ni hablar. Puesto que no podían ver o indicar la causa, el desorden se atribuía a espíritus

inmundos o demonios; en frase de Marcos, a un espíritu "mudo y sordo" (Mc 9,25), es decir, un espíritu o demonio que producía mudez y sordera.

2) Casos de *epilepsia* (Mt 17,14-20; Mc 9,14-29; Lc 9,37-43). Este ejemplo es todavía más evidente. Mateo (17,15) diagnostica la enfermedad del muchacho como epilepsia (lo llama lunático, del latín *luna,* ya que se creía que tal enfermedad se debía a influjo de las fases de la luna). Pero el mismo evangelista, al igual que los otros, atribuye la enfermedad claramente a un demonio (17,18). En los pasajes paralelos, Marcos y Lucas hablan sólo de demonios y malos espíritus. Sin embargo, los relatos evangélicos presentan claramente todos los síntomas de epilepsia, y hay unanimidad entre los exegetas y psiquiatras en que el muchacho era epiléptico. Tenemos aquí un caso de un desorden cerebral atribuido a demonios. Los contemporáneos de Jesucristo no podían indicar la causa perceptible y natural de aquellos cambios súbitos y extraños que manifestaban los que hoy llamamos epilépticos cuando, de repente, sufrían el ataque, las convulsiones y el coma.

3) Esto mismo es claro en los casos de *demencia* o *locura.* El hombre, o los hombres, de la región de los gerasenos (Mt 8,28-34; Mc 5,1-20; Lc 8,33-37) mostraban una conducta muy extraña, completamente anormal; y, por tanto, la gente pensaba que estaban poseídos por fuerzas misteriosas y malignas, es decir, por demonios. Éste y casos parecidos pertenecen a nuestra categoría de enfermedades mentales (que sean orgánicas o puramente funcionales es debatido y no nos interesa ahora); son desórdenes de la mente o del cerebro y, consiguientemente, no perceptibles directamente por los sentidos. Otro ejemplo es el del endemoniado de la sinagoga de Cafarnaún (Mc 1,21-28; Lc 4,31-37). Es posible que se trate también de un caso de epilepsia, pues el espíritu inmundo salió después de sacudirle violentamente (o producirle convulsiones) y dando alaridos. En todo caso, la causa de la enfermedad era interna. Heridas o deformidades externas ni existían ni eran visibles.

IX. Confirmaciones

Muchos documentos contemporáneos nos muestran que creencias similares a las reflejadas en los evangelios eran comunes en aquel tiempo. Pueden encontrarse en los muchos ejemplos citados por C.K. Barret, N. Perrin, R. Bultmann, J. Bonsirven, Strack-Billerbeck, J. Jeremias y muchos otros[8]. Para citar un caso, Filóstrato, en su *Vida de Apolonio,* cuenta que en una ocasión Apolonio (en el primer siglo de la era cristiana y, por tanto, contemporáneo de Jesucristo y los apóstoles), mientras trataba en público de una cuestión, fue interrumpido por la risa tan fuerte y fuera de tiempo de un joven allí presente, que la voz de Apolonio dejó de oírse. Miró entoncess al joven y le dijo: *"No eres tú el que comete tal insulto, sino el demonio que te impele a ello sin que te des cuenta.* Y, en efecto, el joven estaba, sin que él se diera cuenta, poseído por demonios, *porque se reía de cosas de las que nadie se reía, y luego empezaba a llorar sin motivo alguno, y hablaba y cantaba para sí mismo.* La mayoría de las personas pensaron que era el vigor de la juventud el que lo llevaba a tales excesos; pero, en realidad, el joven era sólo el portavoz de un

demonio, aunque solamente pareciera que el muchacho estaba dejándose llevar por tontería de borracho". Continúa Filóstrato diciendo que Apolonio se dirigió a él con severidad, y que mandó al demonio que saliera del joven y lo mostrara con un signo visible, como así sucedió[9]. Tenemos aquí un caso claro de que una conducta extraña, como la de un exaltado, se atribuía al demonio. La razón subrayada más arriba, que se da para la posesión, parece que no puede dejar lugar a dudas.

Es, pues, claro, que en aquel tiempo una conducta anormal e incomprensible, como de loco, se atribuía a los demonios. Hay varios pasajes en los evangelios que también nos fuerzan a sacar la misma conclusión. Manifestaciones de conducta nada común o afirmaciones insólitas, que sonaban en los oídos palestinenses como muy extrañas y totalmente increíbles, eran igualmente atribuidas a los demonios, esas *fuerzas misteriosas* que pretendían explicar lo inexplicable. Juan Bautista se presentó predicando cosas nuevas e inauditas, ayunando y absteniéndose de beber vino; y los contemporáneos de Jesús le acusaron de tener "un demonio dentro", de estar poseído (Mt 11,18; Lc 7,34). Jesús aseguró a los judíos que quien guardara su palabra no vería la muerte por toda la eternidad. Aquello les pareció absurdo, totalmente increíble, y concluyeron: "Ahora sí que sabemos que tienes un demonio" (Jn 8,51). Expresiones parecidas se encuentran en otros muchos pasajes. Otros dijeron de Jesús que tenía un espíritu inmundo (Mc 3,30) o que estaba endemoniado (Jn 10,20). Que los judíos del tiempo de Cristo creían que estar loco o demente era lo mismo que estar poseído, se ve aún con mayor claridad en Jn 10,20. Ante otra expresión inaudita de Jesús, muchos de ellos decían: "Está poseído, es decir, es un demente". El texto griego dice literalmente: "Tiene un demonio y disparata". Schökel y Mateos, en la *Nueva Biblia Española,* traducen: "Está loco de atar".

Parece, pues, evidente que la expresión "estar poseído por demonios" se aplicaba en aquel tiempo no a personas posesas tal como las entendemos nosotros, sino a los que padecían enfermedades internas, cuya causa natural la gente no podía percibir, y a todo el que parecía demente por su conducta o por las afirmaciones inauditas, totalmente increíbles, que pronunciaba. Hay que añadir, sin embargo, que la expresión "estás endemoniado, loco" podía también ser usada como un insulto. Esto mismo es también cierto entre nosotros. La frase "estás loco, fuera de ti mismo" la usamos algunas veces como un insulto, y otras como una indicación de que la persona está demente o padece una psicosis.

X. ¿Exorcismos en los evangelios?

Ya se ha indicado que *exorcizar* es el acto de expulsar malos espíritus por medio de amonestaciones, de conjuros, mediante el uso de ceremonias religiosas más o menos solemnes. Denota la realización de ciertos ritos, y también la invocación de un nombre santo o alguna divinidad. La práctica de los exorcismos estaba extendida entre los pueblos y naciones de la antigüedad. Hay ejemplos de tal práctica en *Josefo* (historiador que vivió en el primer siglo de la era cristiana), en los papiros de aquella época y también en el *Talmud.* En general, el procedimiento consistía en el uso

de amuletos, fórmulas mágicas y en la invocación del nombre (o series de nombres) de una divinidad o un ser superior. Se creía que al mencionar tal nombre el *demonio* reconocería la presencia de un poder superior y admitiría la derrota.

Nada parecido se encuentra en los evangelios. No contienen ni un solo caso de exorcismo propiamente dicho practicado por Jesucristo (a pesar de la larga tradición que asegura lo contrario), ni que él confiriese a sus apóstoles y discípulos el poder de exorcizar. Los evangelios relatan claramente que Jesús realizó toda clase de milagros y que confirió tal poder a los apóstoles. Algunos de estos milagros se relatan como expulsión de demonios; pero esto es solamente un modo de expresión usado por los evangelistas para describir los milagros que se refieren a enfermedades internas, no al contenido real y sentido básico de los relatos. Éstas son las razones en que se basa tal afirmación:

1) El método que usó Jesús para curar los "poseídos por demonios" es exactamente el mismo que empleó para todas las otras enfermedades: su palabra, su mandato, su autoridad. En Mt 18,16 leemos: "Al anochecer le llevaron muchos endemoniados, y expulsó a los espíritus con su *palabra,* y curó a todos los enfermos". Fue también con su palabra como curó a los afligidos con otras enfermedades (por ejemplo, al paralítico de Mc 2,11-12), o poniendo las manos sobre ellos (Lc 4,40), o meramente con su presencia (Lc 6,19). En muchos de estos casos se incluyen también posesos (Lc 4,41; 6,18). En otras ocasiones hizo curas a distancia, como en el caso de la hija de la mujer cananea, que estaba poseída (Mt 15,21-28; Mc 7,24-30), y el hijo de un funcionario del rey (Jn 4,43-54), y del criado del oficial (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10), que no estaban poseídos.

2) En sólo unas pocas curas de los relatos evangélicos (Mc 7,31-37; 8,22-26; Jn 9,6) se encuentra algo que podría tener cierto parecido con actos rituales, pero sorprendentemente en todos estos casos los evangelistas *no* afirman que tales personas fueran posesas. Jesús tocó los oídos, la lengua y los ojos de tales enfermos; pero cuando los relatos se leen en su contexto, es claro que Jesús actuó así para comunicarse con tales personas y excitar su fe. Sólo en un sentido muy amplio e impropio pueden tales curas considerarse como exorcismos. Además, como queda dicho, no se trataba en modo alguno de posesos. Pedro sumariza toda la actividad de Jesús con las siguientes palabras (He 10,38): "Pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por el diablo..." El griego usa la palabra *diabolos,* no *daimonion;* y, como se ha indicado, todas las enfermedades, también el pecado y la muerte, se consideraban relacionadas con el diablo. Y nadie considera todas esas curas como exorcismos en su sentido propio.

3) Los evangelistas hacen la distinción, ocasionalmente, entre las curaciones de ciertos enfermos y la expulsión de demonios en otros. Tal hecho es congruente con la diferencia ya mencionada entre enfermedades debidas a causas externas y las debidas a causas internas. Por otra parte, hay muchos casos en que la palabra *curar* se aplica indistintamente a las dos clases de enfermos. En Mt 4,14 leemos: "Se hablaba de él en toda Siria: le traían enfermos con toda clase de enfermedades y achaques, endemoniados, epilépticos y paralíticos, y

él los curaba". El mismo verbo *curar* se aplica a *demonios* en Mt 12,22; Mc 3,10; Lc 6,19; 7,21; 8,2. Hay un pasaje que parece significativo: "Jesús recorría toda la Galilea... curando a la gente de toda clase de enfermedades y achaques" (Mt 4,23). En el versículo paralelo de Marcos leemos: "Y Jesús fue predicando... por toda Galilea, y expulsando demonios" (1,39). Parece claro que exorcismo, la expulsión de demonios, es lo mismo que curación de enfermos: es decir, los así llamados exorcismos son sencillamente curaciones milagrosas como todas las demás.

4) Se ha puesto mucho énfasis en que los evangelistas presentan a Jesús dirigiéndose a los demonios o espíritus inmundos con determinadas palabras: "Y le ordenó Jesús *resueltamente: Enmudece* y sal de él" (Mc 1,25). Los vocablos subrayados tienen en griego un fuerte significado de *orden tajante,* de *mandato severo,* de *cállate o tápate la boca.* Sin embargo, la misma palabra de orden tajante la usa Jesús cuando se dirige a los vientos (Mt 8,26), al mar (Mt 8,26) o a las olas (Lc 8,24), a Pedro (Mc 8,32) e incluso a la fiebre que sufría su suegra (Lc 4,39). En cuanto a la palabra *enmudece* o *cállate* también la usa Jesús al dirigirse a los vientos y al mar o lago de Galilea (Mc 4,34). La expresión, frecuente en los evangelios, de que los demonios *salían* de muchos posesos tiene cierto paralelismo con otras expresiones que no tienen nada que ver con posesos: "Y la dejó la fiebre" (Mc 1,31), "se le marchó la calentura" (Jn 4,52), "al instante se le fue la lepra" (Mc 1,42; Lc 5,13) o "inmediatamente le dejó la lepra". Ya se ha dicho que en aquella mentalidad, influenciada todavía por conceptos animísticos, las enfermedades eran con frecuencia personificadas.

5) Lo mismo parece cierto por lo que se refiere a los apóstoles y a los discípulos. Jesús les dio poder para curar toda clase de enfermedades (incluidas aquellas que entonces se atribuían a *demonios),* pero no para exorcizar. Un ejemplo bastará: "Habiendo convocado a los doce apóstoles, les dio poder y autoridad sobre todos los demonios y para curar enfermedades" (Lc 9,1). De los versículos paralelos de Mateo y Marcos se puede inferir que el poder y autoridad sobre todos los demonios es equivalente al poder sobre todas las enfermedades. Marcos habla sólo de espíritus inmundos (6,7), pero Mateo y Lucas lo extienden al poder sobre todas las enfermedades (Mt 10,1). Es también muy probable que los evangelistas se refieran a lo mismo, ya que la partícula "y" *(kai)* puede muy bien ser explicativa: "Poder sobre todos los demonios, es decir, para curar todas las enfermedades".

6) Es muy cierto que los apóstoles curaron enfermos en el nombre de Jesús; pero si esto se entiende como exorcismo tendremos que concluir que todas las curaciones que hicieron fueron exorcismos, incluso aquellas que no se atribuían a *demonios.* No se hace distinción alguna en los casos de Pedro (He 5,16) y de Felipe (He 8,4-8) con relación a sus curaciones, que incluyeron muchas personas con *demonios* o malos espíritus y otras sin ellos. Pedro dijo al que pedía limosna y había sido cojo toda su vida: "Plata y oro no tengo; mas lo que tengo, esto te doy: en nombre de Jesucristo el Nazareno, ponte a andar" (He 3,6). El apóstol usó la misma expresión que Pablo al dirigirse a la muchacha que estaba poseída: "En el nombre de Jesucris-

to te mando que salgas de ella" (He 16,18). Parece cierto que Jesucristo dio a los apóstoles un poder *único:* el de curar todas las enfermedades en su nombre. Pero debido a que algunas enfermedades se atribuían entonces a *demonios,* muchos han entendido este poder único como si fuese un poder *doble:* potestad para curar y potestad para exorcizar.

7) Una última y poderosa razón para negar exorcismos en el NT es el hecho de que el vocablo nunca fue usado por Jesús o los apóstoles. Exorcizar viene del griego *exorkizo, horkizo,* que significa *conjurar.* El verbo aparece dos veces en los evangelios y en ambas se usa *contra* Jesús. El demoníaco de Gerasa le dijo: "Te conjuro *(horkizo se)* por Dios, no me atormentes". Tenemos aquí a un *demonio* exorcizando a Jesús y ¡en nombre de Dios! La segunda vez que aparece el verbo fue en boca del sumo sacerdote, el cual dijo a Jesús: "Te conjuro *(exorkizo se)* por el Dios vivo que nos digas si tú eres el mesías, el hijo de Dios" (Mt 26,63). Sólo hay un caso de exorcismo propiamente dicho en el NT. Se refiere a los hijos de un tal Esceva, como sacerdote judío. He 19,13 dice explícitamente que eran exorcistas *(exorkiston).* Trataron de imitar las curas de Pablo diciendo a los malos espíritus: "Os conjuro por Jesús, a quien Pablo predica". El resultado fue un completo fracaso. El poseso se lanzó sobre ellos, los dominó y obligó a escapar de aquella casa desnudos y heridos. Lejos de defender exorcismos y artes mágicas, el NT está muy claramente contra todo ello (He 8,9-13; 13,6-12). Las curas realizadas por Jesús y sus discípulos no pueden y no deben llamarse exorcismos. No tienen parecido alguno con los exorcismos practicados en aquel tiempo ni con muchos de los exorcismos practicados después por la iglesia.

XI. Resumen y clarificaciones

Es de esperar que de todo lo precedente hayan quedado claros varios aspectos. No puede concluirse de los evangelios y del resto del NT que hubiera verdaderos posesos en tiempos de Jesucristo. Los así llamados padecían de enfermedades no perceptibles a los sentidos físicos (enfermedades que hemos denominado *interiores),* y el vocablo *demonio* (o espíritu inmundo, malo) en la lengua griega, que es la que usaron los evangelistas, no tiene nada que ver con el diablo, y significaba entonces una fuerza misteriosa y dañina. En aquel tiempo, de una mentalidad protológica o prelógica, más primitiva que la nuestra, se atribuía posesión a aquellas enfermedades que hoy día pertenecen al grupo de los desórdenes orgánicos *cerebrales,* cuya causa no era detectable al simple ojo. Algo parecido ocurre ahora con el término *histeria.* En aquel tiempo se consideraba enfermedad de mujeres, y la causa se debía a que el útero *(hystera* en griego) se había movido del lugar que le correspondía. Hoy día retenemos el vocablo, pero la teoría del útero se ha desechado completamente, y el *contenido* del grupo de enfermedades histéricas es bastante diferente. Se la llama también *neurosis de conversión,* afecta tanto a hombres como mujeres, pertenece a la psiquiatría clínica, presenta una variedad inagotable de síntomas y no parece derivarse de una clara lesión orgánica. El nombre ha variado, pero la realidad de la enfermedad psíquica no.

Asimismo parece que también ha quedado claro que ni Jesucristo ni

los apóstoles practicaron exorcismos, ni como se concebían en aquel tiempo ni como se conciben en nuestros días. Pero debe notarse, sin embargo, y es sumamente importante, que al negar la existencia de los así llamados *demonios,* no se niega en absoluto la realidad de las curas milagrosas. Jamás un epiléptico ha sido curado con sólo psicoterapia *verbal,* y mucho menos instantáneamente. Lo mismo se puede decir de un sordomudo o un ciego de nacimiento. Aquellos que creen firmemente en los milagros de los evangelios no deben sentirse perturbados por la afirmación de que lo que nos han narrado los evangelistas no fue la curación de un muchacho *poseído por un demonio,* sino de un muchacho que sufría epilepsia (como en otros casos de mudez o sordera). La diagnosis de la enfermedad, o enfermedades, es diferente, más exacta y más en correspondencia con los avances de la ciencia actual; pero esto no tiene nada que ver con la realidad de la milagrosa curación.

Hay que añadir otra aclaración, que puede ser muy importante. Se ha negado que los *demonios* fueran seres naturales o sobrenaturales; pero esto no debe aplicarse al diablo, que siempre aparece en los evangelios y en el resto del NT como un ser personal y sobrenatural, enemigo por antonomasia de Dios, de Jesucristo y de los hombres. Puede negarse la existencia de los *demonios* y, al mismo tiempo, retener la existencia del diablo; son dos conceptos enteramente diferentes. Los demonios eran sólo *fuerzas misteriosas, dañinas,* y se usaban para explicar de algún modo la naturaleza de ciertas enfermedades que en aquellos tiempos, más primitivos que los nuestros, parecían inexplicables. Por otro lado, lo que hoy muchos cristianos entienden por demonios se expresa en el NT como "los ángeles de Satanás" (Ap 12,7; 2 Cor 12,7), "ángeles del diablo" (Mt 25,41), "los ángeles que pecaron" (2 Pe 2,4; Ap 12,7.9) o "los ángeles que no mantuvieron su rango y abandonaron su propia morada" (Jds 7), etc. Pero nunca se afirma nada en los evangelios de estos ángeles *malos* con relación a posesiones y enfermedades. Son ángeles que simplemente pecaron desobedeciendo a Dios.

XII. Casos históricos

Para un lector que lea hoy, con un espíritu objetivo y crítico, todos los casos de alguna importancia de posesión y exorcismo que han tenido lugar a través de la historia, desde los primeros siglos hasta el presente, la conclusión será la misma: no ha habido en la historia ningún caso del que pueda asegurarse con certeza que haya sido verdadera posesión. La falta de espacio no permite que se les haga justicia y que puedan explicarse aquí con alguna detención. El lector interesado en ellos puede consultar los libros que indicamos en la nota [10] y algunos de los que se añadirán al final de este breve estudio. Allí también podrán encontrarse autores que defienden ideas muy diferentes de las que se han presentado hasta ahora con respecto a los demonios y al diablo. Es imposible tratar aquí ni siquiera todas las ideas más importantes que se han defendido en publicaciones serias durante estos últimos años, y mucho menos desarrollarlas en estas páginas.

Un aspecto parece claro: después de leer toda esta literatura (una de las mejores fuentes es la *Enciclopedia* de R.H. Robbins, miembro de la Real Sociedad de Literatura

[Británica], con una bibliografía selecta de más de mil ciento cuarenta títulos, pero desgraciadamente no traducida al inglés), una conclusión es ineludible, a saber: que la historia de la demonología, brujería y de los exorcismos es un capítulo negro de la iglesia. Nuestra civilización se halla hoy mucho más retardada debido a tantas creencias sin fundamento, a las horrorosas persecuciones de brujas y muchas otras personas que se consideraban posesas y a la práctica ininterrumpida de los exorcismos. De toda esta literatura elegimos dos casos solamente, que por desgracia se han hecho más famosos todavía debido a los millones de lectores que han leído en todo el mundo los libros basados en ellos y sobre todo las grandes masas que han asistido a los muy poderosos filmes que se han aprovechado del morboso interés que todos estos tópicos despiertan. Han sido innumerables las personas que se han creído poseídas después de asistir a tales películas. En uno de los más recientes sondeos, catorce millones de adultos en Estados Unidos afirmaban o que estaban poseídos o conocían a alguna persona que ciertamente lo estaba.

1. Las Ursulinas de Loudun. El caso ha sido objeto de una enorme bibliografía, pero uno de los mejores relatos se halla en el libro de A. Huxley *Los demonios de Loudun* [11]. En él se ha basado la película *Los endemoniados*. El padre Urbain Grandier fue asignado a una parroquia de Loudun, al suroeste de París, en 1617. Llevaba una vida muy licenciosa, tuvo amoríos con algunas de sus penitentes y cometió la imprudencia de ofender al poderoso card. Richelieu. Por esa época corrían rumores de que varias de las monjas del convento de las ursulinas de Loudun estaban poseídas. El director de las monjas pidió ayuda a los Padres carmelitas para que le asistieran en los exorcismos. El resultado fue contraproducente, y las monjas acusaron una y otra vez al padre Grandier como causante de la posesión. Se le arrestó, torturó, sentenció y fue quemado el mismo día de la sentencia. La posesión de las monjas debería haber cesado con la muerte del padre Grandier, pero todo continuó como antes. El pueblo y el convento se convirtieron en una atracción turística por la conducta, los destapes y frases muy lascivas de algunas de las monjas. El jesuita Jean J. Surin fue enviado al convento para continuar los exorcismos. Perseveró en su tarea durante tres años y, al final, las monjas fueron "liberadas". Como dice Robbins, por entonces Richelieu ya había perdido interés en todo aquel asunto y dejó de pasar la pensión que había mandado a las monjas para que acusaran al padre Grandier.

Cuando se lee el caso, uno se da cuenta del pernicioso efecto de unos exorcismos, repetidos durante años constantemente, en una atmósfera de sorprendente y absoluta credulidad. El mismo padre Surin perdió su equilibrio mental, acabó creyéndose poseído y nunca se recobró totalmente. Como concluye A. Huxley: "La larga orgía había llegado a su término. Si no hubiera habido exorcistas, nunca habría comenzado".

2. El poseso de Mt. Rainier-Saint Louis (1949). Se dice que la famosa novela *El exorcista* y la película del mismo título están basadas en este caso. No es exactamente así. El autor, W. Blatty, fue alumno de Georgetown University (el que esto escribe ha sido profesor

durante muchos años de esa Universidad y ha tenido muchas conversaciones con el señor Blatty). Dicho novelista tomó muchos aspectos del caso que se va a narrar, pero, como es derecho de todo autor que escribe novelas, se inspiró también en muchos otros casos de exorcismos, entre ellos el que acaba de describirse muy brevemente sobre las ursulinas de Loudun. Cambió también el muchacho por muchacha, y Mt. Rainier (que es casi un suburbio de Washington) por Georgetown, un sector prestigioso dentro de la ciudad. Poseo los mejores documentos que se refieren a esta posesión, entre ellos el diario del jesuita padre Bowdern, que practicó los exorcismos. De nuevo debo remitir al lector al libro ya citado, donde se narran los hechos con alguna mayor extensión y se citan todas las principales fuentes que se han utilizado [12].

El muchacho nació el 1 de junio de 1935, y las primeras manifestaciones de algunos hechos poco corrientes comenzaron el 15 de enero de 1949. Se oían ruidos extraños en la casa (sobre todo en el piso superior) durante los sábados, cuando el niño no tenía clases. Creyeron que eran ratas; llamaron a un exterminador, pero los ruidos no se acabaron. La familia era protestante, y se le llevó al pastor luterano. Pasó la noche con él; notó cosas extrañas que, dice, aun hoy día no puede explicar, y lo devolvió a su casa al día siguiente. La madre tenía un pariente católico; le consultó, y él aconsejó que lo llevaran a un sacerdote. No se aclaró nada, y el arzobispo autorizó que se emplearan los exorcismos. Este sacerdote tenía miedo, por la creencia de que el demonio manifiesta los pecados no confesados de los exorcistas, y se fue a otra ciudad para hacer una buena confesión. Al volver, la familia se había ido a Saint Louis (había aparecido en el pecho del chico, escrito en líneas rojas: "Vámonos a S. Louis"), donde el joven tenía a su tía favorita. Fue allí donde consultaron a otro jesuita, el padre Bowdern, y donde comenzaron los exorcismos, el día 16 de marzo. Cuando éstos empezaron, la conducta del muchacho cambió radicalmente, y comenzó a experimentar convulsiones como de epiléptico y a proferir palabras muy obscenas. Se decidió bautizarle, con permiso de sus padres; pero nada cambió sustancialmente. Volvieron, el exorcista y la familia, a Washington; se le dio la comunión, con grandes dificultades, pero todo seguía igual. Todos confiaban en que la liberación podría tener lugar durante la semana santa, pero nada cambió. Confiaban luego en que sería el día de pascua, pero todo siguió igual. El día siguiente, lunes, cuando todos estaban más desanimados, la palabra mágica *Dominus* fue pronunciada, y el muchacho dijo (nadie lo vio) que se le apareció una figura brillante, san Miguel arcángel; el mal espíritu se rebeló contra él hasta que el arcángel pronunció la palabra *Dominus,* y todos los malos espíritus se fueron con resentimiento, hacia una cueva donde se metieron todos, y apareció en la entrada la palabra *rabia.* La posesión había terminado.

Es sorprendente la credulidad de aquellas personas. Además del diario, tengo también los resúmenes hechos por dos jesuitas, de unas charlas dadas el año 1949, al final del caso. Todos creen lo que dijo el chico, lo cual, en su conjunto, da la impresión de una verdadera farsa. El uso de palabras obscenas, si ocurrió de verdad, puede explicarse por lo que hoy se llama *coprolalia,* uso incesante de palabras sucias,

uno de los síntomas de la enfermedad llamada de la Tourette. Hay muchos casos en la historia de impulsos irresistibles a pronunciar obscenidades. Ciertas personas histéricas tienen asimismo la piel muy sensible, y basta pasar las uñas por ella para que aparezcan rasgos rojos o flechas (como el muchacho las tuvo), que duran más de media hora. Si fue así, sólo el pastor protestante se dio cuenta de ello, pues notó que las primeras palabras que aparecieron en el pecho: "Vámonos a S. Louis" (donde vivía su tía preferida), estaban escritas al revés, como así debería ser si las hubiera escrito con las uñas el mismo muchacho. Finalmente, las convulsiones, como epilépticas, sólo tenían lugar en presencia de otros, que es lo que ocurre en casos de histerismo. Nada de lo que sucedió parece convincente, y da la impresión de que fue creado por las creencias del exorcista, sus asistentes y por el uso repetido de las fórmulas y oraciones contenidas en el ritual del exorcismo. Hay que leer todo el ritual para darse cuenta del daño que tal atmósfera y tales plegarias pueden causar [13]. Uno se convence de ello; pero hay que respetar el parecer de otros y de muchos sacerdotes que, incluso en nuestros días, creen y practican los exorcismos. Debe hacernos pensar, sin embargo, el caso más reciente que tuvo lugar en Alemania. La joven Anneliese Michel, de veintitrés años, murió de hambre en julio de 1976 porque se la creía posesa, cuando sólo era una desequilibrada. Los dos sacerdotes que la exorcizaron durante el último año de su vida, y sus padres, fueron condenados por un tribunal alemán acusados de homicidio por negligencia. Da pena que después de tantos siglos todavía continuemos con las mismas infundadas creencias. Todo podría acabarse inmediatamente, siguiendo la tendencia ya iniciada por la iglesia, si los obispos no solamente fueran extremadamente parcos en conceder licencia para exorcizar personas a presbíteros doctos y muy prudentes (como permite el can. 1172, 2.º, del nuevo derecho canónico) sino, simplemente, si nunca en el futuro concedieran ya esa licencia.

Oigamos los pareceres de algunas personas doctas y sensatas que pueden hablarnos con autoridad en lo que se refiere a estas materias. El padre De Guibert, conocido por su prudencia y solidez de doctrina, tiene esto que decir refiriéndose a posesiones en nuestros tiempos: "Una explicación sobrenatural de los hechos puede ser aceptada *únicamente* cuando toda explicación natural es imposible y se ha probado claramente que así lo es" [14]. Son palabras acertadas y severas que deberían tenerse siempre en cuenta. Y no parece que se haya hecho así en todos los casos de exorcismos que registra la historia. El padre J. de Tonquédec, S.J., exorcista oficial de la diócesis de París durante más de veinte años, afirma que no encontró ningún caso que fuera plenamente convincente, y añade unas palabras dignas de toda consideración:

"Un sacerdote dedicado al peligroso ministerio de los exorcismos me dijo en una ocasión: 'No hay nunca peligro en tal práctica, incluso si todo resulta que no hay tal posesión, sino enfermedad; porque si el exorcismo no hace ningún bien, tampoco puede hacer ningún daño'. Perdóneme, le respondí. El exorcismo es una ceremonia muy impresionante, capaz de actuar de un modo muy eficaz y peligroso en una persona enferma. Los conjuros dirigidos al demonio, los repetidos rociamientos con agua bendita, la

estola puesta alrededor del cuello del paciente, las muchas señales de la cruz en su frente, etc., son muy capaces de crear una verdadera manía diabólica, en palabras y acciones, sobre un alma ya enferma. Llama al diablo y lo verás, o, mejor, no a él, sino a un retrato creado por las ideas de la persona enferma con respecto a él. Es por esta razón que ciertos sacerdotes, debido a la práctica inconsiderada e imprudente de practicar los exorcismos, *crean, confirman* y *corroboran* los mismísimos desórdenes que ellos desearían suprimir."[15]

La práctica de los exorcismos, por tanto, no solamente es inútil, sino que puede ser también muy perjudicial.

XIII. Primeras conclusiones

Se ha expuesto hasta ahora un punto de vista que puede parecer más bien negativo. Son respuestas a lo que parece ser el origen de la creencia de los demonios y la demonología en general. De todo lo dicho se concluye que es muy probable que posesos y demonios no hayan existido nunca. La frase evangélica "poseídos por demonios" estaría traducida más exactamente por "afligidos por fuerzas misteriosas dañinas". El diablo no tiene nada que ver con lo que los relatos evangélicos denominan *demonios.* Tal vocablo se usaba en aquel tiempo, más primitivo que el nuestro, como un modo de expresión para explicar lo que para ellos era inexplicable, es decir, todas las enfermedades que hoy día podrían llamarse internas o cerebrales. Consecuentemente, si demonios y posesos no han existido nunca (aunque no puede negarse la pura *posibilidad* de posesión, pues todo lo que no es contradictorio es posible), los exorcismos ni deberían haberse practicado ni deberían practicarse en el futuro. No solamente son inútiles, sino también, como ya se ha insinuado, son potencialmente muy nocivos y perjudiciales.

Todo lo que precede, sin embargo, es un punto de vista. Parece válido y va adquiriendo cada día mayor aceptación. Pero no es el único. La materia es extremadamente compleja, y en estas materias existe una gran variedad de interpretaciones. Antes de mencionar brevemente las más tradicionales, conviene advertir que nada se ha dicho con respecto a los exorcismos privados (de un modo casi exclusivo se ha tratado de los exorcismos públicos y solemnes). La presencia del mal en el mundo es muy clara, y toda clase de oraciones y plegarias para ser protegidos de males no solamente se permiten, sino que pueden ser incluso muy aconsejables. Asimismo, exorcismos privados para proteger animales e incluso cosas, como casas y campos o cosechas, están permitidos y se pueden considerar laudables. Bastantes de estos últimos entran en el capítulo de las devociones. C. Vagaggini afirma que "los exorcismos sobre cosas infrahumanas, incluso inorgánicas, son plenamente justificados... Y esto porque el influjo diabólico sobre ellos... puede ser realísimo..." Añade que el exorcismo en este caso tiene el significado de una oración a Dios[16]. Como se dirá más adelante, el cristiano tiene que pedir siempre ayuda para que nuestro Padre nos proteja de todo mal, y más concretamente del malvado.

XIV. Enseñanza ordinaria de la iglesia

Lo que ha sido expuesto hasta ahora, que demonios y posesos tal

vez no hayan existido nunca, no es por ahora la enseñanza común de la iglesia. Aun hoy son muchos los teólogos católicos que creen en esos seres malignos y en la posibilidad de que puedan invadir a algunas personas desde dentro. Ésta ha sido también la tradición de la iglesia desde los primeros siglos. En la segunda mitad del s. II después de Cristo, san Justino mártir habla de innumerables endemoniados, en muchas partes del mundo, que fueron exorcizados por hombres cristianos en nombre de Jesucristo, aun cuando no podían ser exorcizados por aquellos que usaban encantamientos y otros medios *(2 Apol.* 6). Tertuliano, a principios del s. III, se lamenta de la ingratitud de los paganos, que llamaban a los cristianos enemigos de la raza humana sin tener en cuenta el hecho de que los cristianos exorcizaban a los paganos sin recompensa o salario *(Apol.* 37). Orígenes (185?-254) indica que en el nombre de Jesús se expulsaban incontables malos espíritus de las almas y cuerpos de los hombres *(Contra Celsum* 1,25). Y así muchos otros de los padres apostólicos y primitivos. Tal fue la actitud en los primeros siglos de la iglesia, para la cual un exorcismo era la invocación a Dios frente al hostigamiento de los demonios. Con frecuencia esta súplica iba acompañada de algún acto simbólico, tal como soplar sobre el sujeto, poner las manos sobre él o persignarle con la cruz. Sólo más adelante y a través de los siglos, los excesos y desviaciones que hemos mencionado se fueron poco a poco introduciendo.

Hoy día existe la tendencia a disminuir la práctica de los exorcismos. Por un lado, como queda dicho, se ha suprimido (a partir del 1 de enero de 1973) la orden menor de exorcista (aunque no el poder para exorcizar); se ha reconocido que muchas de las que antes se creían posesiones son simplemente enfermedades de tipo psicológico o psiquiátrico, y la práctica de los exorcismos solemnes ha disminuido de modo muy notable. No nos extrañaría si disminuyera todavía mucho más, e incluso si desapareciera totalmente. Conviene repetir, sin embargo, que son bastantes los teólogos que todavía creen en posesiones y en la eficacia de los exorcismos. Hay que respetar, aunque no necesariamente compartir, estas creencias, que van avaladas por una larga e ininterrumpida tradición. Añadimos también que no tenemos noticia de que se haya traducido a lenguas vernáculas la parte del *Ritual romano* que corresponde a los exorcismos. El único ritual que conocemos que contenga todo lo referente a estas materias data del año 1952, y todo lo tiene en latín.

XV. Exorcismos litúrgicos

Podrían denominarse así ciertas plegarias que forman parte de la liturgia de algunos sacramentos. Nos referimos principalmente a las renuncias a Satanás y a todas sus obras y seducciones, que se encuentran en el rito del bautismo y de la confirmación. Evidentemente, no son exorcismos en sentido propio, sino más bien en sentido amplio e indirecto. Tal práctica, así como la renovación de ella que muchos hacen por devoción, es ciertamente muy laudable y en conformidad, como veremos después, con la enseñanza de Jesucristo. A este apartado pertenecía también la oración a san Miguel arcángel que se rezaba de rodillas al final de la misa antes del concilio Vat. II. Quizá sea conveniente recordarla aquí. Fue prescrita primero por León XIII, y

después por Pío XI, para la conversión de Rusia. Decía así:

"San Miguel arcángel, defiéndenos en la batalla, y sé nuestro amparo contra la perversidad y asechanzas del demonio. Sujétalo, Dios, pedimos suplicantes; y tú, príncipe de la celestial milicia, sepulta en el infierno, con el divino poder, a Satanás y a los demás espíritus malignos, que merodean por el mundo para la perdición de las almas. Amén."

J. A. Jungmann, en su comentario sobre *El sacrificio de la misa,* la juzga así: "No se trata de una nueva oración, sino de una invocación aislada, con carácter de exorcismo, rarísima en la liturgia romana"[17]. Pero, aunque rara, no puede negarse que tal oración es muy conforme al espíritu de la iglesia y a la enseñanza de Jesucristo. El lector debe recordar que la última petición del padrenuestro, "y no nos dejes caer en la tentación, mas líbranos del mal", en griego, como casi todas las traducciones modernas del original reconocen, debe ser "mas líbranos del *malvado".* Pedimos que el Señor nos proteja de todas las asechanzas de Satanás, o directamente por las tentaciones y concupiscencias de la carne o indirectamente por el mal ejemplo de tantos cristianos que cometen pecados o nos incitan a ellos. El pedir ayuda a Dios y a Jesucristo para que nos libre del enemigo no solamente es práctica muy laudable y recomendada por la iglesia, sino mandada por nuestro Salvador. Todo cuanto se diga en favor de esta costumbre y recomendación será siempre poco.

XVI. ¿Desviaciones?

Debe hacerse mención aquí que al mismo tiempo que muchos dudan de la existencia de espíritus malignos, otros parecen creer en ellos más que nunca. La manía del ocultismo, los progresos de la parapsicología, el interés por la brujería, el espiritismo y los así llamados *platillos volantes,* la reviviscencia de la astrología, los horóscopos, la fascinación por las religiones y el misticismo oriental, la creencia en las predicciones por la lectura de las cartas o de las líneas de la mano, la magia en todas sus variedades, y sobre todo las experiencias psíquicas por lo que se ha llamado la cultura de la droga, etc., parecen haber revitalizado la creencia en los espíritus, diablos y seres misteriosos. Muchos de estos tópicos pueden tener algo o mucho de superstición y, concretamente, algunos de ellos están condenados en la biblia. Cuando el fracaso de aquellos siete hijos de Esceva (tratado al exponer si Jesucristo era exorcista propiamente dicho) san Lucas en los Hechos (19,17-19) continúa: "El suceso se divulgó entre los habitantes de Éfeso, lo mismo judíos que griegos; todos quedaban espantados y se proclamaba la grandeza del Señor Jesús. Muchos de los que ya creían (en Cristo) iban a confesar públicamente sus malas prácticas, y buen número de los que habían practicado la magia hicieron un montón con los libros y los quemaron a la vista de todos. Calculado el precio, resultó ser cincuenta mil monedas de plata". Resulta, pues, que todas esas prácticas son consideradas como *malas,* la magia en muchas de sus variedades ya se practicaba extensamente en el s. I de nuestra era, y asimismo no menos en la más remota antigüedad, y el número de libros quemados debió ser enorme, pues la moneda de plata equivalía al salario de un día (el griego dice cincuenta mil *drachmas,* equivalen-

te a la moneda romana de un denario, Mt 20,2). Algo parecido se refiere en He 8,9-23 con respecto a Simón el mago. No puede negarse que muchas de estas prácticas se parecen mucho a supersticiones, que seguirán existiendo mientras haya personas excesivamente crédulas.

XVII. ¿Existe el diablo?

Algunos de los que han leído la primera parte de este trabajo sobre la probabilidad de que los demonios no hayan existido nunca, podrían concluir que también el diablo puede no haber existido nunca. Nada más ajeno a nuestro parecer. Allí se dijo que los demonios *(ta daimonia)* aparecen en griego con el pronombre neutro, son cosas y no tienen nada que ver con el diablo o Satanás, el cual ordinariamente aparece en singular, en masculino y con el artículo determinado *ho diabolos, ho satanas,* aludiendo a un ser personal y sobrehumano. Conviene dar ante todo la doctrina de la iglesia y de la Sagrada Escritura.

1. CONCILIOS Y PONTÍFICES. El primer concilio (de carácter local) que adoptó postura decidida y solemne respecto al diablo fue el celebrado en Braga (Portugal) en el año 561. Es una declaración contra los priscilianos y maniqueos, los cuales creían, entre otras cosas, que el diablo no había sido creado por Dios. El concilio condenó la creencia de "que el diablo no fue primero un ángel bueno hecho por Dios y que su naturaleza no fue obra de Dios..." (Denz. 237) [18]. En el mismo contexto tenemos la declaración impuesta por Inocencio III (1208) repitiendo: "Creemos que el diablo no fue hecho malo por creación, sino por su propia decisión" (Denz. 427). Las declaraciones más importantes, sin embargo, son las del concilio Lateranense (1215), que afirma, entre otras cosas: "El hombre pecó también por sugestión del diablo" (Denz. 428), y del Vat. I (1870) y II (1963-1965). Este último recuerda la existencia del diablo y su acción perniciosa en el mundo en perjuicio de los hombres y de su salvación. Afirma que el hombre por sí mismo es incapaz de vencer el "espíritu del mal"; que el Señor vino a librarlo del "príncipe de este mundo"; que a menudo los hombres, "seducidos por el diablo", han servido a la criatura en lugar de servir al Creador; que la iglesia "derriba el imperio del diablo", y que Cristo bajó a la tierra "para arrancar a los hombres del poder de Satanás" [19].

En un discurso pronunciado en la audiencia general del 15 de noviembre de 1972, Pablo VI insistió en la antigua fe cristiana de un diablo o espíritu del mal personal. Añadió: "El mal no es solamente una deficiencia, sino una eficiencia, un ser vivo, espiritual, pervertido y pervertidor. Terrible realidad, misteriosa y pavorosa (...). Es el enemigo número uno, es el tentador por excelencia. Sabemos, pues (por la Sagrada Escritura), que este ser oscuro y perturbador existe de verdad" [20]. El papa precisó claramente que no estaba empleando un lenguaje metafórico, y añadió que cuantos rehúsan reconocer la existencia de esta terrible realidad "se salen del cuadro de las enseñanzas bíblicas y eclesiásticas". Más recientemente (20 de agosto de 1986), Juan Pablo II, en una de sus charlas durante la audiencia general de los miércoles, dijo: "Nuestras catequesis sobre Dios, creador de las cosas *invisibles,* nos han llevado a iluminar y vigorizar nuestra fe por

lo que respecta a la verdad sobre el maligno o Satanás, no ciertamente querido por Dios, sumo amor y santidad, cuya providencia sapiente y fuerte sabe conducir nuestra existencia a la victoria sobre el príncipe de las tinieblas"[21].

2. NUEVO TESTAMENTO. Los papas y los concilios no hacen más que reflejar las enseñanzas de la Sagrada Escritura, sobre todo el NT. El concepto de Satanás o del diablo, tal como se entiende ahora, se halla insinuado en el AT, en los manuscritos de Qumrán (allí comúnmente denominado Belial) y en la literatura apócrifa; pero es en el NT donde se desarrolla más claramente como un poder del mal *personal* y *sobrehumano*. Es el adversario del reino y de los hijos de este reino. Su influencia, sin embargo, como ya se ha indicado, es moral y psicológica, no directamente física. Satanás arrebata el mensaje de Dios a los hombres (Mc 4,15), instigó a Judas a su acto de traición (Lc 22,3; Jn 13,27), dificulta la obra del Apóstol (1 Tes 2,18), provoca la aparición de falsas creencias (1 Tim 5,15), se disfraza como ángel de la luz (2 Cor 11,14), tienta con malos actos (Ap 2,10) y con engaños (He 5,3). Sin embargo, Dios aplastará a Satanás (Rom 16,20), y Jesús vio cómo Satanás era arrojado del cielo (Lc 10,18).

No hay ninguna diferencia apreciable entre este concepto de Satanás en relación con el otro, ya mencionado, de *ho diabolos*, el diablo. Ha pecado desde el principio mismo (1 Jn 3,8), los hombres perversos son hijos del diablo (He 13,10; 1 Jn 3,10), proceden de él (Jn 6,70), el diablo es su padre (Jn 8,48) e hizo que Judas traicionase a Jesús (Jn 13,2). La misma influencia moral o psicológica se atribuye a los términos sinónimos de "el maligno" (Mt 13,19), "el enemigo" (Mt 13,39), "el soberano de este mundo" (Jn 12,31), "el soberano de este tiempo" (1 Cor 2,6-8), "el tentador" (Mt 4,3), "el adversario" (1 Pe 5,8), "el seductor" (Ap 12,9) y otras expresiones similares.

El notable investigador alemán J. Jeremias, en su libro *Teología del Nuevo Testamento*, no solamente acepta que Satanás, el poder personal del mal, es parte constante e integral del pensamiento en el NT, sino que avanza muchas razones, que no podemos desarrollar aquí, insistiendo en que la tradición acerca de Satanás pertenece también a la tradición anterior a la pascua y que, por tanto, muy probablemente procede no de los evangelistas sólo, sino del mismo Jesús. Satanás, por tanto, es concebido como el enemigo de Dios, y su subyugación es la esencia de la misión del Salvador. Interpretar las expresiones mencionadas, y otras muchas que se podrían añadir, como se ha interpretado el concepto de demonios, o como creaciones de la iglesia primitiva, o como puras metáforas que representan solamente abstracciones de los poderes del mal en el mundo, parece que no hace justicia a los evangelios ni a la esencia del mensaje del NT[22].

XVIII. Otros puntos de vista

Esto no quiere decir, sin embargo, que la evidencia presentada sea absolutamente convincente para todos. Nos encontramos en un reino misterioso, invisible y espiritual, que presenta oscuridades para muchas mentes modernas, y existe falta de consenso entre los teólogos. Dos de los libros de uno de ellos, H. Haag, que llevan por título *El diablo, un fantasma* y *El diablo: su existencia como problema*, son un

desafío a las creencias tradicionales en la existencia del diablo y de los demonios. Aunque Haag concede que su postura difiere de la del magisterio, estima que será universalmente aceptada en el futuro. Llega a defender que las referencias evangélicas concernientes a la actividad de Satanás no poseen en ningún lugar una consistencia tal que fuercen a una aceptación incondicionada. Más maduras parecen ser las reflexiones que ofrece el profesor alemán Peter Knauer. Pueden sintetizarse como perspectivas que la teología actual ofrece a los perplejos cristianos de nuestros días:

"Pienso que un católico ni *tiene* que creer en el diablo, ni *necesita* creer en él, ni *puede* creer en él. Sencillamente, porque la fe de los cristianos se refiere sólo a Dios. En la fe se trata de nuestra unión con Dios, y nada más; se trata de nuestra participación en la relación divina de Jesús, y por eso la existencia de seres creados nunca puede ser objeto de fe.

Si se me preguntara sobre la existencia del demonio, yo respondería lapidariamente con Pablo: *Los ídolos no son nada.* Y puesto que se habla tanto del diablo, se podría decir en todo caso: con ese nombre se alude a toda forma de divinización del mundo, en contraposición a la fe como unión con Dios: cuando uno se hace un Dios a su medida, cuando se adhiere absolutamente a cualquier cosa de este mundo, uno tiene una mentalidad *mundana.* Es una manera simbólica de referirse al deseo de tener a Dios de otra manera, a querer alcanzarlo de forma distinta que en la fe.

Con frecuencia se habla del diablo como si fuera una naturaleza personal, y no meramente un símbolo. Pero si es que tiene una personalidad, es, en todo caso, una personalidad que recibe prestada de Dios, en cuanto que uno pervierte en cierto sentido la relación personal que mantenemos con Dios en la fe, orientándola hacia algo de este mundo."[23]

XIX. Conclusión

De todo cuanto hemos tratado en estas páginas, tal vez pueda sacarse una conclusión que creemos razonable, aunque también puede ser que algunos no la consideren de este modo. La religión es una realidad muy compleja, que con demasiada frecuencia se ha ocupado fundamentalmente del mal, sin duda para vencerlo, pero sólo después de haberlo mirado fijamente a los ojos y de haber apreciado toda su dimensión. Tal actitud religiosa se denomina a sí misma por su relación negativa con el mal, aunque su principal objetivo es la *salvación.* Pero tiene el peligro de llegar a fascinarse por su adversario hasta el punto de olvidar su propio destino, la unión con Dios y la vida bienaventurada. Obsesionada por la destrucción del mal, puede convertirse en su víctima. Ya es hora de cambiar esta actitud y evitar perniciosos errores.

Como dice muy bien Juan Pablo II: "La fe de la iglesia nos enseña que la potencia de Satanás no es infinita. El sólo es una creatura, potente en cuanto espíritu puro, pero siempre una creatura, con los límites de la creatura, subordinada al querer y el dominio de Dios"[24]. Lo mismo, pero con mucha mayor razón, pues ni siquiera son espíritus puros, sino meras expresiones para explicar lo que en aquel tiempo parecía inexplicable, se puede y debe decir de los demonios. Lo que sí queda claro, para citar de nuevo a Juan Pablo II, es que: "Ésta es la

gran certeza de la fe cristiana: 'El príncipe de este mundo *está ya juzgado'* (Jn 16,11); 'Y para esto apareció el Hijo de Dios, para destruir las obras del diablo', como nos atestigua san Juan (1 Jn 3,8). Siendo esto así, ni el pecado, la muerte, *los demonios,* las enfermedades o Satanás pueden tener la última palabra sobre el destino definitivo del hombre. Para el cristiano, la convicción de que ellos no pueden decir la última palabra es en sí misma una prueba del hecho de que ya desde ahora participa de la vida de Cristo resucitado, de que ha pasado de la muerte a la vida (1 Jn 3,14). Tal cristiano ha superado el poder del pecado, de la muerte, de Satanás y de cualquier otro poder maligno ahora y para siempre. Ningún mal de ninguna clase —moral, físico o personal— puede forzar ya o coaccionar nuestra libertad personal para seguir a Cristo, que ha superado todo lo que en este mundo se relaciona de algún modo con el diablo: pecado, enfermedad o muerte. La fe en Dios y en su Hijo lo supera todo, absolutamente todo. Y puede decir con san Pablo: "Estoy convencido de que ni muerte ni vida, ni ángeles ni soberanías, ni lo presente ni lo futuro, ni poderes, ni alturas, ni abismos, ni ninguna otra criatura podrá privarnos de ese amor de Dios, presente en el Mesías Jesús, Señor nuestro" (Rom 8,38-39).

NOTAS: [1] Para todas las citas hemos usado el *Código de Derecho Canónico,* BAC (442), Madrid 1983 — [2] Citamos de la obra *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones,* BAC (252), Madrid 1966 — [3] El texto castellano de este *motu proprio* puede encontrarse en "Ecclesia" (7 octubre 1972) 13-15 — [4] Traducción tomada del libro de S. Muñoz Iglesias, *Los géneros literarios y la interpretación de la Biblia,* La Casa de la Biblia, Madrid 1968, 23-25 (la cursiva está añadida) — [5] *Concilio Vaticano II, Dei Verbum* 12 — [6] Todos estos aspectos están tratados más ampliamente en J.B. Cortés-F.M. Gatti, *Proceso a las posesiones y exorcismos,* Paulinas, Madrid 1978. Acepta este punto de vista, entre otros, J.A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas* II, Cristiandad, Madrid 1987 — [7] Cf *Theological Dictionary of the New Testament,* Eerdmans, Grand Rapids, (Mich.), II, 7, nota 53 — [8] Cf K. Barrett, *The New Testament Background: Selected Documents,* Harper Torchbooks, New York 1961, 77-78; N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus,* Harper, New York 1967, 132-137; R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition,* Blackwell, Oxford 1968², 218-244; J. Bonsirven, *Judaïsme Palestinien* II, 189-193; Strack-Billerbeck, IV, 501-535; J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento* I, Sígueme, Salamanca 1974, 107-119 — [9] F. Filóstrato, *The Life of Apollonius of Tyana* IV, 20. La traducción del griego y la cursiva son nuestras. Otro ejemplo de posesión en *ib,* III, 38 — [10] Cf R.H. Robbins, *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology,* Crown, New York 1972⁹; L. Cristiani, *Presencia de Satán en el mundo moderno,* Penser, Buenos Aires 1962; C. Balducci, *Gli Indemoniati,* Coletti, Roma 1959; *Proceso a las posesiones,* o.c., 60-107 — [11] A. Huxley, *Los demonios de Loudun,* Planeta, Barcelona 1972; I. Bertrand, *Les Possédées de Louchun et Urbain Grandier,* París 1908 — [12] Véase en *Proceso...,* o.c. Una narración más extensa del caso, 82-98, y las catorce fuentes utilizadas, 82, nota 29 — [13] *Ib,* 78-81; *Rituale Romanum,* Mame, Turonibus 1952⁹ — [14] J. de Guibert, *Lecciones de teología espiritual* I, Razón y Fe, Madrid 1953, 312 — [15] J. de Tonquédec, *Les Maladies Nerveuses ou Mentales et les Manifestations Diaboliques,* Beauchesne, París 1938, 82-83 — [16] C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia,* BAC (181), Madrid 1959, 373 — [17] José A. Jungmann, *El sacrificio de la misa,* BAC (68), Madrid 1963, 1029 — [18] E. Denzinger, *El magisterio de la iglesia* (traducción por D. Ruiz Bueno), Herder, Barcelona 1959. Los números se refieren al pasaje, no a la página — [19] Cf *Concilio Vaticano II,* BAC (252), Madrid 1966 — [20] Papa Pablo VI, *Líbranos del mal,* en "L'Osservatore Romano" 3.12 (23 noviembre 1972) — [21] Juan Pablo II, *La victoria de Cristo sobre el espíritu del mal,* en "L'Osservatore Romano" (24 agosto 1986) 3 — [22] J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento* I, Sígueme, Salamanca 1974, 88-119 — [23] J.J. Alemany, *¿Fe en el diablo? Teología actual y satanismo,* en "Razón y Fe" 191 (1975) 249-250. Hace referencia a la entrevista de P. Knauer en "Orientierung" 39 (1974) 182, que no he podido consultar — [24] Juan Pablo II, "L'Osservatore Romano" 3 (24 agosto 1986).

J. B. Cortés

BIBLIOGRAFÍA: Alemany J.J., *¿Fe en el diablo? Teología actual y satanismo,* en "Razón y Fe" 191 (1975) 239-250; Balducci C., *Los endemoniados, hoy,* Marfil, Alcoy 1965; Bourre J.P., *Hijos de Lucifer (sectas luciferianas actuales),* Latina, Madrid 1980; Corte N., *Satán el adversario,* Casal i Wall, Andorra, 1958; Cristiani L., *Presencia de Satán en el mundo moderno,* Penser, Buenos Aires 1962; García Font J., *Magia-brujería-demonología,* Glosa, Barcelona 1976; Haag H., *El diablo, un fantasma,* Herder, Barcelona 1975; *El diablo: su existencia como problema,* Herder, Barcelona 1978; Huxley A., *Los demonios de Loudun,* Planeta, Barcelona 1972; Koning F., *Historia del satanismo,* Bruguera, Barcelona 1976; Navone J., *Diablo/Exorcismo,* en VV.AA., *Nuevo Diccionario de Espiritualidad,* Ediciones Paulinas, Madrid 1979; Robbins R.H., *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology,* Crown, New York 1972[9]; Starobinski J., *La posesión demoníaca. Tres estudios,* Taurus Ediciones, Madrid 1975; Tonquédec J. de, *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques,* Beauchesne, París 1938; Urrutia U., *El diablo. Su naturaleza, su poder y su intervención en el mundo,* Buena Prensa, México 1950[2]; Varios Autores, *Satán* (Études carmelitaines), Desclée de Brouwer, París 1948.

F

FAMILIA

SUMARIO: Introducción - I. Aspectos de la tradición: 1. Influencias judías; 2. La primitiva tradición cristiana; 3. La edad patrística (ss. IV-V) - II. Nuevas perspectivas teológicas y litúrgicas: 1. Perspectivas teológicas; 2. La reforma litúrgica y la familia - III. Propuestas pastorales. Conclusión.

Introducción

La familia, en estos últimos años, ocupa el centro de la reflexión, del compromiso pastoral y de la misma experiencia de la iglesia. El Sínodo de los Obispos de 1980 trató de las "tareas de la familia cristiana en el mundo de hoy": de él brotó la exhortación apostólica *Familiaris consortio* (= *FC*), de Juan Pablo II (1981), que corona toda una serie de intervenciones significativas del más reciente magisterio de los papas y la investigación pastoral de las iglesias locales [1].

Pero más allá del magisterio oficial y de los programas pastorales de las iglesias, o quizá como primer fruto de ellos, en el contexto de perplejidad y de esperanzas que rodean a la familia en nuestra sociedad, se está delineando un hecho nuevo, que asume proporciones notables: los cristianos de hoy redescubren cada vez más la familia, no sólo para comprometerse concretamente en la solución de sus muchos problemas, sino para vivir su vida familiar como una *experiencia de iglesia.*

A partir de esta renovada conciencia eclesial y del compromiso de muchas familias cristianas de vivir como *iglesias domésticas* se plantea en términos nuevos y más existenciales el problema de la relación entre familia y liturgia, bien en el sentido de una participación de la familia como tal en las celebraciones litúrgicas de la iglesia (tal vez celebradas en su misma casa), bien en el sentido de una preparación y de una prolongación en el ambiente doméstico del culto de la iglesia.

El tema de esta contribución nuestra se abre a varias perspectivas, en parte nuevas: comenzaremos preguntando a la más antigua tradición de la iglesia, a la luz de la tradición judía, para después afrontar la posibilidad pastoral que se abre hoy a la vida religiosa de las familias cristianas, llamadas, también en este aspecto, a interpretar y presentar nuevos modelos de experiencia cristiana, adaptados y creíbles para el mundo de hoy.

I. Aspectos de la tradición

El redescubrimiento de muchos aspectos de la tradición más antigua ha estado en la base de la reciente reforma litúrgica, pero todavía son insuficientes y parciales

las investigaciones sobre la liturgia y la oración familiar en el pasado: poco se sabe de la antigüedad cristiana, casi nada del medievo y de la experiencia de la reforma protestante, mientras que se ha prestado escasa atención a la tradición oriental. Estamos muy lejos de poder componer en una sola imagen los datos parciales recogidos. No se trata de volver la mirada al pasado para traspasar nuestras preocupaciones a las generaciones más antiguas, ni de interpretar fragmentos destacados de la experiencia cristiana con nuestra mentalidad actual. Nuestro interés por los primeros siglos está determinado por la convicción de que son decisivos para asistir al nacimiento de una oración y de una liturgia en el seno de la comunidad y de la familia cristiana y, por tanto, para captar en su sentido originario algunos modelos dignos de ser recuperados y conservados [2].

En los orígenes del cristianismo es con frecuencia un hogar doméstico el origen y punto de partida de la evangelización y de la formación de una comunidad eclesial, por lo que la iglesia nace como una gran familia. Por tanto, no resulta extraño que pueda haber "simetría y mimetismo entre la vida espiritual de la comunidad familiar y de la comunidad eclesial, entre la liturgia de una y otra asamblea" [3]. Pero para comprender los aspectos familiares del culto cristiano de los orígenes, nos parece indispensable detenernos, al menos brevemente, sobre el ambiente religioso en que se desarrolló inicialmente el cristianismo.

1. INFLUENCIAS JUDÍAS. Aludimos solamente a la existencia de un culto familiar en la antigua civilización religiosa grecorromana, sobre todo en su forma originaria, cuando cada familia tenía sus dioses, su culto de los muertos, sus ritos, sus fiestas, sus fórmulas de oración, con el *pater familias* como sacerdote único y árbitro de la vida religiosa de la familia [4]. Esta tradición, en absoluto unívoca en el área mediterránea antigua, ha tenido dos tipos de influjos, que representan solamente un aspecto de la relación más general entre las formas religiosas paganas y la liturgia cristiana: una cierta continuidad religiosa, aunque profundamente repensada; y la formación de una praxis cristiana alternativa.

Mayor importancia ha tenido para la liturgia cristiana la tradición judía, en la que el culto familiar ha conservado siempre una importancia fundamental, a través de lo que se llama las sucesivas *formas de aparición* del pueblo de Dios [5].

El ámbito familiar es, en el período del nomadismo, el único lugar de culto: estrechamente unidos a la familia están el sacrificio, la alianza, la circuncisión, las bendiciones divinas, la misma concepción del "Dios de Abrahán, de Isaac, de Jacob". En el sucesivo desarrollo religioso de este pueblo se imponen otros dos lugares de culto (el templo y, después, la sinagoga), pero la familia y el clan siguen siendo el centro de la vida religiosa. "Estas células sociológicas primitivas... —escribe N. Füglister— en todos los estadios de la historia de Israel han sido las unidades primarias más o menos claramente visibles, según las ocasiones. Esto puede apreciarse, entre otras, en la fiesta de la pascua. Aunque ella celebre el recuerdo de la liberación, que constituye el ser y el devenir del pueblo de Dios, también su ambiente vital propio y originario es la familia. Análogamente, en el NT, la iglesia se concreta en las diversas comuni-

dades familiares, y no es el último motivo de esto el hecho de que se celebre en las casas particulares el rito de la eucaristía, concebida en analogía con la pascua"[6].

En el judaísmo del tiempo de Jesús este carácter familiar es típico de las principales manifestaciones del culto judío[7]: la celebración de la *pascua* está unida al templo de Jerusalén, pero tiene lugar en el ámbito familiar y según modalidades familiares (cf funciones del cabeza de familia; preguntas del niño y *haggadáh;* versículos alternados, etc.); las *comidas* (sobre todo la del sábado), cuyo constante carácter religioso se explicita del mejor modo en las bendiciones, que reconocen los alimentos y las bebidas como un don de Dios, creador de todas las cosas; las *bendiciones:* ocupan un lugar importante no sólo en las comidas, sino en toda la vida del judío piadoso, que reconoce y agradece a Dios origen de todo, actuando como sacerdote de la creación; la *oración,* elemento constante del culto familiar judío, sobre todo el *shemá* por la mañana y por la tarde, la profesión de fe del pueblo de Dios: Dan 6,11 y Sal 55,18 nos dan testimonio de la oración tres veces al día; Tob 8,5-7 nos presenta el ejemplo de la oración de dos esposos la noche del día de su matrimonio; es significativa, a partir del exilio, la costumbre de orar vueltos hacia el templo de Jerusalén y la unión de la oración de Israel con el triple sacrificio del templo, que encubre una concepción de la oración como sacrificio espiritual; los *ritos domésticos:* desde el gesto materno de encender la lámpara de la tarde al *mezuzá* (estuche del *shemá* sobre los dinteles), a las costumbres familiares unidas a las fiestas de Israel (tabernáculos, expiación, año nuevo, dedicación, *purim,* semanas).

Igualmente en el judaísmo contemporáneo llama la atención la importancia que conservan la familia y la casa como lugares de culto, pero también el continuo entrelazarse del culto oficial con la vida familiar en sus varios momentos[8].

2. La primera tradición cristiana. Jesús vivió en todos sus aspectos la vida familiar cultual judía, así como participó en las fiestas y peregrinaciones de su pueblo[9].

Jesús acoge y reconoce la familia humana, pero la supera y perfecciona en una comunidad donde los hombres son hijos de Dios y donde los lazos del Espíritu Santo cuentan más que los de la sangre (cf Lc 2,49; 8,21; 11,28). La comunidad de los discípulos gravita al principio en torno al cenáculo (He 1,13s; 2,1; 12,12); la fracción del pan se celebra en las casas (He 2,46), y "todos los días no cesaban de enseñar y anunciar la buena nueva de Cristo Jesús en el templo y en las casas" (He 5,42).

La expresión "iglesia doméstica" se remonta a san Pablo, unida a un método apostólico centrado en la familia: "las comunidades del primer cristianismo se organizaron en familias, en grupos familiares emparentados y en *casas:* la casa era a la vez núcleo comunitario y lugar de encuentro"[10].

Por otra parte, como ha señalado A. Hamman, de las cartas de Pablo y de los Hechos de los Apóstoles brota la "estructura eucarística del hogar cristiano": Pablo pone los fundamentos para comprender la relación entre eucaristía y matrimonio (cf EF 5,25); los Hechos enlazan las comidas de los cristianos con la alabanza a Dios (He 2,47); la actitud eucarística, así como el compromiso de la comunión y la esperanza cristiana, en el recuerdo

y la espera del Señor, impregnaban toda la vida de la familia y se expresaban con mayor fuerza en la fracción del pan y, en general, en toda experiencia convival cristiana: "Aun separada del banquete, la eucaristía conserva la cualidad del banquete, y el banquete cristiano, cualidad eucarística..., éste es el fundamento de la vida espiritual del hogar, y se expresa a través de diferentes gestos litúrgicos"[11].

Cuando las comunidades crecen y se encuentran lugares estables de culto, la celebración doméstica de la eucaristía subsiste en circunstancias particulares, quizá unidas a una comida (cf Cipriano, *Ep.* 57,3; 63,15), mientras se desarrolla la praxis de llevar a casa el pan consagrado (cf, por ejemplo, Tertuliano, *De or.* 19). El *agape,* pronto separado de la eucaristía mayor, es experiencia de caridad y de comunión: el uso de textos de bendición subraya su unión con la eucaristía, a veces con el lucernario (cf *Trad. ap.* 25).

Ya entre los judíos el banquete tenía siempre un cierto carácter sagrado; pero para los primeros cristianos todo banquete familiar estaba transido del recuerdo de los banquetes de Jesús con los suyos; casi como una prolongación de la eucaristía, asumía valor de signo de comunión eclesial y de esperanza cristiana.

No faltan textos de oración cristiana antes, durante y después de las comidas, donde se perciben los ecos de las oraciones de la *Didajé*[12].

Fuera de la sinaxis eucarística y de su resonancia convival, algunos testimonios esporádicos dejan transparentar una experiencia de oración familiar, en casas frecuentemente señaladas con inscripciones que pedían la presencia del Señor e invocaban su bendición, y marcadas en el muro oriental con una cruz, signo bautismal y escatológico, que determinaba también un lugar y una orientación para los orantes. Los cristianos de los orígenes concebían la oración como una condición, un estado ininterrumpido; pero expresaron también muy pronto la convicción, continuando con la tradición judía, de que determinados tiempos fuertes podían representar una realización cualificada del mandato del Señor de orar siempre[13]. En la oración cristiana, además de la orientación ternaria de la tradición judía (tercia, sexta, nona), aparece pronto la revalorización e interpretación cristiana de la mañana y de la tarde (las *legitimae orationes* de Tertuliano), en relación con Cristo, "sol y día" (Cipriano), mientras la oración nocturna, atestiguada por la *Trad. ap.* y Tertuliano, asume un típico carácter conyugal. Entre los contenidos de esta oración, junto con la lectura de la palabra, identificamos ante todo el padrenuestro *(Didajé),* que Tertuliano llama *breviarium totius evangelii;* después los salmos, pero también creaciones nuevas cristianas (himnos y cánticos espirituales), como sabemos ya por san Pablo (cf, por ejemplo, Col 3,12-17).

La oración de la tarde se debió unir muy pronto al rito de encender la lámpara (cf el antiquísimo himno *Fôs hilarón,* atestiguado por Basilio), mientras la *Trad. ap.* (c. 36) testimonia la existencia de una reunión litúrgica por la mañana, en la que podían participar los fieles.

Podemos sacar algunas indicaciones significativas de los tres primeros siglos: la centralidad de la eucaristía y su irradiación en la convivalidad y en toda la vida familiar; la tendencia a situar el día cristiano, no santificado todavía normalmente por la eucaristía, bajo el mismo signo de la eucaristía

dominical, como todo el año bajo el signo de la pascua; entre el culto público de la iglesia y la oración familiar y privada los confines se difuminan y las influencias son recíprocas: "No existe todavía la dolorosa ruptura que caracteriza la oración familiar del medievo, obligada, ante una liturgia clericalizada e incomprendida, a construirse otro mundo de oración, más comprensible, más simple y significativo"[14].

3. LA EDAD PATRÍSTICA (SS. IV-V). En los siglos siguientes, cuando la liturgia de la iglesia se institucionaliza y se celebra establemente en edificios de culto [*/ Lugares de celebración*], tenemos testimonios de tres formas religiosas que conservan un carácter familiar: la oración de la mesa; una cierta simbiosis entre la realización pública y familiar de la oración de la mañana y de la tarde; reuniones de oración kerigmática, inspiradas en la lectura de la palabra de Dios[15].

Es sobre todo precioso el testimonio de san Juan Crisóstomo sobre la experiencia religiosa de la familia cristiana como "pequeña iglesia". Citamos los textos más significativos:

a) Será obligación constante de los padres crear en su casa un clima profundamente religioso: "El marido... no busque otra cosa, en las acciones y palabras, que el modo de llevar su propia familia a una mayor piedad; también la madre custodiará la casa, pero tendrá una preocupación mayor que ésta: que toda su familia haga lo que se refiere al reino de los cielos"[16].

b) Particularmente exhorta san Juan Crisóstomo a hacer de la propia casa una iglesia mediante la lectura y meditación de la palabra y la transmisión a los familiares de lo que se escuche en la iglesia: "Vuelto a casa, prepara una doble mesa, una de alimentos, otra de la sagrada lectura. Que el marido repita lo que se ha dicho, y la mujer acoja la enseñanza. Haz de este modo de tu casa una iglesia..."[17]. Esta transmisión de la palabra de Dios se ilustra con imágenes delicadas y eficaces: el hombre, que lleva a casa las flores más bellas de su paseo; la golondrina, que alimenta a sus pequeños... Todos, hasta los más pequeños, deben sentirse activamente comprometidos a recibir la palabra de Dios para vivirla juntos.

c) La casa es iglesia cuando se hace lugar de encuentro para la oración: "Haz de tu pequeña casa una iglesia. En efecto, donde están el salmo, la oración, los cánticos de los profetas, no fallará quien quiera llamar iglesia a tal reunión". "Cristo mismo se hará presente en una mesa familiar que sea momento de oración... Así también este lugar se transformará en una iglesia"[18]. El santo vuelve con frecuencia a la oración de las comidas, exhortando a dar gracias al Señor: "Una mesa donde nos sentamos y de donde nos levantamos rezando nunca carecerá de nada y será para nosotros fuente inagotable de todo tipo de bienes... Así pues, es necesario dar gracias a Dios al principio y al final"[19].

d) Menores, pero significativos, son los testimonios de san Juan Crisóstomo sobre la oración de la mañana y de la tarde: "Antes de dormir y al despertaros, dad gracias a Dios"[20]. "Los iniciados saben que cada día se recitan oraciones, por la mañana y por la tarde, por el mundo entero..."[21]. Incluso habla él de la oración nocturna, hecha en casa por el hombre y la mujer, y en la que son también invitados a participar los hijos: "He aquí lo que

tengo que decir a los hombres y a las mujeres: doblad las rodillas, gemid, pedid al Señor que os sea propicio. Él se deja convencer con más facilidad por estas oraciones nocturnas, cuando transformáis el tiempo dedicado al reposo en tiempo de lágrimas... Hacedlo también vosotros, los hombres, y no sólo las mujeres... Si tenéis hijos, despertadlos y que vuestra casa se haga realmente una iglesia durante la noche"[22].

Si hubiésemos de resumir los datos más significativos, deberíamos hacer resaltar la unión de la oración familiar con la eucaristía; el año litúrgico y la liturgia de las Horas; una interacción profunda entre oración/liturgia y vida.

Esta relación vital y este equilibrio, que siguieron siendo típicos de la tradición oriental, no se han conservado en Occidente.

Los desarrollos de la tradición en el medievo y en las épocas recientes han sido poco estudiados. Pensamos que sería interesante investigar estos sectores: la oración por la mañana y por la tarde; la oración en las comidas; los ejercicios piadosos y, en particular, el rosario y el angelus; las resonancias familiares del año litúrgico; los aspectos domésticos de la celebración de los sacramentos y de las exequias; las diversas formas de bendición familiar; las experiencias de lectura y oración bíblica en familia, especialmente en los ambientes de la reforma protestante.

La / secularización y los cambios sociológicos que han atacado a la familia en los países occidentales han puesto en peligro numerosas formas de oración tradicional, pero otras se están difundiendo por efecto de una nueva concepción eclesial de la familia cristiana y de una pastoral renovada.

II. Nuevas perspectivas teológicas y litúrgicas

En la renovación general de ideas y posturas pastorales, que han sido causa y efecto del Vat. II, en las últimas décadas han podido madurar nuevas perspectivas teológicas y litúrgicas sobre los principales valores en torno a la oración y a la liturgia familiar.

1. PERSPECTIVAS TEOLÓGICAS. El primer aspecto indicado es una de las señales más notables que se puede captar en el pueblo de Dios: un número cada vez mayor de familias cristianas tienden a comprenderse y experimentarse como *iglesias domésticas*. Ya lo subrayaba Pablo VI: "Nos alegramos de que este sentimiento eclesial de la familia cristiana se vaya despertando y difundiendo en la comunidad cristiana doméstica, frecuentemente de manera ejemplar y edificante"[23]. Es un gran descubrimiento, que ha ido hallando cada vez nuevas expresiones significativas en el magisterio de los más recientes pontífices.

La primera raíz de una comprensión eclesial de la familia nace del descubrimiento de los grandes valores bíblicos del pueblo de Dios (elección, alianza, consagración, promesa, etc.) en la específica actuación familiar, y se desarrolla en la consideración de la familia como imagen de la Trinidad, célula del cuerpo místico de Cristo, lugar de carismas y servicios recíprocos, pequeña iglesia doméstica, expresión original, aunque incompleta, de la gran iglesia[24].

El segundo aspecto es el concepto de liturgia del Vat. II como "ejercicio del sacerdocio de Jesucristo", en el que "asocia siempre consigo a su amadísima esposa la iglesia, que invoca a su Señor y por él tributa culto al Padre eterno" *(SC 7)*.

Un tercer aspecto es la profundización del sacerdocio universal de los fieles, ejercitado por todo el pueblo cristiano en la vida cotidiana y en la participación en la liturgia, que encuentra una actuación específica en el sacramento del matrimonio, del que nace la familia cristiana. "Éste es —subraya Juan Pablo II— el cometido sacerdotal que la familia cristiana puede y debe ejercer en íntima comunión con toda la iglesia, a través de las realidades cotidianas de la vida conyugal y familiar. De esta manera la familia cristiana es llamada a santificarse y a santificar a la comunidad eclesial y al mundo" *(FC* 55).

Aun teniendo presente que la familia es una realización incompleta de la iglesia y que no posee ministerios ordenados, la comprensión de la familia como *iglesia doméstica* y de la liturgia como *culto de la iglesia* (y por tanto ejercicio del sacerdocio cristiano) ya ha contribuido a poner nuevas bases para el discurso acerca de una *liturgia familiar,* que puede abrirse todavía a perspectivas más amplias.

2. LA REFORMA LITÚRGICA Y LA FAMILIA. Ciertamente se puede afirmar que la reciente reforma litúrgica ha tenido una consideración de la familia demasiado reductiva como *sujeto* de la liturgia de la iglesia o, en cualquier caso, como comunidad que toma parte en las celebraciones de la iglesia. A este respecto es muy interesante lo que afirma Juan Pablo II: "Una finalidad importante de la plegaria de la iglesia doméstica es la de constituir para los hijos la introducción natural a la oración litúrgica propia de toda la iglesia, en el sentido de preparar a ella y de extenderla al ámbito de la vida personal, familiar y social. De aquí deriva la necesidad de una progresiva participación de todos los miembros de la familia cristiana en la eucaristía, sobre todo los domingos y días festivos, y en los otros sacramentos, de modo particular en los de la iniciación cristiana de los hijos. Las directrices conciliares han abierto una nueva posibilidad a la familia cristiana, que ha sido colocada entre los grupos a los que se recomienda la celebración comunitaria del oficio divino. Pondrán asimismo cuidado las familias cristianas en celebrar, incluso en casa y de manera adecuada a sus miembros, los tiempos y festividades del año litúrgico" *(FC* 61).

Vamos a pasar revista a los rituales renovados, para señalar los aspectos familiares de la celebración y de la participación litúrgica.

En el *Ritual de la iniciación cristiana de adultos* se atribuye una importancia particular a los familiares en la introducción de los catecúmenos *(Observaciones generales* 7), y en particular al padrino, que es como una "extensión espiritual de la misma familia" y "ayudará a los padres para que el niño llegue a profesar la fe y a expresarla en su vida" *(ib,* 8).

En el *Ritual del bautismo de niños,* mientras se excluye, salvo en peligro de muerte, la celebración del sacramento en casas privadas, se ponen de manifiesto continuamente las responsabilidades de los padres al pedir el bautismo y prepararse para él, la necesidad de una participación consciente, las tareas que se les confían, el compromiso de guiar a los niños a la maduración de la fe y a la futura participación de la confirmación y la eucaristía.

También el *Ritual de la confirmación* repite que "... a los padres cristianos corresponde ordinariamente mostrarse solícitos por la iniciación de los niños a la vida

sacramental" y que ellos manifiesten también esta conciencia "por medio de su activa participación en la celebración de los sacramentos" (n. 3). Es sobre todo la familia la que representa al pueblo de Dios (cf n. 4).

La constitución *SC* ha llamado la atención sobre la especial relación existente entre la eucaristía y el *matrimonio,* pidiendo que éste se celebre "habitualmente... dentro de la misa" (n. 78). "La eucaristía —reafirma Juan Pablo II— es la fuente misma del matrimonio cristiano... Y en el don eucarístico de la caridad, la familia cristiana halla el fundamento..." *(FC* 57).

El Directorio para las misas con niños reafirma que la formación litúrgica de los niños "a la familia cristiana corresponde principalmente" (n. 10). "Si después los mismos niños, al participar en la misa, tienen junto a ellos a sus padres y otros miembros de la familia, quedará fuertemente consolidada la espiritualidad familiar" (n. 16).

La *Instrucción de la misa para grupos particulares* (1969) considera la posibilidad de la eucaristía celebrada en casa, con las adaptaciones establecidas en el documento, también para los "grupos familiares reunidos en torno a personas enfermas o ancianas, impedidas para salir de casa" (A. Pardo, *o.c.,* 200), o para los "grupos familiares reunidos para velar a un difunto o por alguna otra circunstancia religiosa excepcional" *(ib).*

"El espíritu cristiano de las familias se desarrolla poderosamente si los niños participan en estas misas en compañía de sus padres y de otros miembros de la familia" (n. 16) (A. Pardo, *Liturgia de la eucaristía,* col. Libros de la comunidad, Ed. Paulinas, etc., Madrid 1979, 229).

En el *Misal de Pablo VI* hallamos referencias explícitas a la familia en la fiesta de la sagrada Familia y en un formulario por la familia en las misas por diversas circunstancias. De la fiesta de la sagrada Familia, ahora más significativamente relacionada con el misterio de navidad (domingo en la octava de navidad), y del conjunto de las lecturas y oraciones surgen tres ideas fundamentales: Dios, autor y fundamento de la vida familiar, y, por tanto, la familia en la historia de la salvación; la asunción, en el misterio de la encarnación, de la misma experiencia familiar, a la que se propone como modelo la familia de Nazaret; la constante orientación de la liturgia a no considerar la familia cristiana en sí misma, sino siempre en el más amplio contexto de la *familia Dei*[25].

El ritual del *Sacramento del matrimonio,* sacramento que fundamenta y expresa el pacto nupcial entre los esposos haciéndolo "símbolo de la unión de Cristo con la iglesia", invoca sobre la pareja la bendición dada por Dios a la "primera comunidad humana, la familia" (n. 35), y se refiere repetidamente en la oración, en perspectiva de futuro, a la familia que nace, a su comunión de vida, a su misión en la iglesia y en el mundo.

En el ritual para la *Ordenación del obispo, de los presbíteros y de los diáconos* se prevé que los ordenados administren la comunión bajo las dos especies a los fieles.

La dimensión comunitaria del pecado y de la reconciliación, resaltada en el nuevo *Ritual de la penitencia* (n. 5), tiene una gran relevancia familiar, como aparece en los mismos esquemas de examen de conciencia propuestos en el apéndice. Esta importante perspectiva vuelve a recobrarla Juan Pablo II: "La celebración de este sacramento adquiere un significa-

do particular para la vida familiar. En efecto, mientras mediante la fe descubren cómo el pecado contradice no sólo la alianza con Dios, sino también la alianza de los cónyuges y la comunión de la familia, los esposos y todos los miembros de la familia son alentados al encuentro con Dios, 'rico en misericordia', el cual, infundiendo su amor más fuerte que el pecado, reconstruye y perfecciona la alianza conyugal y la comunión familiar" *(FC* 58).

Por su parte, el *Ritual de la unción y de la pastoral de los enfermos* subraya que en el servicio de caridad prestado a los enfermos, "... tanto en la lucha contra la enfermedad y en el amor a los que sufren como en la celebración de los sacramentos de los enfermos... la familia de los enfermos tiene una parte primordial" (nn. 33-34). Por otra parte, tanto el rito de la unción como el de la comunión de los enfermos y del viático se celebran normalmente en casa, con la participación amorosa y consciente de los familiares.

El *Ritual de exequias* prevé una "vigilia en casa de los difuntos", en la que se ora varias veces por los familiares que sufren, mientras que el inicio del verdadero y propio rito fúnebre puede comenzar en la casa del difunto, con una atención afectuosa a los familiares. En los *Praenotanda,* en efecto, se establece que, "al preparar la celebración de las exequias, los sacerdotes considerarán... también el dolor de los familiares y las necesidades de su vida cristiana" (n. 18) (A. Pardo, *o.c.,* 267).

Es significativa la afirmación de la *Ordenación general de la liturgia de las Horas:* "Conviene, finalmente, que la familia, que es como un santuario doméstico dentro de la iglesia, no sólo ore en común, sino que además lo haga recitando algunas partes de la liturgia de las Horas cuando resulte oportuno, con lo que se sentirá más insertada en la iglesia" (n. 27) (A. Pardo, *o.c.,* 309). Y Pablo VI, en la exhortación apostólica *Marialis cultus* (= *MC),* de 1974, tras citar este texto, añade: "No debe quedar sin intentar nada para que esta clara indicación halle en las familias cristianas una creciente y gozosa aplicación" (n. 53). Por otra parte, en las *preces* de laudes y vísperas, en las que se capta de forma tan inmediata el pulso de nuestro tiempo, la temática familiar aflora con bastante frecuencia [26].

No podemos olvidar el tema de las */ bendiciones,* acciones de la iglesia en las que se alaba a Dios por sus beneficios y se invoca su salvación sobre los hombres. Algunas están reservadas a los ministros ordenados, pero otras son confiadas también a los laicos, y muchas de éstas —en forma tradicional o nueva— son de carácter familiar: piénsese en las bendiciones de la mesa, en las bendiciones dadas a los hijos antes de irse a descansar o en la de año nuevo. La iglesia romana ha introducido en su praxis litúrgica renovada el libro titulado *De Benedictionibus* (= *El Bendicional),* que dedica su primera parte, capítulo primero, a las bendiciones en la vida de familia. Al introducir este tipo de bendiciones en un libro litúrgico oficial, "entra en la liturgia de la iglesia un fragmento de las costumbres familiares" [27].

En la celebración anual de los misterios de Cristo siempre ha tenido una gran función pedagógica y espiritual la preparación y la resonancia que los diversos momentos del */ año litúrgico* tienen en la vida familiar. Es necesario admitir que la reforma litúrgica se preocupó poco de este sector; por eso nos

parece también de gran actualidad la ya citada orientación de Juan Pablo II: "Pondrán asimismo cuidado las familias cristianas en celebrar, incluso en casa, de manera adecuada a sus miembros, los tiempos y festividades del año litúrgico" *(FC* 61).

La reforma litúrgica ha dado también principios generales para un replanteamiento de los *ejercicios piadosos* en armonía con la sagrada liturgia (cf *SC* 13). Algunos de ellos forman tradicionalmente parte de la vida religiosa de la familia. Pablo VI, por ejemplo, ha recomendado a las familias particularmente el rosario, "vástago germinado sobre el tronco secular de la liturgia cristiana", notando que "no es difícil comprender cómo el rosario es un piadoso ejercicio inspirado en la liturgia y que, si es practicado según la inspiración originaria, conduce naturalmente a ella sin traspasar su umbral" *(MC* 48).

Más en general, la profundización de la concepción de la iglesia y de la oración misma han puesto en claro la exigencia de que se difunda, renovando la praxis tradicional, una auténtica experiencia de *oración familiar,* "zona intermedia entre la oración comunitaria del culto público y la oración privada"[28]. Ya el Vat. II había presentado la oración común como un momento irrenunciable de la vida de una familia que se autoconsidera iglesia: "La familia ha recibido directamente de Dios la misión de ser la célula primera y vital de la sociedad. Cumplirá esta misión si, por la mutua piedad de sus miembros y la oración en común dirigida a Dios, se ofrece como santuario doméstico de la iglesia" *(AA* 11). Y Pablo VI insiste: "... porque si fallase este elemento, faltaría el carácter mismo de la familia como iglesia doméstica. Por eso, debe esforzarse para instaurar en la vida familiar la oración en común" *(MC* 52).

Este análisis de los nuevos rituales y de las más recientes directivas del magisterio, a la luz de la recuperación de los valores fundamentales de los que hemos tratado, permite articular el tema familia/liturgia a diferentes niveles.

a) La familia como *sujeto* de la liturgia, en un triple sentido: cuando celebra sola una acción litúrgica (como en el caso de la liturgia de las Horas o de ciertas bendiciones); cuando participa como tal en una acción litúrgica, celebrada quizá en su misma casa (eucaristía, penitencia, unción de los enfermos, ritos fúnebres, etc.); cuando la familia prepara, prolonga o revive en su propio ámbito la liturgia de la iglesia (año litúrgico, sacramentos, etcétera).

b) La familia como objeto de la liturgia: en el sentido de que a ella se refiera algún rito litúrgico o se efectúe para ella, se ore por ella o se trate de ella, sobre todo en la eucología, proponiendo una interpretación, una imagen o un modelo de familia cristiana.

c) Finalmente, el discurso se refiere también a algunas *formas de religiosidad popular* de carácter familiar, animadas por el espíritu de la liturgia, especialmente en relación con el año litúrgico; y, en general, a las diversas expresiones de la oración familiar, inspirada por la lectura de la palabra de Dios.

III. Propuestas pastorales

El desarrollo de una relación más profunda entre familia y liturgia puede madurar solamente a partir de una auténtica espiritualidad fa-

miliar que sepa ser cada vez más consciente y creativa[29]. Nace de la palabra de Dios y tiene su expresión más fuerte en la participación litúrgica y en la oración común, y pretende realizar en la vida concreta el espíritu de las bienaventuranzas. Está animada por la convicción de los padres y los hijos de ser llamados, con una única vocación, a vivir juntos la alianza, el pacto de amor de Dios con su pueblo y a ser testigos del evangelio en la propia situación concreta, comprendida como un momento de la historia de salvación. Sintiéndose *iglesia doméstica,* se comprometen a ser "un solo corazón y una sola alma", creciendo juntos en la fe, en la esperanza y en la caridad, ayudándose y edificándose unos a otros.

Pero si la familia cristiana tiende con intensidad particular a hacer suyo el ideal de la *comunión* eclesial, no se sentirá menos llamada a participar de la *misión* de la iglesia, haciéndose cada vez más protagonista de la pastoral y de la vida de comunidad cristiana parroquial con su palabra, su acción y su mismo testimonio.

La profundización y difusión de una experiencia familiar cristiana más marcadamente eclesial podrá hacer surgir con mayor intensidad la familia en el movimiento litúrgico, dando vida a una fase más típicamente familiar en la renovación litúrgica. Dentro de ciertos límites, compartimos lo que escribe P. Dufresne: "Las familias en particular, una vez convencidas de la necesidad de tener una expresión propia, deben dar vida a una liturgia asimismo propia. Les toca a ellas tomar la iniciativa, intentar experiencias, redescubrir símbolos que sean realmente significativos para ellas en el mundo de hoy. En este trabajo de creación de una liturgia familiar toca a los pastores la misión de abrir pistas, indicar posibilidades, dar orientaciones, establecer los puntos de partida, suscitar iniciativas y coordinar las experiencias, confrontándolas con las de los demás y con la herencia del pasado"[30].

Pero esta postura, a nuestro parecer, no carece de ambigüedad: no nos parece que tenga en cuenta lo incompleto de la familia como realización de la iglesia, con los consiguientes límites intrínsecos de cara a la concepción de una liturgia familiar. Más aún, precisamente en la participación en la liturgia es donde la familia se realiza en la más amplia dimensión eclesial. Esto, sin embargo, no es óbice para que se reconozcan espacios más amplios para toda la dimensión familiar de la vida litúrgica, que se expresa en los diferentes niveles mostrados por el análisis de los rituales, y que puede ciertamente hallar expresión más espontánea y rica.

En este sentido, los datos más significativos de la tradición pueden representar la base para futuros desarrollos. Trataremos de poner en claro algunas perspectivas:

a) Un redescubrimiento de la relación originaria entre eucaristía y comensalidad cristiana podría llevar en algunas circunstancias a la recuperación del *agape* (carácter memorial, social, eclesial, escatológico); pero sobre todo podría inspirar más profundamente la oración de las comidas, con una atención particular a su dimensión eucarística. Esta oración de la mesa puede asumir diversas modalidades, experimentadas por muchas familias: fórmulas fijas o variadas, recitadas por el cabeza de familia o por otros miembros, como, por ejemplo, el hijo más pequeño; breves versículos dialogados, un momento de silencio

cerrado por una oración; oraciones espontáneas por turno, un canto, etc.

b) La participación en la eucaristía, en que la familia se realiza más plenamente como *iglesia doméstica,* puede abrir posibilidades diversas a una liturgia familiar: ante todo, la eucaristía dominical en la parroquia, en la que toman parte juntos todos los componentes de la familia; en circunstancias particulares, como en las más hermosas fiestas familiares, también la eucaristía ferial; la misa doméstica, celebrada en casa de una familia que invita y acoge a otras familias, en circunstancias particulares o como momento fuerte en el camino de fe de un grupo de familias que se reúne en torno a la palabra de Dios. Tales celebraciones podrán asumir algunas modalidades familiares típicas: preparación del altar, participación de grandes y pequeños en la oración universal, colecta de ofrendas para alguna finalidad particular, presentación de motivos de agradecimiento y compromiso, canciones y oraciones de carácter familiar, etc. [31]

c) La liturgia de las Horas ha sido presentada por Pablo VI como "cumbre a la que puede llegar la oración doméstica" *(MC* 54). Esta indicación merece ser comprendida y acogida mejor a la luz de ciertas consideraciones. La primera es ésta: la familia que se reúne para la celebración de la liturgia de las Horas se hace ella misma y por sí misma sujeto de una acción litúrgica de la iglesia; a pesar de las apariencias y prejuicios contrarios, esta forma de oración eclesial, además de ser muy significativa por su riqueza de inspiración y de contenido, se presta bien a una interpretación familiar, por su carácter dialógico y coral, por la posibilidad de participar con intervenciones diferentes, por su misma estructura abierta a la oración espontánea y a la meditación silenciosa. Pero, pese a estas constataciones verificadas por la experiencia, estamos de acuerdo con los que piden y buscan, para una valoración familiar de la liturgia de las Horas, un mayor espacio de adaptación recordando lo que prevé la *Ordenación general:* "Importa, sobre todo, que la celebración no resulte rígida ni complicada, ni preocupada tan sólo de cumplir con las normas meramente formales, sino que responda a la verdad de la cosa. Hay que esforzarse en primer lugar por que los espíritus estén movidos por el deseo de la genuina oración de la iglesia y resulte agradable celebrar las alabanzas divinas" *(OGLH* 279. Véase en A. Pardo, *Liturgia de los nuevos rituales y del oficio divino,* col. Libros de la comunidad, Ed. Paulinas, etc., Madrid 1980, 354).

d) También la participación en algunos sacramentos y sacramentales puede tener un carácter doméstico y familiar: pensemos ante todo en los ritos que se celebran en casa, como la unción de enfermos, la comunión de enfermos, la vigilia en casa del difunto o el primer momento del rito fúnebre; el aspecto familiar del sacramento de la penitencia, que se puede expresar también en familia por una preparación y acción de gracias comunitarios; la resonancia familiar de los sacramentos de la iniciación cristiana, de la misa de primera comunión: momentos de la historia de una familia que ofrecen a todos sus componentes la posibilidad de asociarse a un camino de fe y vivir un sacramento como un acontecimiento de gracia para toda la familia, esforzándose por superar los problemas, condicionamientos y dificultades diversas que con frecuencia comprometen el

significado más profundo de estas experiencias cristianas [32].

e) La *iglesia doméstica* vive el año litúrgico en comunión con la gran iglesia, no sólo como un factor sumamente eficaz de formación permanente, sino como un itinerario de vida cristiana, en el que Cristo nos hace participar de sus misterios para asemejarnos cada vez más a él y para unirnos cada vez más a su iglesia. Todo esto se realiza por la participación en las celebraciones de la iglesia, pero con una irradiación en la vida familiar que inspira no solamente costumbres tradicionales y muchos aspectos del folclore, sino también encuentros de oración, ritos domésticos, celebraciones familiares centradas en la palabra de Dios: piénsese, por ejemplo, en el tiempo de navidad, en la "corona de adviento", en la novena de navidad en familia, encuentros de oración para la inauguración del belén o del árbol de navidad, etc. En cambio, no nos parece oportuno, en las situaciones eclesiales normales, favorecer celebraciones alternativas a las de la iglesia, como cuando se habla de "vigilia pascual en familia". Otra cosa muy diferente es una integración e interpretación familiar de la liturgia de la iglesia. Aquí se pueden valorar elementos tradicionales o dar espacio a una nueva / creatividad que exprese la vitalidad religiosa y las particulares exigencias de la familia.

f) También pueden ser un desarrollo de la liturgia familiar las bendiciones, a través de las cuales, en particulares circunstancias de la vida doméstica, se alaba al Señor y se le da gracias por sus beneficios, implorando también para el futuro su protección paterna. La bendición no se agota necesariamente en una oración, sino que ésta podrá ser precedida por la palabra de Dios y acompañada por un pequeño rito (imposición de manos, signo de la cruz, aspersión con agua bendita): será un ejercicio del sacerdocio universal y del ministerio conyugal de los padres, que da significado a determinadas circunstancias de la vida familiar, las cuales se convierten en ocasión para volverse hacia Dios, dándole gracias y pidiendo su ayuda.

g) Más en general se puede aludir al problema de la oración familiar entendida como experiencia cotidiana de una familia cristiana. Es un problema, ante todo, de fe y de sentido eclesial; pero es también un problema práctico: de organización, de formas concretas, de ritmos justos, adecuados a las condiciones de vida de personas diferentes que viven juntas. Ya hemos aludido a la liturgia de las Horas, a la oración de la mesa y a la tradición del rosario en casa. Todavía podemos hacer referencia, entre las formas más comunes, a la oración de la mañana y de la tarde, y quizá más fácilmente a esta última: hay pocas fórmulas breves que sirvan de marco a un momento de oración más personal y espontánea, inspirada en la jornada transcurrida, introducida por una breve lectura bíblica. Pero algunas familias prefieren dar a su oración común un ritmo menos frecuente; por ejemplo, una frecuencia semanal, a través de un encuentro en torno a la palabra de Dios que se hace reflexión, revisión de vida, intercambio de experiencias y de dones espirituales, y programación común de un compromiso cristiano, vivido en la multiplicidad de las experiencias cotidianas, pero con "un solo corazón y un alma sola". "Sabemos muy bien —anota Pablo VI— que las nuevas condiciones de vida de

los hombres no favorecen hoy momentos de reunión familiar y que, incluso cuando esto tiene lugar, no pocas circunstancias hacen difícil convertir el encuentro de familia en ocasión para orar. Difícil, sin duda. Pero es también una característica del obrar cristiano no rendirse a los condicionamientos ambientales, sino superarlos; no sucumbir ante ellos, sino hacerles frente. Por eso, las familias que quieren vivir plenamente la vocación y la espiritualidad propia de la familia cristiana, deben desplegar toda clase de energías para marginar las fuerzas que obstaculizan el encuentro familiar y la oración en común" *(MC* 54).

Conclusión

Hemos presentado muchas posibilidades, sin proponer opciones y determinaciones concretas. En efecto, pensamos que se trata de recuperar e indicar modelos y fragmentos de experiencia que puedan entrar en una búsqueda que sólo las familias particulares pueden hacer, construyendo día a día su camino de fe y de vida eclesial.

Como es verdad que "la sagrada liturgia no agota toda la actividad de la iglesia" *(SC* 9), así es también evidente que la familia es *iglesia doméstica* sólo cuando celebra, ora y escucha la palabra; pero estos momentos cualificados de realización eclesial, buscados con amor y frecuentemente con verdadera imaginación creadora, cuentan entre las expresiones más significativas y prometedoras de un nuevo *sensus ecclesiae,* que ya muchas familias cristianas viven con una intensidad y conciencia que quizá las generaciones precedentes no han conocido.

[*/ Grupos particulares; / Niños; / Jóvenes*].

NOTAS: [1] Juan Pablo II, exhortación apostólica *Familiaris consortio,* Libreria editrice vaticana, 1981. La citaremos con la sigla *FC* — [2] A. Hamman, *Liturgie, prière et famille dans les premiers siècles chrétiens,* en *QL* 57 (1976) 12-31; B. Fischer, *La prière ecclésiale et familiale dans le christianisme ancien,* en *MD* 116 (1973) 41-58 — [3] Hamman, *ib,* 24 — [4] Cf N.D. Fustel de Coulanges, *La cité antique,* Hachette, París 1948, 15-38 — [5] Cf N. Füglister, *Strutture dell'ecclesiologia veterotestamentaria,* en *Mysterium salutis* 7, 23-113 — [6] *Ib,* 30 — [7] Cf P. Dufresne, *Liturgia familiare,* Dehoniane, Bolonia 1977, 13-36; VV.AA., *Influences juives sur le culte chrétien,* Abbaye du Mont César, Lovaina 1981 — [8] Cf E. Testa, *Usi e riti degli ebrei ortodossi,* Franciscan Printing Press, Jerusalén 1973; cf también la serie de fascículos dedicados a las fiestas judías, de la Unione delle Comunità israelitiche italiane, por A. Segre — [9] Cf R. Aron, *Les années obscures de Jésus,* Grasset, París 1960; *Ainsi priait Jésus,* París 1968 — [10] O. Michel, *Oikos,* en *GLNT* VII (1972) 366-368 — [11] A. Hamman, *l.c.,* 85 — [12] *Ib,* 87s — [13] Cf D. Sartore, *Introduzione alla Liturgia delle ore. Contributo per un approfondimento teologico e spirituale della preghiera della chiesa all'inizio e al termine del giorno,* Ave, Roma 1971 — [14] B. Fischer, *l.c.* (nota 2), 53 — [15] *Ib,* 51-58 — [16] *Hom. in Mt.* 17,6: *PG* 58, 709s — [17] *Hom. in Gn.* 6,2; *PG* 54, 607 — [18] *Exp. in Ps.* 41,2: *PG* 55, 158; *Hom. in Ep. ad Rom.* 24,3: *PG* 60, 626 — [19] *Sermo de Anna* 2,5: *PG* 54, 650 — [20] *Hom. in Ep. ad Coloss.* 1: *PG* 62, 364 — [21] *Hom. in Ep. ad Tim.* 6,1: *PG* 62, 530 — [22] *Hom. in Mt.* 26,3-4: *PG* 60, 202-203 — [23] *Inst. de Pablo VI* XIV (1976) 640 — [24] Cf D. Sartore, *La famiglia, chiesa domestica,* en *Lateranum* n. s. XLV (1979) 282-303 — [25] Cf R. Falsini, *La famiglia nella liturgia,* en *RPL* n. 102 (1980) 3-8 — [26] El tema no aparece en adviento; aflora en el tiempo de navidad, una vez en las laudes y seis veces en las vísperas; en cuaresma, tres veces en las laudes; en el tiempo de pascua, nunca; en el tiempo ordinario, siete veces en las vísperas; luego, en el común de la bienaventurada V. María y de las santas; después hay varias temáticas afines: mujer, hijos, etc. — [27] Cf D. Sartore, *Il nuovo Benedizionale tedesco,* en *RPL* 113 (1982) 31-39 — [28] B. Fischer, *l.c.* (nota 2), 51 — [29] Cf D. Scarpazza, *Comunità familiare e spiritualità cristiana,* Roma 1974; G. Moioli, *Spiritualità coniugale,* en VV.AA., *Nuova enciclopedia del matrimonio* (por T. Goffi), Brescia 1975, 333-345; P. Scabini, *La spiritualità coniugale,* en VV.AA., *Realtà e valori del sacramento del matrimonio,* por A.M. Triacca y G. Pianazzi, Roma 1976, 331-348; G. y G. Campanini, *Famiglia,* en *NDS,* 623-638 — [30] P. Dufresne, *l.c.* (nota

7), 227 — [31] VV.AA., *La messa in casa,* Cittadella, Asís 1969 — [32] Cf J. Potel, *Vita familiare e celebrazioni liturgiche: nascita, morte e matrimonio,* en *Con* XVII (1981/2) 137-147.

D. Sartore

BIBLIOGRAFÍA: Iceta M., *Hogares en oración,* Ed. SM, Madrid 1979; Galdeano J.G., *Calendario y liturgia familiar,* Perpetuo Socorro, Madrid 1976; Ledogar R., *Bendición de la mesa y eucaristía. Cuestiones planteadas desde las ciencias sociales,* en "Concilium" 52 (1970) 272-285; Llabres P., *La oración familiar. Orientación y valoración litúrgica,* en "Phase" 48, 536-542; Pratt I., *Oración en el hogar. Testimonio de una madre de familia,* en "Concilium" 52 (1970) 253-258. VV.AA., *Oraciones y cánticos en familia del hombre de nuestros días,* en "Concilium" 52 (1970) 286-302.

FE, PROFESION DE

/ **Profesión de fe**

FE Y LITURGIA

SUMARIO: I. La relación fe-liturgia en el debate actual: líneas de evolución y desarrollo - II. Relectura de capítulos y momentos diversos de la tradición litúrgica - III. Reflexiones conclusivas y orientaciones teológico-pastorales.

Reflexionar sobre la relación existente entre fe y liturgia significa encontrarse en uno de los temas más interesantes que ayudan a comprender la naturaleza de la liturgia cristiana y a interpretar el papel que tiene dentro de toda la actividad eclesial. La conciencia de este carácter *fundamental* de nuestro tema invita a prestar atención en primer lugar a las líneas de estudio con que, en el debate reciente, se ha explicado y se sigue explicando todavía hoy (I); esa escucha crítica permite pasar revista, desde nuevos puntos de vista, a algunos capítulos de la praxis litúrgica, en los que se muestra particularmente la relación fe-liturgia (II). El análisis de la tradición, además de la documentación que siempre ofrece, constituye también una contribución crítica al replanteamiento de todo el problema (III) desde enfoques diversos y más ricos que los prevalentemente apologéticos o intelectuales, que han podido gozar de tanto espacio en la consideración teológica reservada por los manuales a la relación entre fe y liturgia.

I. La relación fe-liturgia en el debate actual: líneas de evolución y desarrollo

La relectura de algunos de los más importantes estudios que se han enfrentado críticamente con el problema teológico de la relación entre fe y liturgia —expresado generalmente como búsqueda de las razones y condiciones para que la liturgia se pueda entender como *locus theologicus,* o bien como análisis del binomio *lex credendi-lex orandi*— permite poner de relieve algunos desarrollos que son significativos.

1. La *necesidad,* con frecuencia declarada públicamente y puesta en evidencia por los autores, de una *correcta hermenéutica* a la hora de estudiar las relaciones entre fe-liturgia-teología, ya es de por sí un síntoma de que aquí existe un *problema;* en efecto, en los tratamientos manualísticos, la referencia a la autoridad de una fuente litúrgica se hacía frecuentemente con una óptica estrictamente demostrativo-apologética, o bien en una perspec-

tiva tendente a justificar el recurso a ella sólo con la finalidad de tener un "elemento de confirmación autoritativo de una determinada manera de ver conceptualmente el dato de fe"[1]. Es evidente que la objeción levantada por la crítica a este modo de proceder no pretende negar la legitimidad del recurso a fuentes litúrgicas en el trabajo de elaboración de la reflexión teológica; por lo demás, el uso del binomio *lex credendi-lex orandi* es bastante frecuente en los mismos documentos del magisterio[2]. La objeción pretende, más bien, suscitar el problema del *modo* como, de hecho, tiene lugar tal recurso; en particular, se pide que se respete el peculiar testimonio del dato litúrgico y se use una hermenéutica adecuada a la naturaleza de un texto usado por la liturgia. Bajo este aspecto, los análisis, hoy en día conclusivos, sobre el verdadero sentido del célebre adagio atribuido a Próspero de Aquitania *(Legem credendi lex statuat supplicandi)* constituyen una primera aportación clarificadora[3]: reconducido a su sentido y contexto verdadero, expresaría la necesidad de que la praxis litúrgica se enraíce siempre y profundamente en la tradición bíblico-patrística; pero de ninguna manera pretendía apoyar un modo rígido y unilateral de entender el testimonio litúrgico en términos de *prueba* de la fe *ortodoxa* de la iglesia[4].

2. *El compromiso de elaborar una correcta hermenéutica del dato litúrgico* para llegar a una mejor comprensión de la relación fe-liturgia *ya está presente en algunos de los más notables y autorizados teólogos liturgistas.* En una presentación, aunque sea sólo inicial, de las características que debe tener una ciencia litúrgica, hallamos precisiones que ayudan al estudioso a llevar a cabo las debidas distinciones al afrontar e interpretar el dato litúrgico: es diferente, por ejemplo, la autoridad de uno u otro libro, de una u otra tradición, de uno u otro texto eucológico; la exégesis teológica nunca podrá prescindir de estas leyes interpretativas elementales[5]. En la célebre síntesis de teología de la liturgia elaborada por Cipriano Vagaggini el tema se va enriqueciendo todavía más; si, por una parte, se recuerdan y precisan las reglas hermenéuticas, por otra, aparece cada vez más claramente la conciencia de la connotación totalmente singular del *lenguaje* litúrgico y de la peculiaridad de la *situación celebrativa,* que es por su misma naturaleza experiencial, y hace continuamente referencia a la realidad simbólica en su concreto devenir[6]. Por tanto, no sorprende que un autorizado manual de liturgia, editado en vísperas del Vat. II, contenga una aclaración ya definitiva al respecto: el empleo del testimonio de la liturgia como *locus theologicus* se debe coordinar siempre con el respeto hacia aquello que es específico de la misma liturgia, en particular de su ser *acción* y de su intrínseca naturaleza *simbólica*[7].

3. En continuidad con estas precisiones señalamos *algunas orientaciones de la reflexión teológica reciente,* que iluminarán posteriormente el problema de las relaciones entre fe y liturgia. Tras precisar que el tema se coloca dentro de la investigación de los "modos por los que se realiza la revelación", Stenzel[8] pone en marcha un digno intento de profundizar la peculiaridad del hecho litúrgico partiendo de algunas connotaciones: subraya particularmente la virtualidad *operativa* de la palabra

celebrada, el carácter experiencial —hecho aún más evidente e incisivo, puesto que los protagonistas de la liturgia se reencuentran periódica y cíclicamente en asamblea cultual— del momento celebrativo, la referencia estructural a la categoría de *memoria* para definir la naturaleza de la realidad litúrgica[9]. Bajo este aspecto, el sentido que se debe dar al binomio *lex credendi-lex orandi,* más que en la línea de los contenidos expresados en los textos, debería buscarse sobre todo en el hecho de que dentro de la asamblea celebrante se realiza el encuentro personal con Dios: "En esta realización (y, propiamente hablando, sólo en ella), la liturgia es, por entero, fuente. De este modo, el crecer auténtico en el conocimiento de fe es un conocerse cada vez más a sí mismo. Aquí, la iglesia, el gran misterio de fe, se conoce a sí misma. En el acontecimiento de fe de los que celebran una fiesta aquí y ahora, casi sin advertirlo, están irresistiblemente en la posesión nueva de la misma y única fe"[10].

De no menor importancia es la investigación teológica que cualifica la praxis litúrgica como una *función de la iglesia,* o sea, en la óptica típica de la reflexión teológico-pastoral[11]. La opción de considerar la liturgia como una de las maneras fundamentales "de comunicar la revelación en el tiempo de la iglesia" debe necesariamente introducir en una consideración más amplia y articulada acerca del modo de entender la relación fe-liturgia[12]: algunos desarrollos que apreciaremos tanto en la investigación histórica (II) como en las reflexiones conclusivas (III) lo mostrarán claramente.

4. Ante tales perspectivas, nuestro estudio del tema se ve obligado a continuas verificaciones y profundizaciones. Los resultados que surgen de los diversos ámbitos de búsqueda en torno al dato litúrgico sugieren que de hecho están madurando elementos *para una consideración bastante renovada de la relación fe-liturgia.*

En la investigación acerca del *lenguaje litúrgico,* por ejemplo, el progresivo centrar la atención sobre la categoría de *memoria* ayuda a establecer en términos nuevos la relación entre la función/testimonio de la liturgia y el anuncio/proclamación de la fe, y a manifestar todos los componentes implicados en ella: "En realidad [la liturgia] es un comunicar con el Viviente (confesión-acción de gracias-súplica) y un comunicarnos lo que el Viviente realiza para nuestra transfiguración. Pero es un comunicar actuando en la fe, o lo que se nos ha dicho que repitamos, o lo que la contemplación viva de la iglesia ha sugerido y/o sugiere que hagamos. Esta acción-comunión se funda, se debería fundar... sobre dos planos comunicativos absolutamente armónicos: la palabra y el cuerpo; la primera comprende la palabra de Dios propiamente dicha y la palabra de los hombres; el segundo, todo lo que no entra en el lenguaje verbal: los símbolos, los signos, el canto, el silencio, el grito, las actitudes y gestos corporales"[13]. En esta misma dirección es muy interesante el análisis que descubre dos dimensiones estructurales en la función de la liturgia: la dimensión kerigmático-profética, con la consiguiente acentuación del valor de la palabra, y la doxológico-simbólica, en que se hace resaltar el valor simbólico del rito y su repetitividad[14]. Comprendidas y recibidas en una lógica de complementariedad y no de alternativa, estas acentuaciones orientan y ayudan a comprender mejor cuál debe ser el punto de

mira específico con el que leer y valorar la función de la liturgia; por lo demás, el progresivo imponerse en la literatura reciente de la categoría de *confesión de la fe,* atribuida a la liturgia como elemento especificador, es un índice bastante significativo al respecto [15].

También en la literatura que estudia las relaciones entre liturgia y catequesis aparecen anotaciones interesantes para nuestro tema: bien porque al subrayar la peculiaridad de los dos lenguajes/funciones de la catequesis y de la liturgia es cada vez más necesario hacer referencia (para especificar mejor la segunda) a la totalidad de la celebración entendida como global situación de lenguaje [16], bien porque, en el esfuerzo de fundamentación teorética de la naturaleza de la catequesis dentro de la totalidad de la praxis eclesial se abren perspectivas que cualifican mejor la peculiaridad del *celebrar la salvación* en el interior de la vida de la iglesia entendida como "realidad que profesa la fe en la palabra de Dios, y por tanto en el acontecimiento Jesucristo, único camino de salvación también para el hombre y la sociedad de hoy" [17].

5. Si revisamos sintéticamente las características fundamentales de las posiciones que examinan o intentan comprender el problema de la relación fe-liturgia, vemos claramente que están unidas a *dos diferentes orientaciones de fondo.* Una —la que comenta lo específico de la función litúrgica dentro de la praxis eclesial conjunta— va claramente en el sentido de la valoración y profundización de todas las potencialidades de la celebración; la otra —marcada por una preocupación más que nada apologética, y que considera sobre todo el contenido de un texto litúrgico escrito— coloca en primer plano el aspecto de ortodoxia y/o de profesión de la fe de la iglesia contenido en la praxis ritual. Más allá de la pura y simple constatación de esta doble orientación, es posible notar una diversidad de situaciones históricas, dentro de las cuales se sitúa la investigación teológica en general y la reflexión sobre la praxis eclesial en particular: la segunda nos remite a épocas en que la teología era entendida sobre todo como *teología del magisterio;* entonces se consideraba como misión fundamental de la iglesia la salvaguarda del patrimonio doctrinal heredado de épocas precedentes; la primera depende de una concepción más amplia y articulada de teología y se abre dinámicamente a considerar todas las dimensiones con las que la iglesia está llamada a vivir y testimoniar su misión propia en el mundo.

Bajo este aspecto no extraña que las distintas condiciones eclesiales actuales sirvan de estímulo y de punto de referencia continuo también en la consideración de nuestro tema. En particular, algunas de las encrucijadas pastorales modernas inducen a examinar ulteriores aspectos de la relación fe-liturgia. Insinuamos los más importantes.

La valoración realista de las condiciones en que se sitúa hoy la praxis sacramental impulsa a leer la relación fe-liturgia también en el sentido de que la fe se configura —y se deberá siempre configurar, en una correcta visión pastoral— como imprescindible *condición de celebrabilidad* del rito cristiano; los criterios redaccionales de los nuevos / libros litúrgicos y la problemática que un poco por doquier en esta década ha puesto en primer plano la perspectiva de la / evangelización como opción prioritaria

de la acción pastoral están claramente en esta dirección [18].

Después, cuando se sitúa el capítulo de la praxis litúrgica frente a la vistosa heterogeneidad de las situaciones de fe que con gran frecuencia conlleva hoy cualquiera de nuestras asambleas de creyentes, es inevitable el intento de hacer resaltar uno u otro de los valores de la liturgia cristiana —iniciatoria, contemplativa, catequética, doxológica, kerigmática, etc.— según el criterio de la estrecha conexión entre el desarrollo de la acción ritual y la asamblea concreta; esta tarea debe desembocar también en un desarrollo/profundización del modo de entender la relación fe-liturgia [19].

La constatación de que todavía hoy la iglesia —en continuidad con una antiquísima *memoria pastoral* que dio origen a la singular estructura del catecumenado cristiano— proponga un modelo autorizado para comprender y conducir el camino de iniciación a la fe/iglesia (camino en cuyo interior es normal que se fundan momentos didascálicos, kerigmáticos y celebrativos), constituye de hecho el estímulo para reflexionar sobre el mundo vario y articulado con que se manifiesta la dialéctica fe/liturgia, entendida como condición normal del actual camino de apropiación personal de la fe [20].

Un último aspecto se refiere a la lógica global que inspiró casi todo el trabajo de revisión de los libros litúrgicos después del concilio; en efecto, tal trabajo al parecer se inspira en algunos criterios de fondo que no nos parecen irrelevantes para nuestro problema. Recordamos en particular la opción por manifestar en el rito la conciencia de fe propia de la iglesia de hoy; la decisión de estructurar la celebración de tal modo que sea posible una participación activa y consciente en el misterio del cual el rito es memoria; la atención a situar la celebración en una correcta lógica de fe-sacramento; el compromiso de valorar la dimensión didáctica y catequética de los ritos litúrgicos para configurarlos como momentos de alimento real de la fe del creyente [21]. Desde el punto de vista de nuestra investigación, esta criteriología obedece también a una manera articulada de entender y desarrollar el entramado concreto que une la fe y la celebración litúrgica.

II. Relectura de capítulos y momentos diversos de la tradición litúrgica

La panorámica surgida de la recensión crítica del debate acerca de la relación fe-liturgia justifica, y por otro lado hace completamente deseable, un retorno a la escucha prolongada y atenta de la tradición; por lo demás, ya se ha dicho que la problematización en el modo de entender el binomio *lex credendi-lex orandi* nació también por causa de una verificación más rigurosa de cuanto la praxis antigua testimoniaba al respecto.

Sin la pretensión de ser exhaustivos, y más bien en forma de indicaciones de alguna manera sintetizantes, interrogaremos algunos capítulos y momentos de la tradición [22]. En la elección nos hemos dejado guiar por diversos criterios: en particular, hemos intentado abordar capítulos de praxis diversa entre ellos, o bien homogéneos pero leídos en épocas diferenciadas, de manera que podamos verificar si existen constantes en el modo de entender el problema; también hemos intentado esbozar un muestrario suficientemente representativo de un capítulo de dimensiones

bastante mayores, tratando de ver en qué lugares esa relación fe-liturgia históricamente se ha tratado de manera explícita o está presente de hecho de manera directa.

1. Si la *escucha de los textos bíblicos* tiene siempre gran importancia, en nuestro caso adquiere un interés aún mayor por la singular presencia de dos condiciones en el contexto que origina la Escritura: piénsese, por ejemplo, en la unión intrínseca entre fe-culto-vida expresada en la teología del culto propia de los textos escriturísticos; o, más aún, en la ausencia de un verdadero y propio *magisterio,* de modo que todo lo que es celebrado por todo el pueblo reunido en asamblea adquiere una mayor autoridad; en efecto, es sobre todo en ese culto donde se proclama la fe públicamente, y en base a tal fe, exigida por la alianza, es como se juzga la fidelidad de Israel.

Limitándonos a sugerir algunas pistas específicas de búsqueda [23], recordamos ante todo el significado de la estructura que domina en la liturgia de las grandes convocaciones del pueblo para celebrar o renovar la alianza con Yavé: los temas del anuncio de la palabra, de la profesión de fe coral y de la adhesión incondicional a las exigencias que brotan de la contemplación de la historia del amor de Dios parecen las categorías que mejor expresan la lógica interna de la celebración cultual en Israel [24].

También el análisis de las oraciones más frecuentes y populares de la tradición judía permite hacer anotaciones interesantes sobre el modo de entender la relación fe-liturgia; pensemos, por ejemplo, en el salterio mismo, en la oración cotidiana del *Shema Israel,* en el servicio sinagogal de cada sábado, etcétera [25]. Los temas de la oración celebrada por la asamblea o por el particular, su inspiración de fondo y la articulación por la que se expresa muestran hasta qué punto es central la categoría de la *confessio fidei* entendida como referencia prioritaria interpretativa de la oración litúrgica del judaísmo; bajo este aspecto, el análisis de los textos del NT utilizados para el culto cristiano de los orígenes constituye una ulterior confirmación [26].

Pero el capítulo más interesante para nuestro tema es el de la liturgia de la fiesta judía. El entramado de elementos celebrativos (palabra-canto-oración, etc.) configura cada una de las fiestas como un lugar verdadero y propio de la proclamación/confesión de la fe. Desde este preciso punto de vista no parece exagerado afirmar que la liturgia de las diversas solemnidades distribuidas a lo largo del año es como un solemne "credo" coral del judaísmo [27].

En la celebración cultual, por tanto, tenemos la presencia simultánea de estos elementos: anuncio de fe (o sea, proclamación de la historia del amor de Dios hacia su pueblo); adhesión a esa fe bajo la modalidad litúrgica de la doxología, de la acción de gracias, de la "confessio"; recuerdo del acontecimiento de salvación, del que nace y se alimenta la fe.

2. La praxis de configurar la solemne profesión de fe trinitaria como elemento estructural de la *liturgia bautismal* —y, más en general, de la liturgia de la iniciación cristiana entendida en su globalidad— es un dato de tradición antiguo y universal. Para iluminar mejor una y otra componente de la relación fe-liturgia nos puede ser útil poner de relieve algunos elementos al respecto.

Ante todo hay que decir que la

lógica que subyace a esta praxis es una de las constantes de toda la tradición bíblica: el dinamismo que acompaña al concreto devenir del binomio kerigma-profesión de fe se pone de manifiesto en el momento fundamental del acceso a la regeneración bautismal por parte de quien ha vivido el camino iniciatorio de conversión [28].

El análisis más detallado de los datos de tradición descubre también la conciencia de la intrínseca conexión entre bautismo trinitario y profesión de fe trinitaria. El sentido de la *traditio/redditio symboli* y de la *professio fidei* manifiesta todo su valor eclesiológico en el progresivo crecimiento hacia esa solemne proclamación de la fe prevista por los ritos bautismales de la noche de pascua. Para quien está entrando en esa realidad trinitaria que es la iglesia, no hay praxis más significativa que la gradual explicitación de la fe en el Padre, y en el Hijo, y en el Espíritu Santo [29].

Además, el estudio particularizado de las fórmulas con las que antiguamente se expresó la profesión de la fe bautismal ilumina algunas constantes de interés; piénsese, por ejemplo, en la referencia normal a la fe *apostólica* como garantía de tradición y ortodoxia; en la misma estructura trinitaria, tanto de la fe profesada cuanto del acontecimiento bautismal celebrado; en la colocación de tal acontecimiento dentro de un itinerario de iniciación que expresa el profundo dinamismo subyacente al camino de la fe [30].

Podemos afirmar que, desde una consideración de carácter general, este capítulo de la praxis litúrgica expresa una particular singularidad en el modo de entender y utilizar el binomio *lex credendi-lex orandi.* En particular merece destacarse cómo la preocupación prioritaria testimoniada por los rituales bautismales no es tanto la de garantizar una profesión *ortodoxa* de la fe cuanto la de indicar la naturaleza propia del *sacramento de la fe* poniendo en el centro de todo la solemne *professio,* y dejar suficientemente claro el sentido y los contenidos del acontecimiento bautismal. Análogamente, la constante presencia de una relación fe-liturgia a través de todo el itinerario catecumenal manifiesta una peculiaridad del camino de iniciación a la fe (más aún, de la misma pertenencia a la iglesia) y connota una condición perenne de la vida del discípulo, llamado continuamente a asimilar la fe y a celebrarla en la asamblea de los hermanos. Bajo este aspecto, los ritos de la iniciación cristiana constituyen un ejemplo particularmente expresivo de la naturaleza de la fe cristiana y de la naturaleza del acontecimiento litúrgico, dentro del cual se sitúa y celebra la *professio fidei.*

3. No puede dudarse de que la *oración eucarística* se concibió en toda la antigüedad cristiana como un lugar absolutamente singular y privilegiado de la proclamación de la fe de la iglesia: todos los análisis histórico-teológicos al respecto —desde el estudio de las conexiones entre la anáfora cristiana y la tradición litúrgica judía hasta el examen de las ricas tradiciones de Oriente y Occidente— indican esta dirección. Ahora se trata de señalar algunas implicaciones que este dato tan tradicional comporta para la comprensión de nuestro problema; la consideración global de los datos que brotan del estudio de la tradición anafórica tanto oriental como occidental permite indicar algún punto interesante.

Un primer aspecto se refiere al proceso de diferenciación de los textos de oración eucarística; tal

proceso está en estrecha conexión con el nacimiento de diversas familias litúrgicas dentro de áreas eclesiales homogéneas, y revela bastante bien la común convicción de que, sobre todo en la liturgia eucarística, la iglesia manifiesta y expresa su propia fe. Sin embargo, todo esto no comporta de ningún modo la unicidad o la rigidez de los formularios: el hecho de que la oración eucarística sea lugar de la confesión de la fe auténtica coexiste con la praxis de la diferenciación de los textos en los que es formulada concretamente.

Un ulterior punto de vista es la consideración que se da a la función y estructura de la anáfora. Es interesante notar cómo, en el caso típico de la plegaria eucarística, la relación fe-liturgia se lee y se comenta en estrecha conexión con la función específica que se atribuye al canon en el curso de la celebración de la cena del Señor; se subraya en particular que en él se expresa y debe concretamente manifestarse la comunión eclesial; que su desenvolvimiento debe ser el lugar de una experiencia del misterio celebrado; se recuerda también que precisamente de estas experiencias debe nacer la doxología [31].

Parece por tanto evidente que, aun antes que en los contenidos, la *lex credendi* se expresa en la función/estructura del texto/rito. La observación adquiere una importancia todavía mayor cuando comparamos este modo de interpretar la anáfora, típico de la tradición más antigua, con las características enteramente diversas de los comentarios al canon en las *Expositio Missae* medievales. En estos singulares instrumentos catequéticos de la época carolingia, en efecto, la aproximación y comprensión del texto eucarístico son prioritariamente didácticas, y el comentario obedece sobre todo al intento de *instruir* y de *defender del error*. No hay duda de que en una praxis semejante, en la que está casi por completo ausente la concepción de la anáfora como acción celebrativa de la que participa toda la asamblea, el modo de situar la relación fe-liturgia resulta profundamente cambiado [32]; en algunos aspectos, incluso se trastoca por entero la perspectiva de los orígenes. Todavía se puede notar, en continuidad con estos puntos, que la interpretación global de la anáfora y de su significado no varía en el curso de la polémica protestante; para los teólogos de una y otra parte, que parten de sus respectivas posturas doctrinales, el texto del canon eucarístico es prioritariamente un lugar en que se expresa una *doctrina* (la sacrificial, la de la transubstanciación, etc.); en general, no se toma en consideración la dinámica de la acción celebrativa (piénsese, por ejemplo, en el valor cada vez mayor que se atribuye a las palabras consagratorias; en la centralidad que asume el gesto de la elevación de la hostia o del cáliz, etc.), porque, de hecho, la hermenéutica del texto del canon se mueve casi totalmente fuera de la hermenéutica del rito en el que se coloca toda la situación [33].

A la luz de estos puntos deducidos de las diversas etapas de la historia, adquieren un notable interés las líneas programáticas que inspiraron la reforma litúrgica del Vat. II en el tema de la oración eucarística. Releídas desde una perspectiva de síntesis, manifiestan el inicio de una orientación nueva, porque codifican simultáneamente la importancia de tres criterios generales: ante todo se recuerda que es necesario pensar en las anáforas como lugares para una autorizada catequesis sobre la eucaristía; en segundo lugar se invita a recuperar

y a dar prioridad al tema de la estructura interna de la anáfora y su función en el dinamismo de la celebración eucarística; finalmente se garantiza el retorno a la pluralidad de los textos para consentir una declinación más amplia y articulada de la fe de la iglesia [34].

4. También el capítulo relativo al *año litúrgico,* leído en clave histórica, es uno de los contextos de los que brota alguna nota importante para nuestro tema; si después esta investigación se insertara en el problema más general de la pluralidad de liturgias en conexión directa con las características de las iglesias locales, hallaría un amplio cuadro interpretativo que nos aclararía considerablemente cómo entiende la antigüedad cristiana el binomio *lex credendi-lex orandi* [35].

Según los datos de la tradición más antigua, los elementos que determinan el modo de estructurarse un ciclo verdadero y propio de fiestas distribuidas a lo largo del año parece que se pueden reducir a los siguientes: la existencia de tradiciones teológicas y catequéticas específicas en las diversas áreas geográficas eclesiales; la conexión normal que se establece entre las asambleas periódicas y regulares de los cristianos y el camino más específico de los que piden formar parte de la iglesia (la estructura catecumenal); la exigencia de confiar a la liturgia de las fiestas (oraciones, textos eucológicos, comentarios homiléticos con motivo de las reuniones dominicales de los cristianos) la tarea de ser contexto que eduque en la fe verdadera y ortodoxa (sobre todo en el campo cristológico), en clara contraposición con la tan peligrosa difusión de corrientes heréticas [36]. Se intuye rápidamente que estas tres componentes muestran la inmediata e intrínseca relación que existe entre la estructura del año litúrgico y el problema teológico-pastoral de la educación/profesión de la fe eclesial; de modo que el análisis particularizado de este capítulo nos podría ofrecer no pocos datos referentes a cómo la iglesia de la época patrística entendía el binomio fe-liturgia.

En los siglos sucesivos, el investigador constata la presencia de un doble movimiento. Por una parte, se da el proceso general de atrofiamiento de los instrumentos celebrativos (lengua empleada, simbología, modos de participación, etc.), con la consiguiente crisis de las constantes señaladas para los siglos de los orígenes y la tendencia a la anulación de las potencialidades del lenguaje propio de las celebraciones cristianas: desde este punto de vista, el año litúrgico no se configura ya como el lugar natural de la catequesis popular de la iglesia; por otra, se constata paralelamente el progresivo agigantamiento del elemento coreográfico y espectacular en torno a la *fiesta* cristiana, tendente a legitimar de hecho una interpretación bastante diferente de la función del año litúrgico en la praxis eclesial: el año litúrgico se coloca más bien en la línea de los instrumentos que favorecen y divulgan una representación escénica de los acontecimientos históricos de la vida de Cristo para la edificación del pueblo cristiano, en vez de ser el lugar de la celebración memorial de los diversos misterios de Cristo [37].

La orientación de conjunto de la reforma actual —textos conciliares, revisión del calendario por la comisión competente encargada de la reforma, nuevos libros para la celebración [38]— se mueve claramente en el sentido ya indicado como criterio inspirador de la historia de los primeros siglos. Aquí no podemos hacer un estudio analítico

de ello; nos limitaremos a anotar cómo, en su conjunto, la intervención conciliar manifiesta bastante bien la intención de la iglesia actual de proponer nuevamente el año litúrgico primariamente como una gran estructura pastoral a la que se le ha encomendado la misión de ser ámbito para una educación en la fe permanente, casi un itinerario pedagógico hacia la fe, lugar de la profesión de fe coral del pueblo de Dios.

5. El análisis de la evolución que los *ritos de ordenación* han registrado a lo largo de los siglos contiene nuevos elementos de confirmación en torno a algunos aspectos del problema ya considerados. No es, pues, por este motivo por lo que traemos ahora a colación la aportación de este capítulo a la praxis litúrgica, sino más bien porque en él se pone de manifiesto con una singular claridad que para un correcto funcionamiento de la relación *lex credendi-lex orandi* en el desenvolvimiento de la liturgia cristiana es necesario considerar la totalidad del *lenguaje de la celebración.* El ejemplo de los ministros muestra cómo un cierto modo de celebrar la ordenación de un obispo, de un presbítero o de un diácono —piénsese sobre todo en la redundancia de elementos rituales absolutamente externos o tomados de una visión preferentemente sociopolítica de la autoridad en la iglesia— de hecho ha transmitido una concepción de episcopado, presbiterado o diaconado que no siempre estaba en armonía con lo que los textos más tradicionales e importantes de la correspondiente liturgia expresaban. El lenguaje del ceremonial tomó la primacía, hasta el punto —y se trata de un aspecto bastante significativo para la perspectiva que aquí nos interesa— de poner en duda si la liturgia de la ordenación episcopal tenía o no un valor sacramental, y de preguntarse cuál era eventualmente su rito esencial[39]. Por tanto, se impone cada vez más la necesidad de prestar atención rigurosa a la totalidad del lenguaje celebrativo, entendido globalmente como ámbito que de hecho sirve de vehículo a la fe que la iglesia quiere expresar. Una insuficiente sensibilidad ante estos aspectos del problema podría llevarnos a constatar que lo que la liturgia querría expresar es algo bien diverso de lo que realmente expresa; es necesario, por tanto, verificar *cómo,* en concreto, el binomio fe-liturgia se sitúa sobre el telón de fondo de una más adecuada concepción del hecho celebrativo.

III. Reflexiones conclusivas y orientaciones teológico-pastorales

Los puntos relevantes aparecidos en los dos primeros párrafos nos ayudan a comprender que una reconsideración renovada y global de las relaciones fe-liturgia es posible en la medida en que, con un serio trabajo hermenéutico, se camina a lo largo de dos orientaciones complementarias entre sí: la que precisa las connotaciones específicas de la praxis litúrgica, entendida como lugar en que la fe de la iglesia se expresa y celebra; la que considera la *función* de la liturgia dentro del ámbito de las *funciones* en que se expresa la actividad eclesial en conjunto. Ahora podemos delinear un cuadro más unitario de consideraciones sobre esta doble dirección por la que la investigación teológica ha caminado para llegar a la comprensión del problema; una visión de síntesis

ayuda a comprender las dimensiones que hoy en día va asumiendo el problema, teniendo presente que la reflexión del liturgista se ve urgida por una investigación teológica que va precisando cada vez con mayor rigor sus métodos de trabajo y las conexiones entre las diversas disciplinas teológicas.

1. El esfuerzo por puntualizar lo *específico de esa singular "confessio fidei" que es la liturgia* en cuanto tal ofrece una serie de aspectos de no poca importancia.

En cuanto a la consideración tradicional de la liturgia como *locus theologicus,* se va imponiendo una orientación de trabajo que ya es una adquisición definitiva.

Conscientes de la importancia que tiene el testimonio de fe y la teología transmitida por la praxis litúrgica, se está comenzando un trabajo de hermenéutica correcta y equilibrada que sepa interpretar tal praxis. En particular, se refrenda que no es lícito hacer un recurso instrumental a los textos litúrgicos únicamente en la lógica, por ejemplo, de la perspectiva *apologética,* orientada a probar la legitimidad de una tesis doctrinal; por otra parte, se invita a no insistir demasiado en las aportaciones provenientes de las fuentes litúrgicas, como si éstas fuesen las expresiones —como mucho únicas, o por lo menos primeras— de la fe de la iglesia [40]. Por tanto, se impone la exigencia —tanto a nivel de investigación positiva sobre los datos de tradición cuanto en el campo del estudio monográfico sobre la actual praxis litúrgica que analiza los modos en que se desarrolla la celebración— de un trabajo interpretativo riguroso y coherente.

Por el lado de la revelación de la singularidad del lenguaje litúrgico aparecen diversas indicaciones, que precisan ulteriormente el modo en que la relación fe-liturgia se sitúa en el complejo del hecho ritual. Se recuerda, sobre todo, dentro de la celebración, que el dinamismo de todo lo que es lenguaje (palabra, gestos, canto, música, etc.) se ordena a la realización de esa específica experiencia religiosa de conocimiento, de comunión y de participación que es propia del lenguaje simbólico [41].

Análogamente, el anuncio de los contenidos de la fe y de la historia de la salvación no está en primer lugar en función del conocimiento de la fe misma, sino de la posibilidad de celebrarla adecuadamente en la peculiaridad de la concreta situación litúrgica, para después vivir su lógica en la cotidianidad de la vida [42]. Desde este punto de vista, por tanto, el análisis y la consiguiente valoración de todas las posibilidades del lenguaje litúrgico (piénsese particularmente en el valor *poético,* en el *preformativo* y en el *religioso)* deben simplemente ayudar a realizar la experiencia del diálogo entre el pueblo de los creyentes y el Dios de la alianza cuando se celebra en la historia el rito memorial de la salvación ya plenamente acaecida en Cristo Jesús [43]. La decisión de la actual pastoral litúrgica de prestar bastante más atención a toda la realidad celebrativa, entendida globalmente como *situación de lenguaje,* se está resolviendo efectivamente en una notable contribución a la comprensión de cómo la fe es expresada y *confesada* en el hecho ritual. Basta evocar algunos puntos conclusivos de la actual hermenéutica litúrgica para darse cuenta de ello. Recordamos en particular: la acentuación de la *función* que un elemento celebrativo tiene o debe tener dentro de un proyecto ritual más general, que permite superar clara-

mente el riesgo de limitarse a la valoración de los contenidos de un *texto,* prescindiendo del hecho de que después sea *celebrado;* finalmente, la importancia concedida a la consideración de la estructura de un rito, con la conciencia de que de esa manera se valora una realidad que tiene un lenguaje todavía más importante y decisivo que los elementos particulares que componen ese rito. De todo esto se sigue inevitablemente que el peso del testimonio de fe contenido en el dato litúrgico no debe medirse únicamente con el análisis de los contenidos de los textos que constituyen un ritual, sino que ha de confrontarse también con lo que es efectivamente transmitido por el rito celebrado en el interior de una asamblea concreta.

También la opción (ya constatada en las columnas precedentes) de poner en evidencia las múltiples potencialidades presentes en el rito litúrgico —piénsese en la dialéctica entre una acentuación preferentemente kerigmático-profética y una acentuación preferentemente doxológico-simbólica— ayuda a comprender cómo de hecho el modo de conjugar la relación fe-liturgia puede realizarse con una gran variedad de connotaciones en el desarrollo del rito litúrgico. Por su naturaleza misma, este último está llamado a expresar la fe y a favorecer su profesión dentro de un cuadro bastante articulado de tonos y modalidades; en este aspecto no es secundario poner de relieve cómo el constante entramado con el polo de la fe permite al rito cristiano plantearse ora como situación de anuncio, ora como ámbito de pedagogía y de expresión de la fe, pero siempre con formas singulares y nuevas.

2. Las diversas observaciones hechas se entremezclan con un discurso más global sobre la *función* propia de la liturgia, pero aún quedan por formular ulteriores *aspectos de carácter más general,* que contribuyen a enriquecer el cuadro de síntesis acerca del modo de plantearse la relación fe-liturgia.

Uno subraya positivamente una componente de método que debe acompañar al estudio teológico en general y al litúrgico en particular. Un documento autorizado la ha expresado recientemente en estos términos: "Para la recta formación litúrgica [de los futuros sacerdotes] tiene especial importancia la estrecha unión entre la liturgia y la doctrina de la fe; unión que, por consiguiente, debe ser puesta en claro en la enseñanza. La iglesia, en efecto, expresa la propia fe sobre todo orando, de modo que *legem credendi lex statuat supplicandi* (Próspero de Aquitania). Por tanto, no sólo debe ser fielmente observada la *lex orandi* para que no se vea afectada la *lex credendi,* sino que a su vez los estudiosos de teología deben llevar a cabo una cuidadosa investigación sobre la tradición del culto divino, especialmente cuando tratan de la naturaleza de la iglesia, de la doctrina y de la disciplina de los sacramentos [44]. Las precisiones de las columnas precedentes han iluminado más a fondo el sentido de este gran principio, y sobre todo han suministrado elementos para su correcta utilización; de todas formas, sigue siendo una llamada de atención de importancia fundamental, sobre todo desde que los nuevos libros de la reforma litúrgica posconciliar se han revelado como ámbitos muy ricos al ser examinados desde la perspectiva arriba recordada [45].

Independientemente de este principio tradicional y siempre válido bajo el aspecto del estudio, he aquí

algunas reflexiones que vuelven a tomar más puntualmente algunas de las acentuaciones ya hechas. La simultánea consideración de la naturaleza de la acción litúrgica que se celebra (en particular el sentido/valor del sacramento) y del significado de la estructura celebrativa con que tiene lugar en la iglesia (el estudio sobre los nuevos *Ordines)* contribuye a *situar* la praxis cultual cristiana en la lógica del correcto realizarse de la relación entre fe y rito; la liturgia supone la fe, la alimenta, la celebra, la exige, siempre para dar plena verdad a lo que se celebra. Se trata, en último término, de considerar desde un punto de vista típico de la teología pastoral el problema de la relación fe-sacramentos, sabiendo que, de una consideración de este tipo, la comprensión de la relación fe-liturgia sale considerablemente enriquecida.

También hemos hecho resaltar, en las columnas precedentes, las perspectivas que se abren en el campo teológico-pastoral cuando la reflexión sobre la liturgia se efectúa con una metodología que conduce a una investigación crítica sobre el modo como la iglesia vive hoy las funciones esenciales de su misión. Ahora desearíamos recordar cómo todo eso implica la continua verificación de la praxis litúrgica en torno al doble polo de la fidelidad al sentido del acontecimiento celebrado y a la historia dentro de la que se celebra. Referido al tema fe-liturgia, esto significa una pluralidad de atenciones pastorales. Queriendo sólo aludir a las más importantes, podemos decir: es necesario ante todo el compromiso de traducir en el signo de la celebración la riqueza y el sentido del acontecimiento salvífico del que el rito mismo es memoria; además, la heterogeneidad de la situación de fe de las personas reunidas en asamblea exige declinar, con toda la amplitud posible y la mayor adherencia a las situaciones, la polivalencia del lenguaje y de las funciones propias del rito; finalmente, es evidente que hace falta prestar atención a los momentos rituales en coherente conexión con la lógica y los ritmos de un camino de fe en acto, o sea, en la línea del capítulo, bajo tantos aspectos *ejemplar,* de la iniciación cristiana. Se trata, en definitiva, de interpretar y de celebrar la liturgia en armonía con el estilo general de las expresiones cualificantes de la praxis pastoral de la iglesia en un momento particular de su camino en la historia; por lo demás, es lógico que el análisis de la actual situación eclesial —marcada por el diálogo con una situación socio-cultural tan cambiada y en continua evolución por la confrontación con un innegable proceso de descristianización y por una conciencia cada vez más lúcida de la necesidad de una recuperación del sentido de la misión— toque de cerca también el capítulo de la liturgia y le sugiera nuevos parámetros de juicio. En este aspecto, la convergencia cada vez más evidente en la opción de orientar toda la acción pastoral hacia una efectiva *prioridad de la / evangelización* como criterio decisivo en cualquier campo de la actividad eclesial no puede sino abrir nuevas perspectivas también al modo de entender y de realizar la relación fe-liturgia.

NOTAS: [1] S. Marsili, *Liturgia e teologia. Proposta teoretica,* en *RL* 59 (1972) 455-473 (en part. 455-458) — [2] H. Schmidt, *Lex orandi lex credendi in recentioribus documentis pontificiis,* en *Periodica* 40 (1951) 5-28; *Introductio in liturgiam occidentalem,* Herder, Roma 1960, 131-139 — [3] P. Declerck, *"Lex orandi, lex credendi". Sens originel et avatars historiques d'un adage équivoque,* en *QL* 59

(1978) 193-212 — [4] En el estudio cit., Declerck demuestra que el uso del todo apologético que ha hecho del adagio Guéranger y a veces el mismo magisterio (en la encíclica *Mediator Dei*, de 1947, Pío XII lo invierte: *Lex credendi legem statuat supplicandi)* no corresponde exactamente a la mentalidad de los orígenes — [5] F. Cabrol, *Liturgie*, en *DTC* 9 (1926) 787-845 — [6] C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid 1959, 465-605 — [7] J.H. Dalmais, *La liturgia e il deposito della fede*, en A.-G. Martimort (por), *La chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia*, Desclée, Roma 1963, 237-245 — [8] A. Stenzel, *La liturgia como lugar teológico*, en *MS* 1, Cristiandad, Madrid 1974², 670-671 (cf 670-685) — [9] *O.c.*, 679-683 — [10] *O.c.*, 684 — [11] M. Löhrer, *La celebrazione del mistero della chiesa: teologia del culto e liturgia della chiesa*, en VV.AA., *Funzioni della chiesa. Il programma di una comunità cristiana*, Herder-Morcelliana, Brescia 1971, 115-178 — [12] *Ib*, 115-128 — [13] S. Maggiani, *Liturgia spazio della memoria*, en *Servitium* 13 (1979) n. 5, 3.ª serie, 82-91; la cita está tomada del estudio del mismo autor, *La liturgia, linguaggio per tutto l'uomo*, ib, n. 2, 3.ª serie, 186 — [14] L. Maldonado, *La liturgia della chiesa fra l'oggi e il domani*, en VV.AA., *Verso la chiesa del terzo millennio*, Queriniana, Brescia 1979, 172-179 — [15] Cf algunos recientes números monográficos de revistas: *MD* 134 (1978), sobre *La liturgie confession de la foi*; *RPL* 17 (1979) n. 95, sobre *Proffesione di fede e celebrazione*. De particular interés son las aportaciones contenidas en A.M. Triacca-A. Pistoia (por), *La liturgie expression de la foi* (Conférences Saint-Serge, XXVᵉ Semaine d'études liturgiques, París 1978), Ed. Liturgiche, Roma 1979 — [16] L. Della Torre, *Liturgia e catechesi, Per un dialogo necessario*, en *RPL* (1979) n. 95, 3-7 — [17] G. Colombo, *Per il rinnovamento della catechesi in Italia: prospettive teologiche*, en *Teologia* 2 (1977), 170-187 (en part. 184) — [18] F. Brovelli, *Analisi, criteri di valutazione e orientamenti nei documenti della CEI. Contributo per una pastorale dei sacramenti*, en *RL* 67 (1980) 169-199 — [19] L. Vegas, *La creatività liturgica. Aspetti storici, dottrinali e pastorali*, en *RL* 64 (1977), 451-499 — [20] El modelo ejemplar, en este caso, está constituido por el *RICA* — [21] F. Brovelli, *Per uno studio della liturgia*, en *ScC* 104 (1976) 579-586 — [22] Esta opción explica también la relativa sobriedad de las notas; sabemos perfectamente que la complejidad del tema y la amplitud de los problemas, típica de los capítulos examinados, requerirían una documentación mucho más completa — [23] Véanse algunas líneas de carácter general en el estudio de H. Cazelles, *La liturgie confession de foi dans l'AT*, en *La liturgie expression de foi* (nota 15), 89-96 (en part. 90) — [24] Véanse en esta perspectiva las celebraciones de la alianza de Ex 19 y 24; Jos 24; Neh 8-9 — [25] K. Hruby, *La proclamation de l'unicité de Dieu comme actualisation du Royaume*, en *La liturgie expression de la foi*, 147-158; A. Verheul, *Le service de la Parole chez les juifs et chez les chrétiens*, en *QL* 57 (1976) 3-39 — [26] B. Vawter, *Expresión de la fe en el culto. En el Nuevo Testamento*, en *Con* 2/9 (1973) 183-191 — [27] R.M. Achard, *Essai biblique sur les fêtes d'Israël*, Labor et Fides, Ginebra 1974 — [28] N. Koulomzine, *Kérigme apostolique et confession de foi*, en *La liturgie expression de foi* (nota 15), 201-212 — [29] B. Bobrinskoy, *Confession de foi trinitaire et consécrations baptismales et eucharistiques dans les premiers siècles*, en *La liturgie expression de foi*, 57-68 (en part. 61-62) — [30] P.T. Camelot, *Profession de foi baptismale et symbole des apôtres*, en *MD* 134 (1978) 19-30; J.H. Dalmais, *Symbole et confession de la foi dans les églises orientales*, ib, 31-36 — [31] R. Bornet, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIᵉ au XVᵉ siècles*, París 1966 — [32] F. Brovelli, *La "Expositio Missae Canonicae". Edizione critica e studio liturgico-teologico*, en VV.AA., *Ricerche storiche sulla chiesa ambrosiana* VIII, Milán 1979, 5-151 — [33] Cf algunas sugerencias en V. Varca, *Le signe de la messe d'après le "De captivitate babylonica ecclesiae praeludium" de Martin Luter*, en *EL* 93 (1979) 81-122; 165-205 — [34] F. Brovelli, *Preghiere eucaristiche. Appunti su un problema aperto*, en *RL* 65 (1978) 449-487 — [35] Puntos de vista interesantes se pueden encontrar en A.M. Triacca-A. Pistoia (por), *Liturgie de L'Église universelle et liturgie des Églises particulières*, Ed. Liturgiche, Roma 1977 — [36] M. Serenthà, *La centralità dell'intera vicenda storica di Gesù: Prospettive emergenti dal dibattito più recente sulla cristologia patristica*, en VV.AA., *Cristologia e liturgia*, Dehoniane, Bolonia 1980, 135-190 — [37] Cf, por ejemplo, B.D. Berger, *Le drame liturgique de Pâques. Liturgie et théâtre*, Beauchesne, París 1976 — [38] Cf el c. V de la *SC*; el nuevo *Calendarium Romanum* y el conjunto constituido por el *Missale Romanum*, el *Ordo Lectionum Missae* y la *Liturgia Horarum*, con el cual se celebra el misterio de Cristo a lo largo del año — [39] F. Brovelli, *Per una rilettura dei nuovi riti di ordinazione*, en *ScC* 104 (1976) 413-456 — [40] Cf también D. Power, *Due espressioni di fede: culto e teologia*, en *Con* 2/9 (1973) 141-152 — [41] Puntos de vista interesantes se encuentran al respecto en *RL* 67/3 (1980), sobre *el símbolo en la liturgia* (cf sobre todo S. Maggiani, *Nella foresta dei simboli. Significato e prospettiva di una ricerca*, 291-316) — [42] G. Lukken, *Nella liturgia la fede si realizza in modo insostituibile*, en *Con* 2/9 (1973) 23-39 — [43] J.-P. Manigne,

La poetica della fede nella liturgia, en *Con* 2/9 (1973) 69-81; J. Ladrière, *La performatività del linguaggio liturgico,* ib, 82-98; L. Gilkey, *Rivolgersi a Dio nella fede,* ib, 99-115 — [44] Sagrada congregación para la educación católica, *Istruzione sulla formazione liturgica nei seminari,* en *RL* 67 (1980) 93 (texto latino en *Not* 15 [1979] n. 159, 526-565) — [45] P. Tena, *Los libros litúrgicos en la docencia de teología sacramentaria,* en *Ph* 20 (1980) n. 116, 99-110.

F. Brovelli

BIBLIOGRAFÍA: Alessio L., *La liturgia y la fe,* en "Notitiae" 159 (1979) 578-583; Audet J.-P., *La fe y la expresión cultual,* en VV.AA., *La liturgia después del Vaticano II,* Madrid 1969, 385-437; Dalmais I.H., *La liturgia y el depósito de la fe,* en A.G. Martimort, *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1967², 258-266; López Martín J., *La fe y su celebración. Relaciones entre liturgia y fe y en particular de la liturgia como transmisora de la fe,* en "Burgense" 23 (1982) 141-196; Llopis J., *Pluralismo litúrgico y unidad de la fe,* en "Phase" 97 (1977) 65-70; Ramis G., *La liturgia expresión de la fe,* ib, 114 (1979) 519-523; Rovira J.M., *La fe entre la unidad y la pluralidad,* ib, 75 (1973) 291-296; Stenzel A., *La liturgia como lugar teológico,* en MS I, Cristiandad, Madrid 1974², 670-685; Vagaggini C., *El sentido teológico de la liturgia,* BAC 181, Madrid 1959, 465-605; VV.AA., *Expresión y experiencia de la fe en el culto,* en "Concilium" 82 (1973) 165-296; Véase también la bibliografía de *Evangelización y liturgia* y *Profesión de fe.*

FIESTA/FIESTAS

SUMARIO: Introducción: La crisis de la fiesta - I. La presencia de las fiestas en la vida del hombre: 1. Tiempo y calendarios; 2. El carácter colectivo de la fiesta; 3. La fiesta en las interpretaciones: *a)* La escuela sociológica, *b)* Irracionalismo y fenomenología, *c)* Corrientes funcionalistas e historicistas; 4. La complejidad de la fiesta - II. La fiesta en la tradición bíblica: 1. Tiempo y calendarios; 2. La fiesta como anamnesis de salvación; 3. Tiempo y fiesta en la nueva alianza - III. La fiesta cristiana y su celebración: 1. De la pascua de Cristo a las fiestas cristianas; 2. La celebración de la fiesta cristiana.

Introducción: La crisis de la fiesta

Las prácticas tradicionales o contemporáneas ligadas a ritos determinados, a ceremonias o también a manifestaciones polifacéticas en el ámbito de lo privado o de lo público, en un mundo cultural docto o sencillo, laico o religioso, se denominan con el término *fiesta,* y parecen asumir en el mundo moderno el carácter de *mitologías,* si no de *figuras. Mitologías* en el sentido barthesiano [1], en cuanto que las fiestas parecen galvanizar finalidades y mentalidades divergentes, renovando una especie de fascinación obsesiva que impulsa, por lo menos en Occidente, a redescubrir, crear, construir, celebrar prácticas festivas con una efervescencia singular [2]. *Figuras,* en el séntido de articulación sucesiva en relación a la imagen del pensamiento: un articularse, acercarse y estructurarse juntas varias imágenes hasta formular, con la aportación de la literatura de diversas disciplinas, una o más figuras de la fiesta, que en su fuerza teórica emergen o de hecho se usan para orientar o incrementar las mitologías o para intentar conocer lo que se está haciendo, incluso a la luz de lo que ya se ha hecho en las prácticas festivas del pasado [3]. No se puede callar, dada su incidencia e importancia, la contribución de la experiencia teatral, o alguno de sus aspectos, a la hora de favorecer las prácticas festivas tanto en lo *mitológico* cuanto en lo *figurativo* [4]. El movimiento ha sido tan intenso en sus derivaciones, que se ha hablado y discutido, en el área europea, de una espectacularización de la cultura [5]. De ello ha derivado, por una parte, la protección del fenómeno, porque permite frecuentar y liberar los aspectos seductores, aunque equívocos, de

la imaginación colectiva; por otra parte, el contraste, porque favorece una amplia complacencia en la confusión y la retórica de lo inexpresable, una especie de orgía generalizada de lo indiferenciado y lo irracional [6].

Así, en la fascinación de las *mitologías* y en la recomposición de las figuras, sean las que sean, se pueden detectar los síntomas de un estado de la crisis: "la fiesta entra en el discurso cultural en el momento en que desaparece del horizonte cotidiano" [7].

El debut no es posible sin dolor. La obsesión por las prácticas festivas mina frecuentemente o hace explotar un aspecto de su bipolaridad constitutiva, que nos es señalada y transmitida por los historiadores, y que sólo si está armonizada parece crear fiesta: ceremonia/diversión; sacro/profano; muerte/vida; espontáneo/oficial; privado/público; integración/contestación; trágico/cómico... Se sigue que "nuestras fiestas se han reducido a una sombra de lo que fueron: *cocktails,* recibimientos —cerrados, como enfermedades peligrosas, dentro de los estrechos límites de un tiempo y un espacio medidos avariciosamente— nos dan una imagen empobrecida, transpirando el aburrimiento de la excitación bien controlada, a la que sigue el cálculo angustioso de los éxitos y de los pasos en falso" [8]. Sin embargo, es probable que, pese a los límites de esta efervescencia festiva, no se pueda excluir el signo positivo que la alimenta. Si leemos el fenómeno dentro de las necesidades y de los conflictos, no sólo de la sociedad contemporánea española, aparece como un aspecto de la posibilidad individual y colectiva de reapropiación, de actuación del sentido de la acción. Pasa a ser un aspecto de esa búsqueda de identidad que se está articulando en la modernidad [9]. La positividad aparece más claramente si se la confronta con la inquietante presencia del fenómeno opuesto: la pérdida del deseo de la fiesta, síntoma extremo en la cultura moderna de la obscenidad de la muerte y de la prevaricación del valor de cambio en perjuicio del valor de uso [10]. Esta pérdida, a la par que deja ver raíces lejanas, reconducibles tanto a la victoria del trabajo sobre el tiempo libre dentro de la organización general de la vida (s. XVII) como al abandono de la cultura rural y al racionalismo utilitarista, parece implicar una disminución, difícil de definir y ciertamente proteiforme, del sentido de lo sagrado [11]. Como reacción, y precisamente desde esta situación, podemos remontarnos nuevamente a la efervescencia festiva. En efecto, "si se considera la fiesta como una dimensión del hombre total, si su muerte está unida al progreso científico y técnico, no debemos extrañarnos de que la necesidad de la fiesta se manifieste en el momento en que nos empezamos a preguntar por el sentido de este progreso" [12].

Es necesario recordar que esta lectura diacrónica de la crisis en la experiencia festiva se hace típica en las áreas metropolitanas, aunque no se puedan excluir amplias interferencias y contaminaciones en otras áreas. Sincrónicamente, podemos hallar experiencias radicales y significativas de fiesta en las que la lectura que hasta aquí hemos venido haciendo encuentra su necesario ajuste [13].

Con las debidas proporciones, tanto en lo diacrónico como en lo sincrónico, podemos hacer una lectura similar también de la *fiesta litúrgica* dentro de la liturgia occidental. Ella misma ha padecido las consecuencias de la crisis más arriba

señaladas, que se han cruzado en el complejo evolucionar del movimiento litúrgico, antes y después de la reforma litúrgica promovida por el Vat. II [14]. Probablemente nunca se ha hablado tanto de fiesta o de la necesidad de hacer fiesta en la liturgia como en este último período histórico [15].

Como para la cultura en general, así también para la litúrgica, la fiesta aparece como un punto clave de su modo de ser y de su existir cualitativo. Por eso la crisis de las prácticas festivas ha vuelto a plantear las preguntas acerca de lo que es la fiesta, del porqué de las prácticas festivas y de cómo hacer fiesta.

En el marco de la voz presente, la síntesis panorámica ofrecida pretende señalar posibles pistas para formular respuestas adecuadas. En la primera parte, de carácter histórico-antropológico, la atención está puesta en la presencia de la fiesta y su interpretación; en la segunda se examinarán las estructuras y características de la fiesta bíblica, para introducirnos, en la tercera parte, en la fiesta cristiana y su celebración.

I. La presencia de la fiesta en la vida del hombre

1. TIEMPO Y CALENDARIOS. La fiesta forma parte indiscutiblemente de una actividad ritual más amplia del hombre, y sólo en ésta es posible comprenderla [16]. En este sentido la fiesta participa de la división del tiempo cualitativo y "corresponde a un período de intensificación de la vida colectiva y de la experiencia sacral, en el curso del cual el grupo renuncia a su actividad normal, productiva y útil" [17]. La periodicidad o no ocasionalidad de la fiesta remite al fluir del tiempo, tal como es percibido pluralistamente en las diversas culturas [18]. Como subraya Bachtin, "las festividades tienen siempre una relación esencial con el tiempo. En su punto de arranque hay siempre una concepción determinada y concreta del tiempo natural (cósmico), biológico e histórico. Además, en todas las fases de su evolución histórica han estado unidas a períodos de *crisis,* de cambio, en la vida de la naturaleza, de la sociedad y del hombre. El morir, el renacer, el renovarse han sido siempre elementos dominantes en la percepción festiva del mundo. Y son precisamente estos elementos los que —bajo la forma concreta de fiestas determinadas— han creado también el clima específico de la fiesta" [19].

El tiempo al que se refieren las prácticas festivas difiere del tiempo cronológico, representable como igual y homogéneo para todos los que lo disfrutan; se diferencia también del tiempo histórico, lineal y progresivo; se califica, en cambio, como tiempo *sacro* o *cíclico,* en el que confluyen modalidades de un tiempo *cultual* unido a la acción y otras de un tiempo *mítico* referidas a las representaciones [20]. Así delineado, el tiempo *sacro* o cíclico se distingue de un tiempo *profano,* en el que las actividades económicas, productivas, normales tienen la primacía [21]. En los ciclos del tiempo sacro apreciamos, por una parte, la permanencia de una conciencia angustiada por el consumirse del tiempo; por otra, el sentimiento optimista de un tiempo que se regenera y se reconstruye. De todas formas, según las diversas situaciones ambientales e históricas, el tiempo cíclico se ha vivido de formas diferentes en las culturas conocidas. Según las condiciones económico-productivas y político-religiosas, ellas han elaborado una

representación propia de este tiempo, subrayando cada vez también algún otro aspecto referido a ese tiempo, como, por ejemplo, la suspensión de la actividad profana, el caos ritual, la comunión con el *otro mundo*. Así, con el sucederse de las civilizaciones y de los cambios fundamentales y sustanciales dentro de ellas, se ha producido una multiplicidad de *calendarios* [22].

Como ha puesto de relieve en su discusión A. Brelich, pese a que teóricamente pueda haber calendarios nacidos de intereses profanos, los sistemas calendariales que conocemos son de origen religioso [23]. En el contexto de nuestro estudio interesa subrayar la importancia cultural y religiosa del calendario, pues, llevándonos a su fase constitutiva, nos permite ampliar nuestros conocimientos del tiempo cíclico y configurar directamente las fiestas que lo van dividiendo. A la luz de las investigaciones de la "escuela histórico-religiosa de Roma" podemos decir concretamente que "el calendario añade, sin duda, a la ideología abstracta de la fiesta (su reconducirse al tiempo mítico y a un comienzo siempre igual, o sea, la repetición) lo cíclico, esto es, el anclaje de la repetición en los ciclos de la naturaleza: pero este anclaje —nota Brelich— tiene un profundo significado religioso, en cuanto que el ciclo natural constituye un modelo de estabilidad y de orden perenne y cósmico; ofrece un modelo visible de nuevo inicio, con la superación dramática y nunca frustrada de las crisis que tienen lugar. Y esta observación se completa probablemente con otra: en conexión con las crisis cíclicas de la naturaleza se verifican también crisis del grupo humano (cosecha, reaparición de la caza, etc.), de modo que en el calendario no sólo se expresa la perenne necesidad de anclar de cuando en cuando lo profano en lo sagrado, sino de hacerlo en precisos momentos, que tienen lugar con un fuerte valor profano" [24]. Un calendario, delineado así dentro de una cultura por este registro de las dinámicas entre sacro y profano, entre tiempo festivo y laborable, en sus fases evolutivas, vive un proceso interactivo entre la posible intervención autoritaria y eficaz sobre las fiestas (impulsándolas, acogiéndolas, modificándolas, transformándolas) y su presencia de hecho; presencia que luego, en el tiempo, puede ser registrada o codificada. En este sentido podemos hablar de un calendario oficial y un calendario popular, dentro de los cuales vemos señalados tiempos festivos no siempre idénticos, a veces alternativos, con frecuencia diferentes [25].

En las civilizaciones occidentales coexiste también otra subdivisión calendarial: la presencia del llamado *calendario civil,* nacido como alternativa o contraposición de un *calendario religioso.* El primero tiene como principal finalidad señalar los tiempos del trabajo: días laborables, días no laborables; la presencia de días festivos en este sistema calendarial no depende directamente de una preocupación religiosa, puesto que la religión se considera una realidad privada, sino del interés y significado que tienen para la nación entendida globalmente. "Las solemnidades del *calendario civil,* de todas formas, en la medida en que carecen de contenido religioso, ritual o de algún modo celebrativo, tienden a degenerar (por lo menos según una óptica histórico-religiosa) de *fiestas* en *vacaciones,* es decir, en días de simple suspensión del trabajo" [26], en las que tienen lugar preeminente las actividades o iniciativas unidas al fenómeno más amplio del llamado tiempo libre, claramente no identificable del todo con la experiencia

festiva [27]. El *calendario religioso,* en cambio, aun teniendo una reducida función reguladora dentro de una sociedad, señala el tiempo cualitativo, con valor mítico-cultual de una determinada experiencia religiosa, en consecuencia. Basta pensar en el *calendario litúrgico* para la iglesia de rito romano. Resulta evidente, al menos para algunas áreas occidentales, que el entramado del *calendario religioso* influye en el civil y, por otra parte, se ve influido por éste. También a causa de esta situación se ha perdido, progresiva y conscientemente, el sentido de la dimensión de un *tiempo sacro,* con la relativa entrada en crisis de la componente festiva [28].

2. EL CARÁCTER COLECTIVO DE LA FIESTA. Si, por una parte, la fiesta se refiere al tiempo, por otra se refiere a la colectividad. En la definición que hemos dado más arriba (Di Nola: / nota 17), se han puesto en evidencia dos aspectos de esta dimensión: la reunificación material del grupo, que tiene como única finalidad hacer fiesta, y la tensión emocional que informa al grupo en el intento de unir al individuo con la colectividad. En esta lectura, ciertamente favorecida por los análisis de E. Durkheim [29], es necesario precisar que al marcar el carácter colectivo de la fiesta no se pretende acentuar como algo absoluto la estructura reflexiva de la misma, donde siempre haya un esquema único en el que el festejante y el festejado, el sujeto y el objeto de la fiesta coincidan en la misma colectividad, sino significar que, en el caso de la coincidencia (situación ciertamente más típica de la época moderna, por ejemplo la fiesta nacional) y en el caso de la alteridad del objeto festejado respecto a los que festejan, el papel de la colectividad es esencial [30]. Ella es un punto de referencia, directo o indirecto, también en las múltiples posibilidades intermedias existentes en la interacción entre el objeto y el sujeto [31]. Para decirlo con Isambert, "la colectividad a través de la cual el acto de la fiesta se difunde y adquiere significado debe considerarse el sujeto de la fiesta misma". Y oportunamente añade: "Algunos grupos más restringidos o algunos individuos pueden estar particularmente interesados en la fiesta y jugar un papel preponderante. Pueden ser considerados como *sujetos medulares.* Puesto que falta esta definición, es imposible hacer ver las dos dimensiones de la extensión de una fiesta. Por una parte, hay fiestas que son vividas, efectivamente, por toda un área cultural, nacional o todavía más amplia; por otra parte, hay fiestas propias de grupos particulares, como la fiesta patronal de un pueblo o los aniversarios de las familias. Pero las primeras no están obligadas al monolitismo. Pueden llevarse a cabo mediante grupos o individuos que desempeñan un papel de sustitución en la celebración: por ejemplo, la familia o el grupo de amigos en navidad o año nuevo. Porque no se ha comprendido esa distinción, a menudo se ha atribuido a todas las fiestas que se referían al conjunto de la sociedad un carácter necesariamente masivo, con el peligro de traicionar su esencia" [32].

3. LA FIESTA EN LAS INTERPRETACIONES. Poniendo la fiesta en relación con el tiempo y la colectividad, se han indicado simplemente los dos ejes sobre los que se mueve. Queda aún por considerar el objeto verdadero y propio de la fiesta. El término *fiesta* en sí mismo, relativamente preciso en las connotaciones etimológicas, de hecho resulta semánticamente impreciso. Fiesta

deriva del latín *festa,* plural neutro que corresponde a *festus (dies),* expresión clásica. A su vez, esta expresión nos remite a la raíz de la palabra <*dhe,* que sirvió para formar el tema <*dhēs*. "Este tema está en la base del nombre latino *fanum* (con el grado reducido de radical), y de las palabras *fesiae* —que lleva a *feriae*— y *festus (dies)* (con el grado lleno del radical). Sin duda es difícil definir el tema *dhas* —dhēs— que, según Bénvéniste, designa algún objeto o rito religioso, cuyo sentido ya no podemos determinar; en cualquier caso, depende de la esfera de lo sagrado"[33]. Esta imprecisión de la noción misma de fiesta hace difícil cualquier clasificación rigurosa, y deja abierta la posibilidad de aplicar el término a las más diversas situaciones. De todas formas el reclamo, implícito en la etimología, de un aspecto perteneciente a la esfera de lo sacro, sintetizado por los sistemas calendariales en la alternancia de un tiempo sacro y un tiempo profano vividos de manera diversa por la colectividad, ha favorecido interpretaciones contrapuestas. Según Isambert, éstas intentan dar con la esencia de la fiesta para poder formular una noción de fiesta ideal, a la que siempre sean reducibles las fiestas mismas, siendo, pues, una especie de metro para medir sobre el modelo si una determinada fiesta o casi fiesta puede ser considera como tal[34].

Como es natural, la pluralidad de las interpretaciones llevará a conclusiones diferentes de las implícitas en la investigación interpretativa señalada; de todos modos, permitirá indicar unas constantes o señales para precisar mejor el objeto de la fiesta. El elenco esencial de las interpretaciones se referirá únicamente a las escuelas y corrientes que se han ocupado de la fiesta en nuestro siglo, porque en ellas encontramos una posible sistematización del problema, y por el hecho de que han sido capaces de influir en el pensamiento y la praxis contemporáneos[35].

a) Ante todo, la *escuela sociológica.* En la obra de E. Durkheim, uno de los iniciadores, que ha investigado las formas elementales, paradigmáticas, de la vida religiosa, se advierte una oposición entre lo profano y lo sacro, oposición que no excluye una cierta dialéctica[36]. De todas formas, ni el hombre ni la naturaleza son sagrados en sí mismos. El actuar social, comunitario, e igualmente el culto, hacen brotar, mediante los miembros de la comunidad, una fuerza social que se puede calificar de trascendente (no en el sentido metafísico), infinita. La sociedad crea, en este sentido, lo sacro. Y es la misma sociedad la que engendra el tiempo, en el sentido de que éste nace no de las percepciones de los individuos, sino de la cultura de una determinada sociedad. A la luz de las investigaciones de H. Hubert y M. Mauss[37] sobre el tiempo, y de B. Spencer y F.J. Gillen[38] sobre poblaciones australianas, Durkheim distingue un tiempo mítico y un tiempo cultual en relación y separado de un tiempo profano ocupado por actividades de trabajo. "La vida religiosa y la vida profana no pueden coexistir en la misma unidad de tiempo. Es necesario, por tanto, asignar a la vida religiosa días y períodos de tiempo determinados, en los que estén excluidas todas las actividades profanas. Así es como nacen las fiestas. No hay religión, y por tanto no hay sociedad, que no haya conocido y practicado esta división del tiempo en dos partes, que se van alternando según una ley que varía con los pueblos y las civilizaciones"[39]. De aquí se sigue que en algunos períodos del año la

sociedad vive independientemente de la vida cotidiana, superándola. La colectividad se reúne recurriendo a cánticos, gritos, danzas, movimientos violentos: es la fiesta, en la que Durkheim destaca la función recreativa y liberadora. Y esto no solamente en las fiestas populares, sino también en las religiosas, incluso si la "simple alegría no tiene como objeto nada serio; en cambio, en su conjunto, una ceremonia ritual siempre tiene una finalidad seria. Aunque también es preciso observar que probablemente no existe alegría en que no tenga algún eco la vida seria. La diferencia está más bien en la desigual proporción en que estos dos elementos se combinan"[40]. La función liberadora de la fiesta permite también que el grupo se revele a sí mismo. Durkheim está de acuerdo con Mauss[41], aunque su interpretación adolezca de una circularidad lógica, ya que esta autorrevelación del grupo sólo será posible si el grupo preexiste. Mauss, además, en su estudio sobre el don ve en las manifestaciones colectivas basadas en los regalos entre comunidades diferentes el *potlatch,* fenómeno social total en el que en esta fiesta del intercambio el *potlatch* mismo es el centro de posibilidades liberadoras y regeneradoras de los grupos[42].

Con R. Caillois, discípulo de Mauss, la óptica interpretativa se desplaza hacia el módulo mítico y cultual de la fiesta, hacia las creencias y las representaciones[43]. Caillois destaca, en la distinción universal entre lo sagrado y lo profano, un factor sagrado de respeto y de honor a las leyes y un factor sagrado de trasgresión propio de la fiesta. Ésta interrumpe la vida cotidiana violentamente, lleva al grupo al exceso, abre el camino a la irrupción de lo *numinoso,* crea el *caos primordial.* La fiesta, entonces, aparece "como una actualización de los primeros tiempos del universo, del *Urzeit,* de la era original eminentemente creadora, que ha visto fijarse en su forma tradicional y definitiva todas las cosas, todos los seres, todas las situaciones[44]. De aquí se sigue que la fiesta puede definirse como el paroxismo de la sociedad, que purifica y al mismo tiempo renueva a la sociedad misma[45]. Según Caillois, siguiendo a Durkheim, esta regeneración del orden social es efecto de una reproducción real y no simbólica. Por tanto, al llevar hasta su extremo esta dicotomía y olvidando la eficacia del símbolo, que no es necesario que se confunda con lo real para que pueda actuar, Caillois está en contradicción con las premisas mismas de la teoría durkheimiana de la sociedad[46].

Finalmente, también J. Duvignaud, tras haber descrito múltiples fiestas en diversas sociedades[47], con resonancias de muchos de los aspectos festivos ya señalados, se esfuerza por encontrar el sentido de las manifestaciones festivas[48]. Califica la fiesta como manifestación de una subversión que opone a la cohesión de los conjuntos la destrucción de las formas instituidas por la sociedad, de modo que, como con otros excesos de dinamismo o de vitalidad típicos del hombre, el hombre mismo se viene a distinguir del animal. Entre otros excesos, el autor señala el simbolismo, el juego, el trance, la risa y sobre todo el regalo, liberado de connotaciones comerciales y calificado como gratuidad absoluta, el regalo a cambio de ninguna cosa, de nada[49]. Establece también algunas comparaciones entre estos excesos y la fiesta, para concluir: "Un movimiento semejante (a la risa: virtualidad inútil, juego, utopía) hace de la fiesta incluso una explosión social, que puede consi-

derarse, si se desea, patológica o reducible a una supuesta espontaneidad. El exceso de energía, de que dispone la especie, hace explotar el cuadro social y cultural, como la risa hace explotar el cuerpo. La sobreabundancia de energía súbitamente despertada (la efervescencia de que habla Durkheim) sitúa los aglomerados humanos en situación de espera o de preparación a una explosión común, un éxtasis, término tomado en un sentido liberado de toda teología"[50].

Esta disponibilidad para la nada o para lo inaccesible que implica la fiesta sitúa en definitiva al sujeto celebrante como objeto de la misma celebración. Por otra parte, ésta es la conclusión constante a la que parecen llegar las investigaciones del pensamiento sociológico. El límite de la interpretación parece evidente. Más aún: además de constatar que existen fiestas en que resulta claro el objeto, diferente del sujeto, cabe resaltar que las fiestas son más variadas y se presentan con formas diversas de las que los autores de la escuela sociológica se empeñan en usar para clasificarlas.

b) *Irracionalismo y fenomenología.* Las corrientes llamadas irracionalistas y fenomenológicas desplazan el eje de interpretación de la fiesta. Ya no hay una cualificación social del fenómeno, sino el tipo de experiencia personal *(Erlebnis)* que advierte y vive el *homo religiosus* de la fiesta en el plano mítico y ritual. Los datos que emergen de esta interpretación se asumen como valor absoluto para explicar el hecho festivo. G. van der Leeuw, en su óptica fenomenológica, establece una estrecha relación entre el tiempo y las fiestas, tiempo que él califica de tiempo sacro cultual, eterno, en el sentido de que no fluye[51]. "El hombre que encuentra la potencia debe necesariamente pararse; desde entonces un corte señala un *tempus,* y él celebra un tiempo sacro, una fiesta. Así muestra que renuncia a la duración como tal y busca la posibilidad"[52]. Los *tempus* que dividen la duración, como punto crítico del tiempo, forman el calendario de las fiestas, "no espejo del año civil, sino del año eclesiástico; no instrumento para medir el tiempo, sino la interpretación de la salvación que aparece en el tiempo"[53]. Tanto en el calendario como en la vivencia, "la fiesta es el *tempus* por excelencia, el tiempo distinto de lo durable en cuanto particularmente potente"[54]. En la fiesta, tiempo sacro cultual, los celebrantes viven la eternidad como tiempo original y tiempo final *(Urzeit* y *Endzeit),* en que se anula el tiempo de la duración, el tiempo histórico. Brota entonces la potencia, objeto absoluto de la fiesta. El sucederse de las fiestas permite remitirse cíclicamente a la realidad absoluta, que eleva lo profano a la dimensión de sagrado. En este sentido, "las fiestas no son simples diversiones recreativas; es más, los pueblos primitivos las toman como un deber y como un trabajo útil, porque sin ellas la potencialidad de la vida se paralizaría, se aniquilaría. Efectivamente, las cosas, abandonadas a sí mismas, quedan incompletas...; las fiestas son el cumplimiento de una creación, el caos recobrado y remodelado en su totalidad"[55].

Utilizando y sistematizando las investigaciones de L. Lévy-Bruhl[56] y de Van der Leeuw, además de los datos de la psicología profunda propia de G. Jung[57], M. Eliade lleva a sus últimas consecuencias la dialéctica entre sacro y profano, destacando la total irrelevancia de este último respecto al primero[58]. El tiempo participa de esta dialéctica.

El *tiempo profano,* la duración, está destinado a ser aniquilado en el tiempo sagrado, tiempo al que el hombre aspira como a un retorno absoluto. Eliade sintetiza: "Encontramos, pues, en el hombre, en todos los niveles, el mismo deseo de abolir el tiempo profano y de vivir en el tiempo sagrado. Más aún, nos encontramos ante el deseo y la esperanza de regenerar el tiempo en su totalidad, es decir, de lograr vivir —*vivir humanamente, históricamente*— en la eternidad, gracias a la transfiguración de la duración en un instante eterno. Esta nostalgia de la eternidad es en cierto modo simétrica a la nostalgia del paraíso... Al deseo de estar perpetua y espontáneamente en un espacio sagrado responde el deseo de vivir perpetuamente, gracias a la repetición de los gestos arquetípicos, en la eternidad"[59]. La transformación del tiempo profano en tiempo sagrado se efectúa en la repetición ritual, en la que, repitiendo un gesto arquetípico sucedido *in illo tempore,* el *homo religiosus* se introduce en un Tiempo an-histórico, haciéndolo presente. En esta interpretación, el sistema calendarial se ve como un medio para anclar el tiempo profano en el tiempo sagrado; y es precisamente en este tiempo, en la eternidad, donde tienen lugar las fiestas. "Toda fiesta religiosa, todo Tiempo litúrgico, consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, *al comienzo.* Participar religiosamente en una fiesta implica el salir de la duración temporal ordinaria para reintegrar el Tiempo mítico reactualizado por la fiesta misma... En cada fiesta periódica se reencuentra el mismo Tiempo sagrado, el mismo que se había manifestado en la fiesta del año precedente o en la fiesta de hace un siglo: es el Tiempo creado y santificado por los dioses a raíz de sus grandes *gestas,* que se reactualizan precisamente por la fiesta. En otros términos: se reencuentra en la fiesta la primera aparición del Tiempo sagrado tal como se efectuó *ab origine; in illo tempore*"[60]. Eliade subraya oportunamente que este tiempo es el que vive el hombre religioso; para el hombre no-religioso, pese a la dificultad de precisar el tiempo que vive, no existe una cualidad suprahistórica del tiempo: tiene un principio y un final unido a la muerte, aunque este hombre puede vivir *tiempos festivos* diferenciados del trabajo.

De todas formas, la fiesta religiosa no es solamente la reactualización de un acontecimiento primordial en que los protagonistas son dioses o seres semidivinos. "Ciertas fiestas periódicas —seguramente las más importantes— que hacen entrever algo más: el deseo de abolir el tiempo profano ya transcurrido e instaurar un *tiempo nuevo.* Dicho en otros términos: las fiestas periódicas, que cierran un ciclo temporal y abren otro nuevo, acometen una *regeneración total del tiempo*"[61]. En este sentido, el año nuevo es la gran fiesta por excelencia, en cuanto que se regenera el tiempo recreando un mundo nuevo. El pensamiento de Eliade también señala la diferencia que existe entre esta concepción del tiempo y la del judaísmo y cristianismo. "Con relación a las religiones arcaicas y paleoorientales, así como en relación con las concepciones míticas o filosóficas del eterno retorno, tal como fueron elaboradas en la India y en Grecia, el judaísmo presenta una innovación fundamental. Para el judaísmo, el tiempo tiene un principio y tendrá un fin. La idea del tiempo cíclico se ha superado. Yavé ya no se manifiesta en el *Tiempo cósmico* (como los dioses de otras religiones), sino en un *Tiempo*

histórico, que es irreversible... El acontecimiento histórico gana aquí una nueva dimensión: se convierte en una *teofanía*... El cristianismo va aún más lejos en la valoración del *Tiempo histórico.* Por haberse *encarnado* Dios, por haber asumido una existencia humana históricamente condicionada, la Historia se hace susceptible de santificarse"[62]. La fiesta, entonces, se celebra en la historia, y es en la historia donde se reactualizan los *illud tempus* (por ejemplo, acontecimientos de la existencia de Cristo).

En la interpretación de Eliade está claro que el objeto de la fiesta es la realidad primordial o última, lo sacro, que de hecho se especifica en los mitos. Los celebrantes se orientan hacia ello, conscientes, al hacerlo, de incurrir en una necesaria deshistorificación. En sintonía con esta estructura interpretativa debemos señalar el pensamiento de K. Kerényi[63] y de A.E. Jensen, aunque los dos pertenecen a la *escuela morfológico-cultural*[64]. En sus interpretaciones, la fiesta es considerada como momento sublime *(hohe Zeiten)* en que se reconstruye la experiencia *(Erlebnis)* de los celebrantes, de manera que se confirma la unidad ideológica y la naturaleza de las culturas específicas. En cada uno de estos autores, sin embargo, encontramos particularidades útiles para la profundización del fenómeno festivo. Kerényi, partiendo de la constatación de que la comprensión de la religión antigua (pero no sólo de la antigua) es el estudio de la esencia de la fiesta, de lo que hace festiva a la fiesta misma, amplía la interpretación que se refiere a los componentes de la misma. No se contenta con buscar una relación entre la fiesta y el *tiempo sacro,* sino que busca también lo que distingue, dentro del tiempo, los momentos decisivos que forman la fiesta, y concluye: "Llamaremos a este elemento sentido de festividad... La *festividad* que caracteriza ciertos momentos o períodos del tiempo es inherente a todas las cosas dentro de la esfera de la fiesta, y pertenece, para los hombres comprendidos en esta esfera —los *hombres en fiesta*—, a las realidades psíquicas plenamente válidas"[65]. La festividad es necesaria para la fiesta. Kerényi dirá: "Quien no oye la música no danza: sin sentido de festividad no hay fiesta"[66]. Y la festividad conlleva alegría, aunque no se pueda excluir una festividad melancólica: está cercana a la seriedad y al juego, entendido como necesidad máxima y constricción y libertad máxima. En la interacción entre el objeto de la fiesta —en el que se inspira la festividad y a la vez es inspirado por ella— y los sujetos que en la festividad se refieren al objeto, consiste la experiencia festiva, que se hace creadora, motivo de distensión y de paz.

Jensen subraya el aspecto lúdico de la fiesta, tomando algunos datos de Kerényi, y en particular de J. Huizinga[67]. "Huizinga observa con razón los numerosos puntos comunes entre su interpretación del juego y la que Kerényi da de la fiesta. Como el juego, la fiesta es ante todo una realidad independiente, una cualidad que no se puede reducir a ninguna otra. 'La suspensión de la vida acostumbrada, el tono alegre, dominante —pero no indispensable— de la acción (también la fiesta puede ser seria), la limitación en el tiempo y en el espacio, la unión de severa determinación y auténtica libertad son los principales rasgos comunes del juego y de la fiesta. Parece que en la danza alcanzan su unión más íntima. Los indios cora, en la costa

occidental de Méjico, llaman a sus fiestas sagradas, por las mazorcas que están madurando y por el tostado del maíz, un *juego* del sumo Numen'. Es evidente que las fiestas son juegos, y el mismo Kerényi lo ha afirmado claramente"[68]. Jensen precisa con fuerza la diferencia entre las fiestas sagradas y el juego. En las primeras se encuentran dos elementos necesarios, que permiten los procesos vitales y creadores: la realidad es alcanzada más profundamente y en su esencia; existe un estado de ánimo particular, el sentimiento de solemnidad. "Los hombres en la fiesta se creen unidos a los dioses de manera particularmente íntima. Reviven la época primordial, y, sobre todo, los acontecimientos creadores de esta época, por medio de los cuales unos seres divinos, o unos hombres semejantes a dioses, crearon el mundo en su aspecto actual. El juego del culto no representa un orden cualquiera, sino el verdadero orden del mundo, el orden en el que viven los hombres mismos, y que domina su imagen de la realidad. Su fiesta, es verdad, no es sino una de las innumerables repeticiones que siempre se juegan, según su creencia, a intervalos fijos después del tiempo primordial. Pero está animada por el espíritu creador de este tiempo; si no, no sería una fiesta"[69]. En el juego cultual los hombres celebran el mito, encontrando en este juego festivo y solemne sus raíces divinas; renovando la conciencia de estos orígenes y participando plenamente en ellos. De este modo los hombres maduran su toma de conciencia en lo tocante a las cuestiones fundamentales de la existencia dentro de una cultura determinada.

c) En otro plano interpretativo se sitúan las *corrientes funcionalistas e historicistas*[70]. Reconsiderando la fiesta en la relación entre lo sagrado y lo profano, esto último parece el polo fundamental y esencial para la vida social, a la que se refiere en último término la misma fiesta. En lo profano hay crisis y conflictos, y para superarlos es preciso hacer saltar unos mecanismos unidos a la ritualidad y a un momento sacro, de aparente inutilidad. Nace un mundo verdadero y propio de relación dialéctica entre sacro y profano, en el que lo sacro pasa a ser negación de lo profano, pero, al mismo tiempo, momento que refuerza y da ánimos al hombre para vivir en la profanidad, afirmando lo profano. Son pertinentes al respecto las investigaciones realizadas por B. Malinovski en torno a las civilizaciones australianas, en las que está claro que, a través de la celebración de determinados ritos, los trobriandeses o los arunta participan en un tiempo primordial, pero para volver con mayor eficacia y fuerza al tiempo profano, tiempo de trabajo y de intercambio, y para hacer frente a la misma muerte"[71].

También las corrientes historicistas ofrecen una interpretación de la fiesta parecida en muchos aspectos a la de la escuela funcionalista. E. De Martino considera que la presencia (estar en la historia) es puesta en crisis por múltiples factores que pueden contribuir a una real *deshistorificación*[72]. Estos factores pueden reducirse al tiempo profano. En el tiempo sagrado, reducible también a la fiesta, se efectúa un proceso que a través de un mecanismo mitopoiético y ritual, aun operando una deshistorificación del hombre, le permite superar la crisis de la presencia. "Lo sagrado (la fiesta, podríamos decir), en cuanto nexo mítico-ritual, camufla el devenir histórico en la repetición ritual de modelos míticos, en los que sobre un plano metahistórico el cambio es

aceptado y al mismo tiempo reintegrado; nace de ello un régimen particular de existencia protegida, en cuyo ámbito por un lado se entra en relación con las alienaciones de la crisis, mientras que por el otro se inaugura una dinámica que impulsa a la reconquista de las formas de coherencia cultural a distintos niveles —históricamente determinados— de autonomía y de conciencia. Esta dialéctica de recuperación y reintegración de los riesgos de alienación se caracteriza por la coherencia técnica de la deshistorificación mítico-ritual, que se hace mediadora del redescubrimiento de las demás formas de coherencia cultural, desde la economía a la ordenación social, jurídica y política, al vestido, al arte y a la ciencia"[73].

Con V. Lanternari, la instancias críticas del funcionalismo y del historicismo se aplican a la gran fiesta de "año nuevo", considerada dentro de las experiencias histórico-esenciales que forman la base de las instituciones profanas y religiosas[74]. La fiesta, interpretada en el ambiente cultural y en su relación funcional con lo profano y no ya en sí misma, como por ejemplo en las corrientes irracionalistas, es algo emblemático, dada su importancia en las culturas, para iluminar y comprender la institución festiva. Lanternari puede concluir que la fiesta de año nuevo, "en sus diferentes configuraciones y en sus pluriformes desarrollos, no representa otra cosa que uno de los momentos de lo sagrado, y sus modos y formas son los mismos modos y formas de la vida religiosa en general. Dentro de la dialéctica propia de lo sacro y lo profano, la fiesta de año nuevo representa *fenomenológicamente* una evasión provisional, orgiástica, de la historia y del mundo, expresión culturalizada de una condición de crisis. *Funcionalmente* sirve para salvar los valores inmanentes, profanos, de la vida. Por fin, *históricamente* se adecúa del todo a las respectivas civilizaciones portadoras, vistas en su estructura económico-social. La fiesta repite la variable fenomenología de esa estructura, y a tal estructura adecúa su respectiva función"[75]. En este contexto la fiesta puede aparecer también como rito autónomo, o sea, sin tener por objeto ningún ser sobrehumano, o, como de hecho suele suceder, tenerlos como objeto, pero con otras finalidades que el reconocerlos (se podría decir quizá: para considerarlos como pretextos).

Dentro de la orientación demartiniana hay que señalar además las investigaciones y las interpretaciones de la fiesta en las regiones meridionales italianas, dirigidas por A. Rossi[76], C. Gallini[77], L.M. Lombardi Satriani[78], en las que la fiesta se considera y se estudia como expresión espontánea y autónoma de las clases subalternas, contestación de la cultura dominante, y en particular al catolicismo oficial; como tiempo que asegura y protege al pobre, tiempo de liberación en que quedan anuladas las normas de lo cotidiano; como realización que implica a todas las clases abriendo un espacio interclasista, y al mismo tiempo realizando el control social de los pobres. Pese a los límites de estas interpretaciones, que se siguen basando en la superada y ciertamente revisable dicotomía gramsciana dominante/subalterno, es positivo que se pongan de relieve algunas constantes detectables también en otras hermenéuticas ciertamente más preocupadas por encontrar la fiesta ideal.

Al final de esta panorámica resulta que es relativamente fácil señalar algunas notas o características inherentes a la fiesta; pero está

ciertamente claro que la pluralidad de las interpretaciones hace ardua cualquier conclusión que desee hallar un paradigma de la fiesta, la fiesta ideal. No sólo porque la pluralidad de hermenéuticas comporta contradicciones al respecto, o porque las mismas interpretaciones puedan mostrarse limitadas, no adecuadas en los ejemplos y contenidos [79], sino porque, como subraya Jesi, los estudios sobre la fiesta en el ámbito de las ciencias humanas con los respectivos métodos e instrumentos de investigación llegan a explicitar una *incognoscibilidad* de la fiesta misma [80]. El problema es de naturaleza gnoseológica. El conocimiento que los investigadores pretenden obtener acerca del objeto de la fiesta, de hecho no se logra. "La fiesta como ocasión de visión —como ocasión de ver, no de ser vistos— es un concepto para el que los historiadores de las religiones, los etnógrafos y los folcloristas han acumulado una enorme cantidad de materiales. En términos paradigmáticos, los historiadores de las religiones han encontrado en un gran número de fiestas la exhibición y desvelamiento de un *éidolon*". De todas formas, Jesi constata que el ver no se ha considerado suficientemente por el hecho de que "el concepto de fiesta se ha afrontado sobre todo en el ámbito de la etnografía, y los protagonistas de la etnografía han tenido con las fiestas de los *salvajes* relaciones esencialmente visivas: vieron las fiestas de los *otros,* pero no vieron lo que los *otros* veían. Los vieron ver, no vieron el objeto de la visión o, al menos, no lo vieron con los ojos de los videntes, sino sólo con los ojos de los *voyeurs*" [81].

Si la consciencia de estos límites, bastante profundos por cierto, impide totalmente la continuación de una búsqueda de paradigmas, exige en cambio que nos demos cuenta de que de las notas y características de las fiestas consideradas e interpretadas hasta ahora parece nacer una pluralidad de contenidos y de intenciones. El mismo objeto de la fiesta, del que frecuentemente es difícil tener una visión directa partiendo de las características de la misma, puede generalmente calificarse como *ser,* hombre o dios, *acontecimiento, fenómeno cósmico, potencia...,* que implica y absorbe la atención y las tensiones de los celebrantes, tensiones que se desbordan en un clima festivo de diversa naturaleza. Pero es todavía posible descubrir, más que el objeto mismo, la relación con el objeto, posibilidad de naturaleza estrictamente sociológica, que tiene la ventaja de ampliar la consideración al objeto de las fiestas actuales. Ya se ha aludido al hecho de que la colectividad, el grupo, de rechazo, puede ser objeto de la fiesta en ocasión de fiestas nacionales en honor del patrono de un pueblo. En este caso, el objeto se multiplica: el pueblo que se celebra a sí mismo, al patrono san Juan y el solsticio de verano; o bien en el moderno contexto, en algunos grupos, tenemos el año nuevo civil y la Madre de Dios. Además, "se puede celebrar un objeto presente, real, como una victoria obtenida. Así eran los triunfos romanos. Se puede igualmente conmemorar el aniversario de una persona o de un acontecimiento. Entonces es necesario representar simbólicamente lo que ya no está presente. Se puede, finalmente, hacer revivir lo que ya no es o está fuera del universo perceptible: en este contexto es donde deben situarse las fiestas que hacen renacer del caos inicial y la misma pascua cristiana, que revive la resurrección de Cristo" [82]. Constatar la pluralidad del objeto de la fiesta, y por tanto el modo distinto de situarse del sujeto

respecto al objeto, invita a considerar la fiesta como una realidad, fenómeno, institución, polisémicamente compleja. Además, las dinámicas que se instauran en el tiempo festivo entre el sujeto y el objeto ponen en evidencia el carácter *mixto* de la institución festiva, sea que implique el *hecho religioso,* sea que se refiera únicamente a hechos por así decir *profanos.*

4. La complejidad de la fiesta. Todos los autores que han intentado interpretar la fiesta, pertenecientes a escuelas o corrientes diversas, aun diferenciándose a veces radicalmente, nunca dejan de observar que el tiempo de la fiesta se caracteriza por una componente ritual y por una componente lúdica de festividad o de placer. La síntesis de estos aspectos la encontramos en la así llamada antropología simbólica de E. Canetti, en una página dedicada a las *masas festivas*[83]. El autor, en un primer momento, subraya la meta *fiesta,* en la que hay y convergen una buena cantidad de personas, "en buena medida igualdad de arbitrio y de placer". Más aún, en la componente festiva y en la participación del placer común "se tiene la sensación de garantizar muchas fiestas futuras". En un segundo momento, en armonía con esta efervescencia de vida y de placer, pone de relieve que a través de danzas rituales y representaciones dramáticas se hacen presentes en la fiesta las ocasiones semejantes del pasado. La repetición de ocasiones, clave del tiempo festivo, abre a las repeticiones futuras, motivando la componente de placer. Pero ¿cómo se entiende este placer? "Quien afirma que este placer deriva de la transgresión de las reglas de comportamiento, aísla arbitrariamente un aspecto de la fiesta que nunca puede ser del todo dominante. Una fiesta totalmente transgresora, en que la única ley fuese la suspensión de toda ley, no estaría de hecho asociada al placer, sino a la angustia... La concepción *transgresiva* de la fiesta coincide en sus límites con la idea absurda de una fiesta puramente individual o privada. Por el contrario, la fiesta se caracteriza por la fuerte previsibilidad del comportamiento del prójimo; por una solidaridad social más intensa, que se manifiesta en actividades reguladas, de las que no puede dar razón un simple estado emotivo"[84]. El hecho de que en el tiempo festivo se den experiencias de transgresión, dada la singularidad de éstas, urge y suscita en el acto la componente lúdica, de placer. En el conjunto de lo cotidiano, el orden es aparente y carece de los aspectos de la diversidad, experiencia fragmentaria. En el aparente y regulado desorden festivo, desorden respecto al tiempo *profano,* se hace, en cambio, la experiencia de una totalidad, porque experimentamos la posibilidad de todo eso que es imposible durante lo cotidiano. La percepción de un todo en dialéctica con la experiencia cotidiana, constituida por separaciones y oposiciones, hace al placer festivo semejante al placer estético (Valeri). Por otra parte, tal placer se puede encontrar también en la misma ritualidad festiva, entendida en un sentido restringido, y no sólo por el clima festivo general, sino porque las ceremonias particulares de la fiesta en su ritualidad ofrecen posibilidades de placer y también de *diversión.*

No se puede olvidar el carácter de espectacularidad propio de los rituales, o de algunos rituales festivos, tal y como ha sido subrayado por G. Piccaluga, que ha extendido el examen no sólo al ambiente de la religión romana, sino también a otros ambientes culturales[85]. Es-

pectacularidad que, oportunamente diferenciada de la *teatralidad*[86], favorece emociones y experiencias placenteras, de las que no ha estado ni está ausente ni siquiera la liturgia en sus formas occidental y oriental[87]. Baste recordar la danza en los rituales festivos[88]; los testimonios de Egeria[88a]; el nacimiento de la dramatización medieval[89]; el desarrollo ritual en el período barroco[90]; las misas pontificales[91]; y también, tras la reforma del Vat. II, se puede citar, por ejemplo, el triduo pascual[92]. En esta perspectiva podemos concluir diciendo que "la liturgia es ya espectáculo, por no decir diversión. Cuando es celebración solemne, ya es fiesta"[93]. De todas formas, la exuberancia festiva, como ya se ha dicho, supera el momento ceremonial y se hace constitutiva del tiempo de fiesta de manera poliforme.

Con esto no se excluyen cierto tipo de fiestas en las que la componente de efervescencia está limitada al máximo o es nula, y la fiesta asume el carácter de fiesta íntima o triste, como, por ejemplo, el día dedicado a los difuntos en muchas culturas, o el tiempo de los funerales, como ha sido eficazmente puesto de relieve por J. Potel: "Los funerales comportan algunos aspectos festivos, porque son un tiempo separado y contribuyen a dar ritmo al desenvolverse del tiempo de las familias o de los grupos sociales sirviendo como puntos de referencia al calendario. Como una verdadera fiesta, ofrecen también la ocasión de establecer nuevas relaciones con el tiempo y la historia mediante un retorno al pasado, o a los mismos orígenes, y una proyección hacia el futuro, o hacia el último fin de la existencia"[94]. Los funerales, además, son ocasión de una mayor comunicación entre amigos, conocidos y parientes, momento de grandes intercambios de naturaleza económica (por ejemplo, flores, regalos); están señalados por ritos particulares, ya sean religiosos o civiles[95]. Y precisamente en alguno de estos aspectos señalados podemos indicar también algunas componentes que producen placer y diversión.

La complejidad de la fiesta comporta también ambivalencia, si no paradoja: mientras el objeto de la fiesta normalmente es sacro o sacralizado, para festejarlo los sujetos usan medios profanos; es posible la alteridad de la fiesta respecto a la cotidianidad, pero en lo festivo se utilizan medios propios de la vida cotidiana (como, por ejemplo, comer); la fiesta no es nunca improvisada: se prepara bien, con atención, aunque de todas formas se abre a momentos creativos de espontaneidad individual. Es necesario subrayar la importancia de la preparación de una fiesta, en el sentido de tener que preparar el espacio y todos los elementos del ceremonial festivo, pero también de prepararse interiormente para entrar en el tiempo de la fiesta[96]. Solamente una sólida preparación puede permitir a la efervescencia sugerir espontaneidad e invención. Pero la necesidad de la preparación recuerda también el carácter expresivo de la fiesta. Para que el objeto pueda desvelarse y sea patente su valor, se pone en acto una pluralidad de medios expresivos de naturaleza simbólica que, mientras pueden significar el objeto, al mismo tiempo lo celebran. Estos medios no se refieren solamente al momento ritual específico, sino que forman parte de todo el tiempo de la fiesta.

La complejidad delineada hasta ahora invita a considerar la fiesta no ya desde la perspectiva de la idealidad, sino, al contrario, de pluralidad de fiestas. Pluralidad que hace al fenómeno *fiesta* multiforme y parcial, en el sentido de que no siempre y en todas partes pueden estar

presentes todas las componentes que constituyen la fiesta, aun permaneciendo siempre el tiempo, el objeto y el sujeto. Así, "se podría definir la fiesta como la celebración simbólica de un objeto (acontecimiento, hombre o dios, fenómeno cósmico, etc.) en un tiempo consagrado a una pluralidad de actividades colectivas con función expresiva" (Isambert).

II. La fiesta en la tradición bíblica

1. TIEMPO Y CALENDARIOS. Las conclusiones a que nos han llevado las interpretaciones de la fiesta y el examen pormenorizado de su complejidad son de naturaleza abierta: es posible, con los datos que poseemos, abrirnos a una o más tipologías de la fiesta, o bien, con estos elementos, comprender la articulación de la práctica festiva particular o de un complejo de prácticas en una determinada cultura. Además, a la luz de las observaciones hechas, resulta más fácil considerar la fiesta en la tradición bíblica con todas las particularidades que a lo largo de los siglos ha aportado tanto al tiempo festivo como al sujeto y a la concepción del objeto de la fiesta, base y substrato específico para comprender la fiesta cristiana.

Ante todo, el tiempo festivo. Como ha ilustrado con eficacia A.-J. Heschel [97], la biblia está particularmente interesada en el tiempo, hasta el punto de leer el mundo desde esta perspectiva. "El hebraísmo es una *religión del tiempo* que tiende a la *santificación del tiempo*... El ritual hebraico se puede caracterizar como el arte de las formas significativas en el tiempo, como *arquitectura del tiempo*" [98]. De todas formas, en el AT no encontramos un modo único de concebir el tiempo, sino una diversidad de concepciones con relativos desarrollos, que implican concepciones relativas de la fiesta. Más allá de las interpretaciones de las diversas corrientes de exegetas y de teólogos que se han dedicado a la comprensión de cómo ha sido concebido el tiempo [99], a la luz de una confrontación con las otras experiencias religiosas, se puede subrayar que Israel caracteriza el tiempo en sentido innovador y lo vive en cuanto tal. La lectura eliadiana ya ha señalado que se ha superado la concepción cíclica, en el sentido de un eterno retorno, en favor de un tiempo histórico lineal, en el que se manifiesta el Eterno [100]. Israel ha tenido siempre conciencia de esta manifestación, incluso cuando, en su conciencia arcaica, percibía el tiempo muy simplemente, meteorológicamente, unido a los ritmos estacionales y al movimiento de los astros (Libros históricos - Pentateuco). Efectivamente, nunca sacralizó estos ritmos, sino que los historizó y situó en una perspectiva de fe en el Dios de los padres. Las fiestas de naturaleza agrícola que surgieron, aunque nacidas de cultos cananeos locales, fueron historizadas inculturando las manifestaciones llevadas a cabo por Dios en favor del pueblo (por ejemplo, Dt 26,1-11). Von Rad observa que en esta fase las fiestas son hechos absolutos, sacralmente absolutos [101]. Sucesivamente, las acciones salvíficas cumplidas por Dios se consideran según una concatenación que explicita una historia, la historia de la salvación. Y si en un primer momento es el pasado lo que se revive en el tiempo festivo, revivido y actualizado de manera realísima hasta colocar a Israel "en la situación histórica que era determinada de vez en vez por la respectiva fiesta" (von Rad), con el proceso de concatenación histórica de los acon-

tecimientos queridos por Dios, progresivamente, sobre todo por obra de los profetas y de la apocalíptica de los últimos siglos antes de Cristo, se hace viva la esperanza y la espera de una nueva intervención de alianza por parte de Dios. Israel se abre al futuro, que, fortalecido por la fidelidad del Dios de los padres en el pasado, confiere al presente la posibilidad de llegar a ser historia pese a los fracasos [102].

En los calendarios religiosos de Israel, particularmente en las fiestas que lo jalonan, de alguna manera estos procesos sobre el modo de sentir el tiempo encuentran un eco [103]. Las tres grandes fiestas anuales que nos han sido transmitidas en las cuatro listas clásicas calendariales: Ex 23,14-17 (elohísta), Ex 34,18-23 (yavista), Dt 16,1-16 (deuteronomista), Lev 23 (sacerdotal): ácimos-pascua; recolección de las mieses-pentecostés; recolección de otoño-tiendas, son significativas a este propósito [104]. Han sido vividas con acentuaciones diversas en las diferentes épocas. Podemos decir lo mismo del sábado, día "santificado por su relación con el Dios de la alianza, más aún, un elemento de esta alianza" (De Vaux) de origen tan antiguo (Ex 23,12; 34,21; Dt 5,12-14; Ex 20,8-10; 31,12-17; Neh 13,15-22; 1 Mac 2,32-41) [105]; de las neomenias, la celebración de la luna nueva (Núm 28,11-15; Esd 3,5; Neh 10,34; 1 Crón 23,31), en particular la del séptimo mes (Lev 23,24-25; Núm 29,1-6) [106]; y de cualquier modo también las fiestas que enriquecieron el calendario religioso en el período postexílico y continuaron y continúan en el judaísmo contemporáneo: el día de la expiación (Lev 23,27-32; Núm 29,7-11; en particular Lev 16), tan importante que se llama el "día" de los días [107]; la *hanukka* o fiesta de la dedicación (1 Mac 4,36-59) y la fiesta de los *purim*, típicamente profana, sin elementos propiamente cultuales (2 Mac 15,36; Est 9) [108].

Junto a estas fiestas del calendario, como todos los demás pueblos, Israel conoció otras fiestas unidas a acontecimientos particulares, y por tanto no estrictamente calendariales. "La biblia señala un cierto número de ellas, sin explicar, sin embargo, en general la forma de su celebración. Fiestas de familia o de clan señalaban las etapas de la vida del individuo: el destete (Gén 21,18), el matrimonio (Gén 29,22s; Jue 14,10s), la muerte (Gén 23,2; 2 Sam 1,11-12.17s; 3,31s), etc. La vida rural ofrecía ocasión a ciertas alegrías: así el esquileo de las ovejas (1 Sam 25,2-38; 2 Sam 13,23-29; cf Gén 38,12...). Los acontecimientos públicos se señalaban con fiestas: coronación del rey, victorias glorificadas con cantos y danzas (Ex 13,1-21; 1 Sam 18,6-7), las calamidades nacionales daban lugar a ayunos (Zac 7,1s; 8,19), y a lamentaciones (Jl 1-2 y el libro de las Lamentaciones). Muchas fiestas que ignoramos deben haberse celebrado en los diversos santuarios de Israel (cf Os 4,15; 12,12; Am 4,4-5, etc...); pero es muy raro que una narración antigua aluda a ellas: la peregrinación de Siquén a Betel (Gén 35,1-4), la fiesta de Yavé en Silo (Jue 21,19-21; cf 1 Sam 1,3s)" [109].

Todas las fiestas señaladas, tanto las sacadas de calendarios religiosos como las que no están en los calendarios, de alguna manera tenían un carácter religioso, o por lo menos lo podían tener. No faltaba un clima fuertemente festivo, de alegría manifiesta; más aún, el término *hâg*, reservado para las tres grandes fiestas de peregrinación (cf, por ejemplo, Ex 23,14: "Tres veces al año celebrarás fiesta solemne en mi honor"), tiene en su raíz el significado de *danzar, girar en redondo.*

En la legislación deuteronomista encontramos con insistencia: "En presencia de Yavé... te regocijarás tú, tu hijo..." (Dt 16,11.14), con ocasión de fiestas. Se hace clásica a este respecto la invitación de Nehemías al iniciar la recuperación de la fiesta del séptimo mes: "Id y comed viandas grasas, bebed bebidas dulces y mandad su porción a quien no ha preparado nada, pues este día está consagrado a Yavé. ¡No os pongáis tristes; el gozo de Yavé es vuestra fuerza!" (Neh 8,10) [110].

Pero el tiempo festivo está señalado sobre todo por el reposo sacro y cultual, en particular el día del sábado. "Este aspecto está mucho más acentuado que en otras religiones; la palabra *sábado,* que designa el día sagrado de la semana, pasa a ser sinónimo de día de fiesta acompañado de un reposo cultual, *sabático* (Lev 23,32)" [111]. Reposo que adquiere una dimensión de libertad del peso de lo cotidiano (cf Ex 23,12) en relación con la liberación más amplia llevada a cabo por el Señor, que ha liberado a su pueblo de la esclavitud de Egipto (Dt 5,15). Reposo cultual que, como un eco del reposo de Dios al final de la creación (Ex 31,17), es tiempo en que el hombre reconoce y festeja la alianza perenne de Dios con Israel (Ex 31,16).

2. La fiesta como anamnesis de salvación. El tiempo festivo de los calendarios expresa la teología de Israel, su visión y concepción del Dios de los padres. En realidad es siempre él, el Dios de Abrahán, de Isaac, el Dios de Jacob (Ex 3,13ss) y todo lo que ha hecho por el pueblo de Israel, el objeto y la causa primera de las fiestas principales y solemnes. Efectivamente, en el AT son objeto de celebración memorial tanto las intervenciones salvíficas obradas por Dios en favor de su pueblo, como Dios mismo [112]. Como hemos observado acerca de la concepción del tiempo, el proceso de desacralización del mismo hacia una historización influye profundamente también en los tiempos festivos. De aquí se sigue que la fiesta "se hace *memorial (zikkārôn)* de la continua irrupción de Dios en la historia, se hace *anámnesis* de la acción libre del Dios salvador, se hace sorpresa y ya no ritmo obligado, existencia y ya no exterioridad cósmica. Más aún, en ciertos casos el acontecimiento histórico se describe e interpreta como si fuera una celebración litúrgica" [113].

La fiesta celebra como *zikkārôn* los acontecimientos de la historia de la salvación en el presente, pero para seguir celebrándolos de generación en generación; cf, por ejemplo, Ex 12,42: "Noche de vela fue aquélla para Yavé para sacarlos de la tierra de Egipto. Y esa misma noche es noche de velar en honor de Yavé para los hijos de Israel en sus generaciones". La profundización profética permitirá connotar, en la repetición generacional de las fiestas, una dimensión escatológica: el acontecimiento memorial se celebra en una espera de cumplimiento escatológico [114]. El sujeto que vive y media esta realidad para transmitir su eficacia hasta el cumplimiento final es el pueblo mismo. El mandamiento de acoger la actuación salvífica de Dios en la celebración del sábado y de las fiestas se dirige al pueblo de Israel, que se cualificará en las asambleas cultuales. De cualquier forma, también para Israel el sujeto de la fiesta se precisa en la colectividad. Típica a este respecto es la celebración de la pascua (Ex 12,1-13.16), con sus relativas particularidades. En efecto, "la asamblea que celebra la pascua es el Israel que, histórica o cultualmente, participa en los acon-

tecimientos relativos a la salida de Egipto y a su constitución como pueblo de Dios". De todas formas, "la ejecución del mandamiento divino de celebrar la ley de la pascua, y más ampliamente de conservar toda disposición que provenga de él, no se limita a la asamblea como organismo, sino que, como la salvación efectuada en el pasado, implica a cada persona particular que forma parte de ella", invitando al asentimiento (Ex 12,27; 19,8; 24,3.7) y participación [115].

La participación se abre a la vida y desemboca o debe desembocar en lo cotidiano (cf Dt 10,12-13). En definitiva, la celebración festiva se hace experiencia de salvación que compromete al pueblo y al particular para responder concretamente a la salvación ofrecida por el Dios de los padres [116]. Cuando esto no sucede, los profetas usan acentos muy fuertes: "Dejad de hollar mis atrios para traerme ofrendas vanas; me causa horror su incienso. Novilunios, sábados, asambleas..., ¡ya no soporto más sacrificios ni fiestas! Odio con toda el alma vuestros novilunios, vuestras solemnidades... Dejad de hacer el mal, aprended a hacer el bien..." (Is 1,13ss; además, Am 5,21ss; Os 6,6; Jer 6,20; Miq 6,6-8...). Solamente de este modo, abriéndose al presente concreto, la celebración festiva ilumina acogiendo al pasado, que permanece en el memorial y se carga de esperanza abriéndose al futuro de Dios y a su Mesías, que debe venir.

3. TIEMPO Y FIESTA EN LA NUEVA ALIANZA. El proceso relativo a la concepción del tiempo señalado en la AT halla en el NT una ulterior progresión, una absoluta y radical caracterización, a la que seguirá una nueva y original experiencia de la fiesta. Con Cullmann podemos observar que la vida y la obra del Señor Jesús, acaecida en la plenitud de los tiempos (cf Gál 4,4; Ef 1,10), atraviesa la línea temporal de la espera apocalíptica de los últimos siglos antes de la venida de Cristo dentro del mundo judío. "Para la comunidad primitiva, tras la muerte de Jesús, la coronación de esta obra es el hecho grandioso de la *resurrección de Cristo*. Ningún otro momento de la historia, del pasado o del *porvenir*, puede revestir una importancia tan central para los hombres convencidos de que Jesucristo, el Primogénito, ha resucitado con su cuerpo de entre los muertos" [117]. El punto focal del tiempo en el NT viene a ser la dinámica que se da en Jesús entre lo *ya acaecido* y lo *todavía no sucedido del todo*. "La esperanza en el porvenir ya puede apoyarse en la *fe* del pasado, en la fe en que la batalla decisiva ya se ha vencido. Lo que ya ha sucedido constituye la garantía segura de lo que sucederá. La esperanza de la victoria final es tanto más intensa en cuanto que se funda sobre la convicción indestructible de que ya ha llegado la victoria definitiva" (Cullmann).

La misión de vivir y anunciar esta realidad la ha confiado el Señor al tiempo de la iglesia, tiempo en absoluta dependencia del acontecimiento Cristo, acontecimiento fundamental y fontal, que vuelve a proponer en el Espíritu del Resucitado la posibilidad de vivir de él [118]. Y es en este tiempo cuando la comunidad cristiana, como sucedía con la antigua pascua, celebra el acontecimiento que se ha cumplido de una vez por todas (Rom 6,10; 1 Pe 3,18; Heb 7,27; 9,12.28; 10,10); y no sólo para ser fiel a su Señor (1 Cor 11,24), sino para revivir en su memorial/*zikkārôn* la nueva alianza (1 Cor 11,26) y vivir de la plenitud salvífica que ha aportado, en la espera de su venida (cf 1 Cor 16,22;

Ap 22,17.20)[119]. "Con el mandamiento: *Haced esto en memoria mía,* Cristo ha puesto en la *línea del tiempo* su *pascua,* introduciendo así en la *historia* humana la *realidad de la salvación.* Y como la pascua de Israel era el polo magnético que influía y dirigía todas las fiestas litúrgicas semanales y diarias, así la pascua cristiana, suma y realidad primera de la salvación, será, desde el principio, el centro polarizador de toda la liturgia cristiana"[120]. En realidad, como subraya Casel, la pascua, siendo la *oikonomia* del plan salvífico de Dios con los hombres, se hace la fiesta por excelencia de la iglesia y será el prototipo específico de toda fiesta cristiana[121].

III. La fiesta cristiana y su celebración

1. DE LA PASCUA DE CRISTO A LAS FIESTAS CRISTIANAS. Sin necesidad de entrar en los problemas históricos que han llevado a la llamada historización de la liturgia[122], y en consecuencia a la formación de un año litúrgico y de un calendario[123], me parece importante compartir la opinión de que "el significado de toda fiesta cristiana, incluido el domingo, es una síntesis, término de un desarrollo, y no su comienzo" (Taft). Queda en pie, como un dato fundamental, que el objeto de la fiesta, ya desde sus orígenes, es siempre el acontecimiento Cristo, y de la celebración de su memorial nacen y se desarrollan las fiestas cristianas. Podemos observar que el reunirse de los fieles para el servicio litúrgico, para constituirse en asamblea festiva, los hace sujetos de la fiesta y, en el curso de la historia, protagonistas activos de su desarrollo. A partir de la celebración activa de la fiesta, de la ósmosis entre objeto (normativo) y sujeto, comprendemos el enriquecimiento del calendario festivo. En este proceso han intervenido numerosos factores de orden teológico, ascético, psicológico y político[124], sin deber excluir la situación existencial de la comunidad cristiana en el ritmo de las estaciones y en los fenómenos cósmicos[125].

Actualmente en las iglesias, tanto de Oriente cuanto de Occidente, la comunidad cristiana, cada semana, el domingo o primer día de la semana hace memoria de la resurrección del Señor[126]; memoria que anualmente celebra por pascua, la fiesta por antonomasia, la más grande de las solemnidades, unida a la pasión de Cristo. La pascua se abre y comprende en la fiesta de su clima festivo la ascensión del Señor Jesús al cielo y pentecostés, la fiesta del don del Espíritu a los creyentes. El nacimiento del Señor y la epifanía, su manifestación, pese a haber entrado posteriormente en el ciclo festivo anual, ya son elementos firmes de él. Además, como leemos en la *SC* 103, "en la celebración de este círculo anual de los misterios de Cristo, la santa iglesia venera con amor especial a la bienaventurada Madre de Dios, la Virgen María, unida con lazo indisoluble a la obra salvífica de su Hijo"; y también en el n. 104: "La iglesia introdujo en el círculo anual el recuerdo de los mártires y de los demás santos". No se puede dejar de recordar la fiesta propia inherente a la celebración de los sacramentos: estos acontecimientos tan importantes para la persona y para la comunidad, transfigurando tiempos y experiencias particulares de la vida del hombre, entran con pleno derecho dentro de una clasificación festiva y la enriquecen.

Tenemos que preguntarnos, sin embargo, analizando detalladamente esta enumeración de referencias

festivas, si y cuándo podemos hablar de fiesta cristiana en sentido pleno, incluso a la luz de los datos derivados de la primera parte de la presente voz. La respuesta nos viene de los padres de la iglesia, pero en particular de los textos litúrgicos, ciertamente la expresión más alta de la vivencia festiva [127]. Se debe considerar fiesta "la reunión del pueblo para celebrar gozosamente la memoria de un acontecimiento pasado, en el día del año que corresponde a aquel en que acaeció el acontecimiento mismo, por medio de la celebración de la eucaristía" (A. Pernigotto-Cego). Así reencontramos las notas específicas del objeto cristiano de la fiesta en la eucaristía, en referencia directa a la pascua de Cristo, objeto que en la recurrencia anual se celebra bajo una perspectiva particular; reencontramos el sujeto, en la colectividad reunida para celebrar, y finalmente reencontramos el carácter de alegría. Con la presencia conjunta de estos componentes podemos hablar de fiesta cristiana en sentido propio y preciso. Además, como la fiesta en general, como la fiesta en el AT, la fiesta cristiana "trasciende el cuadro de la asamblea litúrgica. Se prolonga gustosamente en la oración y en las asambleas extralitúrgicas, los *pia exercitia,* que a veces pueden alcanzar una expresión elevadísima y constituir el patrimonio espiritual de un pueblo. La fiesta frecuentemente ha inspirado representaciones o dramas sagrados; suscita también festejos en la ciudad o en familia. Lleva consigo, espontáneamente, la vacación, el cese del trabajo, la *feriación* [128].

2. La celebración de la fiesta cristiana. Con las últimas observaciones podemos afirmar claramente que la fiesta no coincide en todo con la / celebración. El concepto mismo del verbo celebrar en el latín clásico, en la patrística y en la liturgia, pese a connotar la modalidad festiva de hacer *algo* juntos, exige la modalidad religiosa [129]. Es en este sentido en el que se usa, y es a este aspecto de la fiesta cristiana al que me refiero. El tiempo de la celebración litúrgica, por el hecho de estar en la base del hacer fiesta, reviste una importancia del todo particular; y él mismo se resiente, de todas formas, de la crisis que ha entrado en la fiesta en general. La comprensión del fenómeno festivo impulsa a buscar caminos para vivir siempre en plenitud la celebración. A este respecto, las indicaciones deberán referirse al sujeto y al objeto de la fiesta [130].

Por lo que se refiere al objeto, se ha señalado oportunamente la necesidad de conocerlo referiéndolo a una teología de la fiesta cristiana, que, aun habiendo tenido en las últimas décadas válidas contribuciones por parte de H. Rahner, H. Cox, J. Moltmann [131], está todavía por hacer [132]. Teología que, al hacerse, debe poner toda su atención tanto en la evanescencia cuanto en la falta de rigor crítico, corriendo, si no, el riesgo de caer en una pura acción superficial [133]. En segundo lugar, pero de importancia primaria, está el respeto absoluto del objeto. "La reivindicación actual que exige *celebrar la vida* (véanse, por ejemplo, los *cultos políticos),* y la actitud formalista, que se preocupa del cumplimiento impecable del *texto ritual,* son, tomadas separadamente, erróneas, porque rompen la globalidad de la celebración cristiana. La celebración, sea en su proyecto, sea en su realización, debe precisamente asumir el pasado, el presente y las tensiones hacia el porvenir bajo la fuerza discerniente y transformante de la pascua del Señor" [134]. De aquí se sigue, como una ulterior indica-

ción, la necesidad de considerar el objeto con una tensión mistagógica libre de todo moralismo, tensión que sea capaz de hacer gozar y facilitar la visión de lo que la fiesta celebra. Finalmente, se muestra la urgencia de un redescubrimiento y revalorización de lo ferial con sus ritmos, que deberán ser distintos de los que en lo festivo se refieren al objeto de la celebración, de modo que lo ferial pueda preparar los espíritus para vivir plenamente la fiesta [135].

Por lo que se refiere al sujeto, ante todo es oportuno que madure la convicción de prepararse a entrar en la celebración festiva y de preparar la celebración misma; como la fiesta en general, la celebración debe cuidarse atentamente en su preparación, para favorecer entre otras cosas también una experiencia festiva no sólo interior. El acontecimiento que se celebra puede hallar en la riqueza del simbolismo cristiano, en el repertorio de la música, de los cánticos..., elementos que, adecuada y apropiadamente utilizados, favorezcan la entrada de los individuos y de la comunidad en el *juego* festivo [136]. Pero esto no se da una vez por todas. Mientras la fiesta cristiana sostiene en su celebración repetitiva la espera en el mundo de lo *todavía no cumplido:* el nuevo cielo y la nueva tierra (cf Ap 21,1; 2 Pe 3,13), el *ya actuado* que se celebra deberá cada vez poder desplegar la riqueza siempre idéntica y siempre nueva de su totalidad.

NOTAS: [1] Me refiero a los ensayos de R. Barthes, *Mythologies,* París 1970², en part. las pp. 191-247 — [2] Señalo algunos puntos de referencia de valor desigual en cuanto a su contenido. Sigo un orden cronológico: de notable interés son las diversas aportaciones reunidas con el tema: *La fête, cette hantise...,* en la revista trimestral *Autrement* 7 (1976), 240 pp.; E. Di Nallo (dirigida por), *Indiani in città,* Cappelli, Bolonia 1977; es sintomático el Congreso "Forme e pratiche della festa": cf el resumen de V. Padiglione, *Gli antropologi di fronte alla festa,* en *La Critica Sociologica* 48 (invierno 1978-1979), 186-192; las Actas fueron redactadas por C. Bianco, M. Del Ninno, *La festa. Antropologia e semiotica,* Nuova Guaraldi, Florencia 1981; para el mundo juvenil politizado, cf M. Ermilli, *Rito, Festa e ideologia nell'esperienza culturale dei giovani,* en VV.AA., *Creatività, Gesto, Comportamento...* Pàtron, Bolonia 1980, 225-252 (en relación con las fiestas políticas, cf D.I. Kertzer, *Politics and ritual: the Communist festa in Italy,* en *Anthropological Quarterly* 47 [1974] 374-389) — [3] Uso el concepto de *figuras* en el sentido de F. Rella, *Miti e figure del moderno,* Pratiche, Parma 1981 — [4] "La identificación del teatro popular con la fiesta popular —que no sólo los estudios, sino también la práctica del teatro posartaudiano estaban prestos a asumir— favorecía y en algún modo comportaba esta centralidad del hecho teatral, pues la fiesta, ya en los acentos proféticos de Durkheim, y luego con mayor precisión cada vez en Caillois, Bataille y Mircea Eliade y, por fin, en el estudio de Agnès Villadary, que afrontaba también su problemática en el mundo contemporáneo, era sentida como momento privilegiado y emergente de un tipo de convivencia que las perspectivas ideológicas posteriores al s. XVIII tendían a revalorizar y quizá a sobrevalorar, como la reafirmación solidaria de valores y creencias considerados alternativas todavía reales a los de la sociedad capitalista": C. Molinari, *Pupi e Fresedde: festa, rito, commedia dell'arte,* en *Quaderni di teatro* 2/6 (1979) 84. Sobre la relación entre *teatro popular* y *fiesta popular* cf las aportaciones del Centro di Studi sul Teatro Medioevale e Rinascimentale, *Rappresentazioni arcaiche della tradizione popolare. Atti del VI Convegno di Studio,* Viterbo 1981. Sobre los teatros que han influido en la efervescencia festiva es útil confrontar las referencias en A. Attisani (por), *Enciclopedia del teatro del 900,* Feltrinelli, Milán 1980. Dada la influencia que han tenido, y no sólo en el área italiana, cabe señalar las aportaciones de uno de los maestros del nuevo teatro; G. Scabia, *Teatro nello spazio degli scontri,* Bulzoni, Roma 1973 — [5] Véanse los elementos esenciales indicados en el art. de A. Coronia, C. Formenti, *Dalla parte del pubblico,* en *Alfabeta* 32 (1982) 22 — [6] El fenómeno forma sin duda parte de ese proceso teórico y práctico que afecta a la modernidad y que ha sido calificado impropiamente de crisis de la razón. La fiesta misma parece subyacer, en sus mismos síntomas de reacción, al laberíntico proceso señalado. Probablemente la efervescencia festiva ha de leerse también como pretensión de *la totalidad* que rechaza cualquier límite, mientras surgen cada vez más razonables los límites de la razón. En este

sentido me parece útil señalar las aportaciones de A. Gargani (por), *Crisi della ragione,* Einaudi, Turín 1979 — [7] A. Simon, *Les signes et les songes. Essai sur le théâtre et la fête,* Seuil, París 1976, 119 — [8] V. Valeri, *Festa,* en *Enciclopedia* VI, Einaudi, Turín 1979, 87 — [9] Me refiero al juicio de conjunto y a las reflexiones de A. Melucci, *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni individuali,* Il Mulino, Bolonia 1982, con amplia bibl., pp. 233-251 — [10] "Empobrecimiento del lenguaje típico de la muerte, reducción del campo simbólico, rechazo de los ritos, evasión del luto, incertidumbre de las certezas confortantes, ésta es la señal (o el efecto) de la desorientación que sufre en nuestros tiempos el hombre occidental. No podría suceder de otro modo, dado que para él, en general, el *poder* se impone al *sentimiento,* la *utilidad* al respeto de la persona, el miedo a la muerte a la alegría de vivir. Mientras prevalezca el valor de cambio sobre el valor de uso, el hombre seguirá siendo incapaz de vivir o morir bien. Tal vez por esto haya perdido el deseo de la fiesta": L.-V. Thomas, *Antropologia della morte,* Garzanti, Milán 1976, 557 — [11] Para estas transformaciones de mentalidad y de costumbres conviene consultar los múltiples datos recogidos por Y.-M. Bercé, *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVIe siècle,* Hachette, París 1976 — [12] A. Simon, *o.c.* (nota 7), 120 — [13] Puede recordarse. por todos el *Palio de Siena,* por englobar los aspectos esenciales que constituyen una fiesta, incluida la valencia religiosa. Entre la vasta bibl. cabe destacar: A. Dundes-A. Falassi, *La terra in piazza. An interpretation of the Palio of Siena,* University of California Press, Berkeley; Los Angeles 1975 — [14] Cf las anotaciones de J.-Y. Hameline, *L'Église hantée par la fête intérieure,* en *Autrement* (nota 2), 153-161 — [15] Es obligado citar al P. Guéranger, con sus obras fundamentales al respecto: *Institutions Liturgiques* I, Mans-París 1840; II, 1841; III, 1851 (recuérdese una de las intuiciones problemáticas fundamentales: "La iglesia no puede reconstruirse sino litúrgicamente, y en la fiesta"), y *L'Année Liturgique...,* A. Mame, Tours 1929-1930[22]; O. Casel, por su tenaz profundización teológica de la *fiesta;* para su bibliografía, cf D. Bienias, *Bibliographie von Dr. P. Odo Casel osb,* en VV.AA., *Vom chrislichen Mysterium, Gesammelte Arbeiten züm Gedächtnis von Odo Casel osb,* Patmos Verlag, Düsseldorf 1951, 563-575; sobre la esencia de la fiesta litúrgica, cf B. Neunheuser, *L'année liturgique selon dom Casel,* en *QL* 38 (1957) 286-298. Más recientemente, por su singular influencia en la reflexión y praxis litúrgica occidental, cf H. Cox, *Las fiestas de locos. Ensayo teológico sobre el talante festivo y la fantasía,* Taurus, Madrid 1972, y J. Moltmann, *Sul gioco. Saggi sulla gioia della libertà e sul piacere del gioco,* Queriniana, Brescia 1971; J. Mateos, *Cristianos en fiesta. Más allá del cristianismo convencional,* Cristiandad, Madrid 1972. En el inmediato clima pre y posconciliar del Vat. II nace un renovado interés, ligado sobre todo a la necesidad de *hacer fiesta* al celebrar. Véase por todos J. Hild, *Fêtes,* en *DSAM* V (1964); E. Costa, *Celebración-Fiesta,* en *DTI* 2, Sígueme, Salamanca 1982, 25-38 — [16] Sobre la relación entre *ritos festivos* y *fiesta* me parece útil reproducir la lúcida síntesis de A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni,* Ed. Dell'Ateneo e Bizzarri, Roma 1966, 50: "Aunque a menudo esté caracterizada por la celebración de ritos, la fiesta no ha de identificarse con los ritos a los que sirve de marco; ritos pueden celebrarse en cualquier tiempo, mientras que ciertas fiestas no exceden los ritos de otros días que no se consideran festivos. Por ello se podría decir que la fiesta misma es un rito, independientemente incluso de los ritos que se efectúan durante su celebración. La diferencia más manifiesta entre los ritos festivos y la fiesta misma es que la duración de los primeros no coincide con la duración de la segunda: los ritos que se celebran en una fiesta pueden ocupar sólo una parte de la jornada, mientras que se considera festiva toda la jornada. Esta independencia de la duración de la fiesta del tiempo necesario para celebrar los ritos demuestra que la peculiaridad de la fiesta ha de buscarse en su posición en el tiempo" — [17] A. Di Nola, *Festa,* en *Enciclopedia delle Religioni* II (Vallecchi, Florencia 1970) 1585 — [18] Además de las referencias existentes en la nota 19, cf en part. los ensayos en VV.AA., *Les cultures et le temps,* Payot/Unesco, París 1975 — [19] M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare...,* Einaudi, Turín 1979, 12. Según Di Nola, en la voz *Fiesta,* cit., la periodicidad excluiría el tiempo puntual y ocasional de celebraciones como el nacimiento, el matrimonio... Me parece que en las celebraciones indicadas la una no excluiría al otro si se piensa que la ocasionalidad, sobre todo en los llamados *ritos de tránsito,* reclama y reenvía a celebraciones periódicas, por ejemplo, aniversarios — [20] Sobre el problema del *tiempo* existe una vastísima literatura. Atendiendo a nuestro contexto nos limitaremos a señalar algunas síntesis generales u obras-ensayos más específicos. Sobre el tiempo en general, cf la voz *Tempo/temporalità,* en *Enciclopedia* XIV, Einaudi, Turín 1982, 24-101; *Temps,* en *EU* XV (1977) 925-933; *Tiempo,* en *Espasa* LXI (Madrid-Barcelona 1928) 851-882; *Time,* en *Encyclopaedia Britannica-Macropaedia* XVIII (1975) 410-424. Desde el punto de vista antropológico-religioso, cf la voz *Heilegen Zeiten* I: *Religionsgeschichtliche,* en *Die*

Religion in Geschichte und Gegenwart, hrsg. K. Galling, III (Tubinga 1960[3]) 162-163; *Tempo,* en *Enciclopedia delle Religioni* V (1973) 1689-1702; *Time,* en *Encyclopedia of Religion and Ethics* XII (Edimburgo 1925) 334-345. Cf también los ensayos *Mensch und Zeit,* en *Eranos-Jahrbuch* XX (Rhein Verlag, Zurich 1952), dirigidos en la ed. inglesa por J. Campbell, *Man and time. Papers from the Eranos-Yearbooks,* Princeton University Press and Routledge y Kegan Paul, Londres 1957; *Eranos* 47 (1978): *In time and out of time - Zeit und Zeitlosigkeit - Le temps et ses frontières,* Insel Verlag, Francfort 1979. Entre las aportaciones más específicas, de distintas escuelas, cf G. Bachelard, *L'intuizione dell'istante...,* Dedalo, Bari 1973, 37-122; S.G.F. Brandon, *History, time and Deity. A historical and comparative study of the conception of time in religious thought and practice,* Manchester y New York 1965; W. Bogoras, *Ideas of Space and Time in the conception of primitive religion,* en *American Anthropologist* n.s., 27 (1925) 205-266; M. Eliade, *Mito y realidad,* Guadarrama, Barcelona 1981; *El mito del eterno retorno,* Alianza/Emecé, Madrid-Buenos Aires 1979; H. Hubert, *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie,* Ecole pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, París 1905 1-39 (cf una síntesis en M. Mauss, *Oeuvres* 1, Ed. de Minuit, París 1970, 48-52); H. Hubert-M. Mauss, *La représentation du temps dans la religion et la Magie,* en *Mélanges d'histoire des religions,* Alcan, París 1909, 190-229 — [21] Sobre la dialéctica sagrado/profano, cf la misma voz con bibl. de A. Di Nola, *Sacro/profano. Enciclopedia* XII, Einaudi, Turín 1981, 313-336; son útiles asimismo las aportaciones dirigidas por J. Ries, *L'expression du sacré dans les grandes religions* I: *Proche Orient et traditions bibliques;* II: *Peuples indo-européens et asiatiques. Hindouisme, Bouddhisme, Gnosticisme, Islam,* Peeters, Lovaina 1978-1983. Cf además en part. R. Caillois, *L'homme et le sacré,* Gallimard, París 1972[3]; M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones,* 2 vols., Cristiandad, Madrid 1973, 3ss y bibl.; *Lo sagrado y lo profano,* Guadarrama, Madrid 1967, sobre todo "El tiempo sagrado y los mitos", 63-93; R. Otto, *Il Sacro...,* Feltrinelli, Milán 1966 — [22] Para una lectura del significado del *calendario* no sólo desde el punto de vista científico-astronómico e histórico-cronológico, sino en part. antropológico-religioso, cf la voz *Calendar,* en *Encyclopedia of Religion and Ethics* III (Edimburgo 1911) 61-141; *Calendar,* en *Encyclopedia Britannica-Macropaedia* III (1975) 595-612; *Calendario,* en *Espasa* X (Barcelona s.d.) 706-741; *Calendario,* en *Enciclopedia delle Religioni* 1 (1970) 1435-1441. Para las representaciones de que han sido objeto los calendarios, en las cuales hay a menudo preciosas indicaciones sobre el modo de *considerar* la fiesta, cf *Astronomia e astrologia,* en *Enciclopedia Universale dell'arte* II, Sansoni, Florencia 1958, 101-148. Para una comprensión del *calendario,* cf la voz *Ciclo* en *Enciclopedia* II, Einaudi, Turín 1977, 1141-1199; y las obras generales: E.I. Bickerman, *La cronologia del mondo antico,* Sansoni, Florencia 1963; P. Couderc, *Le calendrier,* PUF, París 1946; A.E. Samuel, *Greeck and roman chronology. Calendars and years in classical antiquity,* Munich 1972. Señalo también por el método adoptado la investigación de A. Dentoni, *Feste e stagioni in Giappone...,* Borla, Roma 1980 — [23] Cf A. Brelich, *Introduzione ai calendari festivi,* 2 vols., Roma 1954-1955, en part. I, 43-49 — [24] F. Dentoni, *Feste e stagioni...* (nota 22), 16-17 — [25] "La historia de las religiones está llena de cultos y de fiestas cuya importancia no es proporcionada al papel que desempeñan en el sistema religioso oficialmente reconocido: celebraciones que caen en el olvido aun permaneciendo todavía codificadas, nuevas festividades que emergen y sólo más tarde encuentran una colocación orgánica en el calendario, rituales impuestos desde el exterior o desde lo alto y que sólo lentamente penetran en la vida del pueblo, fiestas abolidas por autoridades que sobreviven en la praxis popular, etc.; en una palabra, un continuo trasvase entre *calendario popular* y *calendario oficial,* y viceversa": F. Dentoni, *ib,* 26. Para ejemplificar baste pensar en el carnaval, solamente contemplado en el *calendario popular* — [26] *Ib,* 28 — [27] El problema del tiempo libre o *loisir* es extremadamente complejo, dadas sus implicaciones en cuanto fenómeno social con valoraciones de orden ético, psicológico y filosófico. Señalo algunas aportaciones que pueden ayudar a interpretar mejor esta realidad social, y a comprender por tanto su caracterización respecto a la fiesta. Desde el punto de vista histórico es útil B. Cacérès, *Loisirs et travail du Moyen Âge à nos jours,* Seuil, París 1973, aunque no siempre resulte clara la distinción entre *fiesta* y *loisir,* y P. Veyne, *Le pain et les jeux,* Seuil, París 1976; A. Villadary, *Fête et vie quotidienne,* Ed. Ouvrières, París 1968, en part. sobre *fiesta* y *loisir* las pp. 48-55 — [28] Es indudable, empero, que el tiempo festivo ha asumido también valor diverso según las sociedades vivían o viven diversos sistemas productivos que llegan a condicionar la concepción general del tiempo. Sobre este argumento cf, por ejemplo, G. Agamben, *Tempo e storia. Critica dell'istante e del continuo,* en *Infanzia e storia...,* Einaudi, Turín 1978, 89-107; J. Le Goff, *Tempo della chiesa e tempo del mercante,* Einaudi, Turín 1977; E.T. Thompson, *Società patrizia e cultura plebea,* Einaudi, Turín 1981 — [29] Me

refiero, en particular, a *Les formes élémentaires de la vie religieuse...*, PUF, París 1968[5] — [30] Cf F.-A. Isambert, *Note sur la fête comme célébration*, en *MD* 106 (1971) 101-103 — [31] Así ejemplifica Isambert: "Entre les deux pôles, de multiples intermédiaires sont possibles selon le degré d'altérité attribué à l'objet qui peut à son tour devenir participant et membre du sujet collectif (la fête de mères comme fête de famille et, à ce titre, la mère devenant co-sujet de la fête), selon aussi le degré de réalité attribué à l'objet qui peut être un être disparu, une idée abstraite, une fiction perçue comme telle, selon enfin la relation symbolique qui peut s'instituer entre le sujet et l'objet et qui permet au sujet de se fêter lui-même à travers l'objet (relation classique qui, pour n'avoir pas l'exclusivité, n'en conserve pas moins une grande importance explicative)": *ib*, 103 — [32] *Ib*, 104. El autor se refiere evidentemente a la concepción de Durkheim, que ve en el aglomeramiento masivo, generador de la exaltación, el aspecto característico de la fiesta, por ejemplo, el *corrobborri* australiano — [33] R. Schilling, *Fête...*, en Y. Bonnefoy (por), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionelle et du monde antique* (A-J), Flammarion, París 1981, 407; para la cita de E. Bénvéniste, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes* 2, Gallimard, París 1969, 133ss — [34] *Fête*, en *EU* VI (1970) 1046 — [35] Para los siglos anteriores será suficiente referirse a algunos autores que, si bien no están preocupados por explicitar la esencia festiva, son representativos por su modo de entender la fiesta, no sólo en relación al período en que escribían. Cf, por ejemplo, P. Alaleone, *Diarium Cerimoniarum (1582-1638)*, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, y T. Ameyden, *Diario della città e Corte di Roma notato da Deone hora Temi Dio* (1640-1649), ms, Roma, Biblioteca Casanatense (breves noticias sobre el autor en *EncC* [1948] 1060) y la investigación de la fiesta en la edad barroca: J.-F. Lafitau, *Moeurs des sauvages amériquains, comparées aux moeurs des premiers temps*, Chez Saugrain l'aîné et Charles Estienne Hochereau, París 1724, y sus datos sobre las tribus iroquesas comparadas con las instituciones de los antiguos pueblos europeos; Rousseau, *J.-J. Rousseau à M. d'Alembert, sur son article "Genève", dans le VIIe volume del' "Encyclopedie", et particulièrement sur le projet d'etablir un théatre de comédie en cette ville* (20 marzo 1758), Rey, Amsterdam 1759 — [36] Para Durkheim, cf la nota 29 y J.-Y. Hameline, *Sélection de textes sociologiques sur la célébration*, en *MD* 106 (1971) 111-125 — [37] Cf la nota 20 — [38] Cf E. Durkheim, *o.c.*, 128-129 — [39] *Ib*, 440 — [40] *Ib*, 547 — [41] Me refiero a su estudio sobre los esquimales: *Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Étude de morphologie sociale*, en *Sociologie et anthropologie*, PUF, París 1968[4], 389-477 — [42] Cf *Essai sur le don, forme archaïque de l'échange*, en *L'Année Sociologique* n.s., I (1923-1924), reproducido también en *Sociologie et anthropologie*, cf nota anterior — [43] *L'homme et le sacré...*, Gallimard, París 1972[3] (1.ª ed. 1950) — [44] *Ib*, 130-131 — [45] J. Cazeneuve, con su obra *Les Dieux dansent à Cibola. Le Shalako des Indiens Zuñis*, Gallimard, París 1957, relativiza la interpretación de la fiesta como transgresión, de Caillois. Para los zuñis, celebrar fiesta en el Shalako es sobre todo participar en un drama religioso en el que se excluye absolutamente la transgresión. Directamente, Cazeneuve relativiza también a S. Freud, *Totem y tabú...*, Alianza Editorial, Madrid 1983[12], según el cual la "fiesta es un exceso permitido, mejor aún, ofrecido, la infracción solemne de una prohibición" — [46] Cf V. Valeri, *Festa* (nota 8), 90 — [47] Me refiero en part. a *Fêtes et civilisations*, Weber, Ginebra 1973 — [48] *Le don du rien. Essai d'anthropologie de la fête*, Stock, París 1977 — [49] También en el pensamiento no sistemático de G. Bataille, que ve en la fiesta de las sociedades tradicionales la necesidad de la pérdida, del derroche de las energías acumuladas durante el tiempo del trabajo, de la cordura, está presente la confrontación con el arroz, en particular, y con otras técnicas que conducen a lo imposible. De la vasta producción de Bataille *(Oeuvres Complètes*, Gallimard, París 1973) destaco algunos textos, sobre todo: *L'expérience intérieure*, Gallimard, París 1943; *La part maudite, précédé de La Notion de dépense*, Ed. de Minuit, París 1967. Sobre el arroz como componente festivo, cf también G. Ferroni, *Il comico nelle teorie contemporanee*, Bulzoni, Roma 1974 (entre los autores examinados, en part. Bergson, Freud, Bataille, Bachtin...) — [50] *Le don du rien* (nota 48), 281 — [51] Cf en part. *Fenomenologia della Religione* (present. de A. Di Nola), Boringhieri, Turín 1975, §§ 55-56. Sobre el autor y su pensamiento, cf la voz *Fenomenologia della Religione*, en *Enciclopedia delle Religioni* II (1970) 1578-1582 — [52] *Fenomenologia*, cit. 303 — [53] *Ib*, 304 — [54] *Ib*, 305 — [55] *Ib*, 307 — [56] Sobre el autor y su pensamiento, cf las voces *L. Lévy-Bruhl*, en *EU* IX (1971) 941-942, y *Prelogismo*, en *Enciclopedia delle Religioni* IV (1972) 1842-1850. Para la lectura que hace Eliade de Lévy-Bruhl, cf M. Eliade, *La nostalgia delle origini*, Morcelliana, Brescia 1972, 29 — [57] Para las obras del autor cf *The collected works of C.G. Jung*, H. Read..., edit., 17 vols., Routledge y Kegan Paul, Londres (primer vol., 1950), reeditados varias veces. Para una exposición *canónica* de la teoría junghiana, cf J. Jacobi, *La psicologia di C.G. Jung*, Einaudi, Turín 1949. Para la lectura que Eliade hace de Jung, cf M.

Eliade, *La nostalgia delle origini,* cit. 32-36 — [58] Entre las obras del autor cabe señalar, en orden de ed. orig., especialmente: *Tratado de historia de las religiones,* Cristiandad, Madrid 1981[2]; *El mito del eterno retorno,* Alianza/Emecé, Madrid 1979; *Lo sagrado y lo profano,* Ediciones Guadarrama, Madrid 1967; *Aspects du mythe,* Gallimard, París 1963. Sobre el autor y su obra, cf VV.AA., *Mircea Eliade,* Ed. de l'Herne, París 1978, bibl. detallada hasta 1977 — [59] *Tratado de historia de las religiones,* 407-408 — [60] *Lo sagrado y lo profano,* 63-64 — [61] *Tratado...,* 399. Cf también *El mito del eterno retorno,* 53-88 — [62] *Lo sagrado...,* 98. Cf también *El mito...,* 96ss — [63] Sobre el autor y su pensamiento, cf F. Jesi, *La festa...* (nota 35), 48-49. Para la fiesta, cf en part. *La religione antica,* Astrolabio, Roma 1951[2], 43-63: c. II de la obra aparecida en ed. or. en 1940. Este capítulo es una reelaboración con pocas adaptaciones de la conferencia dada a la Asociación de morfología de la cultura en Francfort: *Vom Wesen des Festes. Antike Religion und Ethnologische Religionsforschung,* en *Paideuma* 1 (1938-1940) 59-74; publicado también en F. Jesi, *o.c.,* 33-48; cf *Das ägäische Fest,* Wiesbaden, Limes 1950 — [64] Pueden encontrarse referencias, también sobre Jensen, en la voz *Morfologico-culturale,* Scuola, en *Enciclopedia delle Religioni* IV (1972) 829-837 Del autor cf *Spiel und Ergriffenheit,* en *Paideuma* 2 (1941-1942) 124-139; *Mythes et cultes chez les peuples primitifs...,* Payot, París 1954 — [65] Texto en F. Jesi, *La festa...,* cit., 35 — [66] *Ib,* 46 — [67] De Huizinga, cf en part. *Homo Ludens* (ensayo introductivo de U. Eco), Einaudi, Turín 1973 (1.ª ed. orig., 1938); nota bio-bibliográfica XXIX-XXX. Para una lectura del ensayo de Huizinga, cf V. Melchiorre, *Il metodo di Mounier ed altri saggi,* Feltrinelli, Milán 1960, 179-189. Sobre el tema del juego en relación a la fiesta y a la ritualidad festiva me limito a señalar aportaciones de carácter general, remitiendo a la tercera parte de esta voz: "Juego y liturgia". En estas aportaciones se puede encontrar una bibliografía suficiente: *Games,* en *Encyclopaedia of Religion and Ethics* VI (Edimburgo 1913) 167-171; *Gioco,* en *Enciclopedia Filosofica* III (Florencia 1968) 170-174; *Gioco e Religione,* en *Enciclopedia delle Religioni* III (1971); *Gioco,* en *Diz. Encicl. di Pedagogia* II (Turín 1972); *Jeu,* en *DSAM* VIII, 1150-1164; *Jeu,* en *EU* IX (1976) 436-457; *Play* y afines, en *Encyclopaedia Britannica-Macropaedia* VII (1975) 38; *Spiel,* en *LTK* IX (1964) 966-968. Además son útiles algunos estudios fundamentales con temas similares: E. Bénvéniste, *Le jeu comme structure,* en *Deucalion* 2 (1947) 161-167; G. Bataille, *Sommes-nous là pour jouer? ou pour être serieux,* en *Critique* 49 (1951) 512-522; 51-52 (1951); 734-748; H. Marcuse, *Eros y civilización,* Ariel, Barcelona 1981[2]; R. Caillois, *I giochi e gli uomini. La maschera e la vergine,* Bompiani, Milán 1981 (1.ª ed. orig. 1958, rev. 1967); E. Fink, *Il gioco come simbolo del mondo,* Lerici, Roma 1969 (1.ª ed. orig. 1960); K. Axelos, *Le jeu du monde,* Ed. de Minuit, París 1969; J. Henriot, *Le jeu,* PUF, París 1969; el número monográfico de *Vita e Pensiero* 55/5 (1973): *Homo ludens, festività e lavoro;* H.P. Jeudy, *Le jeu contre la fonction,* en *Traverses* 4 (1976) 50-58; G. Agamben, *Il paese dei balocchi. Riflessioni sulla storia e sul gioco,* en *Infanzia e storia* (nota 28), 63-88; J.S. Bruner-A. Jolly-K. Sylva (por), *Il Gioco. Ruolo e sviluppo del comportamento ludico negli animali e nell'uomo,* 4 vols., Armando, Roma 1981; el volumen de *Eranos* 51 (1982): *The Play of Gods and Men - Das Spiel der Gotter und der Menschen - Le jeu des hommes et des dieux,* Insel Verlag, Francfort 1983 — [68] *Mythes et cultes...* (nota 64), 65; para la larga cita de Huizinga, cf *Homo ludens* (nota 67), 28 — [69] *Ib,* 66 — [70] Cf la voz *Funzionalista. Scuola,* en *Enciclopedia delle Religioni* II (1970) 1650-1659, y la aportación de B. Malinowski, *Una teoría científica de la cultura,* Edhasa, Barcelona 1981. Para las corrientes historicistas: *Religione* 6, en *Enciclopedia delle Religioni* V (1973) 241-249; E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia,* Laterza, Bari 1941; *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni,* en *SMSR* 28 (1957) 87-107; *Furore Simbolo Valore* (Introducción de L.-M. Lombardi Satriani), Feltrinelli, Milán 1980, en part. 79-169 — [71] Del autor, cf en part. *Argonauti del Pacifico...* (nota 20); *The Foundations of Faith and Moral,* Oxford University Press, Londres 1936. La lectura funcionalista está en la base de numerosos estudios sobre la fiesta. Cf, por ejemplo: E.W. Bock, *The transformation of religious symbols: a case study of st. Nicholas,* en *Social Compass* 19/4 (1972) 537-548; D. Bhavgat, *Dances and churches of the tribes of Central India,* en *Asian Studies Professional* 31/1 (1972) 41-70; J.P. de Kowski, *Les spectacles liés à la fête de Noel dans la région de Wielun,* en *Prace i Materialy Muzum Archeolojizngo i Etnografiznego u Lodri Gera Etnografiezna* 16 (1972) 65-85; B. Johannes, *Religiose Traditionen und Koloniale Struktur in Marokko,* en *Das Argument* 15/4-6 (1973) 308-331; J.F. Riegeqhant, *Festes and Padres: The organisation of Religious Action in a Portugal Parish,* en *American Anthropologist* 16/3 (1973) 835-852; M. Suzuki, *Fête de l'Esprit du milieu de l'été en Asie de l'Est: comparaison entre le bon japonais, le poto de Taiwan, le manghon-il de Corée,* en *The Japonese Jornal of Ethnology* 37/3 (1972) 167-185 — [72] Sobre el autor y su pensamiento cf M. Gandini, *Ernesto De Martino: Nota bio-bibliografica,* en *Uomo e*

Cultura 5 (1972) 223-268. Entre sus obras, cf en part., *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo,* Boringhieri, Turín 1967[3] (1.ª ed. 1941), en el cual puntualiza el hecho de la crisis de la presencia como riesgo de no estar en el mundo; precisado en *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria,* Boringhieri, Turín 1975 (1.ª ed. 1958); *Sud e Magia,* Feltrinelli, Milán 1976 (1.ª ed. 1959); *La terra del rimorso, contributo a una storia religiosa del Sud,* Il Saggiatore, Milán 1961 — [73] *Morte e pianto rituale...,* cit., 40 — [74] Me refiero en particular a *La grande festa* (nota 20). El autor interpreta la fiesta de primeros de año en las más diversas sociedades tradicionales de cazadores, pescadores, cuidadores, cultivadores y pastores nómadas en distintos continentes — [75] *Ib,* 542-543 — [76] Del autor destaco *La festa dei poveri,* Laterza, Bari 1969; R. De Simone, A. Rossi, *Carnevale si chiama Vincenzo. Rituali di Carnevale in Campania,* De Luca, Roma 1977; cf también el ensayo de A. Nesti *Feste popolari e classi subalterne...,* en *Servitium* 14 (1976) 199-226 — [77] Del autor destaco *I rituali dell'argia,* Milán, Padua 1967; *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna,* Laterza, Bari 1971 — [78] Del autor destaco *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna,* Guaraldi, Florencia 1977[4]; L. Mazzacane, L.-M. Lombardi Satriani, *Perché le feste,* Savelli, Roma 1974; la *Prefazione,* en V. Teti, *Il pane, la beffa e la festa...,* Guaraldi, Florencia 1978[2], XI-XVIII — [79] Cf F.-A. Isambert, *Fête,* en *EU* VI (1970) 1047 — [80] Me refiero a la *Introducción* y a la *Conclusión* del autor en el libro-antología dirigido por él, *La festa...* (nota 35), 4-29; 174-201 — [81] *Ib,* 183 — [82] F.-A. Isambert, *Fête* (nota 79), 1049 — [83] *Massa e potere,* Adelphi, Milán 1982[2] (ed. orig. 1960) 73-74 — [84] V. Valeri, *Festa* (nota 8), 94-95 — [85] *Elementi spettacolari nei rituali festivi romani,* Ed. dell'Ateneo, Roma 1965 — [86] Acerca de la distinción entre liturgia y teatro, cf B.-D. Berger, *Le drame liturgique de Pâques. Du Xe ou XIIIe siècle. Liturgie et théâtre,* Beauchesne, París 1976, 215-243 — [87] Para algunas ilustraciones de la ritualidad oriental, cf I.-H. Dalmais, *Les liturgies d'Orient,* Cerf, París 1980 — [88] Cf E. Theodorou, *La danse dans le culte chrétien et plus spécialment dans la famille liturgique byzantine,* en *Gestes et Paroles dans les diverses familles liturgiques* (Conférences Saint-Serge, XXIVe Semaine...). Centro Liturgico Vicenziano, Roma 1978, 283-300, bibl. 299-300. Para la danza en otros contextos culturales y religiosos, cf *Les danses sacrées. Egypte ancienne - Israel - Islam - Asie Centrale - Indie - Cambodge - Boli - Java - Chine - Japan* (Sources Orientales VI), Seuil, París 1963; M.-G. Wosien, *Sacred Dance. Encounter with the Gods,* Avon Books, New York 1974 (tr. franc., Seuil, París 1974). Sobre el significado religioso y sobre la función social de la danza, cf VV.AA., *La funzione sociale della danza,* Savelli, Roma 1981, y A. Forte, *Esoterismo e socialità della danza,* Atanor, Roma 1977 — [88a] Cf P. Marval, *Egérie. Journal de Voyage (Itinéraire),* Cerf, París 1982, en part. 234-319 — [89] Cf las Actas del Congreso promovido por el Centro di Studi sul Teatro Medioevale e Rinascimentale, *Dimensioni drammatiche della liturgia medioevale,* Bulzoni, Roma 1977 — [90] En relación a Italia únicamente destaco para el Sur: C. Isgrò, *Feste barocche a Palermo,* Flaccovio, Palermo 1981; para el Centro: M. Fagiolo Dell'Arco-S. Caradini, *L'effimero barocco. Strutture della festa nella Roma del '600,* 2 vols., Bulzoni, Roma 1977-1978, muy documentado; para el Norte: VV.AA., *Il magnifico apparato. Pubbliche funzioni, feste e giochi bolognesi nel Settecento,* CLUEB, Bolonia 1982 — [91] Podemos lograr algún tipo de conocimiento en G. Baldeschi, *Sacre Cerimonie,* Ed. Liturgiche-Desclée y C., Roma 1959[11], 358-514 — [92] Cf *Missale Romanum,* ed. typ. altera 1975: "Sacrum Triduum Paschale" — [93] F.-A. Isambert, *Fête* (nota 79), 1047 — [94] *Les funérailles une fête?...* Cerf., París 1973, 120 — [95] Cf, por ejemplo, A. de Gubernatis, *Storia comparata degli Usi Funebri in Italia e presso gli altri popoli Indo-Europei,* Forni, Bolonia 1971 (reimp. anast. 1890); E. De Martino, *Morte e pianto rituale...* (nota 72) — [96] Cf S. Maggiani, *Spazio e figure per preparare la festa...,* en *RL* 70/2 (1983) — [97] *Il sabato. Il suo significato per l'uomo moderno,* Rusconi, Milán 1972 (1.ª ed. orig. 1951) — [98] *Ib,* 14-15 — [99] Señalo las amplias reseñas y las relativas citas de M. Perani, *La concezione del tempo nell'Antico Testamento,* en *Sacra Doctrina* 23 (1978) 193-242; *La concezione ebraica del tempo: appunti per una storia del problema,* en *RBiIt* 26 (1978) 401-420; B.G. Boschi, *Tempo, storia e festa nella bibbia,* en *Sacra Doctrina* 23 (1978) 165-192 — [100] Cf la nota 62 de esta voz — [101] *Teologia dell'Antico Testamento* II, Paideia, Brescia 1974, 125-152, en part. 128 — [102] Cf G. von Rad, *La Sapienza in Israele,* Marietti, Turín 1975, en part. 235-252; J. Vermeylen, *Du prophète Isaie à l'Apocalyptique,* Gabalda, París 1982. Conviene consultar sobre el proceso que lleva a Israel a una historia lineal-escatológica: J.R. Wilch, *Time and event. An exegetical study of the use of "eth" in the O. T. in comparison to other temporal expressions in clarification of the concept of time,* Brill, Leida 1969; S. Zedda, *L'escatologia biblica* I, Paideia, Brescia 1972; S. De Vries, *Yesterday, today and tomorrow; time and history in the O. T.,* Eerdmans, Grand Rapids-Londres 1975; *Il tempo nella Bibbia,* en *Con* 17/2 (1981) 199-219 — [103] Para los

calendarios, cf J. Van Goudoever, *Biblical Calendars,* Brill, Leida 1959; R. de Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento,* Marietti, Turín 1964, 185-201, 455-457; bibl., 517-519, 539 (ed. esp.: *Las instituciones del Antiguo Testamento,* Herder, Barcelona 1964); A. Pelletier, *La nomenclature du calendrier juif à l'époque hellénistique,* en *RB* 82 (1975) 218-233; L. Wächter, *Der jüdische Festkalender: Geschichte und Gegenwart,* en *Die Zeichen der Zeit* 34 (1980) 259-267 — [104] Algunas indicaciones generales en E.O. James, *Seasonal feast and festivals,* New York 1965; R. De Vaux, *Le istituzioni* (nota 103), 466-482. Para la fiesta de los ácimos, pascua, cf H. Haag, *Pâque,* en *DBS* VI (1960) 1120-1149; part. P.J. Henninger, *Les fêtes de Printemps chez les Sémites et la Pâque israélite,* Gabalda, París 1975. Para la fiesta de la *cosecha,* pentecostés, cf M. Delcor, *Pentecôte,* en *DBS* VII (1966) 858-879; J. Potin, *Le fête juive de la Pentecôte. Études des textes liturgiques* I, *Commentaire;* II, *Textes,* Cerf, París 1971. Para la fiesta de la recolección de otoño, la fiesta de las tiendas, cf G.W. McRae, *The meaning and evolution of the feast of Tabernacles,* en *The Catholic Biblical Quarterly* 22 (1960) 251-276; H. Cazelles, *La fête des Tentes en Israël,* en *BVC* 65 (1965) 32-44 — [105] Además de R. De Vaux, *Le istituzioni...* (nota 103), 458-465, cf N. Negretti, *Il settimo giorno...,* Biblical Institute Press, Roma 1973, con bibl. especial sobre el sábado, 20-24; E. Lohse, *Sabbaton,* en *Grande Lessico del N.T.,* Paideia, Brescia XI (1977) 1019-1106; A. Safran, *Le sabbat dans la tradition juive,* en *Revue de Théologie et de Philosophie* 27/2 (1977) 136-149; G. Bettenzoli, *Lessemi ebraici di radice SBT,* en *Henoch* 4/2 (1982) 129-162; *La tradizione del Sabbat,* ib, 4/3 (1982) 265-293 — [106] Cf además de R. De Vaux, *La istituzioni..,* 454, A. Caquot, *Remarques sur la fête de la "néoménie" dans l'ancien Israël,* en *Revue de l'Histoire des Religions* 153/2 (1960) 1-28 — [107] Además de R. De Vaux, *Le istituzioni...,* 486-489, cf K. Hruby, *Le Yom Ha-Kippurim ou Jour de l'Expiation,* en *Orient Syrien* 10 (1965) 41-74 — [108] Además de R. De Vaux, *Le istituzioni.....,* 489-495, cf F.M. Abel, *La Fête de la Hanoucca,* en *RB* 53 (1946) 538-546; H.E. Del Medico, *Le cadre historique des fêtes de Hanukka et de Purîm,* en *Vetus Testamentum* 15 (1965) 238-270 — [109] R. De Vaux, *Le istituzioni...,* 452 — [110] Cf útiles indicaciones en P. Humbert, *"Laetari et exsultare" dans le vocabulaire religieux de l'A.T.,* en *R.H. Ph.R.* 22 (1942) 185-214 — [111] J. Hild, *Fêtes,* en *DSAM* V (1964) 226; cf además de las referencias de la nota 105, también K. Hruby, *La célébration du sabbat d'après les sources juives,* en *Orient Syrien* 7 (1962) 435-462; A.M. Dubarle, *La signification religieuse du Sabbat dans la Bible,* en VV.AA., *Le dimanche,* Cerf, París 1965, 43-60 — [112] Cf B.-S. Childs, *Memory and Tradition in Israel,* Londres 1962, 46 — [113] G. Ravasi, *Strutture teologiche della festa biblica,* en *ScC* 110/2 (1982) 151, con las relativas citas bibliográficas. Del mismo art. cf la lectura anamnética que se hace a propósito de la pascua, pentecostés y tiendas, del sábado y del Kippur, 151-159 — [114] Además de las referencias bíblicas señaladas en la nota 102, cf también R. Aron, *Réflexions sur la notion du temps dans la liturgie juive,* en *MD* 65 (1961) 12-20, y H. Cazelles, *Bible et temps liturgique. Eschatologie et anamnèse,* en *MD* 147 (1981) 11-28 — [115] R. Gelio, *Assemblea: storia, rito, celebrazione,* en *RL* 65/5 (1978) 633-642; para el paso de la celebración de la pascua a la nacional, cf p. 637 del art. — [116] Cf útiles indicaciones en el art. de G. Ravasi *Strutture teologiche* (nota 113), 159-167, con relativas referencias bíblicas — [117] *Cristo e il tempo...,* Il Mulino, Bolonia 1965², 110; cf todo el cap., 106-119; cf también del mismo autor *Il mistero della redenzione nella storia,* Il Mulino, Bolonia 1966 — [118] Cf, por ejemplo, H. Schlier, *Il tempo della chiesa,* Il Mulino, Bolonia 1968² — [119] Sobre el memorial del NT, cf N.-A. Dahl, *Anámnesis, mémorie et commémoration dans le christianisme primitif,* en *Studia Theologica* 1 (1947) 69-95; J. Douglas, *Anámnesis in the LXX and the Interpretation of 1 Cor 11,25,* en *JTh* 6 (1955) 183-191; M. Thurian, *L'eucharistie mémorial du Seigneur, sacrifice de grace et d'intercession,* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1963²; B. Faivre, *Eucharistie et Mémorie,* en *NRT* 100 (1968) 278-290; J. Jeremias, *Le parole dell'ultima Cena,* Paideia, Brescia 1973 (trad. de la 4.ª ed. orig. 1967); L. Bouyer, *Eucaristia...,* LDC, Turín 1983² — [120] S. Marsili, *Il "tempo liturgico" attuazione della storia della salvezza,* en *RL* 57/2 (1970) 225 — [121] *La fête de Pâques dans l'Église des Pères,* Cerf, París 1963. Cf también R. Cantalamessa, *La Pasqua della Chiesa antica,* Sei, Turín, con amplia bibliografía sobre la Pascua, pp. XXXI-LI — [122] Cf la puesta a punto del problema en R. Taft, *Historicisme: une conception à revoir,* en *MD* 147 (1981) 61-83 — [123] Sobre el año litúrgico cf, además de la voz de este Diccionario, las referencias de A. Bergamini, *Cristo nella festa della Chiesa. L'Anno liturgico,* Edizioni Paoline, 1982, y sobre el calendario, M. Noële, *Il calendario cristiano,* Edizioni Paoline, 1960. Sobre el calendario después de la reforma litúrgica del Vat. II, cf las aportaciones de P. Jounel y J. Dubois, en *MD* 100 (1969) 139-178, y P. Jounel, en *RL* 57/2 (1970) 273-283 — [124] Cf I.-J. Talley, *Le temps liturgique dans l'Église ancienne. Etat de la recherche,* en *MD* 147 (1981) 29-60 — [125] Sobre este problema se encontrarán útiles referencias en A.-J. Chupungco, *The cosmic elements of christian*

Passover, Anselmiana, Roma 1977, y *Feste liturgiche e stagioni dell'anno,* en *Con* 17/2 (1981) 249-260 — [126] Para las fiestas señaladas aquí remito a cada una de las voces de este Diccionario — [127] Cf el notable trabajo de A. Pernigotto-Cego, *Cos'è la festa cristiana? Alle sorgenti liturgiche: il concetto e il valore teologico della solennità nel sacramentario Veronese,* Ed. Liturgiche, Roma 1973 — [128] A.-G. Martimort, *La Chiesa in preghiera...,* Desclée, Roma 1963, 104. Cf también E. Costa jr., *Celebración-Fiesta,* en DTI 2, Sígueme, Salamanca 1982 (nota 15) — [129] Cf B. Droste, *"Celebrare" in Der Römischen Liturgiesprache. Eine Liturgie-Theologische Untersuchung,* Max Hüber Verlag, Munich 1963 — [130] C. Duchesneau, *La celebrazione nella vita cristiana,* Dehoniane, Bolonia 1977 — [131] Para estos autores cf la nota 15 de H. Rahner, *Homo ludens,* Paideia, Brescia 1969; cf además D.L. Miller, *Gods and Games. Toward a Theology of Play,* Harper colophon Books, New York-Londres 1973; M.-G. Masciarelli, *Un cristianesimo festivo...,* Grafiche Ballerini, Pescara 1977 — [132] Cf A. Caprioli, *Ancora sulla festa, una teologia da fare* (nota 3) — [133] Remito a los análisis y observaciones de mi estudio *Per una definizione del concetto di liturgia: le categorie di "gratuità" e di "gioco". La proposta di Romano Guardini,* en VV.AA., *Mysterion...,* LDC, Turín 1981 — [134] E. Costa jr., *Celebrazione-Festa* (nota 15), 519 — [135] Cf las estimulantes indicaciones sobre el particular de E. Costa jr., *Les fêtes et les jours,* en *Christus* 110 (1981) 193-202 — [136] Se pueden aplicar a este contexto las observaciones de G. Sovernigo, *Personalità ed esperienza di Dio nella liturgia. Aspetti psicologici,* en VV.AA., *Liturgia soglia dell'esperienza di Dio?,* Messaggero, Padua 1982, 167-192, en part. 188-189.

S. Maggiani

BIBLIOGRAFÍA:

1. *En general*

Arbeloa V.M., *Cantos de fiesta cristiana,* Sígueme, Salamanca 1979; Aubry A., *Liturgia, fiesta e imaginación,* en "Concilium" 49 (1969) 376-389; Comisión Permanente de la CE, *Las fiestas del calendario cristiano,* en "Pastoral Litúrgica" 127-128 (1982) 3-14; Costa E., *Celebración-Fiesta,* en DTI 2, Sígueme, Salamanca 1982, 25-38; Cox H., *Las fiestas de locos. Ensayo teológico sobre el talante festivo y la fantasía,* Taurus, Madrid 1972; Cullmann O., *Cristo y el tiempo,* Estela, Barcelona 1968; Debuyst F., *La fiesta signo y anticipación de la comunión definitiva,* en "Concilium" 38 (1968) 353-362; De Vaux R., *Las instituciones del Antiguo Testamento,* Herder, Barcelona 1964; Garrido M., *Las fiestas cristianas,* en "Liturgia" 19 (1964) 205-217; Gibert Tarruell J., *Festum resurrectionis. El significado de la expresión "Pascha" en la Liturgia Hispánica,* Ed. Liturgiche, Roma 1977; González Cougil R., *Sentido y valor de las fiestas en el ámbito de la religiosidad popular,* en "Nova et Vetera" 16 (1983) 177-202; Gracia J.A., *Para una comprensión de las fiestas populares,* en "Phase" 50 (1969) 141-151; Guardini R., *El espíritu de la liturgia,* Araluce, Barcelona 1962[3], 137-157; Huizinga J., *Homo ludens. El juego y la cultura,* Fondo de Cultura Económica, México 1943; López Martín J., *Tiempo de Dios y tiempo de los hombres en la fiesta de los cristianos,* en "Nova et Vetera" 7 (1979) 21-41; Maertens Th., *Fiesta en honor de Yahvé,* Cristiandad, Madrid 1964; Martín Velasco J.D., *Recuperar la fiesta cristiana,* en "Communio" 3 (1982) 145-161; Mateos J., *Cristianos en fiesta,* Cristiandad, Madrid 1975[2]; Mattai G., *Juego,* en DTI 3, Sígueme, Salamanca 1982, 199-211; Moltmann J., *La fiesta liberadora,* en "Concilium" 92 (1974) 237-248; *Sobre la libertad, la alegría y el juego,* Sígueme, Salamanca 1972; Pieper J., *Una teoría de la fiesta,* Madrid 1974; Ruiz J., *Eucaristía, fiesta de la vida,* Madrid 1974; Schutz R., *Que tu fiesta no tenga fin,* Herder, Barcelona 1973; VV.AA., *El sentido de la fiesta,* en "Phase" 63 (1971) 233-282; VV.AA., *Los tiempos de la celebración,* en "Concilium" 162 (1981) 165-298.

2. *Fiestas de precepto*

Bellavista J., *Sobre las solemnidades del Señor en el tiempo "per annum",* en "Phase" 70 (1972) 347-354; Farnes P., *¿Traslado de las fiestas de precepto a domingo?,* ib, 104 (1978) 173-177; Goenaga J.A., *Supresión de fiestas religiosas,* en "Razón y Fe" 949 (1977) 176-187; Grandez R., *Fiesta de la Presentación del Señor,* en "Oración de las Horas" 1 (1981) 11-16; López Martín J., *Las fiestas de precepto en España: ¿permanencia, supresión o traslado?,* en "Phase" 113 (1979) 419-435; Vélez A., *Fiesta de la Trinidad y liturgia,* en "Estudios Trinitarios" 7 (1973) 359-411. Véase también la bibliografía de *Antropología cultural, Año litúrgico, Celebración, Religiones no cristianas y fiestas, Religiosidad popular* y *Tiempo.*

FIESTAS RELIGIOSAS EN LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS

/ Religiones no-cristianas y fiestas (religiosas)

FORMACION LITURGICA

SUMARIO: I. Principios generales: 1. Concepto de formación: *a)* Objetivo global de la formación, *b)* Formación intencional y funcional; 2. Formación unitaria: *a)* El sujeto personal, *b)* El misterio de Cristo; 3. Formación litúrgica: *a)* Formación para la liturgia y para la celebración litúrgica, *b)* Formación a través de la liturgia y de la celebración litúrgica; 4. La comunidad, lugar de formación: *a)* Una imagen "nueva" de iglesia, *b)* Formación de la comunidad mediante el actuar litúrgico - II. Indicaciones de método: 1. La lección de la antigüedad: *a)* Un ejemplo, *b)* Algunas consideraciones; 2. Problemáticas actuales: *a)* Disociación entre vida y culto, *b)* Dualismo entre religiosidad popular y liturgia; 3. Algunas líneas operativas: *a)* Reconstruir un tejido eclesial, *b)* Dar espacio a una catequesis litúrgica, *c)* Crear interacción en el momento experiencial-celebrativo, *d)* Formación progresiva y cíclica, *e)* Formación permanente - III. Formación como síntesis para la vida: 1. Un modelo (el *RICA)*; 2. Los principios de síntesis - IV. Corolario: indicios de formación litúrgica por etapas diferenciadas de edad: 1. Formación litúrgica en la primera infancia (cero-seis años); 2. Formación litúrgica en la niñez (seis-once/doce años); 3. Formación litúrgica en la preadolescencia (once/doce-catorce/quince años); 4. Formación litúrgica en la adolescencia-juventud (catorce/quince-dieciocho/veinte años).

I. Principios generales

La reforma litúrgica promovida por el Vat. II ha puesto en primer plano la necesidad de una acción formativa específica para renovar concretamente y en profundidad la vida litúrgica de los fieles y de las comunidades cristianas. Ha surgido así una corriente de estudios, de investigaciones y de experiencias en esta dirección, que ha obtenido resultados en absoluto despreciables, aunque a niveles y con extensiones diversos, según las diversas áreas eclesiales y las diferentes circunstancias y situaciones socioculturales. No es éste el lugar para hacer un análisis de la / reforma litúrgica en general y del carácter y resultados de la labor formativa llevada a cabo. El intento de este tratado será más bien proponer algunos criterios y aspectos fundamentales de formación litúrgica, suponiéndola dirigida al mundo de los cristianos adultos normales, que no necesariamente han de considerarse adultos también en la fe. Más aún, sabemos que en la mayor parte de los casos se trata de personas y de comunidades que deben redescubrir el sentido de la fe, de su vocación bautismal, de las consecuencias que de ella se derivan para la práctica de la vida. Tal situación exige que se vuelva a comenzar una seria formación de base, en la que la dimensión litúrgica tiene que ser una de las líneas de apoyo, pero, obviamente, en conexión con un contexto más amplio.

1. CONCEPTO DE FORMACIÓN. En el uso común, el término *formación* se refiere sea a la *acción formativa* dirigida a una determinada finalidad, sea al *estado de formación alcanzado* a determinados niveles o bajo determinados aspectos. Por eso, el término se aplica a los más variados sectores (formación intelectual, moral, profesional; formación superior; formación humana, cristiana...). En todo caso, según una concepción bastante difundida, la formación se entiende más que nada como cuestión de doctrina, de conocimientos adquiridos mediante un proceso de enseñanza-aprendizaje. Es necesario librar al término de tal concepción sectorial e intelectualista para entrar en una visión que responda más, tanto al ser del hombre como realidad personal integral, cuanto a la realidad que está llamado a vivir como experiencia unitaria.

a) *Objetivo global de la formación.* Por tanto, la formación debe entenderse como una acción orien-

tada a conferir al hombre una *forma vital* unitaria, ayudando a la persona a desarrollar todas sus cualidades y capacidades de manera armónica y equilibrada, y haciéndole adquirir las capacidades teóricas y prácticas para actuar y asumir determinados comportamientos en relación con un proyecto unitario de vida. Refi*riéndonos a la formación litúrgica,* debemos, pues, considerarla no como un sector autosuficiente, externamente yuxtapuesto a otros sectores, sino como un aspecto y un componente de la formación integral del hombre-cristiano.

b) *Formación intencional y funcional.* En el tema de la formación es necesario tener presente la distinción, familiar en la moderna pedagogía, entre formación intencional y formación funcional. La primera consiste en una acción formativa desarrollada de manera consciente, sistemática y ordenada a determinadas finalidades y objetivos. La segunda se debe a la influencia preterintencional y ocasional ejercida por el ambiente, por la atmósfera en que las personas viven. Una y otra categoría pueden aplicarse a la formación litúrgica; y, de hecho, ambas interactúan también en este campo, aunque no siempre en sentido convergente, cuando faltan principios y un proyecto de base orgánicos y coherentes.

2. FORMACIÓN UNITARIA. Cuando se habla de formación unitaria se debe entender tal unitariedad sea en referencia al sujeto personal: el hombre-cristiano, sea en referencia a la realidad con la que entra en contacto en la celebración litúrgica: el misterio de Cristo.

a) *El sujeto personal.* Visto en su realidad total humano-cristiana, el destinatario de la formación litúrgica está en el centro del itinerario formativo y desempeña en él un papel activo. Papel que, sin embargo, no se desarrolla solamente a nivel intelectual o espiritual. La persona vive a través de muchas dimensiones (corporeidad, actividad, afectividad, socialidad...); actúa no sólo en base a las ideas que tiene o que le son transmitidas, sino en base a estímulos, necesidades, impulsos, sentimientos, motivaciones... Cuando una persona —hombre o mujer, niño, anciano, adolescente— participa en una celebración litúrgica, lleva consigo todo su rico y complejo mundo. Es necesario, por ello, liberarse de una visión dualista, tendente a disociar —si no a contraponer— alma y cuerpo, naturaleza y sobrenaturaleza, hombre y cristiano, iglesia y mundo, liturgia y vida: *ser cristianos* no es una cosa diferente de *ser hombres,* sino que es *un modo* de ser hombres. Es un dato de hecho que vale para todos los aspectos, situaciones y momentos de la vida, incluido el momento litúrgico o formativo-litúrgico. Ser conscientes de esto y tenerlo en cuenta es ya de por sí una actitud formativa, capaz de considerar en concreto a cada persona particular que, en cuanto tal, está llamada a encontrar a Cristo; y, por lo que a nosotros nos interesa, a realizar tal encuentro en la liturgia. En este encuentro, la experiencia humana del cristiano, su propio modo de ser y actuar, encuentra un punto de referencia y de confrontación en la persona y en el misterio de Cristo, de quien se hace memoria en la liturgia; y, por otra parte, la presencia real y actual del Señor resucitado en las acciones litúrgicas posee una eficacia intrínseca, por lo que puede actuar como *forma* y modelo operativo que impregna de sí la vida comunitaria y personal de los creyentes. Aparece y se define así

el *yo* del creyente no como separado o yuxtapuesto a su realidad de hombre, sino de tal modo que esta realidad implica hasta el núcleo más profundo de su ser, llamado a abrirse libremente al encuentro siempre *nuevo* y *más consciente* cada vez con la persona y con el misterio de Cristo y de la comunidad.

b) *El misterio de Cristo.* Cristo que revela el misterio de Dios, del hombre y del mundo; que actúa el plan de Dios como obra de salvación del mal y de comunión de amor; que al fin de los tiempos pondrá en las manos del Padre una humanidad totalmente renovada en el Espíritu; una *nueva creación* reconducida a la *bondad* esencial de los orígenes: esto es, globalmente, el misterio de Cristo, que culmina en el acontecimiento pascual en torno al cual gravitan, como su propio centro de cohesión, todos los demás aspectos del misterio mismo. En orden a la formación litúrgica y a una participación "consciente, activa y fructuosa" *(SC* 12) por parte de aquellos que participan en las acciones litúrgicas, se exige que el misterio de Cristo, en su totalidad y en sus aspectos particulares, no sólo tenga sentido en sí mismo, sino que este sentido sea percibido, hecho propio y vivido desde dentro, como realidad actualizada por la liturgia, como salvación de Dios y de Cristo presente y operante en la persona y en la vida de cada uno y de la comunidad. La afirmación de que la liturgia es cumbre y fuente de toda la vida cristiana y de la acción de la iglesia (cf *SC* 10) debe bajar de un nivel teórico y abstracto, *encarnarse,* por así decirlo, en el tejido concreto de la vida de los cristianos y de su reunirse, *aquí y ahora,* para celebrar el misterio que se hace actual *para ellos.* De aquí nacerá un interés más consciente por la liturgia celebrada, una participación más personalizada, un deseo de autenticidad y coherencia cristiana más serio y operativo.

Naturalmente, en la acción formativa deberán estar siempre presentes los dos polos más arriba indicados: el *polo antropológico* (la persona humana en su concreta situación de vida) y el *polo cristológico* (la persona y el misterio de Cristo presentes en la acción litúrgica como momento actualizante de la historia de salvación). Entre estos dos polos se articula y se desarrolla el proceso formativo al que corresponde en el cristiano un dinamismo de crecimiento que —en cada preciso momento de la vida, en cada edad y situación— le invita a ser cada vez más hombre y cada vez más cristiano, a través de una síntesis y una integración armónica de los diversos factores y componentes que constituyen y comprometen su existencia.

3. FORMACIÓN LITÚRGICA. Esta expresión puede y debe entenderse según dos significados distintos y complementarios, que corresponden a dos momentos de la acción formativa: formación para la liturgia y para la celebración litúrgica; formación a través de la liturgia y de la celebración litúrgica.

a) *Formación para la liturgia y para la celebración litúrgica.* El misterio de Cristo (más arriba esbozado, como llamada de atención, de manera sumaria y global) debe ser el punto de partida o, si se prefiere, el *contenido* de este momento formativo, que tiene como objetivo hacer comprender que "la liturgia celebra y expresa el misterio de Cristo, como misterio de salvación que se realiza hoy en la iglesia" y cómo "todo el pasado y todo el

futuro de la historia de la salvación se concentran en el presente de las celebraciones litúrgicas". Se trata, en sustancia, de dar el sentido de la presencia y de la acción de Cristo en la liturgia. Esto exige, por una parte, la propuesta-anuncio del misterio; por otra parte, supone que los *fieles* sean tales no sólo de nombre, sino también de hecho, y que la acción formativa pueda contar con un contexto de fe ya actual (si bien no uniformemente distribuido, sino vivido por cada uno a diverso nivel). En efecto, es la iluminación de la fe la que permite apreciar la esfera del *misterio* y su especificidad *cristiana* e *histórico-salvífica* en sentido general. Después hay, en particular, los diversos aspectos, momentos y elementos celebrativos: los textos, los ritos, los gestos, las acciones visibles..., que forman parte en concreto de una celebración. No basta con que los participantes los conozcan o los cumplan en su forma externa; deben de alguna manera tomar conciencia de su contenido y de su valor simbólico-sacramental en relación con la presencia y la acción de Cristo (por ejemplo, el rito humano de comer juntos no se identifica *sic et simpliciter* con la eucaristía; pero se hace eucaristía cuando es comprendido y vivido en referencia a la cena del Señor, al significado que él mismo ha querido atribuirle y del que la comunidad celebrante hace memoria, en un contexto de fe, bajo la presidencia del sacerdote y observando los ritos de la iglesia).

Para llevar hasta esta conciencia, la formación litúrgica puede recurrir a varias modalidades de información, instrucción, iluminación; pero no se agota en la transmisión de un puro conocimiento de las cosas. La acción formativa es tal cuando el *saber* intelectual se hace motivación profunda que mueve a la acción-vida. En nuestro caso, la formación litúrgica implica una dimensión de interiorización o de *conversión* al misterio conocido y acogido en la fe.

Para realizar este objetivo es importante hacer cooperar también el momento sucesivo.

b) *Formación a través de la liturgia y de la celebración litúrgica.* "Aunque la sagrada liturgia sea principalmente culto de la divina majestad, contiene también una gran instrucción para el pueblo fiel... No sólo cuando se lee *lo que fue escrito para nuestra enseñanza* (Rom 15,4), sino también cuando la iglesia ora, canta o actúa, la fe de los asistentes se alimenta y sus almas se elevan hacia Dios a fin de tributarle un culto racional y recibir su gracia con mayor abundancia..." *(SC* 33).

En este texto se reconoce, en principio, la eficacia pedagógica y formativa que las acciones litúrgicas tienen en sí mismas. Es necesario, sin embargo, precisar que tal eficacia se entiende según las modalidades y las connotaciones propias de la celebración. Ésta no se estructura únicamente sobre la base de textos verbales *(la palabra,* en sentido amplio), sino también sobre un conjunto de elementos: gestos, ritos, lugares, tiempos, acciones..., que pertenecen al *lenguaje simbólico.* Más aún, es necesario hacer ulteriores precisiones: los mismos elementos verbales (palabra de Dios, cantos, oraciones, moniciones...) en el más amplio contexto celebrativo no desempeñan únicamente ni —diríamos— primariamente una función didáctica (información-enseñanza), sino que asumen también un valor simbólico, evocativo del misterio, que actúa implicando global y profundamente a toda la persona, la cual se siente comprometida con una acción que la afecta.

El lenguaje simbólico, de todas formas, no tiene por su naturaleza un sentido unívoco, sino polivalente; por tanto, la palabra conserva una misión de clarificación y explicitación de los significados en referencia al misterio de Cristo y a los datos interpretativos de la fe cristiana. De cualquier modo, conviene recordar que esa palabra resuena y actúa en un contexto simbólico por naturaleza y que, confrontado con la palabra, es el lenguaje simbólico el que tiene la *chance* de ejercer un influjo más incisivo, aunque no siempre se le perciba a nivel reflejo.

Es importante, pues, que todo lo que se enuncia y declara con palabras no contradiga el lenguaje de los signos y de los símbolos. Por poner un ejemplo: un discurso de iglesia ministerial, de iglesia comunidad-comunión o de iglesia sacramento-de-salvación para todos los hombres no será convincente si resuena en una asamblea estructurada de manera rígidamente piramidal o dirigida con absolutismo clerical; o si en la asamblea misma faltan actitudes de apertura, de acogida, de aceptación y de confianza hacia todos, y en cambio tienen lugar selecciones y marginaciones... Lo que en estos casos prevalece no son las enunciaciones verbales, sino la realidad expresada por el signo-asamblea.

Para no diluir la eficacia formativa que las acciones litúrgicas pueden tener en sí mismas, se necesita una atención particular al crear el justo equilibrio, la recíproca conexión y coherencia entre los elementos verbales y los elementos simbólicos que intervienen y cooperan en la celebración. Es un compromiso que afecta a cuantos tienen la responsabilidad de programar y preparar, presidir y animar las celebraciones litúrgicas. Si, por su parte, se respetan las condiciones para un correcto desarrollo de la celebración, ésta podrá *verdaderamente* actuar en sentido formativo, favoreciendo una maduración de la fe, una percepción del misterio cristiano y de sus valores más profundos tal, que —más allá del momento celebrativo— tienda a convertirse en *acontecimiento vital* por el que toda la existencia quede marcada y afectada.

4. LA COMUNIDAD, LUGAR DE FORMACIÓN. El Vat. II ha presentado la liturgia como "obra de Cristo sacerdote y de su cuerpo, que es la iglesia" *(SC 7)*. Esa visión, pese a su sobriedad, implica un profundo repensamiento del hecho eclesial para poder encontrar reflejo en una adecuada visión de iglesia.

a) *Una imagen "nueva" de iglesia.* De hecho ha sido el mismo concilio el que ha sacado a la luz una imagen de iglesia *cuerpo de Cristo y pueblo de Dios* que, en la unidad y multiplicidad de sus miembros, celebra la liturgia como comunidad estructurada según los diversos ministerios y carismas. Es una imagen que se puede decir *nueva* en sentido relativo (respecto a una visión de iglesia rígidamente jerárquica y clerical, que ha predominado durante largo tiempo). En realidad, la perspectiva conciliar remite a los datos neotestamentarios, y más en particular a los escritos apostólicos. En ellos se aprecia una visión, una imagen de iglesia *(ekklesía)* que es en concreto la comunidad de los creyentes, convocados en el nombre del Señor, en torno a los apóstoles, para la reunión litúrgica. Las líneas características de una comunidad reunida así se definen desde la comunión en la fe en Cristo, la esperanza del reino, el amor que procede del Espíritu Santo; y, sustancialmente, se identifican con las

de la iglesia. O, mejor, las asambleas reunidas para celebrar la liturgia son el lugar donde la iglesia se manifiesta en su realidad visible y comunitaria.

b) *Formación de la comunidad mediante el actuar litúrgico.* El actuar litúrgico es verdad que no agota toda la actividad de la iglesia, la cual se despliega en otros servicios para bien común; de todas formas, el actuar litúrgico es de alguna manera primordial. Los nuevos miembros de la comunidad son introducidos en ella mediante una reunión y una acción litúrgica, el bautismo: de aquí nace y se incrementa el pueblo de la nueva alianza; aquí se funda el sacerdocio real de los fieles (cf 1 Pe 2,9), que los capacita para participar de la mesa eucarística de Cristo resucitado. Así, la eucaristía pasa a ser el punto culminante de toda reunión eclesial de los creyentes y el momento privilegiado de formación comunitaria, en el sentido de que la comunidad misma toma *forma* en el acto de celebrar la eucaristía, y conciencia del propio ser y actuar; mientras tanto, en los miembros particulares se clarifica y madura el sentido de pertenencia a tal comunidad y la conciencia de los compromisos que de ello se derivan: "Ninguna comunidad cristiana se edifica si no tiene su raíz y quicio en la celebración de la santísima eucaristía, por lo que debe, consiguientemente, comenzarse toda educación en el espíritu de comunidad. Esta celebración, para ser sincera y plena, debe conducir tanto a las varias obras de caridad y a la mutua ayuda como a la acción misional y a las varias formas de testimonio cristiano" *(PO* 6).

Dirá san Agustín con su riqueza expresiva: "Vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros. En consecuencia, si vosotros sois el cuerpo y los miembros de Cristo, sobre la mesa del Señor está el misterio que sois vosotros mismos y recibís el misterio que sois vosotros. A lo que sois respondéis con el *'Amén'*... Se te dice: 'El cuerpo de Cristo', y respondes: 'Amén'. Sé miembro del cuerpo de Cristo para que sea auténtico el 'Amén' " *(Sermón* 272: PL 38,1246-1248). La correlación entre actuar litúrgico y comunidad eclesial, en la secuencia *anuncio-sacramento-vida,* se ve con la máxima intensidad y eficacia formativa. La eucaristía aparece verdaderamente como la *forma* que plasma la vida de la iglesia y de los creyentes particulares. Pero esta acción nunca es un punto de llegada definitivo; es también siempre un nuevo punto de partida. La iglesia continúa celebrando la eucaristía, nutriéndose con el cuerpo y la sangre de Cristo, porque la plenitud de su realidad y de su manifestación visible todavía no está completamente formada; porque sus miembros todavía tienen siempre necesidad de ser iniciados y formados en el misterio de lo que son, para sentirse iglesia, actuar como iglesia y dar un testimonio de iglesia. En la celebración eucarística y en toda celebración o acción litúrgica, lo que se dice, se hace o se recibe actúa y comunica la totalidad del misterio. Es éste el modo propio con que la liturgia lleva al progresivo descubrimiento de Cristo, a una comprensión de su misterio, que es al mismo tiempo participación de él como experiencia interior y significativa. De aquí se sigue la continuidad de la acción formativa de la liturgia, dentro de la comunidad y a través de un proceso que parte de la iniciativa de Cristo (que se da, y, dándose, actúa), alcanza personalmente el *yo* del creyente, transforma su existencia, la hace ser lo que en la asamblea litúrgica se cumple y se

celebra: acción de gracias al Padre, ofrecimiento de sí para que el mundo viva.

Bajo el aspecto de la formación litúrgica, la comunidad celebrante se hace lugar de formación a nivel de compromiso vital en el misterio. Esto no excluye —más aún, exige por parte de la comunidad, siempre responsable de la formación de sus miembros— otros momentos y polos formativos; según los criterios de una equilibrada / pastoral litúrgica, que no quiera acabar en un panliturgismo, sino responder a las instancias más articuladas de una pedagogía de la fe y de sus destinatarios.

II. Indicaciones de método

1. La lección de la antigüedad. Los documentos de la iglesia antigua testifican que en aquella época el método de la formación litúrgica era un hecho experiencial, global y progresivo.

a) *Un ejemplo.* Se podrían, a este respecto, multiplicar los ejemplos. Aquí nos bastará con recordar un conocido texto del apologista san Justino (ca. 150 d.C.) cuando describe cómo se celebraba la eucaristía en su tiempo: "El día que se llama del sol se celebra una reunión de todos los que moran en las ciudades y en los campos, y allí se leen, en cuanto el tiempo lo permite, los recuerdos de los apóstoles o los escritos de los profetas. Luego, cuando el lector termina, el presidente, de palabra, hace una exhortación e invitación a que imitemos estos bellos ejemplos. Seguidamente, nos levantamos todos a una y elevamos nuestras preces, y terminadas éstas, como ya dijimos, se ofrece pan y vino y agua, y el presidente, según sus fuerzas, hace igualmente subir a Dios sus preces y acciones de gracias, y todo el pueblo exclama diciendo 'Amén'. Ahora bien, la distribución y participación, que se hace a cada uno, de los alimentos consagrados por la acción de gracias y su envío por medio de los diáconos a los ausentes..." (*Apología* I, 67). Mediante una descripción simple y esencial se ponen de relieve la estructura de base de la celebración (liturgia de la palabra, liturgia eucarística); el carácter de acción común, en la que todos toman parte, y la percepción inmediata e intuitiva del significado de la acción litúrgica por parte de los participantes.

b) *Algunas consideraciones.* Originalmente, las acciones, los símbolos y gestos de la liturgia eran para la asamblea celebrante algo vivo y elocuente, porque, de alguna manera, estaban en relación con la experiencia de vida. Al participar en una celebración litúrgica, los cristianos comprendían su significado simplemente mirando, escuchando, actuando, en un determinado clima y ambiente (según lo que ha sido definido [/ *supra* I, 1, *b*,] formación funcional). Cierto; también ellos necesitaban una enseñanza y una formación intencional; no tanto, empero, acerca de las acciones sensibles cuanto en torno a la acción invisible de Dios, que actúa en y mediante el acontecimiento celebrativo. Ésta era la finalidad de las catequesis mistagógicas, que tenían lugar generalmente en conexión con la celebración de los sacramentos de la / iniciación cristiana. Fuertemente insertas en el desarrollo litúrgico, pretendían dar a los fieles un conocimiento más pleno del misterio celebrado y, al mismo tiempo, suscitar en ellos un compromiso consciente y sincero que los llevase a asumir actitudes de vida correspon-

dientes a su carácter de bautizados. Se derivaba de ello, de manera absolutamente natural, una unión y una integración entre celebración y vida.

2. PROBLEMÁTICAS ACTUALES. El problema de la formación litúrgica, por tanto, ha existido siempre; no se trata tanto —como podría parecer— de un *hecho de reforma* consecuencia del Vat. II cuanto de una dimensión permanente de la formación integral del cristiano y del pueblo de Dios, de una necesidad de retomar constantemente el itinerario formativo. La problemática actual, inherente al contexto tanto eclesial como socio-cultural, es, de todas formas, particularmente vasta y compleja. No es posible, en este lugar, dar un cuadro exhaustivo. Sin pretensiones de originalidad, se señalarán simplemente algunos aspectos y factores que parecen tener una incidencia más directa en el ámbito de la formación litúrgica.

a) *Disociación entre vida y culto.* Si hoy el problema ofrece aspectos de mayor dificultad y urgencia, esto se debe, al menos en parte, a ciertas connotaciones particulares del actual contexto histórico-cultural. A causa de la fragmentación de la realidad en los diversos ámbitos y sectores de la especialización le resulta en general difícil al hombre moderno occidental redescubrir su unidad profunda y situar su existencia en el mundo. La mentalidad del hombre técnico, marcada por el eficientismo y el productivismo, tiene dificultades para comprender los valores propios del universo simbólico. Y las consecuencias de tal situación se reflejan también en el ámbito litúrgico. Hoy, además, no se vive ya en un régimen de cristiandad, sino de / secularización y de pluralismo; de este hecho (en conexión con el eficientismo técnico al que acabamos de aludir) se deriva la consecuencia de que el hombre ha perdido la conciencia de ser un *salvado-por-Dios,* mientras que la liturgia es, por su propia naturaleza, un momento actualizador de la historia de la salvación. Así se explica la disociación producida entre culto y vida.

b) *Dualismo entre religiosidad popular y liturgia.* Todavía está en marcha un proceso (cuyos orígenes se encuentran históricamente bastante atrás en los siglos) que ha determinado una escisión —si no una contraposición— entre / religiosidad popular y acciones litúrgicas. Éstas, presentadas de manera demasiado *objetiva,* acabaron por no ser ya comprendidas por el pueblo, el cual, poco a poco, se adecuó a ellas solamente *por precepto;* y hoy, podríamos añadir, en muchísimos casos por conveniencia o hábito social, cuando no por impulsos confusamente emotivos. Esto determinó el nacimiento de otras formas y modalidades expresivas del sentido religioso, que el pueblo *siente* sobre todo como suyas, pero que no siempre están exentas de límites y deformaciones (cf *Evangelii nuntiandi* 48). No obstante algunas indicaciones del concilio y la reciente multiplicación de estudios e investigaciones sobre el argumento, el problema permanece abierto y no parece fácil encontrar soluciones satisfactorias a nivel pastoral, de cara a la formación del pueblo cristiano en su conjunto, y más particularmente de cara a su formación litúrgica (cf *SC* 13-14).

3. ALGUNAS LÍNEAS OPERATIVAS. Aquí se vuelven a considerar, bajo el punto de vista metodológico, algunos aspectos ya tratados en el cuadro de los principios generales

[*I supra,* I]. Se trata de propuestas hechas con pura intención indicativa y de carácter todavía general. Para traducirlas en hechos será siempre necesario ponerlas en relación y adaptarlas al contexto concreto en que se trabaja. Además, no se podrá considerarlas como leyes que actúen de manera casi automática e infalible: cualquier acción dirigida al hombre deja siempre un espacio de libertad a su respuesta; y por otra parte, en el contexto de lo vital humano entran frecuentemente en juego factores imponderables e imprevisibles que pueden condicionar los efectos y los resultados que nos habíamos propuesto obtener.

a) *Reconstruir un tejido eclesial.* Si la liturgia es obra de la iglesia, para dar concreción a esta afirmación de principio es necesario que le corresponda una experiencia vivida y que existan las condiciones para hacer tal experiencia no sólo posible, sino convincente y creíble. De todas formas, en la actual estructuración social que se configura como *civilización de masas,* la iglesia se encuentra viviendo históricamente situaciones que parecen contradictorias: por una parte, se constata una situación de diáspora (con el consiguiente sentido de aislamiento y de marginación para los cristianos); por otra, se asiste en determinadas ocasiones a fenómenos de iglesia de masas (que fácilmente inducen al anonimato, a la despersonalización y, por tanto, al no compromiso). Así pues, se impone la necesidad de recrear un tejido eclesial vivo y activo; de manera que el "pueblo de la nueva alianza", la "comunidad de los creyentes" se haga una realidad bien visible, punto de referencia concreto y vital respecto al ambiente circunstante, elemento de reclamo para cuantos están todavía en situación de búsqueda o van redescubriendo su vocación de bautizados y su identidad cristiana. Teniendo en cuenta lo que ya está sucediendo en la vida de la iglesia y en particulares áreas de ella, parece que hoy se puede hacer una verdadera experiencia de iglesia a partir no tanto de una propuesta de iglesia universal —real, pero difícilmente perceptible—, sino desde la inserción en comunidades más restringidas y concretas. Puede ser diversa la fisonomía de éstas pequeñas unidades, sus motivaciones de origen y de agregación (grupos propiamente litúrgicos, grupos de pastoral familiar, asociaciones caritativas, grupos bíblicos, grupos de enfermos con sus familiares y amigos...). De todas formas, si son verdaderos grupos de iglesia, nacerá espontáneamente el deseo y la necesidad de hacer espacio, en su vida, a un momento litúrgico. Podrá configurarse alternativamente como momento de reflexión y de estudio, o como momento celebrativo. En su ámbito se darán, de todas formas, ocasiones diversas para hacer experiencia de la naturaleza comunitaria de la liturgia, de compromiso en la participación activa, de integración entre liturgia y vida. La liturgia comprendida y vivida dentro del grupo como experiencia de iglesia (estar juntos, acogerse y reconocerse recíprocamente como personas y como hermanos en la fe, actuar juntos a nivel humano, a nivel celebrativo y sacramental...) contribuirá a hacer crecer y madurar la conciencia y la consistencia eclesial del grupo mismo; y al par le ayudará a sentirse parte y *signo* del cuerpo total de Cristo, en el momento en que se celebra y se actualiza el misterio. El grupo tendrá así una función de *relais,* de elemento de apertura a una iglesia local más amplia (parroquia, diócesis...) y a la iglesia universal. Además, si son

fieles a su función y vocación, esos grupos pueden favorecer el crecimiento de la iglesia en comunidades cada vez más amplias, sea con una acción directa de animación de la liturgia, sea con una participación viva y significativa en las celebraciones de asambleas más vastas y heterogéneas [/ *Grupos particulares*].

b) *Dar espacio a una catequesis litúrgica.* Para que las acciones litúrgicas puedan desarrollar efectivamente su eficacia y valores formativos inherentes, es necesario dar espacio a momentos distintos y específicos de / catequesis litúrgica que lleven a una profundización sistemática del hecho litúrgico en sus diversos aspectos y elementos; en algunos casos podría suceder también que la situación concreta de determinados grupos o comunidades exija dar espacio e importancia mayor a la catequesis sistemática respecto a la celebración. Dependerá de la sensibilidad pastoral de los responsables el hallar la justa línea de equilibrio. En todo caso, una formación catequético-sistemática debería contemplar —al parecer— por lo menos dos tipos de temas: uno *de contenido antropológico,* orientado a introducir en el conocimiento y comprensión del lenguaje y del mundo simbólico, a la toma de conciencia de una dimensión fundamentalmente simbólica de la existencia humana; de cara a una educación en el actuar simbólico-ritual, mediante la valoración de actitudes y experiencias humanas fundamentales que remiten a algo *diverso,* a un *más allá* que trasciende el puro dato contingente; otro *de contenido teológico,* orientado a hacer comprender globalmente el sentido de la historia de la salvación y del misterio de Cristo, del que se hace anamnesis en la liturgia. Surge entonces, como hilo importante del tema, una dimensión bíblica con doble finalidad: dar las nociones indispensables para una correcta comprensión de la Sagrada Escritura; pero sobre todo hacer que se perciba la palabra de Dios como una iniciación a la historia de la salvación, como elemento simbólico que nos remite a una realidad que no pertenece sólo al pasado, sino que, representada en la liturgia, está en camino de continuo devenir y realizarse en el hoy del hombre. Otro objetivo importante del tema catequético será el de hacer comprender y tomar conciencia a los cristianos de su propia vocación a la liturgia, en conexión con la llamada a la fe y al ejercicio del sacerdocio bautismal: todo bautizado está consagrado para rendir culto y participar en la acción de Cristo en la liturgia; cada uno participa en ella según su modo propio (hay funciones y tareas diversas: ministerialidad de la iglesia), pero la participación es una sola. Aparte de la especificación de los criterios de opción de contenidos (aquí apenas insinuados en algunos temas de base), una catequesis orientada a la formación litúrgica deberá recurrir constantemente a elementos litúrgicos (textos, ritos, signos, acciones) y estar como entretejida de ellos; hasta el punto de hacer captar sus significados y valores no de manera desligada y fragmentaria, sino en el cuadro de un todo orgánico y coherente, cual se presenta precisamente la liturgia como celebración del único misterio de Cristo.

c) *Crear interacción en el momento experiencial-celebrativo.* La transmisión a nivel cognoscitivo de contenidos doctrinales oportunamente escogidos, coordinados y propuestos es ciertamente importante para la formación litúrgica, especialmente de cara a la concien-

ciación. Sin embargo, si se pretende llevar las comunidades, los grupos y cada uno de sus miembros particulares a una participación verdadera y activa de la celebración litúrgica, el momento experiencial se hace inseparable del teórico-sistemático. Más que la teoría es, en efecto, la acción litúrgica la que hace entrar en la lógica de la celebración, y ayuda a asimilar de manera cada vez más personal y profunda todo lo que se ha recibido a nivel de catequesis litúrgica. Quien tiene la tarea de programar y realizar un *iter* formativo deberá, por tanto, prever una secuencia articulada y coordinada de celebraciones para integrarlas e intercalarlas oportunamente en el tema catequético. Estas celebraciones —que se podrían llamar *de iniciación* o *no-sacramentales*— tienen la finalidad de ayudar a los participantes a interiorizar aspectos y elementos particulares del hecho litúrgico, así como de suscitar las actitudes litúrgicas fundamentales.

Sin querer agotar o limitar el ámbito de opciones posibles, pueden ser útiles algunas indicaciones a título de ejemplos:

Experiencia comunitaria (celebraciones que expresen el significado del estar-juntos, acogerse y reconocerse recíprocamente, estar implicados comunitariamente en el actuar ante Dios...); *experiencia simbólica* (acciones comunitarias donde se subraya un particular elemento simbólico o un actuar mediante símbolos con una carga de determinados significados...); *expresión gestual y corpórea* (secuencias mímicas, dramatizaciones que ayuden a comprender e interiorizar el significado profundo de los gestos, actitudes y movimientos corpóreos habituales en las acciones litúrgicas...); *actitudes de silencio-escucha-respuesta* (celebraciones de la palabra con oportunos ejercicios y pausas de silencio que ayuden a percibir la relación dinámica entre palabra, silencio y oración...); *actitudes de oración: alabanza, acción de gracias, ofrenda, petición, perdón...* (celebraciones de oración centradas cada vez en una de las actitudes fundamentales; celebraciones penitenciales...).

Estos y otros tipos de celebración pueden servirle a una función formativa como puntos de partida o fases de paso para enriquecer a los particulares y a la comunidad con una mayor conciencia y capacidad participativa con ocasión de las verdaderas y propias celebraciones sacramentales (bautismos, confirmaciones, matrimonios, ordenaciones...), en las que el aspecto participativo exigirá siempre estar adecuadamente preparado, y que hallarán su culminación en la celebración eucarística. En cuanto celebraciones no sacramentales, pueden ser también formas de experiencia litúrgica más adecuada a grupos o comunidades que se encuentran a niveles de fe preferentemente *catecumenales,* y exigen por tanto una maduración y un crecimiento antes de ser habilitados para participar en los *sacramentos de la fe.*

Para una mayor implicación de aquellos a quienes se dirige la acción formativa puede ser oportuno que su participación en la liturgia no se limite al momento de su puesta en obra, sino que empiece ya en la fase de la programación y preparación. Tal experiencia será una ayuda para comprender mejor los elementos según los cuales se estructura una celebración y el tipo de *lógica interna* que los une armónica y significativamente; de aquí se derivará una comprensión más plena, más profundamente *cristiana,* de la realidad que la celebración está llamada a expresar.

d) *Formación progresiva y cíclica.* La existencia humana es un continuo devenir bajo el impulso de un dinamismo que la recorre por entero, con sus ritmos vitales, con pasos sucesivos a través de estadios diversos de madurez; por lo cual también el continuo reproponerse de determinadas experiencias de fondo es vivido cada vez a niveles diversos de comprensión y en contextos referenciales diversos. Otro tanto se puede decir de la vida de fe y de la experiencia litúrgica, no separadas, sino integradas en el conjunto de la vida humana. Esto justifica el criterio pedagógico de la progresividad, que tampoco la formación litúrgica puede omitir.

Por lo que se refiere a los DESTINATARIOS, llamamos la atención sobre algunos aspectos de una formación progresiva: *el punto de partida,* o sea, lo que ya conocen y están en condiciones de comprender y vivir aquellos que comienzan un *iter* de iniciación o formación litúrgica; *las leyes que regulan el crecimiento humano* del individuo y del grupo, los ritmos de crecimiento que hay que respetar, con la ductilidad y capacidad de adaptación que exige cada caso concreto; *los diversos niveles de fe* y de madurez espiritual de los individuos y de las comunidades, sin olvidar que cada uno vive la propia *vida en Cristo* según una progresiva adhesión y conformación a su persona y mensaje, guiado por la acción del Espíritu Santo (esfera personal; cf Rom 8,12-15; Gál 5,22-25); y que, por otra parte, el mismo Espíritu anima y hace crecer las comunidades gracias a una distribución de dones, funciones y servicios diversos en beneficio común (esfera comunitaria; cf Rom 12,4-13; I Cor 12,4-11.27-28; Ef 4,11-12).

A este dinamismo de crecimiento en la fe y en la vida cristiana corresponde, EN LA LITURGIA, *la repetición del misterio en el tiempo.* El retorno cíclico de los mismos temas y de las mismas llamadas a actitudes espirituales y a compromisos concretos de vida, en conexión con los grandes tiempos del año litúrgico o con momentos celebrativos de significado más intenso, posee verdaderamente el carácter de una repetida y progresiva pedagogía de la fe, repropuesta cada año por la iglesia a los cristianos: celebrando el misterio que retorna, y que sin embargo se presenta bajo una luz siempre *nueva* y *diversa,* y poniéndose a la escucha atenta de la palabra de Dios que revela paulatinamente riquezas y profundidades insospechadas, *la comunidad cristiana* se acrecienta, se une más firmemente al Señor presente y operante en la celebración, se refuerzan los vínculos de la comunión y de la concordia; al mismo tiempo, *cada creyente particular* enriquece su propia experiencia de vida y de fe al hacer propio el misterio que se repropone. No es extraño a esta apropiación el proceder del tiempo y el natural proceso de maduración humana, que introduce también en una capacidad cada vez mayor de comprensión cristiana de la realidad. Así la repetición litúrgica se adapta a los ritmos de la vida humana y no es nunca una vuelta al punto de partida; sino que, como una espiral, alcanza la experiencia del hombre que progresa en el tiempo y se presenta como una realidad que nunca se acaba de alcanzar hasta el fondo ni de actuar completamente; mientras, en correspondencia, la respuesta del hombre en su vida *cristiana* se construye y se perfecciona a través de la vida de cada día.

e) *Formación permanente.* Vista desde la perspectiva de la progresividad, la formación litúrgica pue-

de extenderse a toda la vida del cristiano: ninguna edad humana es capaz de agotar las riquezas insondables del misterio de Cristo. Por otra parte, es verdad que es un compromiso permanente de la comunidad y de cada bautizado continuar en el propio camino de crecimiento hasta alcanzar la plenitud de la estatura de Cristo (cf Ef 4,12a-13.15-16). En este sentido, la liturgia puede ser lugar y ocasión privilegiada de formación permanente; sobre todo para los grupos y comunidades que participan con una cierta regularidad y continuidad en las asambleas litúrgicas cuando se reúnen en ocasiones diversas, y particularmente para la celebración eucarística. Puestos algunos elementos de base como preliminares tendentes a iluminar el sentido de la liturgia en general y a iniciar en la realización litúrgica [*/ supra, a, b, c*], se podrá dar a la formación litúrgica un carácter de formación permanente procediendo por itinerarios diversos y complementarios, que son individuables dentro de la liturgia misma. Señalamos algunos.

En primer lugar, *el año litúrgico,* con su sucesión de tiempos fuertes y tiempos ordinarios, de misterios del Señor y memorias de los santos, con la celebración de acontecimientos significativos para la vida de la comunidad. Aquí encontramos un cuadro completo que permite acercarse, profundizar y vivir el misterio de Cristo en sus diversos significados: ver cómo la obra de la salvación se ha efectuado en Cristo a través de los diversos momentos y aspectos de su misterio, todos orientados y culminando en el acontecimiento pascual; ver cómo, bebiendo en las fuentes del Salvador, los santos han participado de esta misma obra reproduciendo cada uno en sí mismo y en su propia vida algún aspecto del misterio total de Cristo; tomar conciencia de que la salvación se celebra continuamente y se actúa en las asambleas litúrgicas: iglesia en acto como comunión de los santos y comunidad de los creyentes, reunida en torno de Cristo, autor de la salvación, para anunciarla y llevarla a todos los hombres (cf *SC* 102).

Un segundo cuadro de referencia puede ser el de los *sacramentos de la vida cristiana* vistos no como momentos aislados e independientes unos de otros, sino como acontecimientos de salvación periódicamente repetidos que se encarnan —por así decir— en la vida del hombre y, desde su nacimiento hasta la muerte, lo introducen progresivamente y de manera cada vez más plena en el misterio de la vida *en Dios* y *en Cristo* (cf *SC* 59).

Es también importante *el ciclo de las misas dominicales y feriales:* articulado actualmente en tres años para las misas dominicales y en dos para las feriales, se presenta un cuadro de formación permanente particularmente rico, de cuyo conjunto se pueden destacar algunos elementos: el significado del *domingo* en general, visto como celebración del misterio pascual, que se desarrolla sin interrupción de domingo en domingo (cf *SC* 106); el progresivo crecimiento y asimilación de un determinado *libro bíblico,* favorecido por la *lectura continua* o *semicontinua,* adoptada por el leccionario festivo y ferial; la función misma *de la palabra,* mediante la cual el Señor convoca y reúne a sus fieles y suscita en ellos las disposiciones necesarias para ofrecer con él el sacrificio espiritual de sus vidas (cf *SC* 24; *DV* 15; 21; 25); los formularios de las *oraciones,* que van desde la serie de los prefacios a la de las plegarias eucarísticas y de las preces presidenciales (teniendo presentes no sólo

las de las misas dominicales, sino también las de las misas votivas, las misas por diversas necesidades de la iglesia, de la sociedad civil, etc.). Una atenta sensibilidad pedagógica y pastoral sugerirá los criterios para alternar convenientemente los textos, de manera que los temas de las oraciones sean variados y se adapten a situaciones y necesidades concretas. La oración litúrgica conservará así una nota de *frescura* y de *novedad,* y se percibirá como más cercana a la realidad eclesial y humana que viven los fieles a lo largo del año.

Donde haya surgido la iniciativa de que una comunidad celebre unida por lo menos una parte de la *liturgia de las Horas* —por ejemplo, la oración de laudes o de vísperas—, ésta puede llegar a ser también buena escuela de formación permanente; en tal caso, uno de los elementos a los que hay que dar la preferencia y que puede ocupar un *cursus* formativo completo será *el estudio y la oración de los salmos.*

La liturgia considerada como escuela de formación permanente para las comunidades cristianas necesita además otros elementos complementarios y concomitantes que contribuyan a crear *modalidades y condiciones favorables,* adecuadas a la finalidad propuesta. Desde la elección de horarios (que tenga en cuenta las actuales y más comunes costumbres de vida de la gente) hasta la preparación de un espacio-ambiente (que favorezca el intercambio, el contacto, el reconocerse como hermanos y hermanas que recorren juntos el mismo camino). Durante las celebraciones, un uso oportuno del canto (que caracterice las diferentes etapas del *iter* de formación permanente); fuera de las celebraciones, ocasiones de estudio y reflexión común (como fases precedentes o subsiguientes de la celebración, para profundizar y clarificar los elementos que ha ido proponiendo poco a poco el camino formativo).

III. Formación como síntesis para la vida

Ya se ha dicho [*/ supra,* I, 2] que la acción formativa en general, y la litúrgica en particular, debe tener un carácter unitario de cara a promover un crecimiento en la fe y en la vida cristiana armónico y unitario.

1. Un modelo. A este respecto nos puede ofrecer un modelo eficaz el *Ritual de la Iniciación Cristiana de los Adultos* (= *RICA).* Por su riqueza de contenidos teológicos, de indicaciones pastorales y de acciones litúrgicas y por su estructura de conjunto, este libro litúrgico tiene una importancia que va más allá de la pura utilización celebrativa, y puede verse como la propuesta de un itinerario de formación cristiana fuertemente unitario y estimulante para la vida de las comunidades y de las personas particulares. Sin entrar en el análisis pormenorizado del documento [*/ Iniciación cristiana*], interesa aquí señalar algunos aspectos de su estructura intrínsecamente unitaria y formativa.

2. Los principios de síntesis. El carácter unitario y sintético no corresponde, en este caso, al de un tratado *lógico,* que procede por concatenaciones rigurosas y progresivas de conceptos, y que parte de determinadas premisas y llega a determinadas conclusiones mediante argumentación. En el *RICA* no se propone nada que haya que aprender, sino una realidad que se debe vivir según un itinerario que procede por grados, por iluminaciones progresivas de aspectos complemen-

tarios de la realidad misma, vistos en su integración recíproca y unitaria. Dentro de un itinerario así concebido, un mismo tema o aspecto de él, retomado a una cierta distancia de tiempo mediante las etapas sucesivas, puede profundizarse cada vez bajo aspectos nuevos y enriquecidos con nuevos elementos. Según esta lógica, se pueden especificar algunos criterios de síntesis.

La primera síntesis la ofrece el *itinerario tomado en su conjunto:* está guiado por un dinamismo que va desde la iniciación a la mistagogia, proponiendo los principales aspectos de los datos de la fe, de la vida moral y sacramental del cristiano (o de quien se prepara a serlo) en su unidad al mismo tiempo cristocéntrica, antropocéntrica y eclesial.

En segundo lugar, se debe considerar la estrecha y *orgánica conexión entre las principales componentes* de fondo del itinerario formativo (siempre presentes simultáneamente, aunque en medida y con modalidades diversas según el diverso carácter de las etapas y de los momentos formativos): una exigencia de relaciones verdaderas y concretas con la comunidad, donde la comunidad misma está llamada a responder para que —siendo el lugar *natural* de formación de sus miembros— asuma conscientemente esa responsabilidad en un clima de acogida y comunicación fraterna, abriéndose también a itinerarios de fe diferenciados, atentos a la situación espiritual y humana de aquellos que quieren descubrir o redescubrir el misterio de Cristo *(RICA, Observaciones generales,* n. 2; *Observaciones previas,* nn. 1; 4; 5; 41); la presencia constante de un tema catequético de inspiración preferentemente bíblica, que se desarrolla según la lógica del itinerario de iniciación-formación, para conducir a la toma de conciencia progresiva y personal de la propia fe, y a un íntimo conocimiento de la historia de la salvación *(ib, Observaciones previas,* n. 19,3). Puede ser aquí oportuno mencionar la correspondencia entre estos componentes y los que más arriba se han indicado como los momentos indispensables para una formación litúrgica lo más válida e integral posible [*/ supra,* II, 3].

La *función unificante de algunos centros* en torno a los que se polariza y se construye, por maduraciones progresivas, la experiencia de los que se preparan para ser cristianos o para serlo más conscientemente: la continua referencia a Cristo y a su pascua, como elemento que define y da sentido a la experiencia de una vida de fe; el sentido de pertenencia a la iglesia de manera cada vez más responsable, que es como el punto de llegada hacia el que se siente llamado el catecúmeno en cada momento, en cada etapa de su camino *(RICA, Observaciones previas,* nn. 19,4; 39); la atención constante a la palabra de Dios como criterio de iluminación, de lectura, de profundización de la experiencia del misterio de Cristo y de la iglesia, que están viviendo los que se hallan en camino *(ib,* c. VI, *Textos diversos para la celebración de la iniciación cristiana de los adultos);* la experiencia litúrgica como gozne de la catequesis permanente y momento fundamental de la experiencia de fe, sea de la comunidad cristiana, sea de aquellos a los que ella acompaña en el camino de crecimiento y maduración en la misma fe; la atención al hombre concreto (el adulto) considerado en su unidad y originalidad personal, con sus límites, sus problemas, sus experiencias humanas, aun cuando camina con otros en la comunidad (cf *Observaciones previas* nn. 20; 50,1; 67).

Con esta presentación rápida y esquemática no se pretende identificar la propuesta del *RICA* con la formación litúrgica *simplemente* o como el único modelo válido y posible. De todas formas, por la riqueza de elementos que contiene, ofrece amplias posibilidades de cambiar, adaptar o sustituir determinados textos y gestos donde sea oportuno; esto se encuentra un poco por todas partes en el documento (cf, por ejemplo, los nn. 20; 64-67). En realidad, este ritual, orientado a guiar las opciones precisas de la iniciación, puede inspirar otros caminos de fe en la experiencia cristiana, que la iglesia de hoy debe hacer brotar de su propio interior. Se podría precisar que en el *RICA* tenemos la *formulación litúrgica* de un itinerario de formación en la fe y en la vida cristiana. El hecho no carece de interés para un tema de formación litúrgica. Tanto más si se tiene en cuenta que el itinerario mismo no se concluye con un punto final, sino que desemboca en una toma de conciencia según la cual, acogidos los neófitos en la asamblea eucarística, "la comunidad juntamente con ellos progresa, ya con la meditación del evangelio, ya con la participación de la eucaristía, ya con el ejercicio de la caridad, en percepción más profunda del misterio pascual y en la manifestación cada vez más perfecta del mismo en su vida" *(RICA* 37). Nos encontramos frente a una comunidad que progresa *junta;* que, ayudando a crecer a los neófitos, crece ella misma con ellos. El itinerario catecumenal se hace así una síntesis para la vida. Una síntesis que debe ser continuamente reconquistada mediante un dinamismo que pone a la misma comunidad y —dentro de ella— a cada persona particular en estado de formación permanente, en el constante y siempre renovado descubrimiento del misterio. He aquí que ahora la formación litúrgica se sitúa como una componente constitutiva de ese camino: junto con él debe ser constantemente retomada, adaptada, renovada según la realidad de la vida comunitaria, para que en ella se celebre, se exprese y se viva progresivamente, cada vez con mayor plenitud, el misterio de Cristo y de la iglesia.

IV. Corolario: indicios de formación litúrgica por etapas diferenciadas de edad

En la declaración conciliar sobre la educación cristiana se presenta la liturgia como el elemento central y polarizador de toda la obra educativa (cf *GE* 2), mientras que en la constitución sobre la liturgia se recomienda a los pastores de las comunidades cristianas que "fomenten con diligencia y paciencia la educación litúrgica y la participación activa de los fieles, interna y externa, *conforme a su edad,* condición, género de vida y grado de cultura religiosa" *(SC* 19). Se hallan aquí las premisas para una reflexión sobre la formación litúrgica en las diversas fases de la edad evolutiva; y de hecho las comunidades reales y concretas comprenden personas de toda edad. Mientras que los comentarios precedentes se referían a las comunidades cristianas en general y a sus miembros adultos, en la perspectiva recientemente aludida todo el tema —pese a ser válido en sus datos esenciales— deberá ser repensado por los educadores en función de las diferentes edades, teniendo presentes los datos que pueden ofrecer las diversas ciencias humanas, particularmente la psicología de la edad evolutiva y la

metodología catequética (con un interés particular por la dimensión litúrgica).

Aquí nos limitaremos a señalar las diferentes etapas a las que se debe dirigir la atención de los educadores (recordando que las subdivisiones cronológicas no tienen nunca un valor absoluto, sino que pueden variar y difuminarse según los sujetos, sus ambientes sociales, culturales, geográficos...). Para cada etapa se darán breves indicaciones orientativas, mientras que para un desarrollo más amplio de los diferentes aspectos inherentes al argumento nos remitimos a la bibliografía.

1. FORMACIÓN LITÚRGICA EN LA PRIMERA INFANCIA (CERO-SEIS AÑOS). En esta primera fase de la vida, la formación del niño tiene lugar sobre todo por influjo del ambiente, en particular de la familia y de los padres. Esto vale también para la primera iniciación litúrgica, que tendrá obviamente un carácter ocasional y espontáneo, unido a situaciones de vida (familiar) en las que el niño puede participar y estar interesado a nivel emotivo. Más que la enseñanza verbal, es importante el clima religioso del ambiente familiar; las actitudes y los sentimientos religiosos que los padres viven y expresan en presencia de los hijos, implicándoles en la medida en que son capaces. En la fase más avanzada de esta edad (cinco-seis años) se puede favorecer ocasionalmente una primera experiencia litúrgica del niño valorando algunos momentos del año litúrgico, algunos signos y gestos, la participación en las asambleas litúrgicas (especialmente las dominicales y festivas) junto a los padres u otros miembros de la familia (hermanos-hermanas mayores, tíos, etc.) que guíen la atención de los más pequeños, intentando fijarla en momentos y aspectos determinados de la celebración.

2. FORMACIÓN LITÚRGICA EN LA NIÑEZ (SEIS-ONCE/DOCE AÑOS). Globalmente, el crecimiento de los niños se caracteriza por el papel de la afectividad, de la apertura a una comunidad más vasta que la familiar (mediante la experiencia de la escuela, del grupo catequético, de otros grupos de finalidad formativo-recreativa). En ese contexto se perfila el papel de la autoridad, vista como fuente de experiencia, de conocimiento, de modificación del propio comportamiento, de ayuda para la formación de una conciencia personal y responsable. El carácter ocasional de la formación litúrgica (en conexión con momentos e intereses particulares de la vida del niño, con las fiestas del año litúrgico, con la participación en las celebraciones dominicales...) conserva todavía su valor. De todas formas, adquiere mayor importancia una formación sistemática, con vistas a la experiencia sacramental, a la que está llamado el muchacho en esta fase de su evolución religiosa. En el ámbito de la formación catequética prevista para esta edad, asume por tanto un relieve particular la dimensión litúrgica. Inicialmente será oportuno llevar al niño a una toma de conciencia del propio bautismo como realidad que le concierne personalmente, con las exigencias que se derivan del mismo para su vida y vocación cristiana. Pero el elemento característico y central será la iniciación sacramental orientada a una plena participación de la eucaristía, con la misa de primera comunión; a una participación en el sacramento de la reconciliación, en relación con la progresiva maduración moral de cada niño; a una asunción más responsable del

papel propio y de compromisos precisos en la comunidad cristiana, con el sacramento de la confirmación (sin embargo, hay actualmente razones pedagógico-pastorales que aconsejan retrasar cronológicamente este sacramento).

Es importante que esta iniciación sacramental se desarrolle en la perspectiva unitaria de la historia de la salvación, valorando la pedagogía de los signos litúrgicos. Además, el grupo catequético mismo —si funciona correctamente— puede ser el lugar adecuado para promover tiempos y ocasiones de una experiencia más específica y una participación litúrgica.

Pensemos en una serie programada de breves celebraciones de iniciación o de encuentros formativos diversamente configurados: sea para introducir a la experiencia-conocimiento de signos, gestos, oraciones, acciones litúrgicas; sea para suscitar en el niño sentimientos y actitudes religiosas que tienen su expresión más plena en las celebraciones sacramentales, y particularmente en la eucaristía (sentido de la fiesta, alegría de encontrarse juntos, sentido de la escucha, del silencio, de la alabanza, de la ofrenda, de la acción de gracias; sentido del banquete fraterno, de la presencia del Señor entre los suyos...). Pensemos además en las indicaciones y posibilidades formativas que ofrecen los libros litúrgicos, preparados para favorecer una mejor iniciación litúrgica de los niños a la misa y una participación activa en la celebración eucarística, adecuada a su edad [/ *Niños*]. Tampoco se puede olvidar el c. V del *RICA* sobre el *Ritual de la iniciación de los niños en la edad catequética,* importante tanto por las observaciones previas (nn. 306-313) cuanto por las propuestas rituales-celebrativas ofrecidas como pista del itinerario de iniciación (nn. 314-369). Naturalmente, todos los instrumentos de que disponemos para una válida y eficaz utilización necesitan personas preparadas convenientemente y dotadas de viva sensibilidad pedagógica y litúrgica.

3. FORMACIÓN LITÚRGICA EN LA PREADOLESCENCIA (ONCE/DOCE-CATORCE/QUINCE AÑOS). Esta fase de la edad evolutiva, en relación a las otras, ha sido quizá menos explorada y estudiada; hay, por tanto, una cierta escasez y parcialidad de datos y elementos también bajo el aspecto pedagógico-formativo. La preadolescencia se configura ciertamente como una edad *difícil,* en cuanto que marca el paso que va del mundo de la infancia al de la adolescencia y al comienzo de la edad adulta. El preadolescente está buscando su propia identidad y autonomía; por eso muestra una actitud de ruptura con todo lo que constituía su mundo anterior (situación vivida a un nivel más o menos profundo y de manera más o menos refleja). En el muchacho/a, que ya no es niño/a y todavía no es hombre-mujer, existe la aspiración de tomar en sus manos las riendas de la propia vida para construirse según un propio proyecto; hay la tendencia a replegarse sobre sí mismo para conocerse y comprenderse; y se da el deseo de apertura al otro para un intercambio y una relación de amistad, para la búsqueda de *modelos* según los cuales concretar el propio proyecto de vida.

En esta situación vivida por el preadolescente se pueden encontrar algunos puntos importantes de aplicación para la formación litúrgica: a través de los misterios del año litúrgico (con atención particular al leccionario) hacer descubrir el rostro de Cristo como el rostro del

amigo, como el modelo del hombre verdadero, del hombre *nuevo,* en quien encuentra una respuesta positiva la tensión del muchacho hacia la renovación de sí mismo en el esfuerzo de crecer hacia la edad sucesiva; proponer algunos de los santos más significativos de los que hace memoria la liturgia como modelos en los que inspirarse en la búsqueda y en la construcción del propio ser hombre y cristiano; valorar la participación en celebraciones litúrgicas o paralitúrgicas como ocasión y momento de amistad, que debe madurar en actitudes y disposiciones de fraternidad cristiana, de comunión en la fe y en el compromiso concreto; éste puede ser un momento adecuado para el sacramento de la confirmación; y será necesario prepararlo, acompañarlo y continuarlo con una catequesis atenta a la necesidad que tiene el muchacho de clarificarse a sí mismo el sentido de la propia identidad cristiana, de ser *confirmado* en ella y de ser orientado hacia precisos compromisos operativos al servicio de la comunidad; en ellos verá definirse la propia fisonomía y responsabilidad personal, entre otras cosas como sentido de pertenencia a una comunidad concreta.

Globalmente, la concreción del hacer, del comprometerse, debe marcar particularmente la acción formativa del preadolescente.

4. FORMACIÓN LITÚRGICA EN LA ADOLESCENCIA-JUVENTUD (CATORCE/QUINCE-DIECIOCHO/VEINTE AÑOS). En la actual situación sociocultural, las dos fases de la edad evolutiva, adolescencia y juventud, poseen límites mutuos muy difuminados. Se podría hablar de adolescencia *menor* y de adolescencia *mayor;* pero ha prevalecido la costumbre de usar el término *jóvenes* como inclusivo también de *adolescentes,* aun teniendo en cuenta la progresión dentro de la edad que va de los catorce/quince a los dieciocho/veinte años.

La formación litúrgica de esta edad no puede olvidar que hoy el mundo juvenil constituye una *cultura* en sí mismo; y también frente a él se debe realizar esa */ adaptación a las diversas culturas* que ya la constitución conciliar sobre la liturgia consideraba normal para otras situaciones (cf *SC* 37-40) [*/ Jóvenes*].

Los fermentos juveniles que han caracterizado estos últimos decenios han sido el signo de un deseo, por parte de los jóvenes, de mayor justicia, fraternidad, paz, en una perspectiva que podríamos definir universalista; deseo más o menos consciente, no falto de contradicciones, pero ciertamente intenso. El mundo juvenil, además, ha reivindicado una fisonomía y función propias, una corresponsabilidad y participación en los proyectos y en las realizaciones de la sociedad adulta. Son fenómenos que han tenido eco y repercusiones también dentro de la iglesia. Es misión de educadores y catequistas saber descubrir —dentro de estas instancias juveniles— los elementos a los que se debe apuntar para conducir a las generaciones jóvenes a un encuentro serio, estable, profundo con el misterio de Cristo y de la iglesia, como viene actuado y celebrado en la liturgia.

El grupo juvenil puede ser el lugar de estudio, investigación, reflexión, revisión de vida (programados en tiempos y situaciones adecuados), partiendo de estímulos y propuestas que provienen de la liturgia (tiempos fuertes, lecturas bíblicas, oraciones...) para llegar a una confrontación con los problemas humanos y eclesiales por los que se interesan los jóvenes más profundamente; o bien

se puede invertir el itinerario metodológico: partir de esos problemas para llegar a una confrontación con la liturgia en busca de las respuesta que ésta ofrece para la vida. El elemento central para este tipo de actividades formativas será la palabra de Dios como guía para descubrir o purificar los valores de la fe, de la oración, de la caridad, del servicio; a través de una pedagogía de la fe que amplíe progresivamente los horizontes y lleve a explorar las múltiples dimensiones del misterio cristiano (evitando criterios selectivos para soluciones cómodas o fáciles).

Las misas de grupo serán el momento fuerte no sólo para llevar a cabo, incluso a nivel celebrativo, la formación litúrgica del mismo grupo, sino también para dar a los jóvenes la posibilidad de vivir una experiencia cristiana actual y significativa, expresar con sinceridad y compartir comunitariamente, sea lo que en ellos ha madurado a nivel de reflexión antecedente, sea los ecos que levanta en ellos la participación actual en el momento celebrativo. En la predicación, en las moniciones, en las oraciones, en los gestos, en los cánticos, en el mismo ambiente donde tiene lugar la celebración habrá que prestar particular atención a las adaptaciones adecuadas (lo cual no significa arbitrarias), que respeten la mentalidad, la sensibilidad y las esperanzas de los jóvenes, les permitan *reencontrarse* en las celebraciones y expresarse en ellas mediante una participación activa, articulada y coordinada según los diversos momentos de la celebración misma y según una oportuna distribución de papeles, servicios y funciones dentro de la asamblea celebrante.

Las indicaciones precedentes deben entenderse como dirigidas al grupo juvenil no en cuanto realidad cerrada en sí misma, sino en función de una verdadera maduración de cada joven hacia una propia autonomía espiritual y, al mismo tiempo, de cara a la expansión del grupo en la iglesia. Entonces, dentro de comunidades más amplias (por ejemplo, parroquiales), el grupo de jóvenes puede llegar a ser un elemento de estímulo para un replanteamiento de las celebraciones litúrgicas destinadas a todos los fieles —particularmente las de la eucaristía dominical—; puede ser ese fragmento de levadura que poco a poco hace fermentar en la comunidad cristiana la capacidad de expresar de manera siempre nueva el *hoy* de la celebración concreta.

Puede ser útil una última llamada de atención sobre el hecho de que el mundo juvenil se presenta como una realidad extremadamente variada y cambiante; en su ámbito se pueden registrar situaciones muy diversas, que pedirán, por consiguiente, soluciones prácticas diversas a nivel formativo. Esto implica, por parte de los responsables de la obra formativa, sensibilidad pedagógica, experiencia y competencia por lo que se refiere al conocimiento del mundo juvenil; pero existe una exigencia igual de fuerte de competencia, sensibilidad, apertura y equilibrio en el campo del *saber* y del *actuar* litúrgicos. Es la condición para actuar seriamente, con intervenciones formativas, en una línea de fidelidad a las exigencias de la actualidad histórica, por una parte, y, por otra, a la mejor y más genuina tradición de la iglesia.

M. L. Petrazzini

BIBLIOGRAFÍA:

1. *En general*

Aldazábal J., *El libro litúrgico como pedagogía de la celebración*, en "Phase" 116 (1980)

111-124; Bellavista J., *La eficacia educativa del año litúrgico*, ib, 127 (1982) 41-52; Bernal J.M., *La celebración de la Liturgia de las Horas. Su pedagogía*, ib, 130 (1982) 285-304; Coffy R., *La celebración, lugar de educación de la fe*, ib, 118 (1980) 267-280; Daniélou J., *Historia de la salvación y formación litúrgica*, Granada 1965; Filthaut Th., *La formación litúrgica*, Herder, Barcelona 1965[2]; Floristán C., *La liturgia, lugar de educación en la fe*, en "Concilium" 194 (1984) 87-99; Lubienska de Lenval H., *La educación del sentido litúrgico*, Studium, Madrid 1967; Llopis J., *Pedagogía del juego e iniciación litúrgica*, en "Phase" 75 (1973) 235-245; Maldonado L., *Iniciación litúrgica: teología, espiritualidad, pedagogía*, Marova, Madrid 1981; Id, *¿Qué es tener sentido litúrgico? ¿Hay una tipología de la sensibilidad litúrgica?*, en "Phase" 127 (1982) 9-20; Tena P., *La formación litúrgica como responsabilidad pastoral*, ib, 21-39; Von Hildebrand D., *Liturgia y personalidad*, Fax, Madrid 1966.

2. *Enseñanza de la liturgia*

Bellavista J., *El Instituto de Barcelona*, en "Notitiae" 218 (1984) 542-548; Botero Álvarez A., *Institutos de liturgia en América Latina. Formación litúrgica del clero*, ib, 549-558; Canals J.M., *Liturgia y metodología*, en VV.AA., *La celebración en la Iglesia* I, Sígueme, Salamanca 1985, 33-47; De Pedro A., *La enseñanza de la liturgia*, en "Phase" 112 (1979) 337-342; Instituto Internacional de Teología a distancia (Madrid), *Plan de Formación Litúrgica*, en "Pastoral Litúrgica" 137-138 (1984) 36-40; *La "Societat Catalana d'Estudis liúrgics"*, en "Phase" 58 (1970) 412; Llopis J., *Plan de estudios del Instituto Latinoamericano de Liturgia Pastoral*, ib, 29 (1965) 316-318; Id, *Motivación actual de los estudios litúrgicos (encuesta)*, ib, 38 (1967) 162-167; Martimort A.G., *La ciencia de la liturgia*, en *La Iglesia en oración*, Herder, Barcelona 1967, 36-40; Olivar A., *Una nueva sociedad ecuménica e internacional de estudios litúrgicos*, en "Phase" 41 (1967) 473-474; Parés X., *El Pontificio Instituto de San Anselmo de Roma*, ib, 122 (1981) 163-167; Profesores de liturgia, *Conclusiones Symposium Phase-100*, ib, 100 (1977) 347; Sancho Andreu J., *Pedagogía de la presentación de los rituales de los sacramentos*, ib, 116 (1980) 125-133; Tena P., *El Symposium Phase-100*, ib, 100 (1977) 176-188; Id, *Los libros litúrgicos en la docencia de la teología sacramentaria*, ib, 116 (1980) 99-110; VV.AA., *Estudio de la liturgia en centros eclesiásticos*, en "Phase" 21 (1964) 209-267.

3. *Asociación Española de Profesores de Liturgia: Crónicas de los encuentros anuales*

I Encuentro: "Phase" 103 (1978) 101-103; "Notitiae" 137 (1977) 614-616; *II Encuentro:* "Phase" 108 (1978) 568-571; "Pastoral Litúrgica" 101-104 (1979) 69-71; *III Encuentro:* "Phase" 116 (1980) 161-163; *IV Encuentro:* "Pastoral Litúrgica" 112-113 (1980) 21-26; *V Encuentro:* ib, 121-122 (1982) 30-36; *VII Encuentro:* "Phase" 139 (1984) 63-69; *VIII Encuentro:* "Phase" 143 (1984) 455-457. Véase también la bibliografía de *Catequesis y liturgia, Formación litúrgica de los futuros presbíteros, Iniciación cristiana, Jóvenes, Liturgia, Niños* y *Teología litúrgica.*

FORMACION LITURGICA DE LOS FUTUROS PRESBITEROS

SUMARIO: I. Introducción - II. La nueva "Instrucción" - III. Problemas abiertos: 1. El seminario, comunidad litúrgica; 2. La liturgia, "culmen et fons"; 3. Un problema de fondo - IV. Formación para la presidencia litúrgica.

I. Introducción

Toda educación cristiana debe considerar la / formación litúrgica como uno de sus componentes fundamentales (cf *GE* 2; *SC* 19): no por una moda pasajera o por una opción facultativa, sino porque la liturgia, especialmente la eucaristía, es "culmen... et fons" de la vida de la iglesia y en la iglesia *(SC* 10). Este principio, que poco a poco está readquiriendo entre los educadores cristianos el sentido obvio y profundo que tenía en la más antigua pedagogía de la iglesia, sirve *a fortiori* para las comunidades de formación sacerdotal. No nos parece fuera de lugar reconsiderar y profundizar el discurso sobre la formación litúrgica separadamente para los futuros sacerdotes, si bien las acciones litúrgicas "pertenecen a todo el cuerpo de la iglesia, lo manifiestan y lo implican" *(SC* 26).

Hoy estamos muy lejos de aquel tiempo en que las *cuestiones litúrgicas* se consideraban "reservadas al clero y a los religiosos", con la preocupación "de evitar toda injerencia indiscreta de los laicos en las cosas del culto, de mantener una separación muy clara entre santuario y nave"[1].

Por mucho que puedan diferenciarse los planteamientos de los seminarios y como quiera que se organice en el campo de la iglesia local la preparación de los futuros presbíteros, pensamos que se debe hablar de una especial formación litúrgica de aquéllos al menos por tres razones: por la particular necesidad de una formación cristiana integral en ellos *(OT* 8); por la peculiar función que está destinada a tener la liturgia en la vida y ministerio de los futuros sacerdotes *(LG* 28; *PO* 13); porque ellos no podrán llegar a ser guías y maestros de los fieles en la vida litúrgica si no están "impregnados totalmente del espíritu y de la fuerza de la liturgia" *(SC* 14).

Por eso el concilio recomienda que se imparta a los alumnos de los seminarios y de los estudios religiosos "una formación litúrgica de la vida espiritual por medio de una adecuada iniciación que les permita comprender los sagrados ritos y participar en ellos con toda el alma, sea celebrando los sagrados misterios, sea con otros ejercicios de piedad penetrados del espíritu de la sagrada liturgia..." *(SC* 17).

Sería exagerado afirmar que estas normas han sido desatendidas en estas dos décadas después del Vat. II; por todas partes se han estudiado, discutido y en gran medida llevado a la práctica[2], gracias también al hecho consolador de que ha ido creciendo el número de profesores de liturgia formados según las prescripciones de *SC* 15. Pero en muchos ambientes eclesiásticos, incluida España, no han faltado retrasos, faltas de cumplimiento, incertidumbres, quizá incluso involuciones, mientras que en varias naciones se proyectaba toda una serie de desarrollos y de nuevos problemas de la situación litúrgica sobre la formación de los futuros sacerdotes.

II. La nueva "Instrucción"

En este contexto adquiere gran significado la *Instrucción sobre la formación litúrgica en los seminarios*[3], que tiene la finalidad de "presentar indicaciones y normas para hacer la vida litúrgica y el estudio de la sagrada liturgia en los institutos de formación sacerdotal más acorde con las actuales necesidades".

No han faltado en el pasado orientaciones oficiales sobre la formación litúrgica en los seminarios[4]; pero la de 1979 es ciertamente el documento más completo y de más amplias miras que nunca haya emanado la iglesia al respecto. Son dos los motivos indicados por la nueva instrucción, que exigen en la iglesia de hoy "un mayor compromiso por la formación litúrgica en los seminarios": la actuación de la reforma litúrgica exige que los futuros sacerdotes sepan "comprender la índole y la fuerza de la liturgia renovada para insertarla en la propia vida y para transmitirla adecuadamente a los fieles" (n. 3); "los nuevos problemas pedagógicos derivados de la creciente secularización de la sociedad", que "ofuscan en las mentes la genuina naturaleza de la liturgia, haciendo al hombre menos capaz de vivirla con intensa participación" (n. 4).

Tras una *introducción* sobre la "preeminencia de la liturgia en la

formación sacerdotal" y sobre la finalidad del documento, la instrucción se divide en *dos partes,* dedicadas, respectivamente, a la vida litúrgica y a la enseñanza de la ciencia litúrgica en los seminarios, completadas por un *apéndice,* en el que se propone "un índice de argumentos que se pueden tratar oportunamente en la enseñanza de la liturgia en los seminarios".

La primera orientación que nace del documento, desde la introducción, es "la importancia de la liturgia en la formación sacerdotal" (n. 1), con la exigencia de una formación tanto teórica como práctica: una *formación mistagógica* que "se alcanza principalmente por medio de la vida litúrgica de los alumnos, hacia la que son conducidos con profundidad creciente por medio de las celebraciones litúrgi*cas comunitarias*" *(n. 2).*

La formación litúrgica, se dice en la primera parte, deberá comenzar con una "breve y adecuada iniciación" de carácter preliminar y global desde el primer año (n. 8), y desarrollarse en todo el arco de la formación sacerdotal, profundizando las bases bíblico-teológicas de la vida litúrgica, valorando plenamente la misma celebración litúrgica que se realiza en los seminarios y armonizando oportunamente la vida espiritual de los particulares y de la comunidad con la participación litúrgica (nn. 9-10).

La asamblea litúrgica, que reúne lo más frecuentemente posible en torno al mismo altar a superiores y alumnos, animada por el ejercicio de los ministerios y abierta constantemente a la iglesia local, contribuirá considerablemente a "fundir en la unidad la comunidad del seminario y formar en los alumnos el espíritu comunitario" (n. 12). La celebración litúrgica en el seminario "debe ser un modelo, sea por los ritos, sea por el tono espiritual y pastoral, sea por la observancia debida tanto a las prescripciones y textos de los libros litúrgicos cuanto a las normas dadas por la Santa Sede y por las conferencias episcopales" (n. 16). En ella se favorecerá "una sana variedad *(sana varietas)* en el modo de celebrar las acciones litúrgicas y de participar en ellas" (n. 17), sin renunciar al constante esfuerzo por que haya "una profunda e íntima asimilación de aquellos elementos de la sagrada liturgia que pertenecen a su parte inmutable, en cuanto que son de institución divina" (n. 18).

Esta formación litúrgica, prolongada durante años, deberá tender a preparar a los futuros sacerdotes "para su oficio de pastores y presidentes de la asamblea litúrgica", no con experiencias puramente exteriores, sino con una experiencia litúrgi*ca bien dirigida y con un gradual* ejercicio de los ministerios (nn. 20-21). Para los actos litúrgicos concretos se da después una serie de normas concretas, que ciertamente están hechas a medida de las situaciones particulares y de las exigencias pedagógicas de los alumnos, pero que constituyen una buena base orientativa para la vida litúrgica de un seminario (nn. 22-42).

La parte segunda de la instrucción está dedicada a la enseñanza de la liturgia, de la que subraya sobre todo los aspectos teológicos, pastorales y ecuménicos (nn. 43-44). Se delinea a continuación el ámbito de la ciencia litúrgica, su método, su particular función en el diálogo interdisciplinar, su apertura a las aplicaciones y a los problemas de la pastoral (nn. 45-61).

Sobre todo es en la liturgia —subraya la conclusión del documento— donde los alumnos de los seminarios "adquieren una más profunda y plena experiencia del sacerdocio y de sus exigencias",

pues ellos "son invitados a imitar lo que conmemoran": "el estudio asiduo y el ejercicio de la sagrada liturgia recuerdan continuamente a los futuros sacerdotes la finalidad a que tienden todas las actividades pastorales y, al mismo tiempo, hace que todos sus esfuerzos en los estudios, en las prácticas pastorales y en la vida interior sean cada vez más conscientes y consigan una profunda unidad" (n. 62).

También se refiere a la liturgia el reciente documento de la CEE sobre *La pastoral litúrgica en España.* Dedica el n. 8 a la formación litúrgica de los pastores y de las comunidades, diciendo: "No es necesario insistir mucho en la importancia de la preparación litúrgica de los futuros pastores y de los ya entregados al ministerio... Se hace necesario un trabajo más profundo para asimilar la riqueza de contenido bíblico, teológico, pastoral y espiritual de la liturgia renovada. Ha de procurarse una formación integral y vital, teológica y pastoral, no meramente nocional. El mayor esfuerzo deberá hacerse en las facultades de teología, en los seminarios, noviciados y comunidades de religiosos/as, sin descuidar a los seglares, llamados a desempeñar los diversos ministerios que les competen en la asamblea litúrgica"[5].

III. Problemas abiertos

Más que analizar los distintos aspectos de la instrucción, que está al alcance de todos, preferimos volver sobre algunos temas, *situándolos* en la realidad concreta de muchas comunidades de formación sacerdotal.

1. EL SEMINARIO, COMUNIDAD LITÚRGICA. La instrucción asume como fundamental un principio que refleja la más antigua tradición eclesial y responde a la naturaleza particular de la comunidad seminarística: la formación litúrgica "se alcanza principalmente por medio de la vida litúrgica de los alumnos, a la que son conducidos con creciente profundidad por medio de las celebraciones litúrgicas comunitarias" *(Instr.,* cit., n. 2). Hoy, con el desarrollo de la reforma, mientras por una parte se constata la eficacia formativa de una enseñanza litúrgica más seria y de una visión más unitaria y más *económica* de toda la teología centrada en el misterio de Cristo *(SC* 15-16), sigue siendo primaria e inalienable la exigencia de que "en los seminarios e institutos religiosos la vida esté totalmente informada de espíritu litúrgico" *(SC* 17). Y esto no sólo por la eficacia, reconocida en cualquier pedagogía, del ejemplo, del actuar juntos según determinados principios, de la *temperies* espiritual que caracteriza y anima, casi sin darse cuenta, un ambiente educativo, sino porque la misma liturgia es una realidad viva y mistérica, y no se la comprende verdaderamente sino participando en ella: ninguna lección de teología o de pastoral litúrgica puede sustituir a la experiencia habitual de la celebración eucarística sentida y vivida como centro de la vida cotidiana, en un clima de fe y de gozoso compromiso comunitario, bajo la guía de celebrantes que sepan ser modelos en la no fácil tarea de *presidir* la eucaristía [*/ infra,* IV].

Desde un punto de vista litúrgico, el seminario es indudablemente una comunidad especializada, dotada de particulares finalidades formativas, y esto puede también significar que allí se adopten formas de celebración y de participación diversas de las apropiadas para la pastoral

común. De todas formas, a nosotros nos parece que hoy es cada vez menos oportuno diferenciar demasiado la liturgia del seminario de la que los alumnos celebran en las parroquias, y de la que deberán, el día de mañana, hacerse animadores y responsables. Nos parece más fructífero que se realice *comúnmente* una buena liturgia que sea decididamente pastoral, estrictamente unida a la vida y a la oración cotidiana, preparada con una habitual seriedad y con la aportación de todos, escogiendo y experimentando formas diversas de celebración y de participación.

A quien tiene el cuidado de la vida del seminario le incumbe por tanto una notable responsabilidad formativa y pastoral, puesto que a partir de la experiencia cotidiana del seminario es como madurará en los futuros sacerdotes un profundo sentido pastoral y teológico de la liturgia, gracias al cual sabrán después armonizar una sincera y consciente fidelidad a la tradición de la iglesia y a sus disposiciones concretas con un valiente espíritu de adaptación y renovación (que exige sólidos criterios pastorales, capacidad de intuición y de elección y no poca fantasía).

Es normal que también en los seminarios se reflejen los aspectos más prometedores, y a la vez las dificultades y las tensiones de la actual situación litúrgica de la iglesia. Pero una parte considerable de estas dificultades —permítasenos subrayarlo—, antes que de los jóvenes y del influjo de la secularización y de la actual crisis de los valores tradicionales, proviene de los mismos responsables de la vida del seminario: no siempre se ha logrado adquirir una verdadera formación litúrgica a través de un replanteamiento profundo de toda una venerable tradición teológica y espiritual, que ya no está totalmente en sintonía con la vida y las orientaciones de la iglesia actual. Esto se descubre fácilmente en ciertos ambientes en el planteamiento general de la vida de piedad y en el modo de promover y de celebrar las acciones litúrgicas, donde se preocupan más de reconstruir un nuevo rubricismo que de realizar una liturgia viva. También la falta de armonía y de entendimiento en el seminario se hace sentir indefectiblemente en la liturgia, que es un momento particularmente sintomático de la vida de la comunidad. No sólo aparecen con frecuencia divergencias de ideas y de concepciones teológicas y espirituales entre los diferentes profesores, sino que en el plano concreto se verifican, por ejemplo, diferencias no despreciables entre el planteamiento litúrgico y el musical, y surgen delicados conflictos de visión y de competencias entre el rector, responsable de la formación de los seminaristas, el padre espiritual y el mismo profesor de liturgia. Con frecuencia es este último el que, en la compleja situación actual, tendría la preparación, la sensibilidad y la disponibilidad necesarias para asumir la comprometida tarea de animar o inspirar la vida litúrgica de la comunidad seminarística, de pleno acuerdo con todo el *équipe* educativo y con la colaboración responsable de un *grupo litúrgico.*

También la participación en las celebraciones litúrgicas de la catedral, en las parroquias o en los grupos eclesiales puede resultar a veces poco formativa: sea que se trate de liturgias formalmente ejemplares, pero carentes de todo esfuerzo de interpretación o de adaptación; sea que se trate de liturgias descuidadas, poco preparadas o bien encaminadas a una creatividad *salvaje,* carente de un auténtico *sentido eclesial.*

Los jóvenes de nuestros seminarios, abiertos y sensibles a las instancias más profundas que brotan en la iglesia de hoy, pero que con frecuencia también simpatizan fácilmente con aspectos más discutibles y superficiales de la situación actual, necesitan, en el estudio y en la práctica de la liturgia, guías iluminados, pero también firmes, capaces de comprender y de favorecer soluciones y experimentos necesarios y fructíferos, y a la vez de dar orientaciones concretas y decididas, fundadas en sólidos principios teológicos y pastorales, más allá de las recetas fáciles y las modas pasajeras.

Una verdadera formación litúrgica no puede referirse solamente a las acciones litúrgicas, sino que debe inspirar y orientar toda la vida espiritual de los futuros presbíteros. En la línea de la enseñanza de *SC* 13 se está efectuando en la piedad cristiana un lento y profundo proceso de renovación, del cual ya se sienten en nuestros seminarios los primeros frutos, y a la vez las incertidumbres y las dificultades. Algunas formas de piedad, felizmente replanteadas desde el espíritu de la liturgia, han vuelto a cobrar vigor y eficacia espiritual, mientras que otras, pese a los esfuerzos de los educadores, no tienen ya ninguna incidencia sobre las nuevas generaciones, formadas en la familiaridad con la biblia y la liturgia, en una *temperies* eclesial muy diferente de aquella en que han nacido ciertas devociones. Es en los años del seminario cuando los futuros sacerdotes deben saber madurar una profunda unidad entre liturgia y oración personal y entre liturgia y vida cotidiana, creciendo cada vez más en la verdadera *devotio,* o sea, en aquella actitud profunda y total de adhesión a Dios Padre por medio de Cristo en el Espíritu Santo, que debe expresarse en todos los aspectos de la vida cotidiana, pero que tiene sus *momentos fuertes* en la participación en la liturgia.

2. La liturgia, "culmen et fons". La instrucción, al repetir que "es sumamente necesario que la celebración eucarística cotidiana... sea el centro de toda la vida del seminario y que los alumnos participen en ella conscientemente" (n. 23), cita la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis,* n. 52, que continúa así: "El sacrificio eucarístico, más aún, toda la sagrada liturgia, debe ocupar un puesto tal en el seminario, que aparezca verdaderamente como 'la cumbre a la cual tiende la actividad de la iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza' *(SC* 10)"[6].

Es necesario profundizar a esta luz la concepción, que evidentemente subyace al texto citado, del seminario como *comunidad eclesial:* no sólo como "grupo de personas en comunión permanente de vida" en la iglesia, sino también como componente importante de la vida de la diócesis, en estrecha relación con el obispo y con su presbiterio[7].

En los seminarios mayores pensamos que no se puede renunciar a una realidad tan constitutiva de la vida sacerdotal como la eucaristía, incluso cotidiana, y que se debe llevar a cabo un serio compromiso personal y comunitario por una consciente y total participación, superando valientemente las innegables dificultades de la rutina. Esa celebración cotidiana nunca deberá ser apresurada y minimalista. Si de hecho pueden realizarse celebraciones más excepcionales y raras con un mayor contenido festivo, otras celebraciones más frecuentes y ordinarias pueden asumir un carácter más íntimo y contemplativo, como expresión de un compromiso constante y fiel, de acuerdo con

modalidades celebrativas más sobrias y ritualizadas.

La reciente instrucción (n. 17) recomienda una *sana varietas,* que debe significar, ante todo, una mayor valoración de las celebraciones dominicales y de las solemnidades. Sólo que la inserción de los estudiantes en las parroquias, los domingos y en los momentos fuertes del año litúrgico, en muchos ambientes crea el problema de la coincidencia entre las celebraciones en el seminario y las de la comunidad local. Nos parece una solución demasiado simple y pedagógicamente inoportuna la de una doble participación. Es más oportuno que, en tales casos, la celebración en el seminario del domingo y de otros días litúrgicos festivos o solemnes pueda tener sus momentos fuertes en laudes y vísperas, mientras que para la eucaristía con frecuencia se preferirá la inserción en una comunidad eclesial más amplia.

Se han experimentado varias formas de preparación comunitaria de la liturgia dominical, generalmente el sábado por la tarde: celebraciones de la palabra con breves presentaciones de los temas principales; meditaciones comunitarias o revisiones de vida para cursos particulares o grupos; encuentros de profundización o de reflexión, frecuentemente con los laicos; preparación de la homilía con alguno de los superiores, etc.

En algunos seminarios se elige un día de la semana, menos cargado de compromisos pastorales, para realizar una verdadera *missa communitatis* celebrada por todos los superiores con la participación de toda la comunidad del seminario, que encuentra así la posibilidad de expresarse de la manera más completa como comunidad eclesial, sobre todo cuando es el mismo obispo quien preside la asamblea litúrgica. Esta particular celebración semanal, colocada en las horas más oportunas, preparada con cuidado, por ejemplo por un curso cada vez, podrá constituir en el arco de la semana no sólo una notable *variatio* en absoluto inútil para favorecer la participación, sino un medio eficaz de formación litúrgica y pastoral (y, por otra parte, no desbanca a la misa dominical).

Especialmente allí donde la comunidad seminarística —según las indicaciones del *OT* 7— se articula en *grupos pequeños,* es legítimo y deseable que estas unidades menores puedan hallar, por lo menos una vez a la semana, su expresión sacramental en la celebración eucarística presidida por el animador del grupo o por el mismo rector, según las perspectivas teológicas y las directrices de la *Instrucción sobre las misas para grupos particulares* [8]. Esta praxis suscitará ciertamente menos problemas si se apoya en los grupos en los que de hecho se articula la comunidad, más que en el origen geográfico o en la pertenencia a diversos movimientos eclesiales.

La celebración comunitaria de laudes y vísperas es otro elemento de la vida litúrgica de la comunidad seminarística, sobre todo en los días festivos. La formación para la *liturgia laudis* de cada día, misión fundamental del sacerdote como cabeza de una comunidad cristiana y representante suyo, exige ciertamente una notable "instrucción litúrgica y bíblica" *(SC* 90): también aquí la experiencia espiritual y pastoral hecha en el seminario tiene una función determinante para la comprensión de esta oración pública de la iglesia, con la que se prolongan a las principales horas del día la alabanza y la acción de gracias que tributamos a Dios en la eucaristía (cf *PO* 5), y que es fuente

y alimento de la piedad personal del sacerdote (cf *SC* 90).

3. UN PROBLEMA DE FONDO. La reciente reforma promovida por el Vat. II ciertamente ha favorecido, sobre todo en ambientes preparados como los seminarios, una participación consciente, piadosa y activa en el misterio de Cristo celebrado en las acciones litúrgicas *(SC* 14; 48), realizado ahora a través de los *signos* mismos de la liturgia. Sin embargo, en la situación actual aparece, creo, también en los seminarios una dificultad nueva, que deben tener muy en cuenta los responsables de la formación litúrgica. La forma de participación de otros tiempos —nos referimos sobre todo a la misa—, aun siendo imperfecta desde el punto de vista de la comunidad y del signo, llevaba al individuo a una implicación muy personal con la ayuda de pequeños misales y de otras ayudas muy útiles. En la actual forma de participación, que hace prácticamente superfluo el recurso a una ayuda individual, la escucha ha ocupado el lugar de la lectura silenciosa, el canto y la oración comunitaria llenan los largos silencios y dejan poco espacio para la oración... personal, la participación activa y diferenciada sustituye a las prácticas individuales que se sobreponían a la acción litúrgica.

Todo esto lleva a una piedad más objetiva y eclesial, alimentada con los grandes pensamientos de la biblia y de la liturgia, pero puede comportar también el peligro de una participación puramente exterior, en la que el individuo se deja afectar sólo superficialmente, sin aportar verdaderamente a la acción litúrgica su contribución de fe y de profundo compromiso personal. El problema ha sido estudiado por Joseph Pascher con fina sensibilidad[9]: la formación litúrgica debe llevar al fiel particular a un constante esfuerzo de *inserción* en la comunidad eclesial, que se realiza plenamente en la participación en el misterio pascual de Cristo, y a un consciente compromiso de *apropiación* de los diversos elementos —lecturas, oraciones, cantos, ritos— que componen la celebración litúrgica. Todo esto exige un nivel espiritual no común y un uso continuo de los "medios comunes o específicos, tradicionales o nuevos, que el Espíritu Santo no deja nunca de suscitar en el pueblo de Dios, y la iglesia recomienda, y hasta manda también algunas veces para la santificación de sus miembros" *(PO* 18). Entre ellos sigue siendo fundamental para nosotros la meditación cotidiana sobre todo de la palabra de Dios, que un documento posconciliar recomienda a los religiosos precisamente para que puedan participar "más íntimamente y con mayor fruto en el sacrosanto misterio de la eucaristía y en la oración pública de la iglesia" *(Ecclesiae Sanctae* [1966] II, 21).

IV. Formación para la presidencia litúrgica

La nueva concepción de la liturgia, el desarrollo de la reforma, la nueva maduración eclesial y la aportación de las mismas ciencias humanas han dado mayor importancia y dimensiones más significativas al ministerio, propio del presbítero, de ser animador y presidente de la celebración litúrgica, acentuando por tanto la necesidad de una formación específica para esta importante tarea eclesial[10]. El futuro sacerdote debe habituarse a *preparar* la celebración litúrgica: conocimiento de las normas litúrgicas, de los textos y de los ritos; valoración

de las / adaptaciones previstas; elección de un hilo conductor, de un tema en que converjan los diversos elementos litúrgicos. Debe saber *programar y poner en acto* la celebración: respeto de la estructura y de las leyes propias de la celebración; proporción entre los diversos elementos y partes; atención a la celebración en cuanto a la duración, sucesión y equilibrio de los diferentes momentos; promoción de la asamblea como sujeto de la celebración con una adecuada formación y ejecución de todos los servicios que exige la naturaleza de la celebración y de la misma realidad eclesial. Sobre todo el sacerdote debe *presidir la celebración (sacerdotem oportet praeesse):* estas palabras del viejo Pontifical indican claramente el ministerio propio del sacerdote, que participa del poder de Cristo, cabeza y pastor de la iglesia, su cuerpo y su pueblo.

En otro tiempo el papel del celebrante absorbía prácticamente todos los aspectos de la celebración, pero comprometía menos; era una tarea más ejecutora e individual, casi desligada de la comunidad. Hoy, quedando intacto el compromiso de fe y de participación, el presidente debe ser continuamente consciente del misterio celebrado y del *sentido* de la asamblea que preside: está llamado a ser guía, intérprete, animador, director y *speaker.* Por eso:

• no es el *patrón* de la celebración: está al servicio de la iglesia y de la comunidad;

• expresa y refuerza con su modo de celebrar un lazo de unión con la asamblea que se extiende a toda su vida y a todo su ministerio;

• como principal animador de la celebración, tiene la misión de velar por el buen funcionamiento de los ritos, por su dinamismo en el conjunto de la celebración y en relación a la asamblea concreta;

• también debe realizar una mediación entre los textos y ritos propuestos por el libro litúrgico y la asamblea celebrante.

Se puede hablar de una *verdadera y propia técnica de la presidencia,* porque el ejercicio de este ministerio está unido a una multitud de factores humanos y técnicos que no se deben minimizar y tampoco se pueden improvisar:

• ante todo, el conocimiento de la asamblea y el impacto con su realidad humana, social y sobre todo de fe, con un profundo sentido de compartimiento y participación;

• en segundo lugar, el estilo: sobriedad, cercanía, conciencia del propio papel y de la propia misión;

• la disposición y funcionalidad del ambiente, sobre todo en la zona presbiterial, facilita mucho las cosas;

• un problema importante es el del peso calibrado que el que preside debe dar a sus actitudes y sobre todo a las intervenciones habladas, empezando por la oración que el presidente eleva en nombre de todos, cuya marcha y tono deben estar bien construidos y sostenidos (evidentemente son otra cosa las didascalías, que se distinguen por un tono más simple, discursivo y familiar);

• finalmente, en el ejercicio de su función deberá estar atento al diverso funcionamiento de una asamblea pequeña y homogénea y de una asamblea grande y heterogénea: ésta exige una mayor formalización en los papeles, un estilo celebrativo menos creativo, una presidencia más activa, etc.

Presidir una asamblea litúrgica —concluimos con L. Brandolini [11]— se ha hecho una tarea difícil, exige atención a las ciencias humanas y de

la comunicación, además de sentido pastoral. Para crear la mentalidad nueva que exige la misión de presidir, no bastan las indicaciones de las rúbricas: hace falta reflexión, espíritu de oración, aplicación constante. Es una tarea —un ministerio— difícil, pero necesaria para hacer de la liturgia una acción viva para un pueblo vivo.

[/ *Animación*].

NOTAS: [1] Cf *QL* 1 (1910) 1, presentación del primer número de la revista — [2] Cf el magnífico comentario de P.-M. Gy, en *MD* 77 (1964) 33-39; F. Tollu, *La formation liturgique des futurs prêtres,* en *MD* 78 (1964) 82-96; varias aportaciones en *RL* 52 (1965) n. 3, en particular la de C. Vagaggini, *Spiritualità sacerdotale e spiritualità liturgica,* 285-312; D. Sartore, *Aspetti e problemi della vita liturgica nei seminari,* en *RL* 58 (1971) 163-172 — [3] S. Congr. pro inst. cath., *Instructio pro institutione liturgica in seminariis,* Typis Polyglottis Vaticanis 1979; también en *Not* 159 (1979) 526-565. Sobre el documento cf la presentación del card. Garrone en *Oss. Rom.,* 28-6-1979; varias aportaciones en *Sem* 1979/4 *(De formatione liturgica);* A.M. Triacca, *A proposito della recente istruzione sulla formazione liturgica nei seminari,* en *Not* 160 (1979) 621-639; R. González, *La "Instructio de institutione liturgica in seminariis",* en *Ph* 116 (1980) 135-141; A. Cuva, *Genesi, istanze di fondo e articolazione dell'Istruzione sulla formazione liturgica nei seminari,* en *Sal* 42 (1980) 807-833 — [4] A. Cuva, *La formazione liturgica dei chierici nei documenti ecclesiastici da S. Pio X a oggi,* en *RL* 55 (1968) 702-729. En 1965 la s. Congr. de seminarios había emanado una *Instructio de sacrorum alumnorum liturgica institutione* (cf texto en *Sem* 1966/1), nunca publicada en *AAS* — [5] *Documentos de la CEE,* BAC 459, Madrid 1984, 789 — [6] S. Congr. pro inst. cath., *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis,* Typis Polyglottis Vaticanis, 1970, n. 52 — [7] Cf M. Maziers, *Le presbyterium et le séminaire,* en *Sem* 21 (1969) 88-96 — [8] Cf A. Pardo, *Liturgia de la eucaristía,* Libros de la comunidad, Madrid 1979, 193-203 — [9] Cf J. Pascher, *Die Beziehung zwischen der hl. Liturgie und der persönlichen Frömmigkeit des einzelnen Gläubigen,* en *Sem* 20 (1968) 615-638 — [10] Sobre este aspecto tan importante y novedoso de la formación de los futuros sacerdotes, cf card. G. Lercardo, *Sacerdotem oportet praeesse: lo stile della celebrazione,* en *RPL* 13 (1965) 511-536; R. Gantoy, *Présider l'assemblée liturgique,* en *Paroisse et liturgie* 1969, 513-527; *NPL* 103 (1973) *(Comment célébrons nous?);* F. Rainoldi-G. Sobrero, *Costruire una celebrazione,* en *MA* 24 (1978) 22-29; E. Costa-L. Della Torre-F. Rainoldi, *Interpretare il rito della messa. Progetto-Programma-Regìa,* Queriniana, Brescia 1980; CNPL, *Celebrare con il Messale del Vat. II. Orientamenti pastorali - Indicazioni pratiche,* LDC, Turín 1980. De gran utilidad resultaron también las orientaciones de L. Brandolini en *Guida liturgica* de la diócesis del Lazio 1978-79 — [11] Cf la última referencia de la nota anterior.

D. Sartore

BIBLIOGRAFÍA: Carmona García M., *La formación litúrgica en el Seminario de Jaén,* en "Phase" 112 (1979) 321-326; González Cougil R., *La liturgia en el Seminario de Orense,* ib, 327-336; Martín Patino J.M., *Liturgia y formación sacerdotal,* ib, 21 (1964) 211-233; Martín Pindado V., *Los futuros presidentes de la celebración y su sentido actual de la liturgia,* ib, 112 (1979) 313-320. Véase también la bibliografía de *Estilos celebrativos, Formación litúrgica, Ministerios* y *Sacerdocio.*

G

GESTOS

SUMARIO: I. Introducción - II. Hacia una metodología de aproximación al gesto litúrgico: 1. Las "constantes" bíblicas de la gestualidad: *a)* La elección de una mujer para Isaac, hijo de Abrahán, *b)* David transporta el arca a Jerusalén, *c)* La oración de Salomón para la consagración del templo, *d)* Conclusiones previas; 2. Fundamento cristológico de la gestualidad litúrgica - III. Los gestos en la liturgia: 1. Necesidad de formación para la expresión gestual; 2. Los gestos en los nuevos "Rituales": *a)* Ordenación general del Misal Romano, *b)* Ritual del Bautismo de Niños, *c)* Ritual de la Confirmación, *d)* Ritual de la Penitencia, *e)* Ritual de la Unción y de la pastoral de enfermos, *f)* Ritual del Matrimonio, *g)* Ritual de Órdenes, *h)* Ordenación general de la liturgia de las Horas; 3. La imposición de las manos - IV. Unidad en la diversidad - V. Hacia una teología del gesto litúrgico.

I. Introducción

Bajo la presión de las superestructuras, el hombre de hoy ha dejado de *vivir* lo cotidiano, y más bien lo sufre. Y lo cotidiano está hecho de modas, de necesidades creadas, de informaciones, de nociones, de lugares comunes, que constituyen también la *cultura* del hombre. Es verdad que el sistema social inventa una serie de defensas para que parezcan atenuadas las constricciones a las que está sometido el individuo, pero en realidad se trata de pseudodefensas. El tiempo libre, que antes se reservaba al reposo con el fin de recuperar las fuerzas físicas para el trabajo, hoy está instrumentalizado al servicio de la industria del *loisir*. Y como hoy el trabajo es frecuentemente sedentario, la industria del tiempo libre se interesa más que nada por el cuerpo del hombre, pero siempre con las mismas intenciones. Se lava el cuerpo, se lo viste, se lo perfuma, se lo alimenta racionalmente, se lo entrena, se lo rejuvenece: obviamente, cada verbo está apuntalado por el consiguiente equipo organizado, que vive a costa del individuo asistido.

Ahora bien, todo esto no facilita ciertamente el desarrollo global de la persona.

Entonces es indispensable intentar recomponer al hombre en su unidad global, unidad que debe conservarse en el trabajo y en el tiempo libre, pero también en otros campos que ciertos análisis sociológicos han olvidado o excluido desde una previa toma de posición. Presupuesto de esta recomposición es el redescubrimiento de la persona como organismo vivo en su globalidad, y la consiguiente acentuación del valor del cuerpo para la expresión y la interacción humanas. Se presentan así, también en el ámbito de la antropología religiosa, no pocos interrogantes sobre el sentido de la persona y del hombre [1].

Bajo el impulso de las ciencias humanas [2] y a la luz de la cuestión hermenéutica, se pone en tela de juicio ese modelo cultural que, en términos bastante más sofisticados

que lo hiciera el sistema capitalista nacido de la revolución industrial, reduce la persona a un objeto que se puede descomponer en múltiples partes y explotar en cada una de ellas. A partir de este *juicio,* el mismo concepto de *cuerpo* se profundiza en el más rico de *corporeidad.* "A diferencia del cuerpo —escribe Metz—, la corporeidad pretende superar la discusión clásica de la relación cuerpo-alma, para mostrar el carácter del cuerpo en su integridad humana, que determina también la subjetividad humana y sus comportamientos. Mientras *cuerpo* indica sobre todo el estado del hombre hecho *(a posteriori), corporeidad* indica un estado originario —sobre el que sólo se puede reflexionar trascendentalmente— del hombre uno y completo"[3]. En esta línea de profundización y de dialéctica frente a las otras posiciones, por ejemplo del estructuralismo francés[4], se sitúa también el Vat. II cuando afirma en la constitución pastoral *Gaudium et spes:* "En la unidad de cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material, el cual alcanza por medio del hombre su más alta cima y alza la voz para la libre alabanza al Creador" (n. 14). La libre alabanza al Creador de que habla *GS* halla su plena actuación en la liturgia, y se manifiesta visiblemente a través de la *gestualidad litúrgica.*

Si, desde el punto de vista de los principios, la propuesta de esta antropología teológica[5] es aceptable también en el campo litúrgico, queda sólo por dar el paso, bajo ningún concepto fácil, de la teoría a la praxis. Dos factores hacen este paso hoy particularmente dificultoso. El primero es de tipo metodológico. Tras haber descubierto los condicionamientos del hombre, existe la *tentación* de usar los mismos mecanismos para un *fin bueno;* el problema radica en que no siempre caemos en la cuenta de que somos *tentados.* El segundo hecho es de tipo temático. Mientras se ha puesto en marcha un notable esfuerzo de búsqueda por lo que se refiere a la parte *hablada* de la liturgia, poco o nada se ha hecho por la parte *ejecutada,* olvidando que la liturgia es palabra *y* gesto[6]. Ciertamente es más fácil analizar un documento escrito; el desarrollo mismo de la semiología lo demuestra, cuando prefiere moverse en el campo de la expresión icónico-gráfica a hacerlo en el de la cinética o de la agógica; pero así, mientras que *la palabra* es objeto de estudio y de profundización continua, falta para el gesto litúrgico un estudio paralelo y se le abandona en manos del rubricismo o de la improvisación[7].

II. Hacia una metodología de aproximación al gesto litúrgico

Una vez indicadas las anteriores dificultades, no queda sino proponer un método que nos permita vivir el gesto litúrgico con mayor intensidad y verdad.

1. LAS "CONSTANTES" BÍBLICAS DE LA GESTUALIDAD. En una obra escrita poco antes del Vat. II, Louis Bouyer decía: "No hay acontecimiento cristiano, no hay rito que pueda ser acogido en la fe independientemente de la palabra de Dios que le da su sentido"[8]. Semejante afirmación la ratifica el Vat. II en el capítulo conclusivo de la constitución dogmática *Dei verbum:* "La Escritura debe ser el alma de la teología" (n. 24); "desconocer la Escritura es desconocer a Cristo" (n. 25)[9]. Ahora bien, si el tema de los *gestos* se coloca ciertamente sobre el

telón de fondo de otras voces de este Diccionario referidas a las ciencias humanas [*/ Antropología cultural; / Fiesta/Fiestas; / Psicología;* especialmente */ Rito/Ritos* y */ Signo/Símbolo;* también *Canto y música; / Celebración; / Creatividad; / Culto; / Participación; / Procesión*], en esta voz intentamos subrayar de manera especial que el gesto litúrgico, de por sí, encuentra un contexto cultural bastante preciso en la fe cristiana y en la historia de la salvación según el testimonio ofrecido por la biblia y por la tradición litúrgica. Hacer un elenco más o menos completo de las expresiones gestuales contenidas en la biblia [10] tendría solamente el sentido de una pura documentación. Nuestro intento es captar el sentido del gesto litúrgico y descubrir las motivaciones profundas por las que se le cumple, teniendo como punto de referencia la experiencia viva de la Escritura. Para hacerlo, nos limitamos a analizar tres pasajes veterotestamentarios, elegidos en base al progresivo desarrollo de los gestos rituales.

a) *La elección de una mujer para Isaac, hijo de Abrahán* (Gén 24,1-28.40.52). En este pasaje redaccional complejo [11] encontramos una primera descripción de la actitud de un *orante*. Nos testifica el proceso de apropiación ritual llevado a cabo por Israel frente a las tradiciones más antiguas [12]. Abrahán, ya viejo, es aquel a quien Yavé ha bendecido (v. 1). La bendición es importante, porque define claramente el marco del pasaje que estamos examinando. El patriarca llama al siervo más anciano, el hombre de confianza, y le hace jurar (vv. 2-4.9) con el gesto de contacto con el órgano de la generación: gesto tan significativo como sustancial, unido a la bendición del v. 1 (cf Gén 12,2-3). El juramento tiene como fondo la promesa de Yavé. El hombre debe poner las condiciones para que esta promesa se cumpla (v. 7). Cumplido el juramento y llegado el siervo a la tierra natal de Abrahán (vv. 9-11), la fuente yavista trae la oración del siervo mismo (vv. 12-14). Cuando la petición contenida en la oración es realizada por Yavé bajo la atenta mirada del siervo (v. 21) [13], éste, "postrándose en tierra, adoró a Yavé diciendo: Bendito sea Yavé..." (vv. 26-27) [14]. Esta segunda oración del siervo es intencionadamente una *bendición* que, intensificada por el gesto de la postración que la acompaña, halla su motivación no sólo en la gracia obtenida, sino en la enésima experiencia de la *bendición activa* y constante de Yavé y de su *hesed* (v. 27), a la que se une —contrariamente al v. 12— también la *'emet,* para formar el binomio clásico: *benevolencia y fidelidad.* El mismo rito (postración, adoración, bendición) se cumple en el v. 52, cuando el siervo está finalmente seguro de poder respetar enteramente el juramento hecho. El v. 40 —paralelo del v. 7— subraya la constante relación que une a Abrahán con su Dios: si Abrahán *camina continuamente* [15] en la presencia de Yavé, Yavé por su parte hace prosperar el viaje del siervo; el Dios que acompaña a Abrahán sigue al siervo de éste, que puede orar a Dios en todo tiempo y lugar.

El gesto ritual del siervo no se debe, por tanto, entender ni analizar como *módulo gestual* en su paradigmaticidad formal, sino como *fenómeno* de la fe de Abrahán *en* el siervo y de la bendición experimentada por Abrahán *a través del* siervo.

b) *David transporta el arca a Jerusalén* (2 Sam 6,12-23). Conquistada Jerusalén, una de sus empresas

principales, David quiso transportar allí el arca de Dios. Fracasado un primer intento, que podríamos llamar *político* (cf 2 Sam 6,1-10)[16], el hijo de Jesé vuelve a intentar la empresa, esta vez en un contexto religioso. La alegría que había caracterizado el primer intento (v. 5) se traduce en el verbo *shq*[17], que tiene un significado bastante material. Muy diferente es la manifestación de júbilo que acompaña al segundo intento, en el que toman parte también los levitas (cf 1 Crón 15,2.4.11-26) y durante el cual se realizan sacrificios (v. 13). David aparece ceñido con el *efod* y expresa su gozo con una típica danza cultual, traducida en el verbo *kirker* (de la raíz *krr)* en los vv. 14 y 16. La etimología verbal indica un movimiento circular frenético (véase la forma adverbial *con todas las fuerzas* del v. 14), marcado por pasos adelante y atrás[18]. A este verbo va unido *pzz* (= saltar) del v. 16. Nada puede impedir la alegría de David ante el arca de Dios que vuelve a Jerusalén. Al desprecio de Micol (v. 20), David responde con simplicidad, como le dicta su ánimo religioso: "Yo he danzado (he hecho *rqd* = el saltimbanqui)[19] ante Yavé... y me humillaré todavía más que esto y seré vil..." (vv. 21-22). La respuesta de David y su comportamiento están motivados por un acontecimientos que afecta a toda la historia de la salvación: "Yavé... me eligió (ha hecho *bhr* de mí) —dice David— con preferencia a tu padre" (v. 21).

Cada gesto realizado por David adquiere un sentido particular por el hecho de haber sido realizado "ante Yavé", por el hecho de que él lo cumple como animador de la asamblea festiva. Ningún pudor detiene al elegido de Yavé.

c) *La oración de Salomón para la consagración del templo* (1 Re 8,22-66). El deseo de David de construir una casa para el arca de Dios (cf 2 Sam 7,1-3) halla una digna realización con Salomón. A la religiosidad impulsiva de David se contrapone el moderado ritualismo de esta página bíblica. Bastante elaborado redaccionalmente, este texto se remonta a la época posexílica. Alrededor de un antiguo núcleo histórico se han coagulado unas añadiduras provenientes de las fuentes sacerdotal y deuteronomista. El v. 22 contiene un complejo gestual claramente definido: "Salomón se puso *delante* del altar de Yavé *en presencia de* toda la asamblea de Israel, y, *tendiendo las manos al cielo...*". Además de la posición (de pie: *'md),* hay que señalar las dos preposiciones técnicas: *lipne (delante,* usado normalmente en contexto cultual y referido a Dios) y *neged (en presencia de,* no usado nunca en referencia a Dios); la acción de tender las manos *(prs kappajim)* al cielo; finalmente, la presencia de la asamblea cúltica convocada, comprendiendo a todo Israel *(kol qehal).* Esta detallada descripción puede parecer pesada, pero tiene como presupuesto la *sed de ritualidad* motivada por la abstinencia cultual que caracteriza el período exílico y posexílico. Israel sueña con un sacerdote majestuoso y solemne, un nuevo Moisés (héroe de la alianza), un nuevo David (héroe de la promesa). Tras esta fachada un tanto fastuosa está la voluntad de conversión expresada en la larga letanía penitencial de los vv. 30-53[20], voluntad hecha eficaz por la bendición que Salomón en voz alta *(qol gadol)* impetra sobre el pueblo de Yavé: "Que Yavé, nuestro Dios, sea con nosotros..., incline nuestro corazón hacia sí..." (vv. 57-58). En el fondo, es éste el gesto más importante y comprometido.

d) *Conclusiones previas.* En los tres pasos veterotestamentarios analizados, la expresión gestual es la exteriorización-expresión de un estado interior adquirido. El alma habla en el cuerpo, y en este coloquio se manifiesta la persona total. Sin embargo, es imposible hablar de exteriorización si antes no se tiene una interiorización, un estado interior adquirido. Esta *interiorización* es la primera de las constantes bíblicas del gesto religioso. Se funda sobre una experiencia vital de Dios. Si en Abrahán se da el encuentro directo con Dios que se manifiesta (cf Gén 12,1-3.7), y si en David este encuentro tiene lugar a través de la consagración regia (cf 1 Sam 16,12b-13), hoy para los cristianos esta experiencia vital se hace dentro de la comunidad eclesial en la celebración de los sacramentos. Más aún: en esta experiencia de Dios, los protagonistas realizan cambios fundamentales. Abrahán cambia de nombre y deja su tierra de origen; el cristiano en el bautismo recibe un nombre y entra en la realidad de Cristo salvador.

Otra constante, menos importante, pero no despreciable *a priori,* es la *adaptación cultural.* El complejo gestual presente en la oración salomónica está influido ciertamente por la experiencia del exilio vivido en contacto con formas rituales bastante evolucionadas. Mucho más simples e inmediatos son en cambio los gestos que acompañan al traslado del arca. Por su parte, el gesto realizado por el siervo de Abrahán durante el juramento es derivación de costumbres tribales. Cada uno de estos gestos se ha tomado de una cultura particular y se ha adaptado a la propia con un enriquecimiento o sustitución del significado originario. Algunos gestos se han fijado en el curso de su evolución cultural, especializándose y asumiendo un significado particular; piénsese en la oración con las manos tendidas al cielo. Otros gestos se han perdido. Esta segunda constante de la adaptación cultural es hoy particularmente problemática por la aceleración progresiva del cambio de las modas culturales.

Una tercera constante, que se desprende del análisis diacrónico de los tres ejemplos citados, es la del *desarrollo de lo simple a lo complejo.* Basta una confrontación del gesto único de adoración del siervo de Abrahán, repetido en Gén 24,26 y 52, con el ceremonial salomónico. Todo gesto litúrgico tiene inicialmente una estructura simple y un significado preciso. Después, con la ritualización del gesto, a la simplicidad inicial se sobreponen nuevas aportaciones no siempre coherentes con el núcleo originario. En la reciente reforma litúrgica ha sido recuperada la "noble sencillez" de los ritos *(SC* 34), evidenciando el núcleo originario oscurecido por las complicaciones posteriores. Estas tres constantes, en su importancia decreciente, no se ignoran en la utilización (y posterior análisis) de los gestos litúrgicos.

Junto a ellas se debe tener presente otro principio, que nos obliga a distinguir gesto y rito. En cuanto manifestación de un estado anterior, "el gesto no se adecua al lenguaje [en nuestro caso al *rito*], porque el gesto está en el origen del lenguaje como la *palabra* está en el origen de la *lengua.* El gesto es la expresión originaria y todavía en parte espontánea, es el lenguaje en estado naciente"[21]. También el aparato gestual salomónico, que es el más elaborado de los tres que hemos examinado, se hace expresión creadora de una realidad nueva, sacramento de la fe del pueblo de Dios, signo de la *b'rit* (promesa-alianza). Los gestos realizados por Salomón

son, en este caso, la expresión de la *mens* religiosa de la asamblea. Su espectacularidad no es componente sólo exterior, pues subyace al fuerte deseo de la bendición divina. La simplicidad estructural del primer y segundo ejemplo, aun denunciando los calcos culturales efectuados por Israel, ya contiene y evidencia la transignificación efectuada sobre sus modelos y posibilitada por las nuevas categorías teológicas que el siervo de Abrahán y David han interiorizado también mediante la aportación del hagiógrafo. Su gesto se hace respuesta humana al acontecimiento teofánico en el *hic et nunc* histórico a través de la corporeidad.

2. FUNDAMENTO CRISTOLÓGICO DE LA GESTUALIDAD LITÚRGICA. El máximo acontecimiento de interiorización para el hombre se posibilita *en* y *por* Cristo. Cristo, que asume la dimensión de la corporeidad humana —según el autor de la carta a los Hebreos, "al entrar en este mundo... dijo: No has querido ni sacrificio ni oblación; en cambio, me has formado un cuerpo" (10,5; cf Sal 40,7)—, es el núcleo primordial del cual deriva cualquier otro gesto litúrgico, puesto que nuestra *gestualidad litúrgica* está modelada y modulada sobre la gestualidad de Cristo. Es la invitación que Tertuliano, a finales del s. II, dirigía a los cristianos poniendo su *distinguo* respecto a la costumbre judía: "Nosotros, en cambio, no sólo alzamos [las manos], sino también las extendemos *(expandimus,* cf 1 Tim 2,8). Imitamos así la pasión *(e dominica passione modulantes);* y entonces, orando, hacemos nuestra profesión de fe a Cristo"[22].

Tertuliano invita así a modelar la *dominica oratio* según la *dominica passio.* En efecto, es de la experiencia pascual, iniciada en el bautismo (cf Rom 6,3-5; Col 2,12), de donde se origina y fundamenta la *gestualidad litúrgica*[23]. Pero ésta se dilata hasta implicar todos los momentos de la vida del cristiano. Si en el momento litúrgico el gesto tiene función sacramental y se hace *acontecimiento* en tensión entre el polo anamnético y el polo escatológico, no se debe olvidar la intrínseca componente finalizante, sin la cual el gesto tendría sentido solamente en el momento litúrgico, quedando separado del resto de la existencia de quien lo realiza[24]. La *SC* afirma que "la liturgia es la cumbre a la cual tiende toda la *actividad* de la iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza". Todos los bautizados reunidos en asamblea alaban a Dios en la iglesia y toman parte en la eucaristía, pero después "la liturgia misma impulsa a los fieles a que, saciados con los *sacramentos pascuales,* sean *concordes en la piedad;* ruega a Dios que *conserven en su vida lo que recibieron en la fe" (SC* 10). "En efecto, la liturgia... contribuye en sumo grado a que los fieles expresen en su vida y manifiesten a los demás el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera iglesia. Es característico de la iglesia ser, a la vez, humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles" *(SC* 2).

La componente "simbólica" de la gestualidad litúrgica. El hecho de que también la liturgia, como la iglesia, sea "a la vez, humana y divina" nos invita a considerar las valencias simbólicas de los gestos que acompañan a toda celebración litúrgica. Sin embargo, no lo haremos utilizando las categorías de la filosofía del lenguaje, de la psicosociolingüística o de la semiología, porque estas metodologías de análisis están actualmente todavía en proceso de búsqueda por lo que a este tema se refiere. Acostumbradas a analizar *protocolos,* se encuentran

desarmadas ante el gesto, sobre todo si se trata del gesto en contexto litúrgico religioso. En cambio, nos remitiremos a las categorías bíblico-litúrgicas de la historia de la salvación.

/ Símbolo, nos lo recuerda la etimología griega *syn-ballô,* equivale por definición a poner junto. Por esta unión se renovaba una realidad, se hacía posible un reconocimiento o una identificación. En la historia de la salvación, el máximo acontecimiento de *simbolización* se inauguró con la encarnación del Hijo, y se prolonga mediante el soplo vivificante del Espíritu de Dios (cf 2 Tes 2,13; 2 Cor 13,17; Gál 4,4-6) en espera de su completa actuación en Dios (cf 1 Tes 4,17-18; 5,23-25; 1 Cor 5,28). El Hijo, en su encarnación, no está separado del Padre que lo ha enviado, sino que, en el gesto supremo de su humanidad ofrecida e inmolada, la muerte de cruz, obtiene del Padre la salvación para la humanidad redimida en su resurrección. En este acto divino-humano realizado "de una vez para siempre" (Heb 9,12) el hombre no queda fuera como algo extraño, sino que es llamado a participar por el Espíritu Santo, en María, en la iglesia y por el Hijo, que le invita a hacer todo lo que él ha hecho (Lc 22,19). El "de una vez para siempre" *(ephápax:* Heb 9,12) de Cristo se hace así para el hombre el "cuantas veces" *(hosákis:* 1 Cor 11,25-26) en lo cotidiano, a través de la experiencia sacramental. Referido constantemente a la economía trinitaria, el símbolo sacramental adquiere su verdadera fuerza (esta referencia no se identifica simplemente con el *ex opere operato* en perjuicio de quien actúa y de lo que se actúa). Así, el sacramento pasa a ser lugar y tiempo privilegiado del *encuentro eficaz* entre la corporeidad del hombre y Dios, en el culto que se le ofrece en-con-por Cristo en el Espíritu Santo. Es fácil comprender la precariedad, pero al mismo tiempo la profundidad, de este encuentro si se examina dónde recae el peso de nuestra atención y de nuestro compromiso sacramental. Todos los gestos que realizamos durante la celebración litúrgica entran en esta dinámica simbólica, por la cual el intercambiarse un signo de paz, por ejemplo, se lee, más allá de su componente cultural (el normal apretón de manos o el beso entre parientes), como sacramento de la reconciliación efectuada en Cristo.

El gesto litúrgico en sus dos niveles, cultural y simbólico-sacramental, testimonia fenoménicamente la actividad *sinérgica* (teándrica); pero, por su componente simbólica, supera el simple nivel sígnico, en cuanto que actúa lo que significa. Todo gesto litúrgico puede, por tanto, ser aceptado sólo si puede superar el doble examen de la adaptación cultural y del simbolismo sacramental; este último, como se ha visto, efectuado mediante una confrontación con las categorías de la historia de la salvación [25].

III. Los gestos en la liturgia

El doble nivel que hemos indicado encuentra su inmediata correspondencia en la conciencia que la *SC* tiene del hecho de que la liturgia "consta de una parte que es inmutable, por ser de institución divina, y de otras partes sujetas al cambio, que en el decurso del tiempo pueden y aun deben variar, si es que en ellas se han introducido elementos que no responden tan bien a la naturaleza íntima de la misma liturgia o han llegado a ser menos apropiados. En esta forma, los textos y los ritos se han de ordenar de manera que expresen con mayor claridad las

cosas santas que significan y, en lo posible, el pueblo cristiano pueda comprenderlas fácilmente y *participar* en ellas por medio de una *celebración plena, activa y comunitaria" (SC* 21).

1. NECESIDAD DE FORMACIÓN PARA LA EXPRESIÓN GESTUAL. Pero no basta la reforma litúrgica para que se alcance esa meta. Si "de la liturgia... se obtiene... la santificación de los hombres en Cristo y la glorificación de Dios" *(SC* 10), para realizar esto "es necesario que los fieles [...] *pongan su alma en consonancia con su voz" (SC* 11): es la regla de oro sugerida ya por Tertuliano y por Cipriano [26]. "Por esta razón, los pastores de almas deben vigilar para que en la acción litúrgica no sólo se observen las leyes relativas a la celebración válida y lícita, sino también para que los fieles participen en ella *consciente, activa y fructuosamente (SC* 11; cf 14; 19; 48; *PO* 5). Ahora bien, el compromiso formativo de los pastores, orientado a que los fieles particulares se vean implicados en las acciones sagradas de diversas maneras "según la diversidad de órdenes, funciones y participación actual" *(SC* 26), deberá tener por objeto "las aclamaciones..., las respuestas, la salmodia, las antífonas, los cantos, y también las *acciones o gestos y posturas corporales" (SC* 30).

2. LOS GESTOS EN LOS NUEVOS "RITUALES". Para ayudar a esta obra formativa, creemos que puede ser útil ante todo darse cuenta de lo amplia que es la componente gestual de los nuevos *Rituales* reformados.

a) *Ordenación general del Misal Romano.* La *OGMR* nos recuerda que "la *postura uniforme* seguida por todos los que toman parte en la celebración es un signo de comunidad y unidad de la asamblea, ya que expresa y fomenta al mismo tiempo la unanimidad *(mens et animi sensus)* de todos los participantes" (n. 20). Inmediatamente se dice cuáles son estas posturas corporales: el *estar de pie* (al empezar el canto de entrada, o mientras el sacerdote se acerca al altar, hasta la colecta, incluida; durante la proclamación del evangelio; durante la profesión de fe y la oración universal; de la oración sobre las ofrendas en adelante); el *estar sentados* (durante la proclamación de las lecturas que preceden al evangelio y durante el salmo responsorial; en la homilía y durante la preparación de las ofrendas; si se considera oportuno, después de la comunión, durante el silencio sagrado); el *estar de rodillas* (en la consagración, si no existen motivos válidos para no hacerlo) (n. 21). Éstas son las tres posturas principales que adopta la asamblea durante toda celebración litúrgica.

Se sabe que el *estar de pie* —signo por excelencia del Resucitado (cf Gál 5,1; Ef 6,14; Ap 5,6; 7,9; 15,2)— es por una parte expresión de atención y de respeto hacia la palabra de Dios (Ez 2,1): Jesús mismo de hecho se incorpora para leer a Isaías en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16); y es al mismo tiempo la posición de quien ora a Dios (Mc 11,25; Lc 18,11-13), indicada también por Tertuliano *(De oratione* 16,3), por Orígenes *(La oración* 31,2) y por la *Traditio apostolica* de Hipólito [27], por no dar sino algunos ejemplos. El *estar de rodillas,* que ha sustituido a la postración, tiene la doble connotación penitencial y de oración intensa (Mc 14,35; Mt 36,29; Lc 6,12; 22,41; Mc 1,40; 5,22; 7,25; 10,19). En cambio, *está sentado* el que enseña con autoridad. Mateo presenta a Jesús sentado durante el discurso

de las bienaventuranzas (Mt 5,1), según la costumbre oriental; así lo presenta Lucas en Nazaret (Lc 4,20), y Juan en el pozo de Sicar (Jn 4,6; cf también 8,2.7). Pero es también la postura de quien escucha atentamente al que enseña (como en Mc 3,31-35; Lc 10,39; 1 Cor 14,30; He 20,9).

A estas tres actitudes principales se añaden algunos gestos o acciones. Si las examinamos según la marcha de la celebración eucarística, encontramos en primer lugar la *procesión de entrada (OGMR* 25-26; 82-84) —se remonta al s. VII-VIII, según los testimonios del *Ordo Romanus* I [28]— acompañada del canto. Los fieles toman conciencia de la acción que está comenzando y son introducidos en el misterio del tiempo litúrgico, invitados a reconocerse asamblea itinerante hacia Cristo simbolizado por el altar [29], que el sacerdote y el diácono saludan y después veneran con el beso *(OGMR* 27). Se presta demasiado poca atención —probablemente por culpa de quien preside— al *signo de la cruz* inicial acompañado de las palabras de la fórmula trinitaria bautismal, a las que la asamblea responde con el *amén,* reconociéndose así cristiana [30]. Luego el sacerdote, vuelto hacia el pueblo y extendiendo los brazos, lo saluda, anunciando a la comunidad reunida la presencia del Señor. En este primer diálogo se manifiesta "el misterio de la iglesia consagrada" *(OGMR* 28 y 86). Se trata de signos, miradas, gestos bastante sencillos, pero importantísimos, si se piensa que de la atmósfera que ellos crean nace la disponibilidad para el acto penitencial. El ordinario de la misa recuerda que durante el *Yo confieso ante Dios todopoderoso...,* cuando se llega a las palabras *por mi culpa...* el sacerdote y los fieles se *golpean el pecho* en señal de humilde arrepentimiento [31].

Terminada la oración colecta, la asamblea se sienta; es el tiempo de la escucha: "Dios habla a su pueblo, le descubre el misterio de la redención y salvación y le ofrece alimento espiritual" *(OGMR* 33). Así alimentado, a continuación, el pueblo orará en la oración universal [32]. El evangelio se escucha de pie, en señal de particular respeto [33]: los fieles reconocen a Cristo presente y lo escuchan *(OGMR* 35). En la profesión de fe (el credo), mientras se pronuncian las palabras "... y por obra del Espíritu Santo... y se hizo hombre", todos *se inclinan* (el 25 de marzo y el 25 de diciembre *hacen una genuflexión) (OGMR* 98; 234b) [34].

Después de la oración universal viene la *segunda procesión,* la del ofertorio [35]. Durante esta procesión comienza el canto *(OGMR* 17b; 50; 100), que, por tanto, se elegirá de acuerdo con la acción a la que acompaña (cf *SC* 112). Antes de la oración eucarística, el sacerdote lleva a cabo una purificación, lavándose las manos: significando el deseo de pureza interior *(OGMR* 52), este gesto se introduce con la oración de Azarías (Dan 3,39): *in spiritu humilitatis et in animo contrito...,* pronunciada *inclinado* (véase el ordinario de la misa).

Desde este momento la atención se dirige exclusivamente a la mesa, donde Cristo, representado por el sacerdote, sigue haciendo presente en la iglesia el sacrificio de la cruz *(OGMR* 48). Tras el canto del *Santo,* la asamblea, con los corazones ya totalmente vueltos hacia el Señor, se asocia a la solemne oración que el sacerdote, en nombre de todos, dirige al Padre por medio de Jesucristo *(OGMR* 54). La postura que caracteriza al sacerdote durante la oración eucarística es la de *los brazos extendidos,* típica de la oración presidencial; los fieles, en

cambio, están *de rodillas,* como exige la intensa participación [36]. Con las manos extendidas sobre las ofrendas, el sacerdote invoca el Espíritu Santo (véase la rúbrica en las oraciones eucarísticas) [37]. Después de haber pronunciado las palabras de Jesús sobre el pan y el vino, el sacerdote los presenta al pueblo: en otros tiempos esto era algo así como una *comunión ocular* [38] (en la concelebración, las palabras del Señor se acompañan, "si parece conveniente", del gesto de cada uno de los celebrantes de extender la mano derecha [39] hacia el pan y el cáliz *OGMR* 174c; 180c; 188c). En cambio, se presta más atención al gesto que acompaña la doxología al final de la oración eucarística: la *gran elevación* [40]; ratificada por el *amén* de los fieles, expresa de manera solemne el movimiento ascensional de ofrenda hacia el Padre mediante Cristo en el Espíritu Santo.

Otro gesto significativo, por desgracia víctima de la rutina, es el rito de la paz *(OGMR* 56b; 112): con él los fieles imploran la paz y la unidad (Rom 16,16; 1 Cor 16,20; 2 Cor 13,12; 1 Pe 5,14) para la iglesia y para toda la familia humana, y se expresan un amor recíproco antes de tomar el único pan [41]. En algunos grupos (los neocatecumenales, por ejemplo) se ha recuperado el uso de insertar el signo de la paz inmediatamente después de la oración de los fieles (como hace la liturgia / ambrosiana). De todas formas, nos parece todavía válida la respuesta del papa Inocencio I en la carta del año 416 al obispo Decencio de Gubbio, que le había preguntado también sobre esto: "La paz debe proclamarse después [de la celebración de los misterios]... De hecho, está claro que, por medio de ella, el pueblo da su consentimiento a lo que se ha realizado en los misterios y celebrado en la iglesia: el cumplimiento de todo esto se pone de manifiesto por medio de la paz, que viene a sellar la conclusión" [42]. Tanto más que en el Misal Romano de Pablo VI el rito de la paz tiene una estructura precisa: 1. Oración por la paz: "Señor Jesucristo, que dijiste..."; 2. Anuncio de la paz: "La paz del Señor sea siempre con vosotros"; 3. Invitación: "Daos fraternalmente la paz" [43].

Uno de los nombres de la celebración eucarística deriva del gesto de la *fracción del pan.* Realizado por el mismo Cristo, significa que nosotros, pese a ser muchos, nos hacemos un solo cuerpo en la comunión de un solo pan de vida, Cristo (1 Cor 10,17) *(OGMR* 56c; 113). Con la *tercera procesión,* los fieles se acercan a recibir el cuerpo de Cristo [44]. También ésta va acompañada del canto, que, en este caso, "debe expresar, *por la unión de las voces, la unión espiritual de quienes comulgan" (OGMR* 56i).

En días o circunstancias particulares, antes de la despedida, el sacerdote saluda y bendice al pueblo con una oración particular *(OGMR* 57a; 124): el pueblo es invitado a *inclinarse* para la bendición; el sacerdote, *con las manos extendidas* sobre el pueblo, dice la bendición, que concluye con el *signo de la cruz.* Con la despedida termina la celebración en la iglesia, pero en cambio continúa en la vida *(OGMR* 57b).

b) *Ritual del Bautismo de Niños.* Para comprender los gestos que se realizan en el rito del / bautismo es importante captar el dinamismo sacramental. El bautismo señala el ingreso en la vida y en el reino, es incorporación a Cristo y, por su pascua, baño de regeneración, adopción como hijos de Dios, consagración por la Trinidad. Recién acogido en la iglesia, el bautizado es

signado en la frente (RBN 114) por el sacerdote, por los padres y los padrinos. La liturgia de la palabra termina con la *unción del pecho,* signo de salvación adquirida con la lucha en la fuerza de Cristo *(RBN* 120). La liturgia del sacramento se abre con la bendición del agua, que es *tocada* por el sacerdote *(RBN* 123)[45]. Después, tras la renuncia y la profesión de fe, sigue el bautismo con las tres *inmersiones* o *infusiones (RBN* 128)[46], y, a continuación, la *unción* con el sagrado crisma en la cabeza del bautizado *(RBN* 129), signo de consagración. La vestidura blanca y el cirio encendido sirven para indicar la continuidad de la nueva realidad en la que han sido introducidos los bautizados[47]. A discreción de la conferencia episcopal, sigue el rito del *Effetá,* mediante el cual se recuerda el compromiso de la escucha y del anuncio de la palabra de Dios *(RBN* 132).

c) *Ritual de la Confirmación.* El don particular *(peculiare donum)* del Espíritu Santo, por su estrecha relación con el bautismo, se llama / *confirmación.* Pasados, en el bautismo, de las tinieblas a la luz, en la confirmación, mediante la unción del crisma, los cristianos son conformados plenamente con Cristo, de quien deben difundir el "bonus odor"[48]. El actual complejo del *RC* no es de los más claros. De hecho, encontramos una *imposición de manos* sobre todos los confirmandos (n. 32), a la que sigue la crismación (n. 34). En los *praenotanda* al rito, sin embargo, se dice (n. 9) que la unción con el crisma "se hace con la imposición de la mano", precisando que la precedente "imposición de las manos, que se hace sobre los confirmandos... no pertenece a la validez del sacramento"; o sea, no forma parte de la esencia del rito sacramental[49]. En espera de una ulterior clarificación, siguen siendo válidas las palabras de Tertuliano, que explican el sentido de los gestos que acompañan a los sacramentos llamados de la / iniciación cristiana: "Se lava la carne, para que el alma quede libre de toda mancha; se unge la carne, para que el alma sea consagrada; se signa la carne, para que también el alma sea fortalecida; se da sombra a la carne por la imposición de las manos, para que también el alma sea iluminada por el Espíritu; la carne se alimenta del cuerpo y la sangre de Cristo, para que también el alma se nutra abundantemente de Dios"[50].

d) *Ritual de la Penitencia.* El gesto pascual de Cristo victorioso sobre la muerte y sobre el pecado resplandece extraordinariamente en el bautismo, y más aún en el sacramento de la / penitencia. En el rito de este sacramento no encontramos un complejo gestual, sino más bien la construcción de un clima particular: *"El sacerdote acoja al penitente con caridad fraternal y, si es oportuno, salúdele con palabras de afecto" (RP* 16). El signo de la cruz abre la celebración. En el *RP,* el gesto principal es el que acompaña a la fórmula de absolución, pronunciada por el sacerdote *"imponiendo sus dos manos,* al menos la derecha, sobre la cabeza del penitente" *(RP* 19; 102; 133; 151) y haciendo después el signo de la cruz, mientras dice: "Yo te absuelvo...". Tampoco en este caso se trata de un gesto nuevo: ya se hallaba en el *Rituale Romanum* de Pablo V, de 1614[51]; antes todavía en el Gelasiano[52], y probablemente ya en la praxis penitencial de la primera iglesia[53]; en cambio es nuevo, respecto al AT, su significado eclesiológico y pneumatológico, expresado en la actual fórmula de reconciliación: "Dios Padre misericordioso, que [....] *derramó el*

Espíritu Santo para la remisión de los pecados, te conceda, *por el ministerio de la iglesia...*" *(RP* 102).

e) *Ritual de la Unción y de la pastoral de enfermos.* La / unción de los enfermos no es el sacramento de los cristianos moribundos *(SC* 73), sino el servicio que presta la iglesia al mismo Cristo en los miembros sufrientes de su cuerpo místico siguiendo su ejemplo (cf *RUE* 5). El doble gesto de la *imposición de manos*[54] y de la *unción (RUE* 143-149) en un contexto de *infirmitas* tiene raíces profundas en el NT (Mt 9,18; Mc 6,13; 16,18; Lc 4,40; 13,13)[55] y halla su promulgación en Sant 5,13-16. Con él se muestra la fuerza consoladora del Espíritu y su unción sanante *(RUE* 144). Justamente, la última de las letanías pide que mediante la imposición de las manos y la unción obtenga el enfermo vida y salvación *(RUE* 136), sea que sane, sea que Cristo se lo lleve consigo y se asocie a su pasión y a su muerte *(RUE* 5).

f) *Ritual del Matrimonio.* En el decurso de la historia, el / matrimonio, con no pocas dificultades, ha pasado del ámbito de la sociedad civil al eclesial-sacramental. También su fin primario ha sido reformulado en el nuevo CIC de 1983[56]. Como la vida es para el bautizado el lugar de expresión del propio bautismo, así el estado matrimonial es para los cónyuges el lugar en que expresan su matrimonio, pacto de fidelidad que se renueva continuamente. En el rito, el gesto de *darse la mano (RM* 94) expresa delante de Dios y de la iglesia el mutuo consentimiento a la unión matrimonial. El *intercambio* del anillo *(RM* 97) es signo del amor fiel hasta la eternidad. El gesto más importante sigue siendo, en cambio, el matrimonio mismo, en el que los dos esposos, con el don e intercambio de sí mismos, son imagen de la unidad y del amor fecundo entre Cristo y la iglesia (Ef 5,32).

g) *Ritual de Órdenes.* La const. apost. *Pontificalis Romani* define como *materia* para la concesión del / orden la imposición de manos hecha en silencio *(RO* 20; 20; 17; 24; 24). El ordenando está de rodillas delante del obispo. Junto a este gesto (sobre el que nos detendremos [/ *infra,* 3]) hay una serie de otros gestos característicos de los tres grados del sacerdocio.

Para la *ordenación episcopal* se mencionan la *imposición del libro de los evangelios abierto sobre la cabeza* del candidato durante la oración de ordenación *(RO* 25-27): indica la estrecha conexión entre el ministerio episcopal y la palabra de Dios anunciada con el poder del Espíritu Santo[57]; la *unción de la cabeza del ordenado (RO* 28), signo del sumo sacerdocio de Cristo, del que se participa; la *entrega de los evangelios (RO* 19), signo del ministerio del anuncio de la palabra de Dios; la *entrega del anillo (RO* 30), signo de fidelidad y de integridad de la fe y pureza de vida con que el obispo custodia a la iglesia, esposa de Cristo; la *entrega del báculo (RO* 32), signo del ministerio de pastor. También forma parte de estos ritos explicativos la entrega de la mitra *(RO* 31) y la ocupación de la cátedra *(RO* 33).

Para la *ordenación presbiteral* se recuerdan: el gesto funcional de la *vestición (RO* 23); la *unción de las palmas de las manos (RO* 24), que Amalario, hacia el año 825, refiere a la costumbre levítica de Núm 3,3: es signo del ministerio sacerdotal vivido en relación con Cristo, que el Padre ha consagrado en el Espíritu Santo *(RO* 24); la *entrega del pan y del vino (RO* 26), signo del ministerio-misterio eucarístico.

Para la *ordenación diaconal* se recuerdan, finalmente, la *vestición (RO* 22) y la *entrega de los evangelios (RO* 24).

Comunes a los tres grados son las *postraciones* durante las letanías *(RO* 18; 18; 21), signo de intensa oración.

La *imposición de manos* es hecha por todos los obispos en la ordenación episcopal *(RO* 24), por el obispo y los sacerdotes para la ordenación sacerdotal *(RO* 20-21); pero sólo por el obispo, y no por los sacerdotes, en la ordenación diaconal *(RO* 20), signo de la estrecha relación existente entre obispo y diácono.

Un último gesto, que pertenece sólo a la ordenación presbiteral y diaconal —y es fácil comprender el motivo de ello—, acompaña a la promesa de obediencia: el elegido, de rodillas, *pone las propias manos juntas entre las del obispo,* signo evidente de dependencia[58] *(RO* 16; 16).

h) *Ordenación general de la Liturgia de las Horas.* También en la liturgia de las Horas se sugieren algunas posiciones rituales y algunos gestos. *OGLH* 263-266 recuerdan el *estar de pie, sentados,* el signo de la cruz, etc. Lo que nos interesa subrayar, sin embargo, es que la liturgia de las Horas, en cuanto santificación del tiempo *(OGLH* 10), es signo de la asidua comunión de la iglesia con Cristo por medio del Espíritu *(OGLH* 1-2; 9; 20): por tanto, la mente ha de estar de acuerdo con la voz *(OGLH* 19), para poder recordar la resurrección del Señor por la mañana *(OGLH* 38); y, por la tarde, elevar las manos imitando el gesto de Jesús, que ofrece al Padre su jornada terrena *(OGLH* 39). En este contexto, tampoco el canto es ya un ornamento añadido a la oración, sino que brota de lo más profundo de la persona que ora a Dios, y manifiesta de manera total y perfecta el carácter comunitario del culto cristiano *(OGLH* 270).

3. La imposición de las manos. Este gesto, aun en su significado polivalente, es en el NT eminentemente pneumatológico (cf He 8,17; 19,6; 1 Tim 4,14). Por esta riqueza de significados[59], exige una ulterior precisión. Se encuentra, facultativo, en el bautismo *(OBP* 17,51: ed. latina; *RBN* 120); obligatorio en la confirmación, en la epíclesis eucarística, en la ordenación, en la penitencia, en la unción de los enfermos. En el caso del bautismo es un gesto de exorcismo unido al catecumenado, según el testimonio de Hipólito en la *Traditio apostolica* (n. 20). Para la confirmación, la imposición de manos durante la crismación es un gesto epiclético especial, estrechamente unido a la esencia del sacramento. Su sentido está muy claro en las oraciones eucarísticas, ya que aquí aparece unido a una fórmula precisa epiclética: "Bendice y acepta, oh Padre, esta ofrenda haciéndola espiritual" (plegaria I); "[Santo eres en verdad, Señor...], santifica estos dones con la efusión de tu Espíritu..." (plegaria II); "[...] santifiques por el mismo Espíritu estos dones..." (plegaria III); "[...] este mismo Espíritu santifique, Señor, estas ofrendas..." (plegaria IV). Es esencial en el rito de ordenación, como se dice en la constitución apostólica *RO,* pp. 11-12: "La materia de la ordenación del diácono (de los presbíteros, del obispo) es la imposición de las manos del obispo, hecha en silencio a cada uno de los ordenandos (del elegido) antes de la oración consagratoria" (cf *LG* 21). Acerca de la imposición

de las manos para la absolución sacramental, ya se ha citado (nota 53) 1 Tim 5,22. Pero no se debe olvidar de ninguna manera la función del "Espíritu Santo, que vuelve a santificar *(iterum)* su templo" *(RP* 6,d). En la unción de los enfermos, finalmente, el gesto señala la presencia del Espíritu sanante de Cristo resucitado, y tiene las características de la bendición *(RUE* 144).

IV. Unidad en la diversidad

La iglesia, cuando no está en peligro la fe o el bien común, no pretende imponer, ni siquiera en la liturgia, una rígida uniformidad *(SC* 37). Teniendo presente este principio, encontramos ritos diversos para los mismos sacramentos. En la celebración eucarística, por ejemplo, se reconocen por lo menos tres diversas formas de celebración (cf *OGMR* 74-76). El principio es importante, porque con él se reconoce una legítima diversidad en la unidad del misterio celebrado. Es fácil de comprender que el complejo gestual en una celebración eucarística presidida por el obispo en la catedral, por seguir con el tema, puede y debe ser diverso del de una eucaristía doméstica. Conocido el principio, sería conveniente entonces que los sacerdotes, los catequistas y los demás ministros hicieran un buen esfuerzo por profundizar en los términos de la gestualidad litúrgica, estimulados por sus obispos, para que, en vez de bloquear desde los orígenes las propuestas que surgieran al respecto, ellos mismos se hicieran instrumentos de profundización y de crítica constructiva cuando fuese necesario [60]. Efectivamente, es mejor que aparezca la unidad *en* Cristo que no el gregarismo de los cristianos.

V. Hacia una teología del gesto litúrgico

La repetición del gesto litúrgico en un ritualismo rutinario puede interpretarse de dos formas. Alguien podrá decir: "Es inútil esforzarse; a fin de cuentas, los gestos son siempre los mismos; lo importante es ser cada vez mejores". Desde esta posición, todo el mundo litúrgico asume una connotación moralista, intimista. Está, en cambio, la postura bíblica de los que interpretan la propia precaria corporeidad, con todas las pobrezas que comporta (rutina, enfermedad, incomunicabilidad, soledad, muerte), como el *lugar histórico* del triunfo de Cristo que viene, como el templo *vivo* (cf Ireneo, *Adv. haer.*, IV, 20,7) consagrado por el Espíritu del Hijo, enviado por el Padre, por el cual alzan la voz gritando: "¿Hasta cuándo, tú, el Maestro, el Santo, el Veraz, vas a esperar a hacer justicia?" (Ap 6,10), y, sintiéndose esposa, con la voz del Espíritu dicen: "Ven, ven, Señor Jesús" (Ap 22,17.20). Volviendo a Tertuliano, no deberíamos olvidar su invitación a tomar conciencia de que "caro salutis est cardo".

NOTAS: [1] Cf A. Acerbi, *Persona*, en *DETM*, 832-837; G. Bof, *Hombre*, en *NDT*, I, 665-691; E.T. Hall, *La dimensione nascota*, Bompiani, Milán 1980[2]; *Il linguaggio silenzioso*, Bompiani, Milán 1969; O.M. Watson, *Comportamento prossemico*, Bompiani, Milán 1972; E. Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Les Editions de Minuit, París 1973, 2 vols.; *Il comportamento in pubblico*, Einaudi, Turín 1971; M. Mizzau, *Prospettive della comunicazione interpersonale*, Il Mulino, Bolonia 1974 — [2] Cf M. Argyle, *Il comportamento sociale*, Il Mulino, Bolonia 1974; G. Cocchiara, *Il linguaggio del gesto*, Sellerio, Palermo 1977; Macdonald Critchley, *Il linguaggio del gesto*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1979; R.A. Hinde (por), *La comunicazione non verbale*, Laterza, Bari 1974; P. Magli, *Corpo e linguaggio*, Espresso Strumenti, Milán 1980; D. Morris,

L'uomo e i suoi gesti, Mondadori, Milán 1977; R. Stevens, *La comunicazione interpersonale,* Mondadori/The Open University, Milán 1979; P.E. Ricci Bitti-S. Cortesi, *Comportamento non verbale e comunicazione,* Il Mulino, Bolonia 1977; J. Sorano, *Significato del corpo,* Edizioni Paoline, 1975; A.E. Scheffen, *Il linguaggio del comportamento,* Astrolabio, Roma 1977. Véanse además los nn. monográficos de la revista italiana *Communio* 54 (1980) y de las revistas francesas *Langage* 10 (1968) y *Esprit* 2 (1982) — [3] J.B. Metz, *Corporeità,* en *Dizionario Teologico* I, Queriniana, Brescia 1966, 331 — [4] Cf G. Sommavilla, *Il corpo come linguaggio,* en *Communio* 54 (1980) 53-69 — [5] G. Bof, *Hombre,* en *NDT,* I, 665-691 — [6] Cf A.M. Triacca, *Presentazione,* en *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences Saint-Serge, XXIVe Semaine d'études liturgiques, Paris, 28 juin-1er juillet 1977,* Centro liturgico Vincenziano, Roma 1978, 7-12 — [7] Cf la conclusión del art. de E. Cothenet, *Gestes et actes symboliques du Christ dans le IVe évangile,* en *Gestes et paroles...,* 116 — [8] L. Bouyer, *Le rite et l'homme,* Cerf, París 1962, 286 — [9] Esta invitación es dirigida a todos los clérigos, y en especial a los ministros sagrados *(DV* 25, comienzo) — [10] Nosotros mismos daremos otras indicaciones [/ infra, III], hablando de los ritos sacramentales — [11] Cf E. Testa, *Genesi. Introduzione. Storia dei patriarchi,* Marietti, Turín 1974, 72-86 y 401-429 — [12] Léase el parangón entre Gén 24 y la leyenda ugarítica de Keret en E. Testa, *o.c.,* 76-78 — [13] El texto hebreo del v. 21 tiene el verbo *mišta'eh* (= *contemplaba atentamente en silencio).* La forma verbal *hipta'el,* usada aquí, indica una acción continuada y constante en el tiempo; una forma idéntica se encuentra en el v. 40 — [14] Los términos usados son técnicos: *wahjistaḥu* (de la raíz *hwh),* que, precedido por el verbo *qdd,* indica la postración para la adoración. Cf H.-P. Stähli, *hwh hist. postrarse,* en E. Jenni-C. Westermann, *DTAT* I, 459-462. Es uno de los verbos que los LXX traducen por *proskynein* junto con el parecido *sgd* (= inclinarse): cf *GLNT* XI, 379-402. Cf también S. Many, *Adoration,* en *DB* 1/1, 233-238 — [15] El hebreo usa: *hithallakti,* de la raíz *hlk,* forma *hipta'el,* como en el v. 21 (cf nota 13) — [16] Cf D.G. Bressan, *Samuele,* Turín 1954, 521: nota introductoria a 2 Sam 6 — [17] Cf 1 Sam 18,7 (alegría por motivos militares) y Ecl 3,4a (alegría en general, opuesta a *bkj* = llorar) — [18] En árabe *karra* = ir y venir, con la reduplicación *karkara,* que le añade el movimiento circular. Sobre la danza cultual, cf E. Théodorou, *La danse sacrée dans le culte chrétien et plus spécialement dans la famille liturgique byzantine,* en *Gestes et paroles...,* 285-300. Es particularmente negativo el juicio de Juan Crisóstomo sobre la danza: "Donde se danza se encuentra el diablo": *In Math, hom.* 48,3 (= *PG* 58,491); cf O. Pasquato, *Gli spettacoli in s. Giovanni Crisostomo,* Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1976, 258-265 — [19] Para la versión que adoptamos aquí véase el aparato crítico al v. 21 en R. Kittel (ed.), *Biblia hebraica,* y D.G. Bressan, *o.c.,* 530 — [20] Téngase el cuenta el abundante uso del verbo *slḥ* (el único que tiene en el AT el significado de *perdonar,* cuyo sujeto es sólo Dios), unido a menudo a la invitación *escucha (šm'),* en los vv. 30.32.34.36.39.43.45.49-50 — [21] Cf G. Stefani, *L'espressione vocale musicale nella liturgia, gesti-riti-repertori,* LDC, Turín 1967, 9. Para el significado de los términos *langue* y *parole,* cf F. De Saussure, *Corso di linguistica generale,* Laterza, Bari 1968², 23-24 — [22] Tertuliano, *De oratione* 14 (= *CCL* 1,265); Ambrosio, *De sacramentis* VI, 18 (= *SC* 25 bis, 146) — [23] Para una interesante profundización léase V. Saxer, *"Il étendit les mains à l'heure de sa Passion"; le thème de l'orant/-te dans la littérature chrétienne des IIe et IIIe siècles,* en *Augustinianum* 20 (1980) 335-365; W. Rordorf, *Les gestes accompagnant la prière d'après Tertullien. De oratione 11-30, et Origène, Perì euchês,* en *Gestes et paroles...,* 191-203 — [24] Con el término *sacramental* comprendemos la doble esencia sígnica y simbólica que caracteriza al gesto litúrgico. Cf A.M. Triacca, *"Strutturazione di simboli"* o "Simboli finalizzati", en VV.AA., *Symbolisme et théologie,* Anselmiana, Roma 1974, 257-281 — [25] Además de las panorámicas histórico-salvíficas, léase J. Corbon, *Liturgia alla sorgente,* Edizioni Paoline, 1982, 25-97; V. Warnach, *Il Mistero di Cristo. Una sintesi alla luce della teologia dei misteri,* Edizioni Paoline, 1983 — [26] Tertuliano, *De oratione* 17,3 (= *CCL* 1,266); Cipriano, *De oratione dominica* 4 (= *CCL* 3A,91): "Deus non vocis sed cordis auditor est, nec admonendus est clamoribus qui cogitationes videt". Es iluminadora la ejemplificación que hace Cipriano contraponiendo Caín a Abel en el c. 24 (= *CCL* 3A, 105), en la que Abel se convierte en ejemplo para los cristianos: "Abel... docuit et coeteros"; cf 1 Sam 16,7; Lc 16,15; Mc 7,6 — [27] Para Orígenes, cf G. Del Ton (por), *Origene. La preghiera,* Città Nuova, Roma 1974, 164; para Hipólito, cf B. Botte (por), *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte (LQF* 39), Münster W. 1972, 16[28]: "Gratias agentes tibi quia nos dignos habuisti adstare coram te" — [28] M. Andrieu, *Les Ordines romani du moyen-âge* I-V, Lovaina 1931-1961: I, 45-50 — [29] Cf Ambrosio, *De sacramentis* IV, 7 *(SC* 25 bis, 104): "Forma corporis altare est, et corpus Christi est in altari"; cf *ib,* V, 7 (= *SC* 25 bis, 122): "Quid est enim altare Christi nisi forma corporis Christi?" — [30] Cf A. Cuva, *Fate*

questo in memoria di me. Vivere la Messa, Edizioni Paoline, 1980, 36-37; B. Fischer, *Il segno della croce come ricordo e commemorazione del battesimo,* en *Lit* 8 (1974) 665-685 — [31] A este gesto el *Missale Romanum* anterior a la reciente reforma añadía la rúbrica "iunctis manibus, profunde inclinatus". Cf Lc 18,13; 23,48. Clemente Romano sintetiza perfectamente la actitud penitencial en su *Primera carta a los Corintios* 57,1: "Doblad las rodillas de vuestro corazón" — [32] Para la relación dinámica entre palabra y eucaristía, cf A. Cuva, *o.c.,* 67-75; N.M. Denis-Boulet, *Analisi dei riti e delle preghiere della Messa,* en A.G. Martimort, *La chiesa in preghiera,* Desclée, Roma 1963 (trad. cast.: *La iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1967²) 370: II, *La liturgia della parola non è una preparazione ma un mistero a se* — [33] En tal sentido ha de interpretarse también la inclinación que acompaña a la oración "Purifica mi corazón" *(OGMR* 96) y el beso del libro tras la proclamación del evangelio *(OGMR* 95) — [34] *Arrodillarse* o *inclinarse profundamente* parece ser una forma reducida de la postración: cf Flp 2,10-11, en que están unidas ambas expresiones: *doblar la rodilla* y *confesar* la propia fe (= exomología) — [35] Cf A.G. Martimort, *o.c.,* 312-313 y 388-403 — [36] Cf B. Neunheuser, *Les gestes de la prière à genoux et de la genuflexion dans les églises de rite romain,* en *Gestes et paroles...* (nota 6), 153-165 (especialmente 155); cf también Ef 3,14 y el contexto — [37] Gesto antiquísimo (cf el hebreo *smk* en ámbito sacrificial: Lev 1,4; 3,2; 4,4, y consagratorio; Ex 29,10.15.19; Núm. 8,10.12). Oportunamente en el *canon romano* (Plegaria eucarística I), hoy el gesto ha sido transportado del "Hanc igitur" al "Quam oblationem", convirtiéndose así, de designación que era, en gesto epiclético. Sobre el significado consagratorio del gesto, cf *OGMR* 55 — [38] Cf J.A. Jungmann, *Missarum Sollemnia,* Marietti, Turín 1953-54, I, 102-109; II, 156-168 (trad. cast.: *Missarum Sollemnia,* BAC, Madrid 1953²; S. Marsili, en *Anámnesis* 3/2, Marietti, Turín 1983, 63-68 — [39] Los dos extremos de la cuestión aparecen en C. Vagaggini, *L'estensione della mano alla consacrazione, gesto indicativo o epicletico?,* en *RL* 56 (1969) 224-232, y en A.G. Martimort, *Le geste des concélébrants, lors des paroles de la consécration: indicatif ou épiclétique,* en *Not* 18/193-194 (1982) 408-412 — [40] El *Missale Romanum* anterior a la reciente reforma la ignoraba; la rúbrica prescribía: "Discooperit calicem, genuflectit, accipit hostiam inter pollicem et indicem manus dexterae; et tenens sinistra calicem, cum hostia signat ter a labio ad labium", aludiendo a ello apenas ("elevans parum calicem cum hostia") antes de las palabras "omnis honor et gloria". Sobre el uso antiguo de este gesto, cf A.G. Martimort, *o.c.,* 441; J.A. Jungmann, *o.c.,* II, 205-209 — [41] Cf F. Cabrol, *Baiser,* en *DACL* 2,117-130; J.A. Jungmann, *o.c.,* II, 243-251. El antiguo *Missale Romanum* ponía aquí el beso al altar, y, en la misa solemne, preveía el intercambio de paz entre celebrante y diácono, subdiácono, coro y acólitos *(Ritus servandus in celebratione missae* X, 8, LXIII); de lo contrario, se podía recurrir al "instrumentum pacis" (cf *Ritus servandus...* X, 3, LXII), en uso desde 1573 en lugar de la patena — [42] Sobre los posibles motivos de esta opción, cf A.G. Martimort, *o.c.,* 451 — [43] Cf además Jn 14,1-4.26.27; 16-33; 20,19-22 — [44] Actualmente en Italia la comunión es distribuida aún depositando la partícula consagrada directamente en la boca: *OGMR* 117; *Rito della comunione fuori della messa e Culto eucaristico,* n. 21; cf *Lettera circolare della Segreteria generale della Cei* n. 1197/74, en *Lit* 9 (1975) 67-68. Cuán lejos estamos de la recomendación de Cirilo de Jerusalén en sus *Catequesis mistagógicas* 5,21-22: "Al acercarte, no lleves las palmas de las manos abiertas ni los dedos separados, sino que con la izquierda harás un trono a la derecha. Con el cuenco de la mano recibe el cuerpo de Cristo y di: 'Amén'... Después de la comunión del cuerpo de Cristo, acércate al cáliz de la sangre. Sin extender las manos, sino inclinándote con un gesto de adoración y de veneración, di: 'Amén', y santifícate tomando la sangre de Cristo..." — [45] El *Ordo Romanus* XI (n. 94) prescribe: "fundit crisma de vasculo aureo intro in fontes super ipsam aquam in modum crucis. Et *cum manu sua* misciat ipsum crisma cum aqua" — [46] Cf Rom 6,3-11; 1 Pe 1,3; Col 2,12 — [47] Cf *RBN* 131: "Caminad siempre como hijos de la luz": cf Col 1,11-14 — [48] Es muy expresiva al respecto la fórmula de la crismación reproducida por el Gelasiano antiguo *(Ge* 452): "*Signum* Christi in vitam aeternam", mientras que la fórmula del actual *Rito de la Confirmación* suena: "Recibe por esta señal *(signaculum)* el don del Espíritu Santo..." *(Ritual,* p. 294): "signum" (en lugar de "signaculum"), de modo que el Padre vea en el confirmando la imagen del Hijo — [49] Así se expresa la const. apost. *Divinae consortium naturae,* en *RC* p. 20. Cf C. Vagaggini, *"Per unctionem chrismatis in fronte, quae fit manus impositione". Una curiosa affermazione dell'«Ordo Confirmationis» del 1971 sulla materia prossima essenziale della confermazione,* en VV.AA., *Mysterion. Nella celebrazione del mistero di Cristo la vita della chiesa,* LDC, Turín 1981, 363-439 — [50] Tertuliano, *De resurrectione mortuorum* 8,3 (= *CCL* 2,931); cf *RC* p. 13 — [51] Cf F. Brovelli, *Il nuovo "Ordo Paenitentiae" alla luce della storia della liturgia,* en VV.AA., *La penitenza, LDC,* Turín 1976, 154-157 — [52] *Ib,* 138-143; *Ge* 83.352-363 — [53] Cf 1 Tim 5,22; Cipriano, *Ep.* XV, 1; C. Mauer, *epitithêmi,* en

GLNT 13,1248-1249: "La quirotonia es sólo una de las muchas maneras en que se transmiten virtudes o fuerzas particulares mediante el movimiento de la mano"; P. Daquino, *Il contesto biblico del sacramento della penitenza,* en VV.AA., *La penitenza, o.c.,* 91-108; F. Cabrol, *Imposition des mains,* en *DACL* 7/1, 395-396, 405e — [54] A.M. Triacca, *"Impositio manuum super infirmum". L'unzione degli ammalati nell'antica liturgia ambrosiana [1973],* en *Eulogia,* Anselmiana, Roma 1979, 509-590 (especialmente 575-586) — [55] Cf B. Maggioni, *Gesù e la chiesa primitiva di fronte alla malattia,* en VV.AA., *Il sacramento dei malati,* LDC, Turín 1975, 39-57 — [56] Confróntese el can. 1055 del CDC de 1983 con el can. 1013 del CDC de 1917 — [57] Cf J. Lecuyer, *Note sur la liturgie du sacre des evêques,* en *EL* 66 (1952) 369-372 — [58] Las manos juntas son signo de confianza en Dios y de abandono de él. Cf R. Guardini, *I santi segni,* Morcelliana, Brescia 1980, 125-127; H.L. de Lenval, *La liturgia del gesto,* Edizioni Paoline 1958, 53-56; P. Oppenheim, *Notiones liturgicae fondamentales,* Marietti, Turín 1941, 449-450 — [59] Para la documentación bíblica de este gesto se puede recordar que en el AT designa una *transmisión:* de culpas (Lev 24,14; cf el rito del *Kippur* en Lev 16,20-22); de poderes o cargos (Núm 8,10; 27,18-23; Dt 34,9); designa asimismo una *bendición* (Gén 48,14; Lev 9,22). En el NT, además de la bendición (Mt 19,15; Mc 10,16), designa la *curación* (Mt 9,18-19; Mc 6,5; 7,32; 8,23-25; 16,18; Lc 4,40; 13,13; He 9,12-17; 28,8), la *presencia* invocada del Espíritu Santo (He 8,17; 19,5-6; Heb 6,2) para la *consagración* (He 6,6; 13,3; 14,23) y con vistas al ministerio (1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6) — [60] Cf R. Falsini, *Diversità di assemblee e forme di celebrazione,* en *RL* 57 (1970) 115-126; S. Marsili, *Una comunità - una liturgia,* en *RL* 69 (1982) 593-603: "a una comunidad debe corresponderle una liturgia propia" (p. 601).

C. Cibien

BIBLIOGRAFÍA: Aldazábal J., *Gestos y símbolos,* 2 vols., "Dossiers del CPL" 24-25, Barcelona 1984; *Las posturas del cuerpo,* en "Oración de las Horas" 4 (1985) 109-116; Di Mpasi Londi, *Liberación de la expresión corporal en la liturgia africana,* en "Concilium" 152 (1980) 232-244; Filthaut Th., *La formación litúrgica,* Herder, Barcelona 1963, 119-133; Laurentin A., *Liturgia en construcción. Los gestos del celebrante,* Marova, Madrid 1967; Martimort A.G., *La iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1967², 188-196; Orensanz A., *Recuperación secular de las ceremonias,* en "Phase" 90 (1975) 453-468; Picasso G., *Genuflexión,* en DE 2, Herder, Barcelona 1983, 164; Ramos M., *Palabra y signos en la constitución de liturgia,* en "Notitiae" 212 (1984) 202-211; Righetti M., *Historia de la Liturgia* 1, BAC 132, Madrid 1955, 329-382; Sciadini P., *Gestos,* en DE 2, Herder, Barcelona 1983, 169-170; Sequeira A.R., *Recuperación del movimiento en la liturgia,* en "Concilium" 152 (1980) 282-288; Vergote A., *Gestos y acciones simbólicas en la liturgia,* ib, 62 (1971) 198-211.

GRUPOS PARTICULARES

SUMARIO: Introducción - I. Aspecto histórico: 1. De un "grupo", una nueva liturgia; 2. La liturgia primitiva es "doméstica"; 3. Persistencia de liturgias de "grupo" - II. Aspecto teológico: 1. Iniciativa divina; 2. Unidad y universalidad; 3. Sacramentalidad - III. Aspecto sociológico: 1. Perspectiva psicosociológica; 2. Perspectiva sociocultural; 3. Perspectiva social - IV. Aspecto celebrativo: 1. Lecturas bíblicas; 2. Eucología; 3. Ritualidad y simbolismo - V. Aspecto pastoral: 1. Validez de las celebraciones litúrgicas en los grupos; 2. Atención a toda la liturgia de los grupos; 3. Atención eclesiológica; 4. Atención celebrativa; 5. Atención catequística y educativa. Conclusión.

Introducción

La celebración litúrgica en los grupos tiene cierto relieve como debate y práctica en el período del Vat. II y al comienzo de los años setenta. En el centro del debate y de la práctica está sobre todo la celebración de la eucaristía en el grupo y en la *familia* [1]. Algunos datos pueden resultar indicativos al respecto. A petición del presidente de "Pro civitate christiana", la Congregación para los sacramentos concede el 7 de mayo de 1966 que se pueda celebrar la eucaristía en las "domus christianae" [2]. Con ocasión del año de la fe (1967), en la diócesis de Cesena se aconseja la celebración de la eucaristía en las familias que lo soliciten. Se da el permiso "para

toda la diócesis y para cada una de las parroquias". Las familias que cumplan ciertos requisitos tienen derecho a beneficiarse de este permiso [3]. Los problemas que surgen van cobrando configuraciones y acentuaciones diversas, provocando acogida o rechazo con diversos motivos. "Para el futuro —expone Hortelano— parece que nos orientamos hacia una celebración doméstica de la liturgia" [4]. "El ideal, con el tiempo, sería —prosigue—, comenzando por los diáconos casados [...], llegar a un sacerdocio pluralista, que permita el acceso al sacerdocio de personas casadas de diversa educación, con el fin de poderse ocupar de la liturgia doméstica en el mundo, dejando a los sacerdotes célibes, hoy más necesarios que nunca, la tarea de animar estas iglesias domésticas dentro de una pastoral de conjunto dinámica y flexible. Este movimiento parece irreversible, y son muchos los que creen que responde a una exigencia perentoria de nuestro tiempo" [5]. Posiciones de este género, y sobre todo cierta práctica ritual desenvuelta, determinan reacciones negativas [6]. Actualmente los problemas van cobrando sus justas proporciones y relieve, las posiciones se hacen más matizadas y críticas y las motivaciones se vuelven más precisas y menos emotivas.

Para delinear el tema y los problemas, especifiquemos el sentido de la terminología usada. El término *liturgia* (implícitamente presente en el lema de esta voz: *Grupos particulares* [*y liturgia*]) no se limita sólo a la eucaristía, sino que se refiere a todo lo que en la iglesia se denomina como litúrgico. Cuando se habla de *grupo,* nos referimos no sólo a esa realidad descrita por la psicosociología, sino también a cada conjunto de personas, más o menos homogéneo, relativamente poco numeroso, distinto de la *masa* [7]. Según esta acepción, forman parte de las liturgias para grupos también las celebraciones para categorías, como las de los / niños o de los / jóvenes, de las comunidades de base y neocatecumenales y, para ciertos aspectos, también de las comunidades religiosas, de los capítulos de la catedral, etcétera [8].

Delinear el *significado* de las celebraciones de los grupos no es fácil. Para algunos tendrían una función propedéutica o instrumental; es decir, serían algo así como un momento de paso, que lleva a la participación plena de la liturgia en la comunidad eclesial más amplia de la parroquia o de la diócesis. Para otros tendrían un valor autónomo; serían el lugar de la celebración más auténtica y viva, del que debería nacer la esperada renovación litúrgica para toda la iglesia. Para lograr captar todos los aspectos de los problemas es preciso colocarse sucesivamente en varios ángulos de mira: histórico, teológico, psicosociológico, celebrativo y pastoral, con referencia a algunos documentos sobre este asunto [9].

I. Aspecto histórico

Quien habla de las celebraciones litúrgicas para grupos, a menudo se refiere a la historia, a la práctica judía o apostólica, a las liturgias domésticas de la iglesia primitiva, a las celebraciones en las "domus ecclesiae" [10]. La lectura de la historia puede aportar, desde luego, útiles esclarecimientos. Resulta, en efecto, que: 1) de un *grupo* nace la nueva liturgia cristiana; 2) la liturgia cristiana primitiva es *doméstica;* 3) la celebración para grupos es un hecho constante en la iglesia.

1. DE UN "GRUPO", UNA NUEVA LITURGIA. De un *grupo,* el de Jesús con sus discípulos, nace una nueva liturgia. La afirmación debe ser precisada, para que aparezca todo su significado y se evite toda amplificación indebida. En el mundo judío, incluso en la época de la centralización del culto, se forman grupos o movimientos como el de los esenios, que celebran las fiestas según un calendario diferenciado y tienen ritos y oraciones propios. Los mismos discípulos de Juan Bautista tienen sus fórmulas de oración (Lc 11,1). También el grupo que se forma en torno a Jesús siente la necesidad de expresar de modo propio la nueva fe (Lc 11,1-13). Precisamente en el interior de este *grupo* se producen los siguientes hechos:

a) *En un primer momento,* Jesús y sus discípulos *siguen frecuentando* el templo y celebrando según la tradición (He 2,46; 3,1). Gradualmente, y a medida que crecía la comprensión de la originalidad de que eran portadores, *se diferencian* en muchos aspectos. Aun celebrando los mismos ritos, les dan nuevos contenidos. La pascua, por ejemplo, no es ya el signo del éxodo de Egipto, sino del paso de Cristo de este mundo al Padre. La Escritura no se lee ya en la perspectiva de lo que vendrá, sino de lo que se ha cumplido y de aquel que ya ha venido.

b) Esta progresiva diferenciación ritual y dogmática sitúa al grupo *en contraste* con la comunidad judía oficial. En los procesos de Jesús y de Esteban, por ejemplo (He 7,44-51), como en el de Pablo (He 21,26-30), la acusación se refiere a una nueva concepción del templo. Cuando la caracterización y la distinción se haga cada vez más neta, entonces los miembros del grupo recibirán el nombre de "cristianos" (He 11,26).

c) La aparición y diferenciación del nuevo grupo provocan *tensiones* en el interior del judaísmo oficial. Lo mismo sucede entre los apóstoles, que sienten el deber de interrogarse sobre la relación con sus antiguas tradiciones, y en el concilio de Jerusalén deberán poner las bases de la diferenciación y de la continuidad con el judaísmo (He 15,1-19).

d) Una de las características más originales respecto al judaísmo es la *apertura* de aquel grupo; *apertura* al mundo entero, a la universalidad, a la *catolicidad.* Precisamente esta característica hace que el término *grupo* deba usarse aquí con mucha cautela: todo grupo pequeño cristiano está abierto para ser siempre *iglesia católica,* superando las características propias del grupo psicosociológico.

e) El conjunto de estos datos configura al grupo de Jesús y de sus discípulos como *iniciador* de una nueva liturgia, sobre todo por la presencia del fundador. Posteriormente los apóstoles se sentirán *vinculados* a aquellas experiencias iniciales, a aquella *tradición* litúrgica, por lo que celebrarán conforme a cuanto "han recibido" (1 Cor 11,23).

2. LA LITURGIA PRIMITIVA ES "DOMÉSTICA". Una mirada a la historia, tanto del AT como del NT, parece atestiguar que "la liturgia oscila, en una especie de dialéctica dinámica, entre el templo y la casa, entre lo institucional y lo carismático, entre la separación sagrada del mundo y la inserción existencial en él"[11]. Para algunos, la práctica de la iglesia primitiva, en su desenganche progresivo del templo, privilegiaría

la celebración en la casa (He 2,46-47; 20,7-11). Por eso la iglesia romana preferiría las *domus ecclesiae* a los *templos*. La lectura de estos datos puede hacerse no poniendo énfasis en ellos, sino tratando de situarlos e interpretarlos. Es verdad que la liturgia primitiva tiene estas características: *a)* se desarrolla en una casa; *b)* participa en ella un número relativamente restringido de personas. De estos datos no se puede concluir que la liturgia cristiana debe ser *doméstica* o de *grupo*. El cristianismo primitivo no lleva a cabo nunca una obra de *cierre o clausura*, de *tendencia al gueto*, sino de apertura: el lugar del culto es todo el mundo; los destinatarios (los llamados o elegidos) son todos los hombres. Incluso si los reunidos son pocos, no se sienten grupo cerrado, sino *ecclesia* santa y católica, en tensión contínua hacia todos los lugares y todos los tiempos. Cuando se comprueba que las celebraciones primitivas eran liturgias *domésticas*, hay que poner cuidado en no atribuir al término *domésticas* las precomprensiones y los exclusivismos de hoy. Las liturgias domésticas son *eclesiales*, de toda la iglesia, que viene a encontrarse en una *domus*. El número eventual relativamente pequeño de los participantes entra en la lógica de la celebración no como factor cualificante, sino como elemento contingente, carente de significado especial.

3. PERSISTENCIA DE LITURGIAS DE "GRUPO". Cuando el cristianismo cobra proporciones numéricamente más llamativas y se convierte en fenómeno de masas, la celebración litúrgica se realiza con naturalidad en lugares más capaces, como las basílicas y las catedrales. Junto a estas celebraciones se desarrollan otras que podríamos catalogar como de grupo: las celebraciones en los oratorios y en las comunidades religiosas o semejantes. Los *oratorios* [12] son edificios destinados al uso no de todos los fieles, sino de un colegio, de una comunidad, de una familia o de un privado. Desde el s. VI se afirman en particular las capillas privadas de los papas, de los obispos y de los príncipes. De toda esta materia se ocupa el concilio de Trento, y más tarde el CDC de 1917 (cáns. 1188-1196), así como el CDC de 1983 (cáns. 1223-1229). También las *comunidades* religiosas o el capítulo de una catedral tienen la posibilidad de celebrar aparte la liturgia. Este fenómeno, descrito sólo de forma alusiva, permite formular algunas observaciones:

a) La existencia de los oratorios y de las celebraciones en las comunidades, especialmente religiosas, son datos que testimonian la existencia de una liturgia para grupos, aunque todo esto tiene a menudo el sentido de un privilegio reservado a algunos.

b) En los oratorios y en las comunidades la liturgia es adaptada, especialmente por lo que se refiere al calendario particular. En general, no obstante, el aspecto más destacable es el trasplante de la liturgia de la gran catedral incluso al más pequeño oratorio, para significar que la liturgia es única.

c) Aunque hay excepciones, especialmente en las capillas privadas y familiares, la tendencia general no es nunca hacia el particularismo y el exclusivismo. También el lugar de la celebración en los conventos de clausura tiene una parte destinada al público. Cuando los monjes o un capítulo de canónigos celebran la liturgia de las Horas, tienen la conciencia de hacer una acción "in nomine Ecclesiae", "in persona Christi": aun apareciendo

como una liturgia de grupo, siempre se la ve como acción eclesial, expresión de la liturgia única de la iglesia.

II. Aspecto teológico

La liturgia que se celebra en los grupos presenta una problemática teológica preferentemente eclesiológica [13]. Tiene, en efecto, un significado propio en la medida en que revela el misterio de la asamblea cristiana, "principal manifestación de la iglesia" *(SC* 41). En particular, se pueden poner de manifiesto algunas características de la iglesia en relación con los grupos.

1. INICIATIVA DIVINA. El hecho de reunirse para la liturgia no es nunca fruto de una iniciativa humana; no nace principalmente de factores afectivos, de las afinidades culturales y sociales, de una común visión de las cosas y de una idéntica praxis de acción: no hay una autoconvocación espontánea. La *convocación,* que podríamos definir como *llamada a estar con,* parte de Dios, que interpela sin hacer distinciones (Ef 2,11-22; Col 3,1-15). Algunos elementos ponen de manifiesto este aspecto en la celebración:

a) La *palabra* que se escucha y que nos convoca procede de Dios, es "palabra de Dios", "palabra del Señor";

b) El *acontecimiento* que se celebra es el misterio pascual, don del Padre a la humanidad;

c) Lo que manifiesta esta iniciativa divina se compendia en el signo del presidente como ministro del Padre, que hace presente a Cristo en su acto salvífico.

Por tanto, el grupo, reunido por el misterio pascual *(SC* 10), no celebra nunca ni sus ideas ni sus acontecimientos; si éstos entran en la celebración, es para referirse al acontecimiento Cristo y ser asumidos por él. Como el primer grupo cristiano, también éste es presidido por el apóstol (He 2,42) y se presenta como algo orgánico, estructurado, como un *cuerpo.*

2. UNIDAD Y UNIVERSALIDAD. Los cristianos son reunidos en asamblea por la enseñanza de los apóstoles (He 2,42), viven del misterio de Cristo (He 2,33; 3,15), en él vienen a tener un único origen y destino eterno, que les hace vivir "unánimes y concordes" (He 4,32), en la paz, don de Cristo resucitado (Jn 20,19-26). Esta unidad de la asamblea cristiana *(SC* 10) y esta participación de cada uno en la fe de los demás no son algo cerrado en los estrechos límites de la asamblea misma, sino una realidad dinámica que se abre hacia la universalidad en el tiempo y para todos los hombres; es decir, la asamblea es siempre católica, en tensión y comunión hacia la totalidad de los hombres. Hasta el más pequeño grupo que se encuentra celebrando, si realmente actúa el misterio de la iglesia-asamblea, es siempre católico. La catolicidad no es tanto un factor numérico cuanto una tensión que informa a toda manifestación. El grupo no puede ser ni siquiera una parte de la iglesia; cuando la celebración es auténtica, hace presente en un espacio y en un tiempo el misterio de la única iglesia de Cristo. El grupo que es verdadera asamblea no puede oponerse a la iglesia, ni tampoco quedar voluntariamente restringido a alguna categoría. Si así fuese, la liturgia que se celebra en él sería contradictoria, en cuanto que negaría aquello para lo que se lleva a cabo: reunir a todos los hombres en Cristo para gloria de Dios Padre. Cada grupo, para

celebrar el misterio de Cristo, debe ser y al mismo tiempo hacerse iglesia, todo lo pequeña y pobre que se quiera, pero siempre una, apostólica y católica. Estas características de la unidad y universalidad, entendidas en sentido dinámico como propias de toda asamblea más pequeña, fundan la comunión: el grupo que es católico celebra "en comunión".

3. SACRAMENTALIDAD. La asamblea, incluso la más pequeña, como la de un grupo, se instala siempre en la realidad de los signos, es un sacramento. A través de varios factores visibles manifiesta la realidad de la unidad, de la universalidad y de la comunión, que tienen su origen en el Espíritu por medio de Cristo. Los cristianos reunidos *hacen perceptible la realidad de lo* que se ha operado en ellos y los vínculos que los unen entre sí en Cristo (He 2,47). El grupo puede convertirse fácilmente en un signo perceptible de la realidad comunional, porque en su interior las relaciones interpersonales pueden poner de manifiesto la unidad y la comunión. Por otra parte, el hecho de presentarse como grupo *pequeño* y separarse del resto o de toda la comunidad puede acabar significando una división, ser un signo de que no se comparte. Sobre todo cuando se reduce a un mero hecho de categoría, difícilmente puede significar la unidad y la universalidad de la iglesia. El grupo, desde el punto de vista del signo, resulta ambivalente: favorece o impide la capacidad de significar la verdadera iglesia. Piénsese también que en el interior del grupo se busca a menudo un cierto aire democrático, que se traduce en algunos signos relativos a la presidencia de la celebración [14]. En estos casos entra en juego la significación del ministro. También aquí se plantean problemas desde el punto de vista de los signos sacramentales, facilitando o complicando la solución.

III. Aspecto sociológico

Para una interpretación de la liturgia en los grupos es necesario tener presentes algunos datos sociológicos que entran en juego; son complejos y no fácilmente clasificables; a menudo se prestan a lecturas opuestas [15]. Para tener una comprensión lo más objetiva posible y para captar sus múltiples significados, examinemos el fenómeno colocándonos en perspectivas diversas.

1. PERSPECTIVA PSICOSOCIOLÓGICA. *a)* A nivel *psicológico* se *subraya el aislamiento en que hoy* vive el hombre moderno, aislamiento que lo llevaría a buscar el grupo. En el orden del grupo estaría, por tanto, el sentido de soledad. El grupo saldría al encuentro de las necesidades del hombre de poder comunicarse, de entrar en relación, de establecer un diálogo, de ser tenido en cuenta. En esta óptica, la elección hecha de la celebración en el grupo pequeño puede significar la voluntad de salir del anonimato y de la insignificancia, para encontrarse reconocidos en la propia originalidad, capaces de aportar al grupo todos los dones propios y recibir de él lo que otros traen de propio.

b) A nivel *psicosociológico* se destaca que en el mundo moderno se ha producido una mutación significativa de contextos. Simplificando y esquematizando, podríamos decir que se ha pasado de un contexto familiar, de pueblo pequeño y rural, a un contexto urbano, de la gran ciudad, industrial. El primero es *sencillo,* y se caracteriza por las

relaciones frecuentes y personalizadas entre los miembros del grupo; los contactos con el exterior son raros y no buscados. El segundo es *complejo,* y se configura a través de la multiplicación de las relaciones funcionales y utilitaristas, que cada vez tienen más valor, a menudo a expensas de las relaciones personales y afectivas. En este contexto el grupo asume significados diversos. Puede ser el medio para una mejor y más rápida inserción en ese tejido complejo, o bien el índice de un repliegue y de una marginación; constituye un medio para capacitar y entablar relaciones personales en el interior del gran tejido urbano, o bien se convierte en un ambiente cerrado y replegado sobre sí mismo. Esta ambivalencia hace que el grupo se presente como escuela en la que se aprende a correr riesgos y a liberarse de toda protección afectiva; o bien como el lugar de aquellos que, soportando mal el anonimato y las relaciones funcionales, buscan una seguridad afectiva y la encuentran limitando sus contactos a los que revisten un carácter personal y evitando toda confrontación. El grupo que celebra la liturgia puede llegar a tener uno u otro de estos significados. Es decir, constituye un momento de crecimiento y de inserción en el tejido eclesial; un punto de partida para una participación más consciente y viva en la liturgia dominical y parroquial *(grupo hecho instrumental);* el lugar en que se produce una renovación litúrgica, capaz de convertirse en paradigmático para las grandes asambleas; una fuerza que apremia y provoca al cambio teniendo en cuenta la situación real del hombre *(grupo que origina una nueva liturgia).* O bien el grupo se configura como una huida y un repliegue narcisista, que llega a excluir y rechazar toda forma de celebración litúrgica que no sea la del grupo, la única considerada auténtica *(grupo como factor alternativo).*

2. PERSPECTIVA SOCIOCULTURAL. La atención prestada a los grupos en el mundo moderno está relacionada, especialmente en el ámbito religioso, con algunos cambios íntimamente conexionados entre sí: diversa relación entre día laborable y día festivo, laicismo y secularización, urbanización, movilidad. En su conjunto, estos datos sitúan ciertamente el fenómeno de la celebración litúrgica de los grupos en una matriz cultural más precisa y compleja.

En el pasado, los días laborables eran el tiempo de la huida de la vida colectiva y de la dispersión en los campos; la fiesta y el domingo, por el contrario, eran el momento de las manifestaciones sociales, que se producían en el centro del pueblo o de la ciudad. En nuestra sociedad, los días laborables se han convertido en el tiempo importante, el tiempo que vale, que reúne a los hombres en los centros urbanos, sede de la más intensa vida social. El domingo ha pasado a ser el tiempo de lo privado, de la huida de los centros urbanos, de la diversión, de las dispersiones. Esta evolución repercute en el hecho religioso, precisamente por su conexión con el domingo, del que era parte central. Se está produciendo un cambio de significado. Como antes el hecho religioso era expresión de la vida social, así ahora tiende a ser el lugar privilegiado de la vida individual. Lo encontramos también en otro dato, que enlaza con el precedente: el de la oposición entre *privado* (es decir, el ámbito en cuyo interior una persona o el grupo tiene la posibilidad y la capacidad de dominar lo que acontece, sin estar sometido a intervenciones exteriores) y *público*

(ámbito en que la persona o el grupo está sometido a la vista y a las intervenciones externas). Estos dos elementos opuestos entre sí, que estructuran la vida social, tienden de algún modo a ser el equivalente de otra oposición: la que se establece entre sagrado y profano. Cada vez más a menudo se relaciona o reduce lo sagrado al ámbito de lo privado, y lo profano al de lo público. En estas tendencias se inserta el fenómeno de la / secularización, y en España del laicismo, contribuyendo a acentuar la oposición. El laicismo, en particular, se presenta como una actitud del espíritu que coloca la religión entre los hechos estrictamente personales y sitúa sus manifestaciones en la conciencia individual y en el margen de la vida social. La actitud laicista es un fenómeno tan sutil que, si se observa con agudeza, impregna inadvertidamente toda la sociedad y la iglesia misma.

La celebración litúrgica en grupo ha de examinarse a la luz de todos estos elementos socioculturales. Todos los impulsos que llevan a situar la religión en el ámbito de lo privado, de lo individual y de la espontaneidad, suscitan inadvertidamente una actitud espiritual por la que se rehúyen las manifestaciones religiosas de masa, como una liturgia parroquial, y se prefiere el grupo y el círculo restringido de los íntimos. Aquí, en efecto, es posible y lógico expresarse, manifestarse; en contextos más amplios, en público, nos sentimos bloqueados, incapaces de obrar religiosamente. Este *sentimiento* es fruto de todos los factores señalados; en su conjunto, logran crear una fuerza imponderable que arrastra a lo privado. En esta situación, la liturgia de los grupos viene a asumir un significado que no tenía en el pasado; es decir, viene a indicar que la liturgia es un hecho privado y se realiza al margen de la vida cotidiana y pública, en el tiempo de la distracción, de la dispersión y de la inutilidad. Esto sería contradecir la naturaleza misma de la liturgia cristiana, la cual tiende a ser "cima y fuente" de toda la vida, incluida la social.

3. PERSPECTIVA SOCIAL. Para delinear y valorar el significado de la liturgia de los grupos hay que prestar atención a los diferentes contextos en que han nacido y operan los grupos mismos. Tomando como punto de referencia las clases sociales, se observan grupos únicamente de obreros o de estudiantes, de muchachos o de jóvenes, de personas exclusivamente de clase media o de religiosos. Si miramos, por el contrario, a la relación que tienen con la iglesia, se nota la presencia de grupos que operan dentro de su comunidad eclesial (parroquia o diócesis), otros que viven al margen o en dialéctica y en oposición con ella. La liturgia viene a tener en estos grupos significados diversos. Puede representar el momento cimero de la búsqueda y de la vida del grupo, elemento para la toma de conciencia de la propia identidad con vistas a una aportación original a las otras clases sociales y a toda la comunidad eclesial. Puede también resultar un factor de ruptura y de aislamiento de los otros componentes sociales y eclesiales, dato éste de particular importancia, porque nos servimos de la expresión más alta y eficaz, propia del obrar simbólico y ritual. En fin, también el origen y la historia de los grupos y su evolución concurren a delinearlos y situarlos en relación con la iglesia, a la vez que ayudan al pastor en la elaboración de sus proyectos y en su tarea de animación.

IV. Aspecto celebrativo

La liturgia que se celebra en los grupos presenta a menudo particularidades respecto a los textos comunes; nacen éstas de la exigencia de una profunda ligazón entre la liturgia y la vida. La atención a los participantes (jóvenes, niños, su nivel de vida cristiana), a lo que se quiere celebrar y a la finalidad propuesta llevan a modificar más o menos ampliamente la estructura celebrativa de por sí universal, a adaptar el conjunto de la celebración y sus diferentes elementos (oraciones, lecturas, ritos), de modo que la vida del hombre emerja más claramente en el misterio de Cristo. Algunas de estas adaptaciones de la celebración están previstas de modo ocasional por las normas generales que acompañan a los diferentes ritos. Otras están delineadas de modo más sistemático en documentos especiales, como, por ejemplo, la Instrucción sobre las misas para grupos particulares (= *InsAP*. Véase A. Pardo, *Liturgia de la eucaristía,* col. Libros de la comunidad, Ed. Paulinas, etc., Madrid 1979, 199-203) y el Directorio para la misa con / niños (= *DMN,* ib, 224-238). Este último documento constituye una especie de ejemplo típico: la adaptación es en función no sólo de un grupo particular y de diferentes situaciones, sino que se refiere también a todos los aspectos de la celebración: lecturas, oraciones, ritos. No todas las celebraciones litúrgicas hechas en los grupos tienen las mismas posibilidades de adaptación. Una liturgia de la palabra, una vigilia fúnebre en casa del difunto o una hora de la liturgia de las horas pueden recibir adaptaciones mucho más importantes que una celebración eucarística. Reflexiones análogas pueden hacerse respecto a todo lo que se refiere al fenómeno de la / creatividad litúrgica, que a menudo encuentra en los grupos su terreno más a propósito.

1. Lecturas bíblicas. La celebración litúrgica de los grupos requiere una elección diversa de lecturas, y a menudo se presenta como un modo particular de leer la biblia [16]. El leccionario constituye la base para llevar a cabo esta elección *(InsAP* 6, *e).* En particular, los leccionarios para las misas rituales, votivas y para diversas circunstancias son ricos en sugerencias para algunas celebraciones específicas. No son pocos los problemas que se plantean: criterio de elección de lecturas, posibilidad de lecturas no bíblicas, misas con tema, rito de la proclamación de la palabra y homilía participada o dialogada.

La escucha de la palabra en la celebración de los grupos es un momento importante y a menudo cualificante; si se entiende rectamente, se ordenará a iluminar la vida partiendo del misterio que se celebra. La elección de las lecturas no viene dictada, por tanto, por un tema que haya que desarrollar o meditar con vistas a una eventual acción o compromiso que tomar, sino por el misterio que se quiere celebrar, es decir, por el acontecimiento del que se hace memoria y en el que se participa. Cristo como acontecimiento se hace luz, fuente de reflexión, estímulo para la acción. Si se quiere hablar de temas, será necesario referirse a categorías *operativas* y no ideológicas, porque la liturgia es acción, no una idea.

En el grupo, la liturgia de la palabra se desarrolla de forma que facilite la comunicación, dándole un sentido familiar y personal, con desarrollos en la escucha y en la respuesta. El ritmo de la celebración (proclamación, / silencio, canto, oración) viene a tener la fisonomía

que el grupo siente como propia. La utilización de lecturas no bíblicas está actualmente prevista sólo para las celebraciones penitenciales *(RP* 36), con la función de introducir o comentar la palabra de Dios, sin ser nunca el centro de la liturgia de la palabra. La / homilía, que nunca puede abdicar de su naturaleza y función, cobra en el grupo el tono de la comunicación personal, de la espontaneidad, de la conversación. Está reservada al sacerdote, por lo que "si se exceptúan las intervenciones del eventual comentarista, no les está permitido a los fieles intervenir durante la celebración con consideraciones, exhortaciones y cosas por el estilo" *(InsAP* 6, *d).* Una indicación de la diócesis de Udine propone que, "habida cuenta de la naturaleza propia de los grupos pequeños, el que preside podrá eventualmente dar a cada uno, durante la homilía, la posibilidad de intervenir. El intercambio en el momento de la homilía permite a menudo una mejor asimilación de la palabra de Dios. Con tal que dicho intercambio se mantenga en el plano de la reflexión sobre la palabra, y no se transforme en debate o en disertación polémica y esté siempre guiado por el celebrante" [17]. La *editio typica altera* (1981) del *Ordo Lectionum Missae* reafirma que la homilía está *reservada al sacerdote celebrante* (nn. 24; 38; 41).

La elección de las lecturas y el correspondiente momento homilético constituyen una parte muy importante para la actualización de la palabra, para encarnarla en las diferentes situaciones y para hacer que el grupo madure en el conocimiento vital y en la fidelidad al mensaje de Dios. A menudo la elección de las lecturas y el comentario homilético revelan un modo particular de utilizar e interpretar la Escritura por parte del grupo, con acentuaciones de algunos sentidos (espiritual, político...). Esto hace *apetecible* el tiempo de la liturgia de la palabra, aunque no se puede pasar en silencio que, no obstante la declaración de apertura para dejarse juzgar incondicionalmente por la palabra, se lleva quizá a efecto una instrumentalización de la palabra misma, privilegiando y exaltando algunos aspectos a expensas de otros.

2. EUCOLOGÍA. El grupo, que tiende a hacer el año litúrgico perceptiblemente encarnado en las situaciones del hombre, siente la necesidad de una reformulación lingüística de las oraciones y busca en el interior de la liturgia misma espacios para una libre formulación orante. La legítima existencia ha encontrado múltiples actuaciones, incluso derogando toda norma y no dejando intacta ninguna parte eucológica. Probablemente a esta exigencia no se puede dar respuesta sino de modo articulado. Ante todo hay que preguntarse si, para un determinado grupo y para la finalidad que se propone (educación en la fe o en la oración, comunicación espontánea y viva de experiencias...), es acertada la elección de una celebración litúrgica, sobre todo cuando se trata de la eucaristía, o si no es mejor recurrir a otros tipos de celebración. Después, los diferentes ritos prevén la participación de los presentes en la liturgia; habrá que valorar estos momentos, sobre todo donde, como en la oración de los fieles, se tiene delante una formulación actualizada de la oración. Desde un punto de vista normativo, no todas las celebraciones presentan las mismas posibilidades. En el rito de la penitencia, por ejemplo, muchas fórmulas son presentadas a menudo como *ejemplos* en que inspirarse. Ante esta situa-

ción, será el atento conocimiento de los rituales el que indique los momentos en que la oración de quien preside, o de todas formas participa en la celebración, puede expresarse introduciendo modificaciones más o menos amplias respecto a los textos eucológicos oficiales. En esto es legítimo preguntarse con qué criterios obrar: no pueden ser *otros que los que presiden la formulación* de una oración litúrgica verdadera y auténtica, de forma que la nueva oración eventual esté modelada, en contenido y estilo, en conformidad con la oración litúrgica. Para la eucaristía las oraciones han de elegirse normalmente entre las del misal. "Presentan a veces —escribe la Comisión litúrgica de Udine— varias dificultades: de estilo, de contenido, de traducción. Por ello puede resultar necesaria, en estos casos, alguna inteligente adaptación para una oración más comprensible y que corresponda, bien a las representaciones teológicas actuales, bien al lenguaje común. Adaptación nada fácil y que, por tanto, hay que estudiar con cuidado y llevar a cabo con mucha moderación dentro de la fidelidad al espíritu de sobriedad, de universalismo y de profundidad teológica característico de nuestra tradición litúrgica" [18].

3. RITUALIDAD Y SIMBOLISMO. Algunos grupos conceden una atención particular a los elementos rituales y simbólicos que construyen la celebración. Otros, por el contrario, rehúyen la ritualidad, como si fuese una forma peor de expresión, y privilegian el elemento verbal. "Los gestos rituales, las ceremonias y las actitudes de los participantes deben ser los prescritos para la celebración eucarística habitual" *(InsAP* 11, *c)*. En este ámbito se pueden encontrar los siguientes fenómenos o variaciones:

a) El *espacio* para la celebración no está siempre dado (lugar sagrado), por lo que se crea en función del acto litúrgico que se realiza y de los participantes. Cada cosa (lugar, personas, objetos) queda dispuesta de forma que facilite la celebración y su comprensión.

b) Se producen fenómenos de *redundancia o amplificación ritual* (paz dada a todos los participantes, largos momentos de silencio) y *verbal* (gran número de intenciones en la oración de los fieles, mucho tiempo dedicado a la liturgia de la palabra). El ritmo de la celebración experimenta una sensible alteración también con vistas a finalidades particulares.

c) Caen algunos ritos (por ejemplo, entrada del celebrante), mientras que se introducen otros para subrayar algunos momentos o significados (forma del pan para la celebración, padrenuestro, dicho por todos con las manos alzadas...). Se ensayan también desplazamientos (rito de la paz antes del ofertorio, acto penitencial después de la liturgia de la palabra), a veces sin la conciencia de que un cambio de secuencia ritual lleva siempre consigo una variación semántica. En general, la preocupación está ordenada a hacer que ganen en expresividad los diferentes elementos rituales.

d) Aunque no siempre, el canto cumple una función particular. Algunos grupos suelen utilizar un repertorio propio con el fin de traducir mejor una determinada espiritualidad.

No es fácil dar un juicio sobre todos estos hechos: habría que analizarlos uno por uno. La preocupación consistirá en atenerse a la norma y a la situación concreta en que se celebra.

V. Aspecto pastoral

1. VALIDEZ DE LAS CELEBRACIONES LITÚRGICAS EN LOS GRUPOS. Refiriéndose a la eucaristía, la Congregación para el Culto Divino señala que "la pastoral sabe por experiencia lo eficaces que pueden resultar para tales grupos este tipo de celebraciones particulares. Si se saben ordenar y dirigir bien, lejos de dañar a la unidad de la parroquia, favorecen su acción misionera, logrando el acercamiento de algunos fieles y la más completa formación de otros" *(InsAP,* intr.: *o.c.,* 199-200). Después de trazar las líneas de acción, concluye: "Se exhorta vivamente a los sacerdotes con cura de almas a considerar y profundizar el valor espiritual y formativo de estas celebraciones. Son útiles sólo si conducen a los participantes a una mayor conciencia del misterio cristiano, al incremento del culto divino, a la inserción en la comunidad eclesial, al ejercicio profundo del apostolado y de la caridad entre los hombres" *(InsAP* 11). La validez y al mismo tiempo los límites de estas celebraciones quedan de manifiesto en las reflexiones hechas en los párrafos precedentes desde el punto de vista histórico, teológico, sociológico y celebrativo. De estas mismas reflexiones se pueden derivar algunas indicaciones pastorales: atención a toda la liturgia de los grupos, atención eclesiológica, catequística, educativa, celebrativa.

2. ATENCIÓN A TODA LA LITURGIA DE LOS GRUPOS. La atención se ha dirigido preferentemente a la celebración de la eucaristía en los grupos. Las situaciones en que se realizan celebraciones de grupo son, sin embargo, mucho más numerosas. De hecho, incluso sin quererlo, algunas celebraciones de los bautismos, de los matrimonios o de la unción de los enfermos se presentan como liturgias de grupo. Si las cosas están así, la acción pastoral deberá adecuarse a ellos, llevando a cabo el tipo de celebración más adecuado.

3. ATENCIÓN ECLESIOLÓGICA. La relación del grupo con la iglesia y la capacidad que tiene de ser y manifestarse como iglesia en la acción litúrgica requieren del pastor una atención particular. La acción pastoral en este campo, teniendo presentes las reflexiones hechas arriba, debe llevar a hacer evidente la eclesialidad del grupo. "Pero la solicitud pastoral se ordena y orienta también a los grupos particulares, y no para fomentar separación alguna ni para constituir *pequeñas iglesias* o situaciones de privilegio, sino para proveer a peculiares necesidades de los fieles o para lograr una visión más profunda de la vida cristiana que responda a las necesidades en dichos grupos, con todas las ventajas que ya suponen los especiales vínculos espirituales y apostólicos que las unen y el común afán de estimularse mutuamente a la virtud" *(InsAP,* intr.: *o.c.,* 199). En particular, la eclesialidad se revelará por las relaciones que se establecen con la celebración prevista por los / libros litúrgicos, por la capacidad para expresar el genuino misterio cristiano y para situarse concretamente en los problemas del hombre con la mente de la iglesia, por la unidad y por la universalidad que se logra llevar de hecho a cabo.

4. ATENCIÓN CELEBRATIVA. La realización de una celebración de grupo requiere que se preste atención a exigencias diversas, a veces no muy claras. Hay una tensión constante entre dos polos: por una parte, el misterio que se ha de celebrar, único e irrepetible, traduci-

do en forma ritual y codificado en normas universales; por la otra, las situaciones en que el misterio debe encarnarse y las personas que participan en él. Nunca pueden negarse los dos polos; el problema pastoral es metodológico, es decir, pretende llegar a la síntesis, teniendo en cuenta todos los valores que entran en juego, obrando con prudencia y paciencia pastorales, no dejándose llevar por el simple gusto por la novedad.

5. ATENCIÓN CATEQUÍSTICA Y EDUCATIVA. La misa celebrada con los niños tiene un gran valor educativo, así como todas las demás celebraciones litúrgicas de grupo. La construcción de la celebración deberá tener presente esta posibilidad, si bien la acción litúrgica nunca deberá enderezarse principalmente hacia la / catequesis. El valor catequístico y educativo debe brotar de la celebración misma por una cierta connaturalidad, por su fuerza íntima, sin hacer manifiestamente de la celebración un medio o instrumento de catequesis. Tampoco en los grupos se puede prescindir de una catequesis previa, que sepa introducir en la celebración tanto del grupo como de las asambleas ordinarias.

Conclusión

Las liturgias de los grupos tienen su importancia, y hoy se presentan con tipología y problemas nuevos respecto al pasado. Su interpretación exige un acercamiento múltiple, capaz de poner de manifiesto sus diferentes aspectos y sus ambigüedades, pero también sus valores, que luego sabrá utilizar una sabia guía pastoral. Esta guía estará en condiciones de valorizar adecuadamente las potencialidades vinculadas a las liturgias de grupo y de evitar todo lo que de algún modo puede oscurecer el misterio celebrado.

[*/ Familia; / Niños; / Jóvenes; / Existencia cristiana y liturgia; / Promoción humana y liturgia*].

NOTAS: [1] Para la celebración de la eucaristía en grupos o en las casas, cf VV.AA., *La messa in casa*, Cittadella, Asís 1969; *Eucaristia e comunità ecclesiale*, en *RPL* 8 (1970) n. 40; *Messe di gruppo e messe domestiche*, en *Sussidi Pastorali a Schede* (1973) n. 10; E. Amory, *Réflexions sur les messes de petits groupes*, en *LV* 26 (1971) 80-88. F. Barbero, *Verso la riscoperta e la riappropriazione dell'eucaristia*, en VV.AA., *Massa e Meriba. Itinerari di fede nella storia delle comunità di base*, Turín 1980, 306-328; M. Fasano, *La messa in casa: incontro tra fratelli*, en Id, *Così è più festa. Vivere la liturgia in famiglia*, Roma 1972, 199-204; F. Krösbacher, *L'eucharistie à la maison*, en *Christus* 15 (1968) 58, 258-266; B.D. Marliangeas, *Réflexions sur les messes de petits groupes*, en *MD* 100 (1968) 130-138; F. Nikolasch, *Die Feier der Messe im kleinen Kreis*, en *LJ* 20 (1970) 40-52; D. Trabalzini, *La liturgia eucaristica in casa*, en *Presenza Pastorale* 40 (1970) 51-55 — [2] VV.AA., *La casa luogo dell'incontro col Cristo*, Cittadella, Asís 1968, 90 — [3] Cf *Lit* 21 (1967) 274 — [4] H. Hortelano, *La chiesa del futuro*, Cittadella, Asís 1969, 67 — [5] Id, *o.c.*, 86 — [6] Cf la Declaración del "Consilium" del 29 dic. 1966 sobre algunos abusos, en *EDIL* 691-693. Comentario de A. Bugnini en *Oss. Rom.* del 5 en. 1967 — [7] Para un tratado articulado, cf Centro di Liturgia di Lugano, *Norme e sussidi per la celebrazione dell'eucaristia per categorie e gruppi di persone. Direttive per la distribuzione della comunione*, Lugano 1972, 13-14 — [8] Cf Celam, *Liturgie et communautés chrétiennes de base*, en *MD* 114 (1973) 114-126; D. Léger, *La liturgie dans les "communautés de base"*, en *MD* 109 (1972) 60-71; J. De la Croix, *Comunità religiose e celebrazioni*, en *RPL* 9 (1971) 493-498; S. Marsili, *Per i religiosi una liturgia "propria"?*, en *Studi Francescani* 65 (1968) 301-313 — [9] Cf Commission Episcopale de Liturgie, *Les messes de petits groupes*, en *Doc. Cath.* 67 (1970) 248-283; Commissione Liturgica diocesana, *Indicazioni liturgico-pastorali per le "messe di gruppo"* (= Congresso Eucaristico Nazionale), Udine 1972; Centro di Liturgia di Lugano, *Norme e sussidi...* (nota 7); Ufficio Liturgico di Torino, *Le messe di gruppo*, en *Note di Past. Giov.* (1971) nn. 1, 41-50; Sacra Congregatio pro Cultu divino, *Instructio "De missis pro coetibus*

particularibus", en *Not* 6 (1970) 49-55 — [10] Cf R. Dreyfus, *Liturgie domestique juive*, en *LV* 27 (1972) 473-486; M. McNamara, *Assemblee liturgiche e culto dei primi cristiani*, en *Con* 4/2 (1969) 38-54; A. Hortelano, *Verso una celebrazione domestica dell'Eucaristia*, en J. Bernal, *La celebrazione dell'Eucaristia. Problemi e prospettive*, LER, Nápoles-Roma 1968, 201-239; A. Hortelano, *La liturgia nella chiesa del futuro*, en Id, *La chiesa del futuro*, cit., 67-86 — [11] A. Hortelano, *La chiesa del futuro*, cit., 79-80 — [12] Cf G. Spinelli, *Oratorio*, en *EncC* 9 (1952), col. 194-198 — [13] Cf VV.AA., *Piccoli gruppi e Liturgia*, en *RPL* 9 (1971) n. 48; J.F. Lescrauwaet, *La liturgie en petits groupes. Point de vue ecclésiologique*, en *QL* 54 (1973) 157-167 — [14] E. Balducci, *Il prete e il piccolo gruppo*, en VV.AA., *I piccoli gruppi nella chiesa*, Cittadella, Asís 1970, 59-73; E. Chiavacci, *Il prete nel piccolo gruppo*, en VV.AA., *I piccoli gruppi nella chiesa*, cit., 47-58; L. Della Torre, *Il prete nei piccoli gruppi e nelle comunità*, en *RPL* 9 (1971) 480-486; J. Klink, *Famiglia e liturgia*, en *Con* 8/2 (1972) 112-123 — [15] Cf R. Coffy, *La signification du phenomène "groupes"*, en *MD* 100 (1969) 123-129; F. Houtart, *Aspects sociologiques du rôle de la liturgie dans la vie ecclésiale: communication, socialisation, appartenance*, en *MD* 91 (1967) 105-128; L. Maldonado, *Dimensiones psico-sociológicas de la eucaristía*, en *Ph* 45 (1968) 263-276; J. Remy, *Communauté et assemblée liturgique dans une vie sociale en voie d'urbanisation*, en *MD* 91 (1967) 76-104; *Groupes informels dans l'église d'aujourd'hui. Analyse sociologique*, en *QL* 54 (1973) 146-156 — [16] Cf F. Appi, *Riappropriazione della Parola, dei ministeri e dei sacramenti*, en Id, *Le comunità di base. Esperienze pastorali in Emilia-Romagna*, Dehoniane, Nápoles 1980, 43-62; D. Dufresne, *Le partage de la parole dans les eucharisties de petits groupes*, en *ParL* 54 (1972) 212-215; F. Perrenchio, *Bibbia e comunità di base in Italia. Analisi valutativa di un'esperienza ecclesiale*, Las, Roma 1980 — [17] Commissione Liturgica Diocesana, *Indicazioni liturgico-pastorali per le "messe di gruppo"*, cit. (nota 9) 15 — [18] Id, *o.c.*, 14. Pueden verse también las normas de la Conferencia episcopal suiza en Centro di Liturgia di Lugano, *Norme e sussidi per la celebrazione dell'eucaristia*, cit. (nota 7) 10.

G. Venturi

BIBLIOGRAFÍA: Alcalá M., *Eucaristía de incógnito*, en "Razón y Fe" 180 (1969) 340-356; Basurco J., *En torno a las eucaristías domésticas*, en "Liturgia" 252 (1971) 76-88; Celam (Medellín), *Liturgia y comunidades cristianas de base*, en "Phase" 78 (1973) 536-546; Contreras F., *Anotaciones sociológicas sobre pequeñas comunidades*, ib, 52 (1969) 351-354; Cordobés J.M., *Comunidades eclesiales de base*, en NDE, Paulinas, Madrid 1979, 222-234; Farnés P., *¿Un rito propio para la celebración eucarística en grupos reducidos?*, en "Phase" 45 (1968) 245-262; Fernández P., *Las comunidades de base y su culto litúrgico*, en "La Ciencia Tomista" 98 (1971) 157-195; Galdeano J.G., *Eucaristía doméstica y por grupos*, Perpetuo Socorro, Madrid 1971; Llopis J., *La misa en los grupos reducidos*, en "Phase" 52 (1969) 367-381; Mercatali A., *Comunidad de vida*, en NDE, Paulinas, Madrid 1979, 209-222; Power D., *Grupos reducidos de oración y oficio divino*, en "Concilium" 52 (1970) 259-271; Rodríguez del Cueto C., *Pequeñas comunidades y creatividad litúrgica*, Separata de "Studium Legionense", León 1978; Rovira J., *Grups humans i liturgia*, en VV.AA., *II Congrés Litúrgic de Montserrat* 1, Montserrat 1966, 305-316; Tena P., *Sacerdocio ministerial y misas en grupos reducidos*, en "Phase" 52 (1969) 383-388; VV.AA., *Liturgia y comunidades de base*, en "Phase" 52 (1969) 329-420; VV.AA., *Comunidades de base y expresión de la fe*, Estela, Barcelona 1970; VV.AA., *Comunidades de base*, Marova, Madrid 1971; VV.AA., *Los pequeños grupos en la Iglesia*, Madrid 1972; VV.AA., *Comunidades de base*, en "Concilium" 101 (1975) 3-138.

H

HISPANA, LITURGIA

SUMARIO: Premisas: I. La liturgia hispana en el concilio ecuménico Vat. II; 2. Nombre; 3. Concepto - I. Raíces histórico-salvíficas: El cambio de Iberia en Hispania: 1. Religiones precristianas: *a)* Los cultos ibéricos; *b)* El culto del imperio romano; *c)* El culto judaico. Hispania en el AT; 2. La primera evangelización: *a)* Hispania en el NT; *b)* Las primeras comunidades cristianas; 3. Los primeros testimonios del culto cristiano: *a)* Documentos escritos; *b)* Documentos arqueológicos; *c)* Legislación conciliar hispana (a. 306-589) - II. El antiguo rito hispano y su liturgia: 1. Formación; 2. Los padres de los concilios visigodos: *a)* San Isidoro y el IV concilio de Toledo (a. 633); *b)* Otros padres; 3. Influencias externas; 4. Los libros litúrgicos: *a)* Plenarios; *b)* Simples; 5. Sacramentos de la iniciación cristiana: *a)* Bautismo; *b)* Confirmación; *c)* Eucaristía; 6. Los otros sacramentos: *a)* Reconciliación; *b)* Unción de los enfermos; *c)* Orden; *d)* Matrimonio; 7. El año litúrgico: *a)* Ciclo temporal; *b)* Santoral; 8. La liturgia de las horas: *a)* Vísperas; *b)* Laudes matutinas; 9. Otros sacramentales: *a)* Exequias; *b)* Dedicación de iglesias; 10. Contribución a otras liturgias - III. Ocaso del rito y pervivencia de su liturgia: 1. La dominación árabe y la reconquista cristiana: *a)* Los mozárabes; *b)* Supresión del rito; 2. La celebración en la capilla mozárabe de la catedral de Toledo: *a)* Desde el humanismo renacentista hasta la reforma litúrgica del Vat. II; *b)* La revisión actual de la liturgia hispana - IV. Conclusiones: 1. Teológico-culturales; 2. Perspectivas pastorales - V. Canto mozárabe.

Premisas

1. LA LITURGIA HISPANA EN EL CONCILIO ECUMÉNICO VAT. II. De acuerdo con lo prescrito por el *Ordo ad Synodum* del pontifical romano para la celebración de los concilios, los padres del Vat. II invocaron al Espíritu Santo con la oración *Ad*[illegible] *mus* en cada congregación gene[illegible] antes de comenzar las deliberac[illegible] nes. Esta invocación fue compue[illegible] por san Isidoro de Sevilla, con to[illegible] *probabilidad a raíz del concilio* [illegible] de Toledo (a. 633), para los sínod[illegible] de las iglesias hispanas.

La eucaristía que abrió la 48 co[illegible] gregación general, el día 15 de oct[illegible] bre, festividad de santa Teresa de [illegible] sús, del año 1963, correspondió a [illegible] liturgia hispana y fue celebrada c[illegible] el formulario llamado mozárabe [illegible] la misa *Pro episcopis*[1]. Los pad[illegible] siguieron con expectación su desar[illegible] llo. Especial interés revistió, por [illegible] zones histórico-litúrgicas, para el g[illegible] po germano e inglés; pero sobre to[illegible] para la parte más numerosa del au[illegible] los obispos hispánicos, por tradici[illegible] eclesial y de evangelización, por u[illegible] dad de lengua y de cultura. Una se[illegible] sibilidad particular mostraron [illegible] actuales obispos "mozárabes" pr[illegible] venientes de las probadas iglesias [illegible] norte de África, Oriente Medio [illegible] Este europeo.

La presencia viva de la litur[illegible] hispana en el contexto de la elabor[illegible] ción de la const. *Sacrosanctum co*[illegible] *cilium* tenía una gran trascenden[illegible] para el presente y el porvenir de [illegible] antigua liturgia de España.

Ya anteriormente, en la 36 co[illegible] gregación general, el concilio hab[illegible] declarado que "la santa madre ig[illegible] sia atribuye igual derecho y hono[illegible] todos los ritos legítimamente re[illegible]

nocidos y quiere que en el futuro se conserven y fomenten por todos los medios. Desea, además, que, si fuere necesario, sean íntegramente revisados con prudencia, de acuerdo con la sana tradición, y reciban nuevo vigor, teniendo en cuenta las circunstancias y necesidades de hoy" *(SC* 4).

Por último, la const. dogmática del concilio, al tratar del ministerio sacerdotal de los obispos, cita explícitamente una oración de nuestra liturgia: "En las iglesias se congregan los fieles por la predicación del evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la cena del Señor *a fin de que por el cuerpo y la sangre del Señor quede unida toda la fraternidad"*[2].

2. NOMBRE. Los sustantivos / liturgia y / rito, restringidos a una de sus posibles acepciones, se vienen utilizando tanto para designar con un adjetivo apropiado el conjunto de textos litúrgicos y formas externas de celebrar el culto como para nombrar las disposiciones canónico-litúrgicas de una determinada iglesia.

En documentos directamente relacionados con la fase de plenitud del conjunto cultual que tratamos (s. VII), hallamos referencias a él con expresiones como *in Spaniarum ecclesiis,* que vienen a decirnos que se trata de un rito perteneciente no a una iglesia local, sino al conjunto de iglesias formado por la iglesia metropolitana y las sufragáneas de cada provincia que la administración civil del imperio de Roma había creado en la Península Ibérica.

Ya en el s. X, cuando el rito estaba formado y llevaba más de dos siglos en vigor, un documento hispano, compuesto a raíz del reconocimiento de la ortodoxia y legitimidad de su liturgia por parte del papa, utiliza el término técnico *Officium Hispanae Ecclesiae.* Más adelante, un cronista español del s. XIII se refiere a él llamándolo *Officium Isidori et Leandri.* A partir del s. XVI, reducida la celebración de esta liturgia a la capilla mozárabe de la catedral de Toledo e impresos los textos del Misal y del Oficio, comienzan a aplicársele una serie de adjetivos inadecuados: isidoriana, mozárabe, gótica, visigótica, toledana, etc., que sólo expresan una relación parcial con el conjunto.

El adjetivo *hispana* es el que califica correctamente su personalidad, y fue el primero que se le dio cuando estaba ya formada y en pleno vigor para contradistinguirla, de un modo concreto, de la liturgia de la iglesia romana[3].

3. CONCEPTO. Asignado el adjetivo apropiado a este conjunto cultual, vamos a distinguir ahora los términos rito hispano y liturgia hispana.

• Por rito hispano entendemos el conjunto jurídico-eclesial propio y, en cierto modo, autónomo de la iglesia hispana. Fue el último que se formó en la iglesia latina (ss. VI-VII). Alcanzó su máxima expansión territorial cuando el reino visigodo comprendía toda la Península y, al otro lado de los Pirineos, la provincia narbonense. A falta de otras pruebas definitivas, estaría en vigor en alguna parte de la Península hasta el fallecimiento del último obispo mozárabe, por lo tanto hasta el s. XII.

El rito hispano fue entre los ritos latinos el único que siguió al romano en conocer las fases de formación histórica propias de todo rito [cf *J. Pinell,* / *Liturgias locales antiguas*].

• Por liturgia hispana entendemos el depósito eucológico y el modo de celebrar las acciones litúrgicas que formaron parte de aquel rito. A partir del s. XI, su marco canónico se lo fue prestando de modo

progresivo el rito romano, sustentándose de esta forma su legitimidad.

Esta liturgia es la única de las latinas que pervive en su estado original perfecto, debido a la situación de aislamiento que conoció en el largo período mozárabe, poco después de que se concluyera la formación del rito y, por tanto, el conjunto de su producción eucológica.

Su oficio y misa se celebran a diario en la mencionada capilla de Toledo y su forma y parte de sus textos fueron adoptados por la IERE (Iglesia española reformada episcopal) para su liturgia desde su fundación en 1880 [4].

I. Raíces histórico-salvíficas. El cambio de Iberia en Hispania

Consideramos esta breve exposición de la liturgia hispana en el marco de la prehistoria-historia de la iglesia en España como historia de la salvación actuada en sus gentes. Tenemos por ello en cuenta el devenir histórico de esta liturgia a través de las épocas culturales en las que se ha encarnado e influido, y a las que a veces ha transformado. Toda liturgia cristiana nace con esta misión. La conversión al evangelio y al culto cristiano fue precedido por el cambio religioso-cultural que transformó a los iberos [5] en hispanos, integrándolos en la corriente universal de la civilización. Este proceso, la romanización, es el primer hecho importante que posibilitará el origen de una liturgia hispana.

Terminadas las guerras cántabras, queda pacificada Hispania y se produce su reorganización administrativa (7 a.C.), hechos que coinciden con el censo que llevó a María a dar a luz a Jesucristo en Belén (Lc 2,1-7).

1. Religiones precristianas. En la consideración de esta preparación histórica al cristianismo recordamos las respuestas que las religiones precristianas, y más concretamente sus cultos, daban a los interrogantes más profundos del hombre, como el dolor, la muerte, el más allá.

a) *Los cultos ibéricos.* Por la epigrafía y los colonizadores griegos y latinos conocemos algunos rasgos de la religiosidad de los indígenas. Ellos, que en las fuentes literarias vienen descritos como inquietos, belicosos, tribales, dedicados a la agricultura, a la caza, al pastoreo, capaces de despeñar a sus ancianos y suicidarse por fidelidad a sus héroes *(fides, devotio iberica),* adoran a deidades de la fecundidad y de la fertilidad de la tierra, las diosas madres, a dioses infernales, a la luna, al sol, al caballo, al toro, al ciervo, a los árboles, a las fuentes, a los montes... Crean santuarios; fabrican ídolos, amuletos y exvotos; practican la adivinación y ritos mágicos, las danzas funerarias, las ofrendas de productos agrícolas; sacan los enfermos a los caminos para que algún viajero con poderes divinos los cure. Todo el panteón indígena recibirá por los colonizadores fenicios, griegos y romanos sucesivamente la *interpretatio* oportuna. Por último, reciben el influjo cultual de las religiones mistéricas [6].

b) *El culto del imperio romano.* Todos los dioses del panteón romano reciben culto en Hispania. Sus medios de difusión son el ejército y el comercio. El culto al emperador comienza aquí tempranamente. Se pasa en seguida a dar culto también a las virtudes imperiales, como la *eternitas, pietas, salus, providentia,* tanto a nivel local como doméstico. El culto imperial unificó religiosamente de modo progresivo a los po-

bladores de Hispania. Unidad religiosa que alcanzó su plenitud en el cristianismo [7].

c) *El culto judaico: Hispania en el AT.* Además de señalar las raíces histórico-salvíficas extrabíblicas, queremos fijarnos en algunos datos que relacionan a Hispania con la historia del pueblo de Israel; en ella hunde principalmente sus raíces todo el culto cristiano. Apodícticamente, no consta que existieran comunidades judías en Hispania antes del cristianismo. Sin embargo, es muy revelador que en el libro primero de los Macabeos se cite el nombre de Hispania, trate de sus minas y se haga eco del hecho reciente (210 a.C.) con el que había empezado la conquista romana, la victoria sobre los cartagineses en la toma de Cartagena (cf 8,3). Por otra parte, una versión de un texto de Flavio Josefo sitúa en Hispania el destierro (a. 39) de Herodes Antipas (tetrarca de Galilea [4 a.C.]; cf Lc 3,1) y Herodíades. Finalmente, una noticia talmúdica del s. I afirma que tapiceros del templo de Jerusalén, después de su destrucción por Tito (a. 70), emigraron a Hispania.

2. La primera evangelización. a) *Hispania en el NT.* Como en la mayoría de las iglesias antiguas, el primer anuncio del evangelio en Hispania carece de datación. El primer proyecto documentado es el referido en la carta que san Pablo escribe desde Corinto a los cristianos de Roma (15,24.28) por el verano del 57. San Pablo expresa su decidido propósito de visitar aquella provincia del imperio. Por estas mismas fechas el libro de los Hechos de los Apóstoles (18,12-17) sitúa la comparecencia de Pablo, a instancias de los judíos, ante el gobernador de Acaya, el cordobés Galión, hermano de Séneca, el filósofo, que residía a la sazón en Corinto [8].

En el a. 63, el Apóstol fue liberado de su cautividad en Roma; pero hasta la fecha no hay pruebas concluyentes de que llevara a cabo su propósito de visitar Hispania.

b) *Las primeras comunidades cristianas.* Además de las afirmaciones genéricas de san Ireneo (a. 180) y de Tertuliano (204-212) sobre la existencia de cristianos en la Península, la carta 67 de san Cipriano, obispo de Cartago (a. 254), nos confirma la madurez de las comunidades cristianas de Astorga, Mérida y Zaragoza.

Cinco años más tarde conocemos la comunidad de Tarragona por el martirio de su obispo san Fructuoso. Por el concilio de Elvira (Granada, a. 300) tenemos noticia de una floración de comunidades radicadas especialmente en el sureste. Las actas de otros mártires nos revelan comunidades cristianas en otras ciudades de Hispania.

La figura de trascendencia eclesial universal es, sin duda, Osio —nombre netamente hispano—, obispo de Córdoba (hacia 256-357). Osio participó en el concilio de Elvira, fue víctima de las últimas persecuciones, asesoró al emperador Constantino, presidió el concilio de Nicea, I ecuménico (a. 325), y el de Sárdica (a. 343), en los que se condenó el arrianismo, y tuvo parte primordial en la redacción del símbolo niceno. El calendario de la iglesia griega celebra su fiesta el 27 de agosto.

3. Los primeros testimonios del culto cristiano. a) *Documentos escritos.* En las actas del martirio de san Fructuoso († 258) encontramos la práctica de *la statio* (una de las primeras palabras de la latinidad cristiana), que se refiere al ayuno de carácter litúrgico, probable resonancia de los dípticos de la misa y el testimonio más antiguo de la vene-

ración de las reliquias de los mártires en la Península.

El papa san Dámaso (305-384), originario de Hispania, introdujo el latín en la liturgia romana, hasta entonces en griego, mientras que en Hispania como en África se celebraba ya en latín [9].

La carta del papa Siricio (10-IX-385) en respuesta a las consultas que le había dirigido Himerio, obispo de Tarragona (carta que le pide dé a conocer a los obispos de las provincias hispanas), trata sobre el catecumenado, el bautismo, la disciplina penitencial, las ordenaciones, el monacato y los arrianos.

San Paciano de Barcelona (347-391) escribió sobre la penitencia y el bautismo.

El obispo de la comunidad de Elvira (Granada), san Gregorio († 393), destacó por su producción literaria. De él se conservan, entre otras obras, homilías y comentarios exegéticos sobre libros de la Sagrada Escritura, como el Cantar de los Cantares, Génesis, salmo 91...

Un seglar, poeta cristiano, Prudencio († 405), que sirvió a la administración romana con el primer emperador cristiano, Teodosio, igualmente hispano, contribuyó con su obra a popularizar las gestas de los mártires hispanos con la intención catequética de que el culto a ellos reemplazara al de dioses y héroes locales paganos. Algunos de sus himnos serían incorporados más tarde a los libros de las liturgias latinas.

b) *Documentos arqueológicos.* De entre los muchos catalogados: sarcófagos, epigrafías, necrópolis..., destacamos el mejor conservado de los edificios, el *Mausoleo* de Centcelles (Tarragona), de factura tradicional romana, así como el *Martyrium* de La Alberca (Murcia), que denota influjo oriental y estuvo dedicado al culto de algún mártir importante para la región. Ambos testimonian un floreciente culto cristiano en el s. IV.

Los restos de iglesias y baptisterios de los ss. IV-VI que se encuentran en la Península indican que la difusión del cristianismo se había producido rápida e intensamente, y que las necesidades cultuales a que responden suponen ya una práctica habitual y muy regulada de la liturgia cristiana.

c) *Legislación conciliar hispana del 300 al 589.* El sínodo de Ilíberis (a. 300?) tiene un carácter eminentemente disciplinar, tendente a evitar los peligros de la idolatría y del judaísmo. Participó en él Osio, obispo de Córdoba.

El canon 42 prescribe dos años de catecumenado como mínimo, tres para los flámines (c. 4), sacerdotes del culto provincial de Roma y del emperador. Cinco para la mujer casada con un hombre que haya abandonado a su primera mujer (c. 11), y lo mismo para el delator (c. 73). El bautismo se demora hasta el fin de la vida a la catecúmena que hubiere cometido adulterio y aborto (c. 68). Reprueba la costumbre de algunos recién bautizados de echar monedas en la piscina bautismal, para evitar el peligro de simonía (c. 48). Para atajar posibles peligros de idolatría, se prohíben las representaciones pictóricas en las iglesias (c. 36). Prohíbe a los hortelanos que reciban la bendición de sus frutos por judíos (c. 49), las nupcias con éstos, y a todos comer con ellos (c. 50). Reserva al obispo la reconciliación del penitente que ha cometido pecado grave (c. 32).

• El concilio antipriscilianista de Zaragoza (a. 380) prohíbe ayunar los domingos, prescribe la observancia de la cuaresma (c. 2) y del tiempo que precede a la epifanía (c. 4), con

lo cual se apunta ya la práctica del tiempo de adviento.

• El concilio I de Toledo (a. 400), motivado también por el priscilianismo, establece para los clérigos la obligación de participar todos los días en la misa (c. 5), declara competencia exclusiva del obispo la consagración del crisma, que puede hacer en cualquier momento, pero señalando como fecha más adecuada una inmediatamente anterior a la pascua. En ausencia del obispo y por mandato suyo puede administrar el crisma el presbítero (c. 20). El sínodo denuncia el hecho de aquellos fieles que van a misa y no comulgan, determinando para ellos que si comulgan reciban la penitencia (c. 13).

• Concilio de Tarragona (a. 516, sexto del reinado de Teodorico II). Es el primero que establece en Hispania un turno semanal para presbíteros y diáconos de modo alternativo, pero con la condición de que los sábados se reúna todo el clero para las vísperas, a fin de asegurar su presencia en las celebraciones del domingo y de garantizar que todos los días celebren las vísperas y los laudes matutinos (c. 7).

• Concilio de Gerona (a. 517). Establece para toda la provincia tarraconense que en la celebración de la misa y del oficio se siga el ritual de la iglesia metropolitana (c. 1) y que concluyan los laudes y vísperas con la oración dominical (c. 10 bis). Excluye la práctica penitencial de la abstinencia durante el tiempo pascual (c. 3). Indica el día de pascua y de navidad como días idóneos para la administración del bautismo. Sólo a los enfermos se les podía bautizar otros días (cc. 4-5).

• Concilio de Barcelona (a. 540). Manda respecto al oficio que el salmo 50 se recite al principio de los laudes matutinos (c. 1), y que al final, como en vísperas, se dé la bendición a los fieles (c. 2). Que los presbíteros reciten por orden las oraciones en presencia del obispo, oraciones que pueden referirse tanto a las colectas de los salmos como a las de las antífonas (c. 5).

Como vemos, estos tres concilios anteriores fueron de gran importancia para la configuración del oficio hispano y completan la legislación del anterior concilio narbonense de Agde (a. 506) sobre la liturgia de las Horas.

Por último, el concilio legisla sobre los que hacen la penitencia pública (cc. 6-7).

• Concilio de Lérida (a. 546). Participa Justo, obispo de Urgel, compositor de textos litúrgicos.

En los planteamientos de este sínodo se aprecia el interés por evitar la infiltración arriana. Repetirán el catecumenado los rebautizados en el arrianismo (c. 9).

• Concilio de Valencia (a. 546). Regula los funerales del obispo (cc. 2-4) y reafirma la estructura fundamental de la liturgia de la palabra de la misa, destacando la importancia pastoral y misionera de la predicación del obispo (c. 1). Fue presidido por Celsino, metropolitano de Cartagena, que ya era base militar del área de dominio bizantino (católico) en Hispania.

Los siguientes concilios del reino suevo, recién convertido al catolicismo (Bracarense I [a. 561] y II [a. 572]), tienen como denominador común su preocupación por los restos del priscilianismo, del arrianismo y aun del paganismo, y manifiesta su propósito de unificar y ordenar el culto según la liturgia romana, siguiendo el deseo del papa Vigilio expresado en su carta a Profuturo de Braga (a. 538).

II. El antiguo rito hispano y su liturgia

La vida cristiana que se ha iniciado y desarrollado en Hispania, tanto antes como después de la victoria espiritual del cristianismo sobre el imperio pagano de Roma, manifestará su madurez ahora al contribuir a la creación de una nueva unidad sociocultural, integradora de hispanorromanos y visigodos. Con ella nace el rito hispano.

1. FORMACIÓN. Como la mayoría de los otros ritos locales antiguos, nuestro rito conoció las tres etapas de formación, cada una de ellas con las características siguientes:

• *Fase de gestación* (s. III-principios del VI). A partir de las primeras influencias eclesiales con Roma, norte de África..., y de los intercambios cada vez mayores con otras iglesias, las iglesias de Hispania van disponiendo de una estructura litúrgica básica y común bastante afín a la de las otras liturgias, especialmente las occidentales. De los hechos históricos que hemos repasado anteriormente, primeros testimonios escritos, arqueológicos y conciliares, se deduce que no existe en Hispania desde el principio una ciudad cristiana básica para toda la Península, sino más bien zonas cristianas fundamentales con importancia desigual en períodos sucesivos. Este hecho explica la diversidad de tradiciones litúrgicas (tradición A, tradición B) de que parte la fase siguiente.

• *Fase de creatividad* (527-623). La nueva situación política, creada por la presencia especialmente de los visigodos, posibilita, sobre todo a partir del III concilio de Toledo, el desarrollo de la creatividad litúrgica y de las grandes escuelas eucológicas (Tarragona, Sevilla y Toledo), en las que sucesivamente destacan Justo de Urgel, Leandro e Isidoro de Sevilla, Eugenio e Ildefonso de Toledo. Durante este período se observa ya una tendencia a la unificación litúrgica.

• *Fase de codificación* (hacia finales del s. VII). Durante ella se organizan los libros litúrgicos, quedando establecidos los principales: *Oracional, Antifonario* y *Manual.* Esta labor de codificación es realizada por san Julián, obispo de Toledo († 690). Casi un siglo antes se había concluido esta fase en el rito romano con san Gregorio Magno († 604).

2. LOS PADRES DE LOS CONCILIOS VISIGODOS. a) *San Isidoro y el IV concilio de Toledo (a. 633).* La figura de *san Leandro* (540-600), hermano mayor y maestro de san Isidoro, abre la época de mayor esplendor de la cultura hispanovisigoda. Obispo de Sevilla, alterna su acción misionera y pastoral con la producción litúrgica; compone colectas sálmicas y cantos para la liturgia de la palabra de la misa, interviene en la conversión al catolicismo de Hermenegildo y Recaredo, visita Constantinopla, mantiene estrechas relaciones con el papa san Gregorio Magno e inspira el concilio III de Toledo (a. 589), el de mayor trascendencia histórica para la iglesia hispana y el reino visigodo. En este concilio se dan los primeros pasos hacia la unidad litúrgica de las iglesias hispanas:

• Proclamación del *Credo,* a imitación de las liturgias orientales, por parte de la asamblea en la misa antes de la comunión (c. 2).

• Reafirmación de las etapas del sacramento de la penitencia (cc. 11-12).

• Importancia del uso de los salmos en las exequias y sentido pascual de estas celebraciones (c. 22).

• Recuperación del sentido cristiano de las fiestas populares de los santos (c. 23).

Por último, con una excelente homilía, en la que Leandro da gloria a Dios por la nueva etapa que a partir de aquí comienza para la iglesia hispana, se clausura el concilio.

San Isidoro sucedió a su hermano en la sede hispalense. A él se atribuyen melodías litúrgicas, himnos y textos eucológicos, expresamente la bendición de la lámpara y el cirio de la vigilia pascual, pieza llena de lirismo y técnicas retóricas muy depuradas. Por otra parte, en su célebre síntesis del saber antiguo, *Las Etimologías,* trata del ciclo pascual y de las otras festividades. Con mucha amplitud expone los temas litúrgicos a partir de todos los vocablos usados en el culto (VI, 17-19). Escribió, además, el libro *De ecclesiasticis officiis,* el primer tratado de liturgia conocido, en el que proporciona datos sobre la liturgia local y otras liturgias occidentales, como de la de Milán y de las iglesias del norte de África [10]. Pero es sobre todo en la legislación del concilio IV de Toledo donde se completa su obra litúrgica.

La producción disciplinar de este concilio se dedicó en primer término a la regulación de la vida litúrgica. Con la afirmación previa de que la unidad litúrgica es al mismo tiempo expresión de la unidad de fe y de la unidad del reino (c. 2), los padres comienzan por legislar a partir de la cuestión primordial de la vida de la iglesia, la pascua:

• Que todas las iglesias celebren la pascua en la misma fecha, anunciada ya desde epifanía (c. 5).

• Sobre la celebración del primer sacramento pascual, el bautismo, se reivindica la práctica tradicional hispana de una única inmersión, no tres, como se había introducido en la provincia bracarense siguiendo el rito romano (c. 6).

• Se introduce en todas las diócesis la acción litúrgica del viernes santo, en la que se proclama la pasión del Señor y se celebra el rito penitencial de reconciliación de toda la asamblea, *Indulgentia* (c. 7). Se reafirma el ayuno pascual de todo ese día (c. 8).

• En la vigilia pascual, bendición de la lámpara y el cirio, yuxtaposición de dos tradiciones por el bien de la unidad litúrgica (c. 9).

• Ausencia del canto del *Aleluya* en toda la cuaresma y en otros días penitenciales del año, que son, por ello, de abstinencia (c. 11).

• Admisión en todas las iglesias del libro del Apocalipsis. Se asigna su lectura al tiempo pascual (c. 17).

Sobre la celebración eucarística:

• Se manda incorporar a la liturgia de la palabra de la misa en los domingos y fiestas de los mártires el cántico de Daniel (c. 14).

• Aclamación del *Aleluya* después del evangelio (c. 12).

• Bendición a la asamblea antes de la comunión, no al final de la misa como en el rito romano (c. 18).

Sobre el oficio divino:

• Que las horas principales concluyan siempre con la oración dominical (c. 10).

• Conclusión de cada salmo con el *Gloria al Padre* en la fórmula propia hispana, también después de ciertos responsorios (c. 16).

• Que se admitan los himnos de composición eclesiástica (c. 15).

Finalmente, otras disposiciones tratan de los ritos de ordenación de los diversos ministerios (16, 26, 28).

En todos estos cánones se contienen oportunas motivaciones pastorales, ilustradas a veces con argumentos teológicos y espirituales.

Con este concilio queda autoafirmado el rito y se consagra el tradicional intercambio de textos litúrgicos entre las iglesias hispanas, intercambio que a partir de ahora se realizará teniendo en cuenta una estructura ritual común.

Origen de la creciente producción litúrgica de los obispos será la celebración misma, una celebración viva, cada vez más rica y encarnada en la historia. Ellos, a su vez, así la mantendrán al ampliar el repertorio de formularios, renovándolos incluso, especialmente en el tiempo clave de pascua. Desde su experiencia personal del culto dan a la vida litúrgica del pueblo una importancia pastoral de primer orden.

b) *Otros padres.* Poco antes del concilio III de Toledo había destacado por su obra litúrgica *san Justo,* obispo de Urgel (principios del s. VI). Compuso colectas de salmos y publicó homilías *In cantica canticorum.* Participó en el concilio II de Toledo (a. 527) y en el de Lérida (a. 546).

• *San Conancio,* obispo de Palencia (633-638), compuso cantos y oraciones para el salterio. Participó en los concilios toledanos IV y V (a. 636), que reafirmaron la observancia de los días penitenciales (letanías) y otros aspectos de la disciplina penitencial (cc. 2,7-8), y en el VI (a. 638).

• *San Braulio,* obispo de Zaragoza (a. 585-651), participó en esos tres concilios y destacó por sus respuestas epistolares a consultas sobre cuestiones litúrgicas. Compositor de melodías y de un himno a san Emiliano.

Los tres siguientes obispos metropolitanos de Toledo serán, por último, los principales padres de la actividad litúrgica posterior al concilio IV de Toledo y los más representativos de la escuela eucológica toledana.

• *Sau Eugenio* († 657) compuso la misa del día de jueves santo, de acentos dramáticos; otra para el tiempo de pascua, las oraciones del oficio de la fiesta de san Hipólito y oraciones *completuria* para el oficio dominical. Compositor musical, escribió poemas y dejó muestras de su inspiración poética en la producción litúrgica. Participó en el VIII concilio de Toledo (a. 653), que exigió a los clérigos aprender de memoria el salterio, los cánticos, los himnos y el ritual del bautismo (c. 8), y presidió el X (a. 656), que estableció para todo el reino la fiesta mariana del adviento el 18 de diciembre (c. 1).

• *San Ildefonso* († 667) compuso las misas de la Ascensión, de los santos Cosme y Damián y una para la octava de pascua. También oraciones para los oficios de la Virgen María, de santa Leocadia y san Esperato. Se le atribuyen antífonas, responsorios e himnos. Escritor de gran sensibilidad poética, utiliza también formas retóricas. Sus textos, muy elaborados, contienen una notable densidad teológica y pastoral. Además de homilías, publicó la obra *De cognitione baptismi. De itinere deserti quo pergitur post baptismum.* Introducción al sentido de los ritos del catecumenado y del bautismo y sobre el itinerario posbautismal, considerado como progreso del hombre hacia su fin último. De abad había participado en el IX concilio de Toledo (a. 655).

• *San Julián* († 690), de familia judía conversa, codificó los libros litúrgicos. A él se le atribuyen una misa de difuntos y otra para un domingo del tiempo *De cotidiano* (tiem-

po ordinario). Presidió el XII concilio de Toledo (a. 681), que legisló contra los residuos del culto pagano (c. 11).

Las disposiciones litúrgicas de los concilios posteriores al IV de Toledo estarán destinadas a conseguir la aplicación del mismo, y aun de los anteriores, en todas las iglesias hispanas [11].

3. INFLUENCIAS EXTERNAS. El intercambio litúrgico existente entre las iglesias de la antigüedad y el hecho de que nuestra liturgia fuera una de las últimas occidentales en formarse, explican las múltiples influencias externas que en ella se detectan. Con la liturgia galicana, la liturgia geográficamente más próxima y además contemporánea, se dieron influencias mutuas. Sin embargo, por el intercambio que existió ya desde el principio entre las iglesias hispanas y las del norte de África (culto a mártires comunes, revisión latina del salterio y del resto de la Sagrada Escritura, establecimiento en la Península de comunidades monásticas africanas, etc.) podemos deducir el papel importante que, sin duda, jugó aquella tradición litúrgica en la nuestra; así, la configuración del sistema de lecturas para la misa, el orden ritual del canto del aleluya, el estilo de los textos eucológicos hispanos, por ejemplo, son otros tantos indicios. Sin embargo, esta afinidad estructural con las iglesias africanas no impidió a la liturgia hispana abrirse también a ciertos elementos de los otros ritos orientales. Del bizantino hereda el canto del credo después de la consagración y el trisagio, conservando frases en lengua griega, por ejemplo; ya anteriormente, del alejandrino había recibido la disposición interna de la plegaria eucarística. En los ritos occidentales, como el de Milán, encuentra inspiración para la ordenación del oficio divino, por poner un ejemplo, y asimila otros muchos elementos de la liturgia romana a lo largo de su formación. La liturgia hispana, una de las últimas en formarse, supo enriquecerse con las experiencias de otras liturgias anteriores sin perder por ello su personalidad.

4. LOS LIBROS LITÚRGICOS. Aparte del *Evangeliario,* libro litúrgico común a todos los ritos, los demás del rito hispano se distinguen por su nomenclatura, funciones y cantidad, respecto a todos ellos.

a) *Plenarios.* Se compilaron, por razones prácticas, a partir de fascículos que contenían los textos necesarios para la celebración completa de una fiesta.

• El *Liber misticus (officia et missae).* De *mixtus,* mixto. En cuatro volúmenes distribuidos según el año litúrgico. Contiene casi todos los elementos necesarios (tomados de otros libros litúrgicos) para la celebración del oficio catedral festivo y de la misa. La yuxtaposición de estos dos tipos de celebraciones revela la importancia que se le atribuye a la unidad litúrgica del día.

• El *Liber horarum.* Contiene los formularios para las horas del oficio monástico: *ad completas, ad nocturnos, ad tertiam, ad sextam, ad nonam* y otros once oficios menores. Estos oficios, a diferencia de los del oficio catedral, no son muy variados. Este dato se explica por el hecho de que los monasterios hispánicos, por el canon 3 del XI concilio de Toledo (a. 665), tuvieran que adoptar para los laudes y vísperas el ritual del oficio catedral.

• El *Liber ordinum.* Dos versiones: *maior* (precedente histórico del pontifical romano-germánico, entre los que se incluyen los del triduo

pascual completo) y *minor* para uso de los presbíteros: contiene los cantos, himnos, oraciones y preces para la administración de los sacramentos, de los sacramentales y bendiciones.

b) *Simples.* Proceden de la compilación de fascículos homogéneos.

• El *Liber sermonum.* Homilías de los santos padres para ser leídas después del evangelio.

• El *Passionarium.* Narraciones de la pasión de los mártires, que se leían en el oficio matutino y en la liturgia de la palabra de la misa, ordenadas según el calendario de las fiestas litúrgicas.

• El *Liber precum.* Por las noticias que nos han llegado de él, se puede deducir que se trata de un fascículo con las preces de la misa en días penitenciales y con las *misserationes* del oficio monástico.

• El *Liber commicus* (de *comma,* referente a los versículos). Leccionario de la misa, con textos bíblicos para las lecturas: profecía, la primera; apóstoles, la segunda; y evangelio. Unas ediciones con la distribución de lecturas según la tradición A, y otras según la tradición B.

• El *Liber Manuale o Liber missarum.* Análogo al *Liber Sacramentorum* de la liturgia romana, contiene las oraciones propias del presidente de la celebración eucarística. Estas oraciones son muy cuantiosas, dada la gran variedad de plegarias eucarísticas de que dispone esta liturgia.

• El *Antiphonarium.* Contiene, musicalizados, los textos que requieren canto, sobre todo las antífonas del oficio catedral festivo y de la misa. Todo el material musical queda ordenado por días y ciclos litúrgicos. Un apéndice ofrece repertorios muy variados de cantos alternativos para los domingos de cotidiano, los sacramentos, el común de los santos y celebraciones sacramentales y votivas.

• El *Liber orationum festivus.* Textos eucológicos para el oficio catedral festivo: oraciones conclusivas *(completuria)* del oficio matutino y de las horas menores de las ferias penitenciales y las bendiciones finales para las dos horas principales del día.

• Un grupo de tres libros forma el conjunto de textos necesarios para el oficio: El *Psalterium,* que reproduce el libro bíblico de los / salmos [*supra,* 2,*b*]. El *Liber canticorum,* con los cánticos del AT para los laudes matutinos del oficio catedral, para el *ordo ad nocturnos* y para la *peculiaris vigilia* del oficio monástico. El *Liber hymnorum,* con los himnos festivos distribuidos según el calendario, los himnos *De quotidiano* y los del oficio monástico.

• El *Liber orationum Psalmographus.* Sin ser propiamente un libro litúrgico, influyó de modo determinante, tanto literaria como doctrinalmente, en todos los repertorios eucológicos del oficio. Contiene, a modo de subsidio oficial facultativo, las colectas y oraciones del oficio ferial catedral que se recitaban después de cada salmo. Estas oraciones compendian la doctrina sálmica, aplicándola a la vida de la comunidad local.

5. SACRAMENTOS DE LA INICIACIÓN CRISTIANA. A través de los libros mencionados se nos ha transmitido el tesoro más valioso del antiguo rito, que es su liturgia en acto, centro vital de la iglesia hispana. Los santos padres la dotaron de los resortes pastorales y los medios expresivos que la hacen ejemplarmente apta para la participación activa y fructuosa de todos los miembros de

la asamblea cristiana. Nuestra venerable liturgia celebra con acentos propios el memorial que hace presente la persona y la obra de Cristo, plenitud y síntesis de la / historia de la salvación. El encuentro del hombre con su Redentor en los sacramentos le revela, ya desde la iniciación en la fe, el designio salvífico de Dios sobre su historia personal y aun sobre la historia colectiva [12].

a) *Bautismo.* El *Ordo baptismi* contiene los ritos del catecumenado unidos a la celebración del sacramento; éste se realiza con la peculiar inmersión única, añadiendo en las palabras sacramentales: "para que tengas vida eterna". Los bautizados, tanto en la vigilia de pascua como en cualquier día del año, reciben una bendición el tercer día de su bautismo.

b) *Confirmación.* Se administra después del bautismo y de la crismación mediante la imposición de manos sobre el bautizado por parte del presbítero o del obispo celebrante. En la fórmula sacramental se intercalan varios *Amén.* El ritual prescribe, aunque el confirmando sea niño, que se le dé a continuación la comunión.

c) *Eucaristía.* Prescindiendo de los elementos añadidos tardíamente, ofrecemos en esquema la descripción de su celebración:

• Ritos iniciales: *Prelegendum* (introito); himno *Gloria* (y en las solemnidades *Trisagio);* oración *Post gloriam.* Estos ritos se omiten en las ferias y en los domingos de cuaresma.

• *Liturgia de la palabra:* Saludo del sacerdote; todos los días tres lecturas: *prophetia, apostolus* y *evangelio.* Los días de cuaresma en vez de la *prophetia* se leen dos lecturas: *lectio sapientialis* y *lectio historica;* los miércoles y viernes después de la *lectio sapientialis* se cantan, en lugar del salmo responsorial, los *Threni,* tomados de las lamentaciones de Jeremías. Después del *apostolus* se canta el *psallendum* (salmo responsorial); después del evangelio, el cántico aleluyático *Laudes.* Al final de cada lectura, la asamblea responde *Amén.*

• *Transición a la acción eucarística:* canto ofertorial *Sacrificium* mientras se preparan el pan y el vino sobre el altar; intercesiones solemnes de comunión con toda la iglesia; *Oratio admonitionis,* exhortación sacerdotal *Oremus,* aclamación *Hagios,* díptico por la iglesia, oración *Alia,* dípticos por la jerarquía, recuerdo de los santos y de los difuntos, oración *Post nomina;* rito de la paz: oración *Ad pacem,* bendición *Gratia Dei patris,* monición diaconal, canto *Ad pacem* mientras se dan todos la paz.

• *Plegaria eucarística* (varía diariamente): *Illatio* (prefacio), *Sanctus,* oración *Post sanctus,* relato de la institución con la fórmula fija, tomada de 1 Cor 11,23-26; oración *Post pridie* (epíclesis), *doxología,* aclamación *Amén.*

• Rito de la comunión: profesión de fe católica *Credimus,* fracción del pan eucarístico en partículas que se colocan en forma de cruz sobre la patena, evocando en cada una los misterios de Cristo; canto *Ad confractionen* mientras se realiza la fracción, introducción variable al *Padrenuestro* (a cada petición la asamblea responde *Amén), embolismo* (comunión con la oración de los cristianos de todos los tiempos), *Sancta sanctis* (fórmula para la mostración de las especies eucarísticas), bendición a la asamblea (variable), canto *Ad accedentes* durante la distribución de la comunión, antífona *Post communionem,* oración *Completuria.*

• Conclusión: saludo del sacerdote, y a continuación el diácono despide la asamblea.

6. LOS OTROS SACRAMENTOS. a) *Reconciliación.* El *Ordo poenitentiae* supone vigente la práctica de la penitencia pública. A ella se podía acceder, sin merecerla, por pura devoción, para obtener públicamente la reconciliación eclesial. El mismo san Isidoro la pidió días antes de su muerte. Sin embargo, la existencia de catálogos penitenciales indica que se practicó también la penitencia privada. El *Ordo poenitentiae* contiene formularios para la reconciliación de quienes abandonan determinadas herejías: el arrianismo, el donatismo, etcétera. Para estos casos los formularios ofrecen una serie de interrogatorios, a imitación de los escrutinios del catecumenado, que culminan con las preguntas sobre los artículos del credo. La fórmula de la absolución es deprecatoria.

b) *Unción de los enfermos.* Los textos de la unción de los enfermos reflejan una concepción unitaria de la persona humana, dado que la acción sacramental va dirigida tanto al cuerpo como al espíritu del doliente. En la fórmula de la unción se nombra al Espíritu Santo, "que reina por los siglos de los siglos". La bendición del óleo de los enfermos tenía lugar preferentemente en la fiesta de los santos médicos orientales Cosme y Damián, muy populares en las iglesias hispanas.

Cuando el agravamiento de la enfermedad hacía suponer inminente la muerte, el enfermo recibía con toda solemnidad la reconciliación penitencial, sellada con la comunión eucarística, que era recibida como viático.

c) *Orden.* El rito de la ordenación de diáconos y de presbíteros comienza con una monición introductoria de la fórmula sacramental; a ésta la sigue una oración conclusiva, en la que se pide a Dios que realice en los ordenados cuanto se le ha pedido para ellos.

Falta en el *Liber ordinum* el ritual de la ordenación episcopal, laguna que se explica por el hecho de la supresión posterior del rito hispano y por el interés de los "romanizadores" a ultranza de hacer desaparecer cuanto pudiera facilitar su supervivencia. No obstante, algunos elementos de esta ordenación se han encontrado en las transcripciones de los pontificales romanos más antiguos, hechas en España y en el rito de ordenación episcopal de la liturgia anglicana.

d) *Matrimonio.* El ritual hispano del matrimonio conserva, debido a las repercusiones sociales y a las tradiciones familiares que el sacramento comporta, una gran variedad de elementos, muy ricos e interesantes también desde el punto de vista etnológico: oficio votivo desde la tarde anterior a la boda, bendición de la casa esparciendo sal por ella; en el rito sacramental propiamente dicho: entrega de la novia al sacerdote, bendición y entrega de las arras y los anillos, imposición sobre los novios del velo de color rojo y blanco (los mismos colores tradicionales del ritual judío para el matrimonio), bendición especial para la esposa, etc.

La solemne bendición de los esposos es rica en contenidos teológicos y pastorales. En un canto del oficio votivo se nombra expresamente a Adán y Eva, a quienes Dios unió "para que se bendijera su nombre por los siglos de los siglos".

7. EL AÑO LITÚRGICO. Una de sus características principales consiste en la sabia combinación que realiza, en el caso de concurrencia, de las fiestas, aun las más solemnes, con el

mantenimiento del carácter pascual del domingo.

a) *Ciclo temporal:*

• Cuaresma: se inauguraba el primer domingo con el oficio festivo de despedida del aleluya; las primeras semanas centraban la atención en las grandes etapas de la historia de la salvación; a partir del tercer domingo, *De mediante* (por el comienzo del evangelio de ese día, Jn 7,14), comienza el tiempo *De traditione,* centrado en la pasión; el domingo de ramos preveía en los laudes matutinos bendición del óleo de catecúmenos y rito de la *Ephetatio* a los mismos, procesión de las palmas y misa. En ella se bendecía el crisma; el viernes santo: rito de reconciliación *Indulgentia,* indispensable para participar en la pascua, impresionante por sus numerosas súplicas de perdón, y proclamación de la pasión con textos de los cuatro evangelios combinados.

• Tiempo pascual: vigilia: rito lucernario con la bendición de la lámpara y el cirio, doce lecturas bíblicas, bendición del agua y administración del bautismo; misa: plegaria eucarística con sustratos muy antiguos; octava pascual, ascensión y pentecostés.

• Tiempo de navidad: precedía a la fiesta de navidad-*Apparitio Domini* =5 epifanía, un tiempo de preparación adventual: Juan el Bautista, Isaías, la fiesta mariana por excelencia del 18 de diciembre; en los textos, vestigios de la administración del bautismo en la fiesta *Apparitio Domini.*

• Domingos *De cotidiano* (tiempo ordinario): estos domingos están concebidos como celebraciones independientes.

b) *Santoral.* En el calendario litúrgico hispano figuran, además de las fiestas de los doce apóstoles, las conmemoraciones de mártires, confesores y vírgenes, diecinueve de Hispania y cuarenta y ocho de la iglesia universal: Roma, Africa, Galia y Oriente. Están, pues, representados con equilibrio encomiable carismas, iglesias y épocas. Muy antigua en el calendario es la fiesta de la cátedra de san Pedro. En los textos se testimonia la comunión con el ministerio de Pedro con acentos no sólo teológicos, sino también afectivos.

Los santos hispanos más destacados en el calendario representan las diversas provincias: Fructuoso y compañeros y Félix, la tarraconense; Acisclo, Justa y Rufina, la bética; Justo y Pastor y Leocadia, la cartaginense; Eulalia, la lusitana.

San Vicente es el mártir hispano celebrado desde la antigüedad por todas las iglesias orientales y occidentales.

Los textos litúrgicos propios de las fiestas de los santos extraen con total originalidad de los hechos de la vida y del martirio del santo, e incluso del nombre, argumentos teológicos y espirituales.

El santoral está ausente del tiempo de cuaresma.

8. La liturgia de las horas. De la gran riqueza del oficio hispano, expresada tanto en su versión monástica y catedral (ésta para el clero y los fieles) como en las ferias, domingos y fiestas, destacamos las horas principales fijándonos en las de un domingo.

a) *Vísperas.* Esta hora del oficio inaugura, con la santificación de la luz y de la noche, el día del Señor. Consta de tres partes: oblación de la luz, canto y oración con resonancia de salmos vespertinos, incensación; pequeña salmodia: salmos, himno; conclusión: kiries, oración *completuria,* padrenuestro y bendición; procesión al baptisterio con canto.

La celebración de este oficio tiende hacia la celebración litúrgica matinal de alabanza.

b) *Laudes matutinos*. Consta de tres partes: pequeña vigilia, que se inicia con el himno *Aeterne* y está centrada en los salmos 3, 50 y 56; oficio matutino, centrado en el *cántico de Daniel* y en los salmos *Laudate* (salmos 148-150), seguidos de una lectura bíblica; conclusión con la oración *completuria* y el padrenuestro.

Este oficio mediante la alabanza conduce a la contemplación gozosa del misterio pascual y, por ello, al centro del domingo, la celebración de la eucaristía.

9. OTROS SACRAMENTALES. Además de los sacramentales presentados, del año litúrgico y de la liturgia de las Horas, los más importantes en todas las liturgias, los libros del rito hispano contienen una gran riqueza de bendiciones, algunas tan características como la bendición del bibliotecario y los ritos relacionados con el rey, con su unción, con su recibimiento y partida de la ciudad, etc. Bendiciones y ritos como la bendición del abad, de vírgenes y viudas, la profesión religiosa, el trascendental ritual para la celebración de los concilios, son todos ellos de justificado interés; sin embargo, por su valor pastoral general nos centramos en los rituales siguientes:

a) *Exequias*. Los textos y ritos exequiales que conocemos de la liturgia hispana nos revelan ante todo una actitud profundamente cristiana ante la muerte.

Los textos litúrgicos se hacen intérpretes del difunto, prolongando así ante la comunidad cristiana su profesión de fe; a ella se dirige solicitando intercesión: "Hermanos y hermanas, rogad por mí", e inmediatamente la asamblea responde: "Cristo redentor, concédele el perdón", súplica ésta que repetirá multitud de veces. Con el féretro ante la puerta de la iglesia dirá: "Oh Jesús bueno, perdónale tú..., borra los pecados que cometió, dale vida eterna".

Un rito singular se realizaba sobre la boca del obispo difunto antes de la sepultura: la infusión del crisma mientras se canta el salmo 39: "En mi boca un canto nuevo..., ¡cuántas maravillas has hecho, Señor!...; quiero proclamarlas, pero me es imposible enumerarlas todas".

En el ritual de exequias hispano posiblemente queden restos de prácticas paganas peninsulares muy primitivas; pero, desde luego, en todo caso profundamente cristianizadas.

b) *Dedicación de iglesias*. De este rito tan importante para la vida litúrgica de las comunidades locales sólo quedan algunos textos; probablemente el resto se ha perdido por la misma causa que el rito de la ordenación de obispos. Se sabe el rito que hacía el obispo de derramar sal por el edificio, la procesión con reliquias de los mártires y que la acción litúrgica culminante era la eucaristía.

En el ritual se preveían también bendiciones tanto para iglesias restauradas materialmente como para dedicarlas de nuevo al culto católico. Para todos estos casos y para los aniversarios de la consagración se disponía de un oficio votivo.

Los textos eucológicos se inspiran abundantemente en los libros del AT, hecho que se da en toda la liturgia hispana en proporción mayor que en los otros ritos occidentales.

Por las antífonas de la consagración de iglesias podemos deducir el sentido teológico atribuido a este sacramental: así, a veces se encuentran interesantes motivaciones temporales, como: "El Señor le ha dicho al

rey: si caminas en mi voluntad haré próspero tu reino y santificaré este lugar para que resida aquí mi nombre por siempre"; también: "Entremos en el *Sancta Sanctorum* para aplacar a nuestro Dios, que nos oiga y conceda la paz a nuestros días"; por último, expresiones puramente eclesiales y neotestamentarias, como el responsorio: "Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi iglesia".

10. CONTRIBUCIÓN A OTRAS LITURGIAS. Aportaciones de la liturgia y rito hispanos a la liturgia y rito romanos, a las liturgias galicana y celta (Irlanda) están documentadas. El material tomado de nuestra liturgia por los carolingios, para aquellas refundiciones de las que resultó la liturgia romano-franca o romano-germana, fue considerable. El mismo *Ordo ad synodum* del *Pontifical romano* lo prueba claramente. Apreciables son también las influencias en la liturgia anglicana.

El hecho de que nuestra liturgia se conserve en su estado original conteniendo una cantidad extraordinaria de ritos y textos, ricos por su teología y su pastoralidad, la ha convertido en una cantera casi inagotable, aprovechada hasta nuestros días [13].

III. Ocaso del rito y pervivencia de su liturgia

Con la disolución del reino visigodo, el rito hispano pasa a conocer un nuevo contexto histórico. El Occidente europeo se encamina hacia la feudalización. En la Península aumentan las rivalidades de familias y grupos influyentes. El episcopado hispano en vano intenta reunirse en concilios plenarios.

1. LA DOMINACIÓN ÁRABE Y LA RECONQUISTA CRISTIANA. Con motivo de la invasión árabe se registran dos hechos documentados que nos revelan la nueva situación creada en la Península, concretamente en relación con el culto. El gobernador cristiano del territorio de Orihuela, por el pacto que firma con Abdelazid (a. 730), pasa de depender de Toledo a depender de Damasco, como único medio de mantener su gobierno y de que los derechos religiosos de su población fueran más respetados en adelante. En el tratado se estipula específicamente: "No se quemarán sus iglesias, tampoco se les prohibirá el culto de su religión". Pero poco después de la muerte de Teodomiro el territorio pasaría a ser provincia islámica dependiente de Córdoba, perdiendo su estatuto especial.

Por otro lado, un resto del reino visigodo se reduce a Asturias, donde el rey Alfonso restaura, y con cierto esplendor, la liturgia hispana (a. 790). La liberación de la Península se empieza a producir desde esta región y, como empresa del resto de Europa, desde los Pirineos.

a) *Los mozárabes.* A pesar de las dificultades: impuestos especiales, no acceso a cargos públicos y las numerosas defecciones..., no se extingue la vitalidad del resto del pueblo cristiano. Muchos fieles confiesan su fe con el martirio, destacando especialmente san Eulogio, presbítero de Córdoba, arzobispo electo de Toledo († 859), compositor de textos litúrgicos, como el himno al mártir hispanorromano de Córdoba san Aciselo.

Los escritorios de los monasterios que subsistían en la zona árabe y en las zonas que iban siendo liberadas trabajaron activamente en la copia de libros litúrgicos; tenemos noticia del abad de Albelda, Salvo († 962), que compuso algunos textos eucológicos.

Los musulmanes llamaban a los

cristianos de sus ciudades nasramés = nazarenos, rumíes = romanos, dimmíes = tributarios; sin embargo, los otros cristianos de las zonas recuperadas acuñaron para llamarlos la palabra, entre despectiva y acusatoria, *musta'arab* = el que se hace el árabe [14].

b) *Supresión del rito.* Con el avance de la reconquista, desde los Pirineos entraban en España los movimientos religiosos y políticos europeos: la reforma cluniacense y la influencia unificadora de Roma. El papa Gregorio VII (a. 1073-85), en carta dirigida a los reyes Alfonso de León y Castilla y Sancho de Aragón, les hacía saber: "No de la toledana ni de cualquier otra, sino de la iglesia romana es de donde debéis recibir la liturgia y el rito...; haciéndolo así, no seréis una nota discordante en el concierto de los reinos de occidente y septentrión..." [15] Sucesivas legaciones pontificias, tendentes a lograr estos propósitos, culminan con el decreto de abolición por un concilio de Burgos (a. 1080) del rito *gótico* y su sustitución por el rito romano, en su versión franco-germánica. Con este hecho se produce en España el caso más radical de reforma litúrgica que registra la historia de la iglesia latina antes de Lutero.

2. La celebración en la capilla mozárabe de Toledo. Cinco años después del decreto de Burgos, reconquista Toledo Alfonso VI (a. 1085) y concede a los mozárabes de la ciudad una serie de privilegios perpetuos: civiles, económicos, jurídicos y religiosos, como reconocimiento a su resistencia secular y a su colaboración en la lucha contra los árabes. Entre los privilegios religiosos, les concedió seguir celebrando su antigua liturgia en las seis parroquias entonces existentes. En las nuevas que se crearan se celebraría, sin embargo, la liturgia romana. Estos privilegios no fueron después respetados del todo, hasta el punto de que cada vez se hacían más difíciles a la comunidad mozárabe las condiciones para celebrar en su liturgia.

a) *Desde el humanismo renacentista hasta la reforma litúrgica del Vat. II.* En el año 1499 es nombrado arzobispo de Toledo el card. Cisneros, consejero de la reina Isabel e iniciador de la reforma eclesiástica en España. Según él mismo confesó, había quedado impresionado en una visita que realizó a la catedral toledana, antes de su inesperado nombramiento, al ver el estado lamentable en que se encontraban en el archivo los antiguos códices litúrgicos. Una de las primeras obras que realiza como arzobispo es la fundación, en la catedral, de la capilla mozárabe con el fin de que la liturgia de los mozárabes no se extinguiese. Encarga al canónigo Ortiz la edición del *Misal* y del *Breviario,* y para ello se cuenta con la ayuda de un grupo de párrocos mozárabes. En 1500 se imprime el *Misal,* y dos años más tarde el *Breviario.* En 1508, mediante bula del papa Julio II, concede constituciones a los capellanes mozárabes de la catedral, que desde entonces mantendrán viva la celebración de la liturgia hispana.

A finales del s. XVIII, el card. Lorenzana, arzobispo de Toledo, figura destacada de la ilustración en España, reedita (a. 1722-1804) los libros impresos por Cisneros, y, debido a la difusión que obtienen, se inicia fuera de España el interés científico, cultural y propiamente litúrgico por nuestro rito, que perdura hasta el presente. La capilla mozárabe de la catedral de Toledo ha sido objeto de protección por parte de sucesivos concordatos y acuerdos entre la Santa Sede y el Estado español.

En 1936 los ocho capellanes mo-

zárabes de la catedral toledana fueron víctimas de la persecución religiosa, y el 17 de diciembre de 1940, con nuevos capellanes, se reanudó solemnemente el culto en la capilla ante el nuncio apostólico en España.

Con la constitución conciliar *Sacrosanctum concilium* del Vat. II y la subsiguiente reforma litúrgica, se abre una nueva etapa a la pervivencia de nuestra antigua liturgia.

b) *La revisión actual de la liturgia hispana.* La aplicación de la reforma litúrgica en España no podía dejar de afectar también a la celebración de la liturgia hispana en nuestros días en cuanto a su revisión y revitalización.

Por encargo de la Conferencia episcopal española y con apoyo de la Santa Sede, el cardenal primado de Toledo, don Marcelo González, en cuanto "superior mayor responsable" de nuestra venerable liturgia, constituye oficialmente en julio de 1982 una comisión para la revisión de los libros litúrgicos hispanos compuesta por los liturgistas españoles que mejor los conocen y que, a su vez, gozan de reconocido prestigio científico, teológico y pastoral. Fue designado para presidir la comisión el padre Jorge Pinell, monje benedictino de Montserrat y catedrático del Pontificio Instituto anselmiano de Roma.

La constitución conciliar de liturgia da principios y normas generales de reforma para todos los ritos y propone normas prácticas sólo para los temas importantes. Por otra parte, desea también que las revisiones íntegras que necesariamente haya que hacer se realicen con prudencia, en continuidad con la mejor tradición y con sentido pastoral de la realidad histórica actual (cf *SC* 3-4).

De la aplicación de este programa, realizado con la metodología propia que la presente situación de la liturgia hispana requiere, se obtendrá sin duda el deseable nuevo esplendor de nuestra venerable liturgia y el fortalecimiento de la misión sacramental en España.

El punto de partida de los trabajos de la comisión es necesariamente de tipo técnico, ya que se ha marcado como objetivo inmediato la indispensable edición del *Misal* y de los *Rituales.* Toda esta actividad requiere paciencia y ambición al mismo tiempo, ya que sólo así podrá lograr con coherencia y garantías bien fundadas una revisión durable y fructífera.

Las experiencias de la revisión oficial de la liturgia romana, prácticamente concluida, y de la liturgia ambrosiana, en revisión muy avanzada, servirán sin duda de mucho para acertar en la recuperación de los elementos objetivamente más importantes de la liturgia hispana. Ello representará, por último, la consecución de una reforma litúrgica local que sea ejemplar desde el punto de vista no sólo de las formas litúrgicas externas, sino también de la teología, de la espiritualidad y de la práctica pastoral.

IV. Conclusiones

1. TEOLÓGICO-PASTORALES. Como ya es sabido, no se puede entender la cultura europea sin tener en cuenta el fenómeno del cristianismo. Ciñéndonos a España, el culto cristiano y su manifestación autóctona están en la base de una serie de hechos culturales, como la música antigua y medieval (mozárabe), la literatura latina tardoantigua y medieval, la arquitectura y las artes plásticas visigótico-mozárabes; artes que sólo se entienden en torno al culto y que constituyen una auténtica joya original de nuestra cultura. A través de este testimonio cultural podemos

comprender mejor ciertos hechos históricos, políticos, sociales y, en cierto sentido, hasta la misma idiosincrasia española.

Es indudable que la unidad de culto ha influido en la unidad espiritual, e incluso geográfica, imprimiéndole un sentido universalista.

Esta liturgia ha producido gérmenes y ha dado vida a formas y estilos de encarnación del evangelio en nuestro tejido cultural y social y en nuestro espíritu; gérmenes que se revelaron como comienzos y fundamentos de una síntesis nueva y duradera de vida cristiana. Ella constituye una etapa miliar y un punto de referencia esencial en el proceso histórico de cristianización en nuestro tiempo, y está llamada a proponer una nueva síntesis creativa entre evangelio y vida, entre mensaje evangélico y liturgia.

Esta liturgia, por tanto, merece un conocimiento científico más profundo, continuando lo que hace ya tiempo se empezó a hacer desde el extranjero. Merece una protección nacional, incluso a nivel europeo.

Sus textos más representativos están cuidadosamente elaborados. Su vocabulario es rico y variado, con tendencia en ocasiones a formas retóricas y artificiosas, con gran cúmulo de sinónimos y adjetivación ampulosa y recargada. Algún texto aventura alegorías míticas. Encontramos también resonancias de poetas latinos clásicos. Los temas los tratan con dramatismo y viveza. Cuidan la forma de expresión, que en ocasiones llega a la artificiosidad. Sus recursos estilísticos son variados y expresivos: retruécanos, ritmo interno en el verso, antítesis, paralelismos ingeniosos... Su vis poética la consiguen gracias a una exquisita delicadeza y calor poético. Sin embargo, en ocasiones los textos describen el detalle con realismo y presentan cierta dureza de expresión.

Entre sus características teológicas destaca su marcado cristocentrismo y su densidad dogmática de corte antiarriano, e incluyen profundas meditaciones de la obra de la redención, con expresiones a veces de tierna veneración a la humanidad de Cristo.

Todo este conjunto cultual es testimonio de que la iglesia hispana asimiló plenamente la tradición sacramental apostólica: lo recibido por tradición se ha convertido en algo propio.

Su celebración es muestra viva de fe experimentada en toda suerte de situaciones de la vida de la iglesia en España.

Hasta llegar a una fase de plenitud, el rito hispano va incorporando valores de otros ritos. Una vez asimilados, nuestra antigua liturgia adquiere una misión de catolicidad al influir en el resto de las liturgias occidentales.

Es éste nuestro patrimonio eclesial más venerable, que se abre como un tesoro teológico-cultural.

2. PERSPECTIVAS PASTORALES. En la visita pastoral que realizó Juan Pablo II a España, con motivo del IV centenario de la muerte de santa Teresa, se refirió en Toledo (4-XI-82) a la ilustre comunidad mozárabe, "heredera de los heroicos cristianos de hace siglos", "cuyos feligreses mantienen vivo el patrimonio espiritual de su venerable liturgia, de gran riqueza teológica y pastoral".

Esta riqueza pastoral reconocida por el santo padre abre perspectivas para establecer una más estrecha relación entre liturgia y religiosidad popular, pues algunas celebraciones del antiguo rito pueden enmarcar efemérides y acontecimientos religioso-histórico-culturales. El interés que tales celebraciones suscitan en muchos cabe ser aprovechado para evangelizar y catequizar.

Por otra parte, algunos textos y rúbricas de la liturgia hispana podrían incorporarse como elementos facultativos a la liturgia actual para algunas celebraciones especiales. Textos y rúbricas que destacarían otros aspectos teológicos y espirituales. Servirse de esta variedad de ritos y textos está de acuerdo con el sentido pastoral de la reforma litúrgica del Vat. II, así como con la necesidad de inculturación reconocida en el mismo concilio.

Un pueblo sin memoria es un pueblo sin identidad, sin conciencia de sí mismo, sin libertad. Esta liturgia constituye, en definitiva, un testimonio del designio salvífico de Dios sobre nuestra historia, ya que ha sido el soporte y expresión de la fe cristiana de tantas generaciones. "Su tradición viva —afirmaba el papa en la referida ocasión— alimenta vuestra fe e impulsa vuestra responsabilidad de cristianos". El mayor conocimiento de esta liturgia permitirá a la iglesia española ofrecer una eficaz catequesis desde la historia a la cultura de la increencia, tan interesada en interpretar la historia desde su perspectiva.

La riqueza celebrativa de nuestra venerable liturgia está llamada a beneficiar la presente y futura vida cultual de la iglesia en España. Es su colegio episcopal el primer convencido de que "las viejas raíces, bien cultivadas con esfuerzo pastoral, son capaces de dar hoy una cosecha tan espléndida como la que dieron en un pasado glorioso"[16].

[*/ Liturgias locales antiguas; / Ambrosiana, Liturgia.*]

J. Bohajar

V. Canto mozárabe

El adjetivo *mozárabe* aplicado al canto no lo califica, antes bien señala el espacio, medio y hombres que lo practican: los mozárabes. Los hispano-árabes llamaban así a los cristianos que vivían dentro de su propia sociedad musulmana practicando abiertamente su propia religión. Eran los *mozárabes,* esto es, los *no árabes* por excelencia, comunidad cuya existencia era tolerada, como la de los judíos, por estar basada en un libro, según el propio Corán.

El canto que hoy llamamos mozárabe no está, empero, circunscrito al ámbito de esta comunidad cristiana que vive en tierra de moros, sino que designa mucho más, por sinécdoque, el canto litúrgico de los cristianos anterior a la implantación en España del canto gregoriano, propio de la liturgia galorromana, a finales del s. XI. Y también designa este mismo canto practicado en algunas iglesias de Toledo llamadas por tradición mozárabes, aun después de la entrada del rey Alfonso VI en la capital imperial (1085). Como quiera que los mozárabes de Toledo vieron reformada su liturgia por el card. Jiménez de Cisneros a fines del s. XV, y el canto, quizá porque ya estaba corrompido en la tradición oral, no tiene relación formal con el que aparece en los códices más primitivos, hoy día llamamos canto mozárabe no sólo al canto practicado en la liturgia paleocristiana, visigótica y mozárabe propiamente dicha, esto es, al practicado con anterioridad a la implantación del gregoriano, sino también al canto mandado reformar por el card. Cisneros. Son, pues, dos repertorios, dos cantos distintos. Claro está, el que más nos interesa es el primero, por su originalidad, por su antigüedad y por el misterio que todavía en gran parte lo rodea. El segundo aparece escrito en estupendos libros de la época y su estudio no ofrece dificultad para el investigador.

La historia de la música debe resignarse a ser, lamentablemente, la

historia de la música escrita. Lo mejor de la creación musical, a lo largo y ancho de la vida de la humanidad, ha podido no llegar hasta nosotros, pereciendo con el propio creador, por ser la música un arte fugaz, que no queda plasmado en una realización plástica perdurable. (La invención del gramófono ha hecho, evidentemente, cambiar las cosas en nuestros días.) La música comienza a escribirse sistemáticamente, en línea de continuidad hasta hoy, cuando va a declinar el primer milenio de nuestra era. Ahí se inicia la verdadera historia de la tradición musical escrita en Occidente. Todo lo anterior, y posterior no escrito, pertenece a la prehistoria documental, por más que tengamos noticias sobre la técnica y la filosofía de la música.

El canto mozárabe se halla extraordinariamente vivo en la encrucijada que supone la transición de una tradición oral muy rígida, mediante la cual se transmite de generación en generación el canto litúrgico, a la tradición escrita, representada en códices de gran valor documental. Lo que se escribe en estos códices es la práctica litúrgica y musical de las iglesias hispánicas de los ss. IX, X y XI. Esta práctica musical era de hecho universal y muy homogénea en la Península, ya en tierra de moros, entre los mozárabes, ya en tierra cristiana, porque había sido fuertemente establecida desde la época paleocristiana y ampliamente consolidada por los visigodos (ésta es la razón por la que algunos historiadores prefieren hablar de música hispánica o visigótica antes que mozárabe). Los primitivos concilios hispánicos, especialmente el IV de Toledo, del año 633, se ocuparon de la liturgia. *San Isidoro de Sevilla* († 636) dedicó cinco capítulos de su *De Officiis ecclesiasticis* a los elementos cantables de la liturgia. El propio san Isidoro escribió todo un tratado sobre la música, inserto en su obra monumental de las *Etimologías,* tratado que tendría honda repercusión en todos los tratadistas medievales europeos [*↑ supra,* II, 2, *a*].

Los visigodos fueron sin duda quienes dieron a la liturgia y al canto hispánicos su fisonomía propia, la que aparece en los códices escritos en el umbral del segundo milenio de nuestra era. *San Ildefonso de Toledo* († 667), en su interesante libro *De viris illustribus,* nos relata la labor musical de algunos eclesiásticos antecesores suyos. Así, por ejemplo, de *Conancio* († 639), obispo de Palencia, dice expresamente: "melodias soni multas noviter edidit". Otro obispo ilustre, *Juan de Zaragoza* († 631), en opinión del mismo san Ildefonso, compuso melodías con elegancia, aptas por su sonido y convenientes para la oración: "In ecclesiasticis officiis quaedam eleganter et sono et oratione composuit". Pero el gran reformador del canto litúrgico fue *san Eugenio de Toledo* († 657), de quien dice el mismo autor, sucesor suyo en la sede toledana, que corrigió del canto todo lo que le parecía aberrante y de mal gusto: "Cantus pessimis usibus vitiatos melodiae cognitione correxit" [*↑ supra,* II, 2, *b*]. Como se ve, a los padres visigodos del s. VII les parecía ya viejo y corrompido por el uso el canto litúrgico de las iglesias hispánicas. El prestigio conseguido por este canto, gracias a su venerable antigüedad y a los santos padres que intervinieron en su creación y reforma, fortaleció el apego que los hispánicos tuvieron hacia él en los duros momentos en que peligraba su existencia, debido al expansionismo galorromano o carolingio. Durante los ss. X y XI, los *scriptoria* de los reinos cristianos desarrollan una actividad febril para copiar en valiosísimos códices, "ne pereat", la música propia de la liturgia hispánica. Así,

por ejemplo, en vano buscaríamos en los archivos europeos un manuscrito tan extraordinario por su perfección gráfica y por su densidad semiológica como el *antifonario de León* o algunos códices salidos del *scriptorium* del monasterio de Silos.

El arraigo del canto autóctono en las iglesias hispánicas no impidió su brutal supresión y su sustitución por el canto galorromano o gregoriano en un momento en que en toda Europa se estaban haciendo esfuerzos para conseguir que la notación neumática pudiera comunicar no sólo el ritmo y la articulación de los sonidos, sino también su posición en una escala o su altura melódica. El concilio de Burgos de 1081 culminó un proceso de sustitución del canto hispánico por el gregoriano al ordenar el cambio radical de liturgia. De esta manera, mientras la nueva práctica litúrgica y musical empieza a escribirse en notación aquitana, gracias a la cual podemos conocer la posición melódica de los sonidos, la vieja música hispánica queda apresada en los bellísimos neumas mozárabes, que sólo reflejaban la altura relativa de los sonidos.

El amplísimo repertorio musical mozárabe, más extenso que el repertorio gregoriano, por cuanto la liturgia mozárabe es mucho más prolija que la romana, está contenido hoy en algo más de cuarenta manuscritos, entre códices completos y fragmentos. Pero sólo una veintena de piezas han podido ser transcritas, gracias a que la vieja notación hispánica fue en ellas sustituida por la aquitana. Habría que ver lo que en la nueva tradición musical impuesta quedó de la tradición sustituida; sin duda muy poco.

De todos modos, el canto mozárabe es uno de los ejemplos más significativos y más amplios de la tradición ritual occidental anterior al gregoriano o galorromano. Nada sabemos de lo que pudo ser el canto pregregoriano en las Galias, o en Inglaterra, o en Italia, salvo el canto milanés o ambrosiano y unas pequeñas muestras del canto viejorromano y beneventano. Pero es mucho, aunque todavía insuficiente, lo que sabemos del canto hispánico y lo que podemos aún descubrir en la importante tradición manuscrita conservada.

I. Fernández de la Cuesta

NOTAS: [1] Para facilitar la participación en la misma a la asamblea conciliar, se había distribuido un fascículo editado por la imprenta políglota vaticana con el título *Ordo Missae ritu mozarabico in Concilio Oecumenico peragendae.* Sobre el adjetivo *mozárabe* tratamos más adelante, III, 1, a, y en la nota 14 — [2] Este texto ofrece la base teológica de la revitalización de las asambleas litúrgicas presentando indisolublemente unidas misión y eucaristía en orden a la formación de una misma comunidad de fe. El decreto *Presbyterorum ordinis* 4, al tratar de los presbíteros como cooperadores de los obispos en la evangelización, cita en nota, entre otros textos litúrgicos y de la tradición, un párrafo del prefacio de la ordenación de presbíteros de la liturgia hispana; igualmente en el n. 7, sobre la comunión eucarística de éstos con los obispos, cita un texto del *De ecclesiasticis officiis* de san Isidoro. La declaración *De libertate religiosa* 10, cita también en nota el canon 57 del IV concilio de Toledo a propósito de la libertad del acto de fe — [3] Los adjetivos compuestos (visigótico-mozárabe, hispano-mozárabe, etc.), aunque pueden servir para identificar esta liturgia, dada la forma anterior de llamarla, induce a error al hacer pensar que se celebra en dos lenguas, como en el caso de la liturgia bizantina, bizantina-eslava y bizantina-griega, siendo así que la única lengua típica de nuestra liturgia fue siempre el latín, y precisamente en su variante hispana. Por otra parte, la forma "hispana" en vez de "hispánica" parece más de acuerdo con la distinción que ya los romanos establecían entre ambas formas del adjetivo; por ejemplo, *Legio hispana* se refería a una legión compuesta por nativos de Hispania, mientras que *Legio hispaniensis* a una legión compuesta no por hispanos, pero que estaba en Hispania (cf R. Grosse, *Fontes Hispaniae Antiquae* III, Barcelona 1959, 80) — [4] A los diez años de la declaración de la infalibilidad del romano pontífice por el concilio Vat. I, fundó la IERE un español, que había residido en Gibraltar, y, con

la colaboración y simpatía de obispos de la comunión anglicana, que es a la que pertenece dicha comunidad religiosa española, trabajó en esta revitalización parcial de nuestra liturgia (cf S. Martín Molina, *Bosquejo histórico de la IERE,* Madrid 1967, 36-38). En algunas iglesias parroquiales de Toledo de origen mozárabe se celebra ocasionalmente, además de la misa, algún otro sacramento. En la catedral de Salamanca, también de forma esporádica, se celebra sólo la misa, así como en la basílica de San Isidoro de León y en algunas asambleas litúrgicas especiales de otras diócesis y monasterios españoles — [5] Entendemos "ibero" en sentido geográfico, no etnológico. Comprendemos, por tanto, a los indígenas de los diversos pueblos de la Península: iberos propiamente dichos, celtas, carpetanos, cántabros, etc. — [6] Todos estos cultos, desde los de raíces preindoeuropeas hasta los prerromanos, no dejaron de existir de alguna forma en algunos puntos de la Península o rebrotaron más adelante. Dichas prácticas las tuvieron presentes en la acción evangelizadora obispos como san Paciano de Barcelona (s. IV) en su obra *Cervus,* san Martín dumiense (Galicia) en *De correctione rusticorum* (s. VI) y algunos concilios hispanos y visigodos, de cuya legislación se deduce — [7] San Pablo fue el primero que consideró la *Paz romana* favorecedora de la difusión del evangelio (cf Rom 13,1.5). A propósito de las religiones que encuentra en su misión por las provincias habla de ídolos mudos (1 Cor 12,2), de hombres sin esperanza (Ef 2,12), de realidades que han trastocado todo (cf Rom 1,18-32). También reconoce positivamente la existencia de paganos que cumplen la ley natural (2,14-15) y llega a afirmar incluso: "Lo que adoráis sin conocerlo, eso os vengo yo a anunciar" (He 17,23-31). En Hispania se ha documentado también expresamente el culto "al dios desconocido" — [8] La vida de Galión y de toda su familia cordobesa está bien documentada. Hijo de Séneca el retórico, sobrino de un prefecto de Egipto, hermano de Séneca el filósofo consejero del emperador, tío del poeta Lucano... Con motivo de la conjura de Pisón contra Nerón se suicidó como sus otros hermanos y dicho sobrino (a. 69). En la edad media se inventó una correspondencia entre Séneca el filósofo y san Pablo — [9] San Jerónimo (a. 348-420), gran colaborador del papa en esta empresa pastoral de latinización de la liturgia (la primera gran reforma litúrgica que registra la historia), mantuvo frecuentes relaciones epistolares desde Palestina con las comunidades hispanas. Un seglar instruido, Lucino, de la bética, le consulta sobre la comunión eucarística diaria. Escribe contra Vigiliano, presbítero con cargo pastoral en Barcelona, que impugna la veneración de las reliquias de los mártires, las vigilias y reduce el canto del aleluya al día de pascua. Con motivo de la propagación en Hispania de la secta luciferiana se refiere a la primera evangelización y a los inicios del culto cristiano en la provincia como victoria de Cristo sobre *la serpiente ibera,* representación zoomórfica del demonio peninsular, que para el santo doctor personifica la insociabilidad ancestral que reemerge en los que se adhieren a la secta. En otro escrito alude de nuevo a la misma figura (cf *Fontes Hispaniae...* VIII, 393-4) — [10] Prueba la repercusión que tuvo esta obra el hecho de que a san Bonifacio, monje anglosajón evangelizador de Alemania, le sorprendiera el martirio cuando leía un ejemplar († 5-VI-754). Este manuscrito, manchado con su sangre todavía, se conserva como reliquia en Fulda — [11] El de Mérida (a. 666): que en toda la provincia lusitana se observe, como en las otras provincias, el ritual de vísperas (c. 2), se regula la crismación administrada por presbíteros (c. 9); el XI de Toledo (a. 675): unidad litúrgica provincial (c. 3). En este concilio participan ya las iglesias de la zona de Cartagena, una vez liberada de los bizantinos; Zaragoza (a. 691): que la consagración de iglesias se celebre en domingo (c. 1) y se acuerde fecha única en la provincia para la celebración de la pascua (c. 2); toledano XVI (a. 693): contra los cultos paganos (c. 2) y sobre el pan para la eucaristía (c. 6); toledano XVIII (a. 694): que no se celebre el bautismo en cuaresma (c. 2); toledano XVI (a. 693): el lavatorio de pies el jueves santo (c. 3), protección sobre los objetos de culto (c. 4), aumento de los días de penitencia (c. 6). En los últimos concilios se reflejan ya algunos síntomas de la descomposición moral y social que acabará con el reino visigodo — [12] Cf homilía de san Leandro en la clausura del concilio III de Toledo, *Concilios visigóticos e hispano-romanos,* ed. J. Vives, Barcelona-Madrid 1963, 139-144 — [13] La reforma litúrgica del concilio Vat. II ha tomado de ella textos para enriquecer la eucología del misal, de los rituales y del oficio divino; para la ampliación del leccionario en el tiempo pascual se ha tenido en cuenta la lectura del *Apocalipsis;* se ha imitado la forma en las bendiciones solemnes, etc. Elementos suyos se han tenido en cuenta para la formación, en el marco del rito bizantino, de la liturgia de las nuevas iglesias locales, como la del Zaire, recientemente aprobada — [14] Es decir, que se ha arabizado, que se hace pasar por árabe, cf voz en *Diccionario de la Real Academia Española,* 1984. Del árabe, participio activo de *'ista 'rab,* cf otros datos del proceso histórico de la expresión en Vicente García de Diego, *Diccionario etimológico español e hispánico,* 1985. El largo período mozárabe, ocho siglos, deparó toda suerte de vicisitudes a las reducidas comunidades cristianas. En Córdoba se desalojó a los cristianos de la iglesia episcopal para construir la mezquita y se les autorizó a levantar otra iglesia extramuros de la ciudad, pero no pudieron llevarlo a efecto.

Períodos de intolerancia se alternaron con otros de relativa libertad. No faltaron brotes de rebelión nacionalista fanática ni, por otra parte, manifestaciones de sensibilidad hacia las nuevas corrientes orientales, que ofrecían un atractivo cultural. Adoptada la lengua árabe, el latín pasó a ser lengua sagrada. Todo un símbolo de la situación histórica bien diversa que vivían los cristianos a uno y otro lado de la frontera fue el traslado del cuerpo de san Isidoro, considerado patrono de la reconquista cristiana, desde la Sevilla musulmana a la León ya cristiana — [15] *Das Register Gregors VII*, ed. E. Gaspar, vol. I, 118-119. En su labor de unificación eclesiástica, Gregorio VII estaba totalmente convencido de los inconvenientes de un rito distinto en los nuevos reinos de España, máxime cuando entre el cúmulo de argumentos aducibles él se podía remontar a la cuestión, oficialmente superada, de ciertas sospechas de herejía recaídas sobre el rito con motivo de las posiciones adopcionistas de Elipando, arzobispo de Toledo. Este, con postura arrogante, se había defendido de las acusaciones (a. 785) aduciendo incluso textos litúrgicos hispanos. Su proceso, movido por Carlo Magno, fue llevado al sínodo de Frankfurt (a. 794) y más tarde al de Roma (a. 799). El examen de los libros litúrgicos realizado en Roma, a petición de los obispos españoles, dio como resultado el reconocimiento de la ortodoxia contenida en los mismos; no obstante, para quienes no habían intervenido directamente en la revisión, el honor de esta liturgia quedaba de alguna forma empañado — [16] Cf *Juan Pablo II a las iglesias de España*, Madrid, 1987, 14.

BIBLIOGRAFÍA: Aldazábal J., *La liturgia hispano-mozárabe se pone de nuevo en marcha*, en "Phase", 139, 1983; *La liturgia hispánica*, en A. Flichte-V. Martín, *Historia de la Iglesia*, V: *El nacimiento de Europa*, Valencia 1974, 633-661; Arellano García M., *La capilla mozárabe o del Corpus Christi*, Toledo 1980; Blázquez J.M., *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid 1975; Del Palol P., *Arqueología cristiana de la España romana*, Madrid-Valladolid 1967; Díaz y Díaz M.C., *El latín de la liturgia hispánica*, en *Estudios sobre la Liturgia mozárabe*, Toledo 1965, 55-87; Fernández Alonso J., *La cura pastoral en la Iglesia romano-visigoda*, Madrid 1955; Fontaine J., *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigotique*, París 1959; García Iglesias L.L., *Los judíos en la España antigua*, Madrid 1978; García Villoslada R., *La Iglesia en la España romana y visigoda*, en *Historia de la Iglesia en España* I, Madrid 1979; González Palencia A., *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Madrid 1926-30; Meyer W., *Die Preces der mozarabischen Liturgie*, Berlín 1914; Orlandis J., *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona 1986; Pinell J., *Las horas vigiliares del oficio monacal hispánico*, Montserrat 1966, en *Liturgica* 3, 197-340; *Liturgia hispánica*, en *Diccionario de Historia eclesiástica de España* II, Madrid 1972, 1303-1320; *La liturgia ispanica. Libri liturgici ispanici*, en *Anamnesis*, Roma 1978, 70-88, 190-2-1; Ramos M., *Revisión ex integro de la liturgia hispano-mozárabe*, en "Pastoral litúrgica" (Comisión Episcopal de Liturgia) 157-158, septiembre 1986; Rivera J.F., *Los concilios de Toledo del siglo VII y la antigua liturgia hispana*, Toledo 1972; Sejurné P., *Saint Isidore de Seville et la liturgie wisigothique*, Roma, 1936; Simonet F.X., *Historia de los mozárabes en España*, Madrid 1903.—FUENTES: *Missale mixtum secundum regulam beati Isidori, dictum mozarabe*, ed. A. Lesley, Roma 1775, en PL 85; *Breviarium Gothicum secundum regulam beatissimi Isidori*, ed. F. de Lorenzana, Madrid 1776, en PL 86; *The Mozarabic Psalter*, ed. J.P. Gilson, Londres 1905; *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du V au X s.*, ed. M. Férotin, París 1904; *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum*, ed. M. Férotin, París 1912; *Libellus Orationum Ecclesiasticorum Officiorum Gothico-Hispanus*, ed. J. Bianchini, Roma 1741; *Oracional Visigótico*, ed. J. Vives-J. Claveras, Barcelona 1946; *Liber Canonicus, sive lectionum missae*, ed. G. Morin, Maredsous 1893; *Liber Comicus*, ed. J. Pérez de Urbel, Madrid 1950-1955; *Antifonario Visigótico Mozárabe de la Catedral de León*, ed. diplomática, L. Bron-J. Vives, Barcelona-Madrid 1959; *Fontes Hispaniae Antiquae*, ed. R. Grosse, VIII, IX, Barcelona 1959, 1947; *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, ed. J. Vives, Barcelona-Madrid 1963; *Liber Orationum Psalmographus. Colectas de salmos del antiguo rito hispánico*, ed. J. Pinell, Barcelona-Madrid 1972; *Liber misticus de Cuaresma* (cód. Toledo 39.2), *De Cuaresma y Pascua* (cod. 35-5), ed. diplomática en 2 vols. J. Janini, Toledo 1979-80.

HISTORIA DE LA LITURGIA

SUMARIO: I. Desarrollo histórico: 1. En la liturgia, parte inmutable y parte sujeta a cambio; 2. Las diversas fases de la obra de salvación realizada por Cristo y actuada en la liturgia - II. Los comienzos: 1. En la vida de Jesús; 2. Las primeras realizaciones apostólicas; 3. El contexto: *a)* El culto judío del s. I, *b)* Las formas cultuales del helenismo contemporáneo - III. Las concreciones en el período subapostólico -

IV. Las grandes familias litúrgicas - V. La liturgia romana clásica - VI. Las transformaciones de la liturgia romana al encontrarse con el genio franco-germánico - VII. Transformaciones, desarrollos, reformas: 1. La liturgia de la curia; 2. El breviario de Quiñones; 3. La reforma de Trento y de Pío V; 4. La reforma inspirada en el movimiento litúrgico: *a)* Pío X, *b)* Malinas/L. Beauduin, *c)* Pío XII: "Mediator Dei" y vigilia pascual, *d)* El Vat. II: *SC* y reforma posconciliar.

I. Desarrollo histórico

1. EN LA LITURGIA, PARTE INMUTABLE Y PARTE SUJETA A CAMBIO. El conjunto de la liturgia, mediante el cual, especialmente en la celebración de la eucaristía, "se ejerce la obra de nuestra redención" *(SC* 2), no agota ciertamente la actividad de la iglesia *(SC* 9), pero es la *cumbre* y la *fuente* de toda acción eclesial *(SC* 10). "Toda celebración litúrgica, por ser obra de Cristo sacerdote y de su cuerpo, que es la iglesia, es acción sagrada por excelencia, cuya eficacia... no la iguala ninguna otra acción de la iglesia" *(SC* 7). Ahora bien, ese conjunto ha estado sujeto a un continuo devenir a lo largo de la historia. En él ciertamente existe "una parte que es inmutable, por ser de institución divina"; pero existen también "otras partes sujetas a cambio, que en el decurso del tiempo pueden y aun deben variar..." *(SC* 21). En los párrafos siguientes se tratará de iluminar la historia de esos cambios, del devenir, del desarrollo y de las correcciones que en el curso de dos milenios han ido dando vida, si bien de una manera lenta, al imponente edificio de la liturgia de la iglesia, a partir del origen divino establecido en Jesucristo.

2. LAS DIVERSAS FASES DE LA OBRA DE SALVACIÓN REALIZADA POR CRISTO Y ACTUADA EN LA LITURGIA. Jesucristo es el centro de todo el culto cristiano, el único mediador entre Dios y los hombres (1 Tim 2,5). Toda la predicación apostólica tiende a introducir en la "plenitud de la inteligencia" y a hacer "llegar al conocimiento del misterio de Dios, que es Cristo" (Col 2,2). Hacia él tiende toda la historia de la salvación. "Dios, que quiere que todos los hombres se salven..., habiendo hablado antiguamente en muchas ocasiones de diferentes maneras a nuestros padres por medio de los profetas, cuando llegó la plenitud de los tiempos envió a su Hijo, el Verbo hecho carne... En Cristo *nostrae reconciliationis processit perfecta placatio, et divini cultus nobis est indita plenitudo" (SC* 5). Esta es la obra salvífica realizada en la historia de la salvación, que ocupa el centro de todo nuestro culto: "Esta obra..., preparada por las maravillas que Dios obró en el pueblo de la antigua alianza, Cristo el Señor la realizó principalmente por el misterio pascual de su bienaventurada pasión, resurrección de entre los muertos y gloriosa ascensión... Del costado de Cristo dormido en la cruz nació el sacramento admirable de la iglesia entera" *(SC* 5). Es misión de la iglesia *actuar* esa obra salvífica, porque Cristo "envió a los apóstoles... no sólo a predicar" el contenido de esa acción redentora mediante el anuncio del evangelio, "sino también a realizar la obra de salvación que proclamaban mediante el sacrificio y los sacramentos, en torno a los cuales gira toda la vida litúrgica" *(SC* 6).

II. Los comienzos

La verdadera tarea de la liturgia, en adoración y glorificación del Dios vivo y para salvación de los hombres, es la realización (representación) del misterio salvífico de la pascua de Cristo. A fin de que esto fuese

posible, los apóstoles predicaron y reunieron a los fieles para realizar acciones cultuales.

1. EN LA VIDA DE JESÚS. Podemos hablar de primeras formas de acciones cultuales solamente en la edad apostólica. Los documentos al respecto —las cartas de los apóstoles y los Hechos— se remontan a una época que dista ya algunos decenios de los comienzos. En las confesiones de fe en el Señor resucitado y con la fuerza del Espíritu Santo ya se celebran acciones cultuales. Pero ya en la redacción de los evangelios se refiere que el fundamento y los primeros pasos de esas acciones se deben buscar en la vida de Jesús anterior a la resurrección. Los evangelios delinean la figura de Jesús como la del hijo de una familia que vive según la ley de Moisés: circuncisión del niño al octavo día (Lc 2,21), sacrificio de la purificación en el templo (2,22), peregrinación anual de toda la familia al templo por la fiesta de pascua (2,41). Al comenzar la actividad pública, Jesús se hace "bautizar" por Juan (3,21; Mt 3,13ss; Mc 1,9ss); enseña en las sinagogas (Mc 1,21; Mt 4,23; Lc 4,14ss) y participa activamente en el culto sinagogal (Lc 4,17-21). Es el gran orante, que pasa las noches en oración (Lc 6,12) y enseña a los discípulos a orar (11,1-4). Con frecuencia se acerca al templo, aunque nunca se nos dice que participe en los sacrificios que allí se realizaban. Pero celebra las fiestas de Israel, y sobre todo, se señala, celebra con sus discípulos la cena pascual, en la que introduce la nueva acción memorial de la ofrenda de su cuerpo y de su sangre bajo las especies del pan y del vino. Seguramente habrá pronunciado, quizá en el seno de su propia familia, muchas de las oraciones cotidianas de los judíos piadosos de su tiempo: efectivamente, conoce y recuerda el *Schemá Israel* ("Escucha, Israel") de la oración de la mañana (Mc 12,29), utiliza las *alabanzas (berakoth)* (Mc 6,41; 8,7; 14,22-23) y las transforma en su propia oración (alegría mesiánica: Mt 11,25-27). Por otra parte, hace sentir su crítica y propugna la pureza y la sencillez del culto: cuando expulsa a los vendedores del templo (Mc 11,15); cuando explica la recta observancia del sábado, del que es señor el Hijo del hombre (Mc 2,18-28); cuando exige una actitud interior recta en el sacrificio, y sobre todo en la oración (Mt 5,23; 6,5ss; Lc 18,13). Finalmente, el evangelio de Juan pone en sus labios palabras relativas al verdadero culto de Dios: "Llega la hora, y ésta es, en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad" (Jn 4,23). Los evangelistas hablan de la explícita institución de acciones cultuales: el mandato de bautizar (Mt 28,19s) y el encargo de celebrar la cena: "Haced esto en recuerdo mío" (Lc 22,19) [1].

2. LAS PRIMERAS REALIZACIONES APOSTÓLICAS. Enviados por el Señor y fortalecidos por el descenso de la fuerza de lo alto, los apóstoles predicaron la buena noticia de la resurrección, del perdón de los pecados y del don del Espíritu Santo (He 2,38-40). Administraron el bautismo, y los nuevos discípulos se agruparon alrededor de ellos: "Perseveraban en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones" (He 2,41-42). Seguían participando cotidianamente en el culto del templo, mientras que en las casas hacían una comida en común, "partían el pan... con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios" (2,46s). Entre los actos cultuales del templo se menciona, por ejemplo, la oración "a la hora de nona" (3,1). En este cuadro general de una comunidad estrecha-

mente unida podemos insertar los datos particulares mencionados en los escritos neotestamentarios, es decir, los Hechos de los Apóstoles, las cartas y el Apocalipsis de Juan: el baño (la inmersión) bautismal, administrado "en el nombre del Señor Jesús" (He 19,5); a éste sigue la imposición de las manos para comunicar el Espíritu Santo (He 8,15-17; 19,5-6); la reunión de la comunidad para hacer una comida de una naturaleza especial, el *deîpnon kyriakón,* consistente en una "fracción del pan" acompañada de una "eucharistía" y en la ofrenda del cáliz de vino, sobre el que se pronuncia una "eulogía"; "cuantas veces coméis este pan y bebéis este cáliz anunciáis la muerte del Señor hasta que venga" (1 Cor 11,20-26 y 10,16-17). En estos alimentos sobre los que —en evidente conexión con las palabras del Señor— se pronuncian una "eucharistía" y una "eulogía", se recibe el cuerpo y la sangre del Señor, como explica ampliamente Jn 6. Esa comida se incluye todavía dentro de una comida normal completamente. Por He 20,7-11 vemos ya que tiene lugar al final de una enseñanza doctrinal bastante larga por obra del Apóstol (20,7), y precisamente en el "primer día de la semana"; es decir, en el día en que el Señor se apareció a los suyos después de la resurrección; en el que descendió el Espíritu Santo sobre los apóstoles; en el que, según 1 Cor 16,2, se hacía la colecta dentro de la asamblea de la comunidad, día que en Ap 1,10 ya se llama "día del Señor". Se practica mucho la oración en común, y se hace con constancia, participando en las horas de oración en el templo o en la sinagoga, o bien dentro de la comunidad ya separada de los judíos, y se ora también de noche (He 16,25: hacia medianoche).

La índole y el contenido de esas oraciones nos los indica, por ejemplo, Ef 5,18-20: "... llenos del Espíritu, hablando unos a los otros con salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando y alabando al Señor en vuestros corazones, dando siempre gracias por todo al que es Dios y Padre en nombre de nuestro Señor Jesucristo" (cf Col 3,16-17). En caso de enfermedad los *presbíteros* oran sobre el enfermo y lo ungen con aceite en nombre del Señor para que sane y obtenga la remisión de los pecados (Sant 5,14-15). Todo se centra siempre en el Señor Jesús; en él se han cumplido las promesas; hacia él ha conducido la ley como pedagogo (Gál 3,24). Ahora ésta ha sido abolida por la realidad definitiva, presente en Cristo. Todo lo que se ha verificado antes era sólo una imagen, ha sucedido *typikôs* (1 Cor 10,11) "para nosotros, que hemos llegado a la plenitud de los tiempos" (10,11). Esto se ve claramente sobre todo por el modo diferente de celebrar las fiestas: ya no son una observancia literal de los tiempos festivos (Gál 3,8-11; Col 2,16s); Cristo mismo es el verdadero Cordero pascual (1 Cor 5,7s); participando de él celebramos la verdadera fiesta *(heortázomen).* En esa libertad del Espíritu Santo, en el abandono progresivo de las costumbres sinagogales, en la interpretación que refiere la imagen del tiempo pasado (del AT) a la nueva realidad presente en Cristo, se va delineando en unas pocas formas la liturgia del nuevo pueblo de Dios.

3. El contexto. Sin embargo, esto no significa que los apóstoles y sus comunidades, para poder entrar en contacto y hacerse entender, no se hayan servido en muchos casos de formas preexistentes, las hayan modificado y después hayan pasado a proponer de manera creativa algo nuevo. Esto era simplemente necesario.

a) *El culto judío del s. I.* Así

como Jesús de Nazaret se había movido dentro de las formas de la sociedad de su tiempo y de su tierra, así también los apóstoles y las primeras comunidades judeocristianas asumieron con gran naturalidad unas formas de oración y de culto que les eran familiares. Los baños, las inmersiones y emersiones, los *bautismos* no eran realidades desconocidas. Eran frecuentes, de una u otra manera, en el AT y en la comunidad de Qumrán. Juan Bautista los había administrado. Jesús mismo se había hecho "bautizar"; y, ya durante su vida, también los discípulos habían bautizado (cf Jn 4,1-3). El bautismo cristiano, la manera de administrar el bautismo, ha asumido diversas cosas de las formas ya habituales, aunque todo recibe una interpretación y una orientación completamente nuevas: se bautiza en el nombre del Señor Jesús (crucificado y resucitado), para participar en su muerte y resurrección (Rom 6,1-11; Col 2,6-15; 3,1-5ss).

La costumbre de los primeros cristianos de "orar sin cesar" (1 Tes 5,17), o sea, continuamente, varias veces a lo largo del día y de la noche, se remite a ejemplos del AT y de la oración del templo y de la sinagoga de la época de Jesús: oración de la mañana y de la tarde; tres veces al día (cf Dan 6,11; He 3,1; 10,9). Las fórmulas de estas oraciones son libres (cf He 4,24s) o bien se utilizan los salmos. De considerable importancia para la oración de los cristianos, de un contenido indudablemente nuevo, fue el género literario de las *alabanzas (berakoth),* quizá la herencia más preciosa de la oración veterotestamentaria judía. Este es su esquema: invocación en alabanza del nombre de Dios; mención del motivo de la alabanza: recuerdo de las obras maravillosas de Dios; doxología final: "Bendito seas tú, Dios omnipotente, Señor nuestro; has realizado esta gran acción a nuestro favor; a ti, Señor, la alabanza eternamente. Amén". Encontramos fórmulas de oración semejantes en los escritos del NT; de manera más breve, por ejemplo, en el gozo de Mt 11,25; de manera más larga, en Rom 16,25-27; Ef 1,3-14. Semejante a esto debe haber sido el contenido de las *alabanzas* que, en la narración de la multiplicación de los panes y de la última cena, se denominan *eucharistíai* y *eulogíai.* Tenemos ejemplos de esas oraciones judías de acción de gracias dichas en la mesa y que se remontan casi hasta la época de Jesús [2]. Todo esto se asume y se utiliza con soberana libertad, en un progresivo y lento alejamiento de la antigua costumbre y, sobre todo, con un espíritu completamente nuevo: Jesús, el Cristo, el Señor, y su acción salvífica pascual son la gran obra de Dios, que se celebra con alabanzas. En la composición de las nuevas fórmulas de oración se evitan todas las expresiones que indiquen directamente una costumbre cultual veterotestamentaria. El culto antiguo está *abolido* en Cristo. Para celebrar el culto memorial de Cristo y dar gracias a Dios por él se reúnen lejos del templo y de la sinagoga, o sea, en las casas de la comunidad, donde, con unas pocas acciones, aquellos que han sido instruidos y creen son introducidos en el acontecimiento salvífico de Cristo, para que estén siempre "en Cristo Jesús" (Gál 3,28; Ef 2, *passim)* [3].

b) *Las formas cultuales del helenismo contemporáneo.* Se trata de los templos y de los múltiples sacrificios ofrecidos a los llamados dioses en el culto del sol, del *Sol invictus,* y en el culto del emperador. Frente a todo esto se asume una actitud de total oposición: ni actos cultuales ante el emperador o ante los dioses, ni sacrificio material ni templo; por

el contrario, se practica la adoración espiritual e interior del verdadero Dios invisible en la celebración de la memoria de Jesucristo y en la unión con él y con su obra a través del bautismo en su nombre o de la comida memorial que proclama su muerte. A este respecto algunas tendencias de la filosofía popular del tiempo, orientadas hacia un culto espiritual de Dios, hacia una *loguikè thysía,* aportaron algunas cosas, bien desde el aspecto terminológico, bien de cara a una elaboración conceptual y a una explicitación del patrimonio tradicional del ambiente helenístico [4].

III. Las concreciones en el período subapostólico

A partir de la compenetración recíproca y de la unión de los diferentes elementos que hemos detectado en los escritos del NT y en su ambiente, se desembocó, durante el s. II, en las primeras formas de liturgia cristiana. La reunión de la comunidad en el día del Señor para celebrar la memoria del Señor, la eucaristía, es elemento central. El día es ya una costumbre bien fija. En la *Didajé* leemos: "Reunidos cada día del Señor, romped el pan y dad gracias..." (c. 14). Hacia la mitad del s. II, Justino presenta la primera descripción precisa del culto dominical. En el "día que se llama del sol" todos se reúnen; se leen pasajes de los escritos de los apóstoles y de los profetas; siguen la homilía y las oraciones de intercesión; a continuación se presentan pan y vino mezclado con agua, y el presidente de la asamblea dice sobre ellos, "según sus fuerzas", "oraciones y acciones de gracias" a las que todos responden con un "Amén"; los dones así "eucaristizados" se distribuyen entre todos *(Apol.* I, 67); ahora se han cambiado en la carne y sangre del Jesús encarnado (c. 66). Se trata ya de la estructura de la misa, que ha permanecido igual hasta hoy a lo largo de los siglos. Punto central, decisivo, después de la liturgia de la palabra, es la plegaria eucarística, pronunciada sobre los alimentos llevados por los fieles para que se transformen; después, todos se unen en la comida. Esto, sencillamente, desarrolla el núcleo central puesto por el NT: la comunidad se realiza al acoger la recomendación apostólica de hacer memoria de la muerte y resurrección de Jesucristo; es un convite santo, que continuamente une a todos, según 1 Cor 10,17: "Porque no hay más que un pan, todos formamos un solo cuerpo, pues todos participamos del mismo pan". Todavía no existen textos precisos para ello; el presidente habla libremente, "según sus fuerzas", dice Justino. De todas formas, podemos, en cierta medida, descubrir el género literario de la oración de la *eucharistía;* se trata de la formulación cristiana de la oración de la *berakah* proveniente del AT, de la oración de "alabanza" de los *mirabilia Dei.* En los capítulos 9 y 10 de la *Didajé* se nos ofrecen por lo menos algunos ejemplos semejantes de cómo se podía formular esa *eucharistia* cristiana.

El primer texto preciso lo encontramos solamente en la oración de acción de gracias que nos transmite Hipólito Romano, a comienzos del s. III, en su *Tradición Apostólica.* Se trata de un texto no prescrito, sino ejemplificativo, que el presidente puede seguir con toda libertad, sin estar obligado a ello. Después de la introducción (el diálogo como el de hoy), leemos: "Te damos gracias, oh Dios, por medio de tu amado Hijo Jesucristo, que en estos últimos tiempos nos has enviado como salvador y redentor..." (c. 4). El texto corresponde sustancialmente, con excepción

del *Sanctus* y algunos pequeños cambios, a la actual segunda plegaria eucarística. La celebración del domingo mediante la liturgia de la palabra y del memorial del Señor (eucaristía) es la primera y más importante acción litúrgica de la iglesia antigua testimoniada con toda claridad.

A la vez va formándose —aunque esté menos testimoniada— la celebración de la pascua anual. Un escrito de los años 130-140, la *Epistula Apostolorum,* habla por primera vez de la existencia de esta fiesta[5]. Se celebra ya anualmente, como la pascua judía, en memoria de la muerte salvífica de Cristo, en la que se cumple la pascua antigua, que la prefiguraba. Su liturgia consiste concretamente en una vigilia nocturna *(vigilia),* concluida al canto del gallo con la celebración de la eucaristía. Hacia finales del s. II, la controversia sobre la fecha precisa de la pascua (a saber: si había que seguir la costumbre judía, poniendo el acento en la muerte del Señor, y adoptar por tanto el 14 de Nisán, o bien si se debe elegir como fecha el día del Señor sucesivo al 14 de Nisán, poniendo así el acento en la resurrección) lleva a preferir el *día del Señor.* La vigilia nocturna que precede al día festivo (y a todo el tiempo festivo pascual, el *pentecostés* que se añadió muy pronto) es un elemento decisivo. Desde bien entrado el s. III, la fiesta de la pascua es solamente el *transitus,* el "paso del ayuno a la fiesta; por tanto, propiamente un punto de demarcación, la superación de la línea divisoria entre muerte y vida"[6], entre la muerte de cruz y la resurrección de Cristo, entre la muerte al pecado y la nueva vida con Cristo. Después, poco a poco, toda la vigilia y la eucaristía festiva que la cierra se llamarán *pascua;* por eso la pascua comprende también el ayuno a partir de la tarde del viernes santo, desde la hora de la muerte del Señor. En el s. IV se coloca delante de la pascua el "tiempo de cuarenta días de ayuno y penitencia", y después de ella el "tiempo de cincuenta días" o pentecostés, en el que, según una afirmación de Tertuliano *(De corona* 3), es *nefas,* no está permitido ayunar ni rezar de rodillas, exactamente como en los días del Señor. Esta celebración anual es, en aquella época y en el fondo hasta hoy, "la fiesta" de la iglesia pura y simplemente, *he heorté,* "en su conjunto la fiesta de la redención a través de la muerte y la glorificación del Señor[6bis]. En esta santa noche pascual se administra también el bautismo y la sucesiva imposición de las manos y unción para la comunicación del Espíritu Santo. Se trata de los dos sacramentos de la iniciación a la vida cristiana, que llevan a la cumbre de la primera participación activa en la celebración eucarística.

Estamos bien informados sobre la celebración de la liturgia de esos sacramentos de la iniciación a través de la *Didajé,* de Justino *(Apología* I), de Tertuliano y, al principio del s. III, nuevamente de Hipólito *(Tradición apostólica).* Tras una adecuada preparación catequética, completada en los "cuarenta días" de ayuno de la preparación de la fiesta pascual, después de oraciones y exorcismos, después de la participación en la vigilia nocturna, a primeras horas de la mañana se consagra el agua, los candidatos se despojan de sus ropas —símbolo del hombre viejo—, se consagra el aceite sagrado, los que van a ser bautizados renuncian a Satanás y bajan, desnudos, al agua, y allí escuchan la triple pregunta e invitación a confesar su fe en el Padre, y en el Hijo, y en el Espíritu Santo, y se les sumerge tres veces con tres invocaciones (epíclesis) de los nombres divinos. Tras una primera unción con el óleo, los bautizados se

visten sus ropas —símbolo del hombre nuevo— y son conducidos ante el obispo, que les impone las manos y los unge con óleo santo mientras pronuncia estas palabras: "Señor Dios, que los has hecho dignos de merecer la remisión de los pecados mediante el baño de regeneración del Espíritu Santo, infunde en ellos tu gracia, para que te sirvan según tu voluntad..." El obispo les da el beso de paz y luego les admite a la oración y a la participación comunitaria en la eucaristía con todo el pueblo *(Tradición apostólica* 17-21). Este es el núcleo del rito de la iniciación, que es como el ideal[7] indicado para nuestros sacramentos actuales de la iniciación por la constitución litúrgica del Vat. II: "Por el bautismo los hombres son injertados en el misterio pascual de Jesucristo: mueren con él, son sepultados con él y resucitan con él; reciben el espíritu de adopción de hijos, *por el que clamamos: Abba! ¡Padre!* (Rom 8,15), y se convierten así en los verdaderos adoradores que busca el Padre. Asimismo, cuantas veces comen la cena del Señor proclaman su muerte hasta que vuelva. Por eso, el día mismo de pentecostés, en que la iglesia se manifestó al mundo, *los que recibieron la palabra* de Pedro *fueron bautizados...* (He 2,41-42. 47). Desde entonces, la iglesia nunca ha dejado de reunirse para celebrar el misterio pascual: leyendo *cuanto a él se refiere en toda la escritura* (Lc 24,27), celebrando la eucaristía, en la cual *se hacen de nuevo presentes la victoria y el triunfo de su muerte,* y dando gracias al mismo tiempo *a Dios por el don inefable* (2 Cor 9,15)..." *(SC* 6).

En el mismo tiempo en que se hace esta elocuente descripción de la liturgia central de la iglesia, encontramos también las primeras alusiones claras a la que será posteriormente la liturgia de las Horas. La *Tradición apostólica* de Hipólito, junto a la cena común, conoce una especie de *lucernarium* o culto vespertino. Al caer de la tarde, el diácono lleva la lámpara a la asamblea y se pronuncia una oración de acción de gracias sobre ella: "Te damos gracias, Señor, por tu Hijo Jesucristo, nuestro Señor, por el que nos has iluminado revelándonos la luz incorruptible. Hemos vivido todo este día y hemos llegado al comienzo de la noche... Que no nos falte ahora la luz de la tarde, por tu gracia; por eso te alabamos y te glorificamos por medio de tu Hijo..." (c. 25). Otros capítulos invitan a orar por la mañana, antes de comenzar el trabajo; si es posible, incluso en la "asamblea, donde el Espíritu produce fruto" (c. 35). Pero también cada uno debe orar a la hora de tercia, sexta y nona, "alabando continuamente a Dios", y antes del reposo nocturno; e incluso los que viven en comunidad conyugal deben levantarse a media noche para orar (c. 41). Unos años antes Tertuliano trazaba el cuadro de estos tiempos de oración de una manera algo más realista, y distinguía las *horae legitimae,* o sea, los tiempos de oración obligatorios "al comienzo del día y de la noche", de las "orationes communes", acerca de las cuales no existe ninguna prescripción *(De oratione* 25). De cualquier forma, no se trata de un deber en sentido estricto, porque "respecto a los tiempos de oración no hay ninguna prescripción; solamente se debe orar en todo tiempo y en todo lugar" *(ib,* 24).

Para hacer posible esta vida cristiana, que celebra la acción salvífica realizada por Dios en Cristo, los apóstoles habían establecido *ancianos,* o sea, *presbíteros* (cf He 14,23). Al comienzo del s. II, ya en Ignacio de Antioquía encontramos plenamente desarrollado el ministerio de los obispos, de los sacerdotes y de

los diáconos. Al principio del s. III es otra vez Hipólito de Roma el primer testigo de las acciones cultuales por las que se transmite solemnemente este poder ministerial *(Tradición apostólica* 2s; 7-13). En el día del Señor los obispos presentes imponen las manos sobre el obispo neoelecto por el pueblo en presencia del presbiterio y recitan sobre él la oración de consagración: "Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo..., envía ahora el poder —que sólo puede venir de ti— del Espíritu soberano *(heghemonikoû)* que tú has dado a tu amado Hijo Jesucristo... Concede, Padre que conoces los corazones, a este siervo que has elegido para el episcopado, el don de pastorear tu santo rebaño..." (c. 3, ed. Botte, 6 y 8). De la misma manera el obispo y los sacerdotes imponen las manos sobre el candidato al presbiterado y oran sobre él (c. 7, ed. Botte, 20). Al diácono lo consagra solamente el obispo (c. 8, Botte, 22s; 26); los demás ministerios se transmiten sin imposición de manos (cc. 11; 13).

Finalmente, debemos recordar que, ya a partir de la segunda mitad del s. II y después a lo largo del s. III, se celebran las memorias de los mártires en sus *dies natalis,* y precisamente con una celebración de la eucaristía sobre sus tumbas, seguida de una comida en común.

Estos son los rasgos esenciales del culto divino de la iglesia postapostólica en los ss. II y III. Con gran libertad y apertura a la inspiración del momento y del tiempo, las líneas fundamentales de los evangelios y de las cartas apostólicas se tradujeron en unas pocas acciones cultuales sencillas, pero características, en las que, utilizando materiales de la tradición veterotestamentaria y adoptando formas que le resultaban comprensibles también al hombre helenístico contemporáneo, se proclama, se celebra y se comunica el misterio pascual de Cristo; o sea, el hombre se inserta en el misterio de Cristo a través del bautismo, la confirmación y la participación en la eucaristía, a través de la celebración regular de la eucaristía en el día del Señor de cada semana y en la celebración anual de la pascua, de aquella gran vigilia nocturna que se prepara con un tiempo más bien largo de ayuno y se corona con el tiempo festivo y gozoso de pentecostés. La oración *incesante,* concretada en la alabanza matutina y de la tarde y en la oración libre en cualquier momento, inserta la confesión de Cristo en la vida cotidiana.

Aunque se trate solamente de líneas fundamentales y esenciales y de primeras redacciones de textos escritos, la vida cultual posee ya una estructuración fijada a grandes trazos, como deja intuir la *Didajé* y demuestran la *Tradición apostólica* y otras disposiciones eclesiásticas semejantes de tiempos algo posteriores.

El cuadro que hemos trazado, remitiéndonos para los ss. II y III sobre todo a Hipólito y a Tertuliano, se refiere principalmente a la liturgia de la iglesia de Roma y del Africa latina. Pero las indicaciones ocasionales que encontramos en otros escritos testimonian en medida suficiente que las estructuras fundamentales son iguales por todas partes. Pese a la libertad en la composición de los textos de que goza el obispo que preside el culto, encontramos en todas las iglesias las mismas celebraciones cultuales que explicitan el patrimonio originario heredado de los apóstoles.

IV. Las grandes familias litúrgicas

La herencia apostólica, materializada y estructurada concretamente con gran libertad, es sinónimo de plu-

ralismo. Originalmente, si hacemos abstracción de las pocas líneas fundamentales, encontramos una variedad de formas, y no una forma única y obligatoria para todos. Esto vale ya para lo que se refiere a la lengua. La primitiva comunidad apostólica de Jerusalén constituye el punto de partida. Pero ya aquí, junto a los judeocristianos que hablan arameo, encontramos a los "helenistas" (cf He 3,9-11; 6,1: "murmuración de los helenistas contra los hebreos" con motivo del trato injusto a sus viudas y pobres). Se forman nuevas comunidades en Samaría (He 8,5-25), en Cesarea (8,40), Damasco (9,1), Antioquía (13,1), Chipre (13,4ss), y luego en toda Asia Menor y en Grecia y, finalmente, en Roma y España. La diversidad de lenguas es un hecho evidente: aquí el arameo, allá el griego *koiné,* la lengua común en la cuenca del Mediterráneo, la *oikouméne* de entonces. Para el culto esto significa inmediatamente la distinción entre el hebreo-arameo de la biblia y su traducción griega llamada de los Setenta. Una importancia todavía mayor adquieren las comunidades cristianas procedentes del paganismo, o sea, los cristianos helenistas, que durante los ss. II y III fueron constituyendo cada vez más el núcleo de las iglesias cristianas. Las primeras iglesias se concentraron sobre todo en las grandes metrópolis del mundo de entonces, en Jerusalén y en Antioquía (donde los discípulos fueron llamados por primera vez *cristianos:* He 11,26), en Corinto y Roma, en Alejandría y Efeso, etc. Naturalmente, de todo esto no sabemos todavía nada preciso o concreto. Debemos, por así decir, deducirlo de los datos seguros de la Sagrada Escritura, de la doble forma de la lengua, de la fundación de las primeras comunidades en esas grandes ciudades; y con esto debemos confrontar lo que conocemos de una época posterior, referido a las liturgias típicas formadas efectivamente en las grandes metrópolis, a saber: en Jerusalén, Antioquía, Alejandría, Roma y el norte de Africa latina (Cartago). En esas ciudades habían puesto las bases los apóstoles; sus sucesores, frecuentemente grandes figuras de obispos santos, edificaron sobre ellas. Lo que ellos propusieron y ordenaron, lo que ellos, guiados por el Espíritu Santo y en virtud de su gran personalidad, formularon en un momento de feliz inspiración durante la celebración de los días festivos, todo eso se puso por escrito, se coleccionó y fue de nuevo utilizado. Comunidades más pequeñas de los alrededores lo acogieron con admiración; y así, a partir de la metrópoli, sede del obispo principal, se fue desarrollando una liturgia que tenía una impronta típica.

Podemos reconocer clarísimamente ese proceso en la irradiación ejercida por metrópolis occidentales como Roma, Milán y Cartago (en el norte de Africa proconsular). Aquí la formación de familias litúrgicas concretas va de la mano con el surgimiento de una específica latinidad cristiana. El latín cristiano se ha desarrollado sobre todo en el Africa septentrional. Al crecer el número de cristianos, hacia el final del período de las persecuciones y después del edicto de Milán del 313, la lengua griega *koiné,* adoptada originalmente en todas partes, cede el paso poco a poco al latín. Tertuliano puede considerarse como uno de sus grandes creadores; Minucio Félix, sobre todo san Cipriano y luego Lactancio son sus representantes principales. En un primer momento, con una decisión conservadora perfectamente comprensible, se había mantenido el griego en la celebración del culto. Pero para bien de los fieles era necesario cambiar. En la iglesia romana, el paso del griego al latín en la litur-

gia tuvo lugar bajo el papa Dámaso. La importancia de este acontecimiento puede caracterizarse así, según los estudios de Chr. Mohrmann y Th. Klauser: "... Los cristianos se crearon una lengua propia con dudas, con miedo (a perder la belleza del latín clásico), aprovechando las posibilidades que ofrecía el estilo *moderno* de Gorgias (s. I a.C.) o de la escuela asiática con su estilo paratáctico y antitético. Creando neologismos directos e indirectos, siguen una tendencia de vulgarización y renuevan el vocabulario... La evolución se aprecia fácilmente en las obras de Cipriano, de Hilario y luego de Agustín. Nace así una lengua propia, literariamente digna; el estilo paratáctico y antitético corresponde mejor a la dignidad de la oración cristiana por razones psicológicas, históricas y teológicas (es más popular; es el estilo del AT y del NT; ilumina mejor la dialéctica de la existencia cristiana: Dios-hombre, cielo-tierra, bien-mal)"[8]. Agustín puede decir: los cristianos "habent enim linguam suam qua utantur... Melius ergo de ore christiano ritus loquendi ecclesiasticus procedit" *(Enarr. in Ps.* 93,3).

En este clima de libertad para una creación espontánea, de apertura lingüística, de consideración hacia las necesidades de los fieles, dominado por obispos excelentes por su genio y santidad, que gobiernan las principales sedes de la cristiandad, se producen abundantes textos nuevos: ya no hay solamente una sola gran plegaria eucarística (como sucedía y sucede todavía en las iglesias orientales), sino una multiplicidad de plegarias: una *oratio (collecta)* que abre la celebración; una oración introductoria sobre las ofrendas *(super oblata);* numerosos *incipit* intercambiables de la plegaria eucarística, que a continuación se llamarán prefacios; el núcleo de la plegaria eucarística (sobre todo en la forma, testimoniada por Ambrosio, pero elaborada típicamente en Roma, del *canon romanus);* breves oraciones conclusivas *(post communionem, super populum).* Todo esto en una forma literaria, podríamos decir, unitaria: en la lengua sintética, precisa, magistral de la latinidad tardía; en un latín cristiano que se conjuga de formas siempre nuevas, con las que se intenta expresar de alguna manera la grandeza de las acciones sagradas. Y con tal libertad, espontaneidad y multiformidad, que un concilio de Hipona del 393 —por tanto, contemporáneo de Agustín— se ve obligado a dar algunas advertencias: se pueden usar esas plegarias solamente después que hayan sido aprobadas y eventualmente corregidas por *hermanos competentes* bajo la vigilancia de los obispos (can. 21). Tanta riqueza y espontaneidad nos permiten decir: "Se trata aquí de una expresión típica de la mayor movilidad del genio occidental latino frente al genio más contemplativo, más tranquilo, de los orientales, que usaban una sola plegaria eucarística"[8 bis].

Ante todo en Roma, pero también de manera parecida en otras partes, estas oraciones, creaciones de los grandes obispos, fueron coleccionadas, conservadas en el archivo, repetidas; luego las adoptaron las iglesias más cercanas, después de copiarlas en pequeños *libelli sacramentorum,* fascículos que contenían los textos necesarios para una digna celebración de los sacramentos eucarísticos, que posteriormente se unieron en el libro denominado *sacramentarium.* Un primer ejemplo de una colección de este estilo, hecha todavía por una mano privada, será el *Sacramentarium Veronense* (llamado también *Leonianum,* porque alguna que otra oración había sido compuesta por el gran obispo de Roma san León Magno)[9].

De la misma manera debemos imaginarnos el desarrollo de la liturgia en las demás grandes ciudades. Con el apoyo de la iglesia episcopal de la metrópoli de la grandes provincias (con frecuencia sede antigua de un apóstol o de un discípulo de los apóstoles, y en todo caso de grandes obispos santos) se forman a lo largo del s. IV y siguientes, en Oriente, la liturgia siro-antioquena del s. IV, que se remite a la *Didaskalia* siríaca del s. III, concretada sobre todo en las *Constituciones apostólicas* (2,57; 7,39-45; 8,5.11-15), y la liturgia alejandrina, que se nos ha conservado aproximadamente en el *Euchologion* de Serapión (s. IV) [10]. En Occidente se formaron la liturgia (latino-africana) romana; la milanesa (o / ambrosiana); la / hispana antigua (visigótica), que es la que más se diferencia de las formas romanas, y la galicana, de la que podemos hacernos una idea —aunque solamente aproximada— por los *Sermones* de san Cesáreo de Arlés y los escritos de Gregorio de Tours (s. VI). La gran riqueza de estas familias litúrgicas pudo desarrollarse en la atmósfera de libertad instaurada bajo Constantino y sus sucesores. Junto a los textos para la celebración de los santos misterios redactados en las grandes lenguas de la época —siríaco, griego y latín— y en la correspondiente cultura espiritual, se desarrolló también el complejo del culto divino, empezando por la construcción de los edificios necesarios y de su decoración hasta la rica articulación de las fiestas en su repetición cíclica.

Mientras que al principio las comunidades se reunían en los locales de alguna casa espaciosa, ahora surgen nuevas construcciones destinadas expresamente al culto divino. De los lugares de reunión de los primeros cristianos hablan, por ejemplo, las escasas noticias de los Hechos de los Apóstoles: el *yperôon* de la comunidad apostólica primitiva, 1,13; la casa de María, madre de Juan Marcos, 12,12; la sala de las fiestas de Tróade, 20,8; finalmente, en general, en todos los lugares: la *ekklesía* [comunidad de los fieles] *kat'oìkon,* la comunidad que se reunía para el culto en la casa de un creyente, la *iglesia doméstica.* El ejemplo clásico de semejante *domus ecclesiae* primitiva, que de ser de propiedad privada pasa a ser de la comunidad y se reestructura con esta finalidad, es la de Doura Europos (poco después del 200), enterrada durante casi dos milenios en la arena del desierto y recientemente sacada a la luz. Al final del s. III se podían encontrar ya por todas partes muchos edificios por el estilo. A partir de ellos se desarrolla el local adecuado para las grandes celebraciones de la comunidad, estructurado de acuerdo con la nueva masa de participantes y con la nueva autoconciencia: la basílica, nacida de la unión de elementos de la *domus ecclesiae* cristiana y de la basílica romana profana. Se trata de una obra tan lograda, plasmada con un total espíritu cristiano en la simplicidad de su aspecto exterior y en la intimidad serena y festiva de su interior, que determinará en los siglos siguientes la mayoría de los edificios sagrados cristianos. Los ejemplos históricos más famosos y que conocemos suficientemente, al menos en su planta o en imágenes, son: las basílicas romanas de los apóstoles Pedro y Pablo, así como la iglesia catedral del obispo de Roma, o sea, la iglesia del Santísimo Salvador, de Letrán, además de las iglesias de Belén, Jerusalén, Constantinopla, Nicomedia, Tréveris, Aquilea, Milán, etc. [11]

Junto a la basílica se coloca el otro tipo creativamente modelado e igualmente surgido de la transformación de edificios profanos de la época: la iglesia de planta circular,

cuyo ejemplo más grandioso —la "Hagia Sophia", de Constantinopla— existe todavía, mientras que el espacio cultual en cuanto tal se nos muestra mejor en San Stefano Rotondo y en el mausoleo de Constanza, en Roma, así como en el más tardío de San Vital, de Rávena.

Asimismo deben recordarse las construcciones destinadas a acciones cultuales particulares: el edificio de planta circular del baptisterio, como el de Letrán, en Roma; las memorias más modestas sobre las tumbas de los mártires (a partir de las cuales, a continuación, se desarrollaron las imponentes iglesias sepulcrales) y en los lugares de la historia sagrada; finalmente, las instalaciones sepulcrales, como las de los cementerios romanos subterráneos, con sus capillas, iglesias sepulcrales y, no en último lugar, una serie de imágenes.

En estos lugares de culto —cuya decoración artística interna conocemos de manera suficiente a través de los mosaicos (naturalmente posteriores) de Santa María la Mayor, en Roma; de Aquilea y de Rávena— ejercen su función de presidentes del pueblo creyente, que se reúne para la celebración común, el obispo, los presbíteros y los diáconos revestidos de los trajes festivos de la sociedad de entonces, trajes que poco a poco se van convirtiendo en un hábito o uniforme utilizado solamente durante el culto y que dan comienzo a las vestiduras litúrgicas que usó la edad media y que todavía usa nuestro tiempo.

Sin embargo, el culto en su conjunto siguió siendo la liturgia comunitaria del pueblo de Dios en memoria del Señor y de su acción salvífica, con motivo de la celebración regular de la eucaristía el domingo (favorecida ahora incluso por la legislación civil, que prescribe el necesario descanso y la abstención de la actividad judiciaria y mercantil) y con motivo de la celebración del *mysterium paschale* la noche de pascua, preparada e introducida por la rica liturgia de la cuaresma, que culmina en el domingo de ramos y el triduo pascual, y encuentra su propio coronamiento en la noche pascual (con la administración de los sacramentos de la iniciación) y en el domingo de pascua. La fiesta continúa después en el "tiempo de los cincuenta días" de pentecostés con el carácter gozoso de su *alleluia* victorioso y con la espera del envío del Espíritu Santo.

Al mismo tiempo, ahora se abre camino —a lo largo del s. IV— una nueva forma de celebración del misterio de Cristo, es decir, la celebración de su encarnación, de su epifanía, de su revelación luminosa como salvador del mundo, como luz de luz, como señor poderoso, que manifiesta su propia gloria divina y redentora en su bautismo y en sus grandes milagros como inicio de la revelación, que alcanzará su cumbre en la "beata passio" y en la gloriosa resurrección.

A lo largo del s. IV se desarrolla también la veneración de los mártires. Sobre sus tumbas se levantan pequeñas memorias, los llamados *martyria*. La multiplicidad de las oraciones, que ahora las iglesias del Occidente introducen en la celebración de la misa, facilita la veneración de los santos, mientras la plegaria eucarística propiamente dicha, el canon, sigue reservado a la *memoria* central de la muerte y resurrección del Señor; en ese memorial encuentra su centro decisivo todo *martyrium*, toda veneración de los mártires.

De manera que, durante el s. IV, el culto cristiano experimentó un desarrollo rico, multiforme y al mismo tiempo dominado siempre por algunas líneas fundamentales comunes: día del Señor, celebración pascual, nacimiento y epifanía del Señor, sacramentos de la iniciación, ordena-

ción de los ministros, memorias de los santos (de los mártires), oración comunitaria por la mañana y por la tarde y también en las vigilias nocturnas; el centro de todo lo ocupa la celebración eucarística como núcleo y vértice de todo el culto cristiano, que realiza el memorial real de la muerte y resurrección del Señor. La iglesia local y su obispo están facultados para regular en sus particulares estas celebraciones, sobre todo por lo que se refiere a la elección de las lecturas bíblicas y la formulación de las oraciones. Precisamente aquí es donde se manifiesta la diversidad entre las formas orientales y occidentales. Mientras las iglesias orientales usan una sola gran plegaria eucarística, que se dice sobre los dones del pan y del vino y exalta en una síntesis grandiosa la obra salvífica de Cristo —plegaria diferente de una a otra iglesia, por lo cual poseemos un considerable número de ellas—, las iglesias occidentales introducen en cada misa diversas oraciones, que expresan con acentos siempre nuevos determinadas peticiones, acompañan la marcha de la acción sagrada y nombran y exaltan en los prefacios elementos particulares de la obra salvífica; por el contrario, siempre en Occidente, el núcleo de la celebración eucarística está formado de manera más bien sobria y breve, y precisamente —en Roma, en el Africa septentrional (?) y en Milán, y algo menos en España— por un solo texto esencial, el llamado canon.

V. La liturgia romana clásica

Todo lo que hemos dicho sobre la formación de las grandes familias litúrgicas vale de manera especial para la iglesia romana. También sus comienzos hay que colocarlos en la situación general de libertad que se instauró después del edicto de Milán del 313. El favor imperial ofrece a la iglesia romana la posibilidad de desarrollarse grandemente, sobre todo a nivel de construcciones: surgen los grandes edificios de la iglesia catedral de Letrán y las basílicas sobre las tumbas de los apóstoles. Las exhortaciones preocupadas de diversos sínodos africanos dejan adivinar un desarrollo tumultuoso de textos litúrgicos: "... preces quae probatae fuerint in concilio, sive praefationes, sive commendationes seu manus impositiones, ab omnibus celebrentur, nec aliae omnino contra fidem praeferantur; sed quaecumque a prudentibus fuerint collectae dicantur"[12]. También san Ambrosio, pese a su celo por la autonomía de su iglesia de Milán, reconoce la importancia extraordinaria e irradiante de la liturgia romana.

Si todas las liturgias occidentales se distinguen claramente de las formas del Oriente, es necesario añadir que el rito romano se distancia también de las formas todavía más ricamente desarrolladas del rito hispánico y visigótico [/ *Hispana, Liturgia*]. Distintivo particular de la liturgia romana es la plegaria eucarística, el *canon romanus* único, inmutable para todos los días del año y con pocos textos intercambiables *(Communicantes, Hanc igitur)*. A continuación estudiaremos de manera particular la naturaleza, las estructuras y el contenido de esta liturgia, porque ella no solamente ha ejercido un influjo fortísimo sobre todas las liturgias occidentales, sino que en el transcurso de los siglos ha llegado a ser la liturgia casi exclusiva del Occidente (latino) y, por fin, de la iglesia universal (en América, Asia y África).

Se trata del período que va del s. IV hasta aproximadamente el s. VIII, o sea, del tiempo en que la iglesia romana desarrolló y formó de la ma-

nera espléndida que le es característica su propio culto, hasta darle una forma madura y extraordinariamente rica y preciosa bajo el aspecto teológico; después, esas formas litúrgicas entrarán en contacto con los nuevos pueblos del medievo francogermánico y sufrirán numerosas modificaciones. El conocimiento de este tiempo se ve dificultado por el hecho de que casi todos los documentos que nos dan noticias sobre él son manuscritos del período sucesivo, influidos ya con frecuencia por la nueva situación. Las formas típicamente romanas en sentido estricto comienzan cuando la iglesia local romana vive el paso del griego al latín, acontecimiento que tuvo lugar, con gran probabilidad, bajo el papa Dámaso (366-384) [13].

Aunque hayan sido puestos por escrito en un momento posterior, hay toda una serie de documentos que testifican en sustancia cómo se celebraba en aquel tiempo el culto central; se trata de los libros que servían al pueblo de Dios de esta iglesia para celebrar, bajo la presidencia de su obispo rodeado de su *presbyterium* y de los ministros, los *missarum solemnia,* la misa solemne, como hoy diríamos nosotros. Son: el *Sacramentarium,* que contiene todas las oraciones del sacerdote que celebra la misa (y también los otros grandes sacramentos); el *Lectionarium,* con los textos del AT y del NT que proclaman los ministros; el *Liber antiphonarius,* con los textos y melodías de la *schola cantorum* (y, por lo menos en teoría, del pueblo), subdividido (aunque solamente en un período posterior) en un *Antiphonarius Missae* y en un *Antiphonarius Officii* (este último para la liturgia de las Horas); el *Ordo (romanus),* el libro que describe la manera de ejecutar las acciones sagradas. Finalmente, debemos tener presentes los edificios y las obras de arte, que constituyen el espacio y el ambiente de las acciones cultuales y reflejan de alguna manera su espíritu.

El *Sacramentario* recoge las oraciones del sacerdote. Inicialmente éstas se dejaban a la libre inspiración del celebrante; e incluso cuando éste recurría a modelos, en el fondo quedaba libre. Sólo poco a poco se comenzó a poner por escrito, a copiar y a conservar ciertas oraciones particularmente logradas, creadas en un momento feliz, para ponerlas a disposición de otros sacerdotes en un *libellus sacramentorum,* un pequeño libro que contenía las oraciones necesarias para la celebración de los *sacramenta* (es decir, la misa y los otros sacramentos). En un segundo momento, esos *libelli* se recogieron y se ordenaron primero de manera privada, y siguiendo criterios más bien externos (el orden de los meses); luego sistemáticamente, en una sucesión regida por criterios teológicos, disponiéndose dentro del *anni circulus,* o sea, se recogieron en el *Liber Sacramentorum.* Este es, simplificando un tanto las cosas, el proceso que se verificó, poco a poco, a lo largo de dos o tres siglos. Testigos de ello son los sacramentarios, que obviamente están ordenados de formas diversas —empezando por el *Veronense* (llamado también *Leonianum),* colección privada de oraciones, cuyo núcleo podría remontarse a León Magno y a otros papas de los ss. V y VI. Todos estos libros siguen suministrando hasta hoy la mayor parte de las oraciones de la iglesia romana [14].

Tras las oraciones de petición y de alabanza del sacerdote celebrante, atestiguadas por los sacramentarios, durante la acción cultual se hace la proclamación de la palabra de Dios, de la obra salvífica de Cristo. Para esa proclamación sirve el *Lectionarium,* que contiene los pasajes escriturísticos que se deben leer en voz

alta. Al principio esas lecturas se elegían libremente de la biblia. Después se comenzó a indicar con signos en el texto bíblico los trozos que se debían leer y se redactaron listas con esas indicaciones, los llamados *Capitulares*. Finalmente, se copiaron nuevamente los trozos así indicados y se los reunió en libros especiales: en el *Evangeliarium*, para el diácono, y en el *Epistolarium*, para el lector; independientes al principio, uno y otro acabaron por confluir en el leccionario de la misa, que se distingue del leccionario para la liturgia de las Horas. Los manuscritos más antiguos que nos ofrecen ese tipo de textos se remontan a los ss. VI y VII [15].

También a los ss. VI y VII se remontan los antifonarios, colecciones de textos y de melodías para la celebración de la misa y posteriormente del oficio divino, aunque las melodías más antiguas que se nos han conservado son con frecuencia posteriores al tiempo del papa Gregorio Magno [16].

De particular importancia son los *Ordines (romani)*, que indican el modo de celebrar las acciones sagradas. Los *Ordines* que se nos han conservado son con frecuencia memorias de peregrinos franco-germánicos, que anotaron la costumbre romana que admiraban y la dieron a conocer en su patria para que fuera imitada, a veces adaptando o uniendo la praxis romana a las tradiciones locales. De todas formas, algunos de los 50 *Ordines Romani* [= *OR*] (según la numeración y la clasificación de M. Andrieu) nos ofrecen un cuadro relativamente fiel de la liturgia romana del período clásico, o sea, del pleno desarrollo, anterior a la fusión con elementos franco-germánicos. Esto vale sobre todo para el *OR* I, que nos presenta un cuadro claro de la *misa solemne* romana hacia el s. VII; lo mismo hace el *OR* XI para la celebración del catecumenado y de la *initiatio christiana* (bautismo y confirmación) [17].

El cuadro puede completarse de manera excelente remitiéndose a los monumentos del arte contemporáneo que han llegado hasta nosotros, es decir, los edificios eclesiásticos y su decoración artística. Las basílicas, exteriormente grandiosas y sencillas, presentan en su interior una atmósfera cálida y festiva, en la que el pueblo de Dios se reúne bajo la presidencia del obispo con su presbiterio para la celebración comunitaria de la eucaristía, o sea, de la liturgia de la palabra y de la liturgia sacramental propiamente dicha del memorial del Señor y del sagrado convite. Hermosos ejemplos de semejantes construcciones son, en la misma Roma, sobre todo Santa Sabina y —aunque un poco posterior— Santa María la Mayor; asimismo las iglesias de Rávena: San Apolinar Nuevo, San Apolinar en Classe, San Vital y los dos baptisterios. Santa María la Mayor ofrece también un hermoso ejemplo de representación del ciclo de la historia sagrada (a lo largo de las paredes de la nave central). Es digna de consideración la imagen del Cristo de estos siglos, representado sea en las prefiguraciones de la historia de la salvación, sea de manera directa: en la imagen del Cristo joven, del buen pastor, del soldado victorioso (Rávena, capilla arzobispal) y, finalmente, en el Cristo barbado, maestro y dominador; del Pantokrator, por ejemplo, en los santos Cosme y Damián en Santa Pudenciana, de Roma, y, por último, en la figura del crucificado, como en Santa María Antigua, también en Roma (y en las correspondientes reproducciones, de pequeño tamaño, como por ejemplo en el *Codex* de Rabulas y de Rossano). El arte cristiano antiguo, que encontró su lugar en las basílicas romanas,

supo concretar la victoria del misterio de Cristo, la síntesis del *mysterium paschale,* utilizando los elementos mejores de la grandeza (romana) antigua y de la majestad oriental, y superando el estilo demasiado superficial, juguetón e impresionista del naturalismo helenista tardío [18].

En este marco se debe ver la celebración festiva de los *Missarum Sollemnia,* ilustrada y presupuesta en el *OR* I. Se trata del culto practicado por el obispo de Roma en su catedral, en comunión con todo el pueblo de Dios y con la utilización de todos los libros mencionados. Se subraya que se trata de un culto comunitario del obispo y del pueblo. El orden y la sucesión del conjunto corresponden todavía a la mejor forma bíblica [19]. No existen oraciones privadas (ni, por tanto, tampoco las oraciones silenciosas del sacerdote en los escalones del altar, durante la ofrenda de los dones, antes y después de la comunión, añadidas solamente en el medievo). Unicamente se encuentra al comienzo un breve acto de adoración de la eucaristía (conservada desde la anterior celebración de la misa). Por lo demás, toda la piedad personal se manifiesta en la celebración simple y genuina de la gran acción: después del *introitus* vienen la oración, las lecturas, la homilía (por lo menos todavía en la época de Gregorio Magno), la ofrenda de los dones, la plegaria solemne y la acción de gracias (esto es, la *eucharistia* propiamente dicha) sobre esos dones y el sagrado convite bajo las dos especies para todos. Todo ello con gran sencillez y solemnidad: herencia apostólica; desarrollo de la plegaria eucarística originalmente griega (prefacio y canon); su adaptación de acuerdo con el genio latino en la lengua clásica de la latinidad tardía cristiana; realización de la tradición universal en la forma exterior de la cultura de entonces; transmisión de elevados valores espirituales en una forma externa elocuente. Naturalmente, la celebración que acabamos de describir de los *Missarum Sollemnia* es el culto festivo del papa, pero sirve de modelo a todas las demás acciones eucarísticas. Con gran libertad se orientan hacia este alto modelo en las celebraciones que los *presbyteri* realizan en los *tituli* (o sea, en las iglesias parroquiales) de la ciudad y en reuniones menos numerosas. Para completar el cuadro de la liturgia de aquel tiempo es necesario por lo menos aludir a la celebración de las solemnidades: después de la celebración de la navidad y epifanía, de las *memoriae* de los mártires, y particularmente de los grandes apóstoles, así como de las solemnidades de María, Madre de Dios, está la gran celebración del misterio pascual, o sea, la celebración de la vigilia pascual, preparada por la *quadragesima* y prolongada en el tiempo festivo de la *quinquagesima* pascual (pentecostés), que concluye el día cincuenta con el domingo de pentecostés.

En este espacio de tiempo festivo se inserta de manera elocuente la celebración de la iniciación cristiana: la preparación de los catecúmenos en los cuarenta días anteriores a la pascua; la administración de los sacramentos del bautismo, la confirmación y la primera plena y real participación en la eucaristía la noche de pascua, así como la atención prestada a los nuevos bautizados en la semana de pascua y en el sucesivo tiempo pascual [20]. A esto se añade la celebración de las consagraciones (concesión de los órdenes) sobre todo durante las cuatro témporas, celebración consistente en una simple imposición de las manos y una oración. Acerca del *officium divinum,* la liturgia de las Horas de aque-

llos siglos, es poco lo que sabemos. Propiamente se trata sólo de las horas principales, de los *laudes* matutinos y *ad vesperas,* y por lo menos de las vigilias que precedían a las grandes solemnidades principales. Obviamente, para garantizar la celebración, los papas debieron recurrir siempre a pequeños grupos más celosos, en la práctica, a monjes. Sus monasterios se construyeron en gran número alrededor de las grandes basílicas, como ha demostrado G. Ferrari [21]. Esos monasterios anticipan los posteriores capítulos de canónigos de las grandes basílicas.

Aunque solamente con trabajo se puede sacar este cuadro de las fuentes, que describen, no siempre de manera detallada y sobre todo no siempre de manera clara, la situación originaria, de todas formas los datos bastan para iluminar —especialmente confrontándolos con las liturgias de Oriente y de las iglesias hispánicas— lo que se ha llamado justamente "the genius of the Roman Rite" [22]. La peculiaridad formal de la liturgia romana puede caracterizarse más o menos así: "Una sencillez precisa, sobria, breve, sin palabrerías, poco sentimental; una disposición clara y lúcida; grandeza sagrada y humana a la vez, espiritual y de gran valor literario". Pero es más importante la peculiaridad teológica presente en esa liturgia. Se trata en primer lugar de la clásica postura fundamental de la oración en las grandes plegarias, observada rigurosamente en aquellos primerísimos siglos (posteriormente abandonada y coherentemente reafirmada después del Vat. II): "Dum ad altare assistitur, semper ad Patrem dirigitur oratio", por medio de Cristo nuestro Señor, en el Espíritu Santo, según la formulación de los sínodos africanos de Hipona del 393 y de Cartago del 397. Además, es de gran valor la piedad eucarística, que se expresa así en las plegarias romanas: la ecuaristía es la acción sagrada que celebra el memorial de la muerte y resurrección de Cristo, culmina en la *prex eucharistica* (en el canon romano), está introducida por la *oratio super oblata* y por el prefacio, y se concluye con el *Amén* de los fieles. Estos últimos toman parte en la acción en dos momentos fundamentales de carácter procesional: la presentación de los dones del pan y del vino, y la aproximación a la mesa santa para comulgar bajo las dos especies. El final es la *oratio post communionem.* En esta acción solemne se cumple el memorial, que es la presencia del sacrificio de Cristo, "hostia pura, sancta, inmaculata, panis vitae aeternae et calix salutis perpetuae". El cuerpo y la sangre de Cristo se reciben "ex hac altaris participatione". Todo ello se expresa de una manera sobria, y manifiesta claramente la realidad: "sacramenta caelestia, mysteria, sancta, remedium, alimonia, panis, potus, libamen, munus, pignus". La celebración se orienta a la adoración de Dios Padre, pero mediante Jesucristo, en la representación de su único sacrificio. Sólo con mucha discreción se habla de la adoración del sagrado manjar, del cuerpo y la sangre de Cristo, y concretamente —a excepción del respeto con que todo se realiza— sólo en la rúbrica del *OR* I (n. 49): "Pontifex, inclinato capite, salutat sancta", al comienzo de la celebración. Se trata siempre de la celebración de toda la *ecclesia,* que se reúne para la *statio* en un determinado día litúrgico, y para la celebración habitual (del domingo) en los *tituli.* Y este culto es el culto divino de la iglesia romana, "in qua semper apostolicae cathedrae viguit principatus" (Agustín, *Ep.* 43,7), "in qua immaculata est semper catholica servata religio" (papa Hormisdas, 514-523).

VI. Las transformaciones de la liturgia romana al encontrarse con el genio franco-germánico

Es un dato histórico que la liturgia romana emigró hacia el norte, primero en un proceso casi imperceptible y más bien casual, y después de manera consciente. En esa emigración se adaptó, bajo múltiples aspectos, a las nuevas situaciones y se modificó para, a continuación, cambiada y enriquecida, volver a Roma como fundamento de la liturgia *romana* de la edad media. Inicialmente fueron peregrinos de países franco-(galo)-germánicos, llenos de admiración por el ceremonial, los edificios y los textos de la liturgia romana, papal, los que la dieron a conocer en el norte con sus narraciones, con sus esbozos y finalmente con sus textos. Así, en la práctica, se acogían los elementos de una liturgia grandiosa, monumental, y pese a todo sencilla, al par que su peculiaridad teológica, sin renunciar en todo caso al propio patrimonio, tal y como todavía se nos ha conservado en los documentos de la liturgia galicana antigua (en el *Missale Gothicum, Francorum, Gallicanum Vetus),* caracterizada por una predilección por el lenguaje sentimental, cálido, conmovedor, y por la acción dramática. Un primer resultado de la fusión de las dos formas son los *Sacramentaria Gelasiana del s. VIII,* cuya forma original se elaboró probablemente en Flavigny hacia la mitad del siglo bajo Pipino [23].

Pero la admiración por Roma y la veneración hacia la iglesia de San Pedro empujaron todavía más a los nuevos pueblos. Repetidamente Carlomagno pide al papa textos romanos *puros.* Quizá le movían también razones políticas: quería reforzar los lazos entre las diversas regiones de su reino occidental mediante una unificación de la liturgia, precisamente sobre la base del modelo romano. Naturalmente, el sacramentario *puro* que le envió el papa Adriano I "ex bibliotheca cubiculi", un *gregorianum,* no bastaba: ante todo estaba incompleto, y además no respondía plenamente a las nuevas situaciones. Así los *ministros* del rey, sobre todo, según parece, Benito de Aniane, lo completaron, y explicaron detalladamente su trabajo en un prólogo ("Hucusque") [24]. El hecho es bastante sintomático.

Un patrimonio originalmente romano, en sí mismo herencia de los comienzos del s. V, elaborado en la Roma papal de los ss. V-VIII, se adopta en la capilla palatina del rey-emperador y sirve no sólo para Aquisgrán, sino para todo el país de los francos y en el imperio de Occidente como base para una liturgia enriquecida con elementos indígenas. Lo que aquí sucedió con el sacramentario es ejemplo elocuente del proceso análogo que afectó a la progresiva elaboración del *Ordo Missae,* y sobre todo a la celebración concreta de las diferentes acciones litúrgicas, y finalmente a los leccionarios y antifonarios. Nos limitaremos a mencionar algunos ejemplos típicos. La nueva liturgia mixta es más rica que las formas simples de la antigua liturgia romana; se añade la espléndida consagración del cirio pascual, misas votivas, un gran número de oraciones más marcadamente personales, sobre todo oraciones en las que el sacerdote confiesa privadamente y en silencio sus propias culpas y pide perdón (las llamadas apologías), que poco a poco van apareciendo al comienzo de casi todas las partes de la misa. Muchas oraciones son de tipo nuevo, se dirigen preferentemente al mismo Cristo y no ya, como en la forma clásica, sólo al Padre mediante Cristo; ade-

más se aprecia una fuerte conciencia del pecado, una angustia frente al juicio inminente. El carácter comunitario queda marcadamente en segundo plano; el pueblo creyente toma parte menos activa en el culto, con frecuencia es sólo un espectador mudo de una liturgia clerical. El sacerdote, que ahora está casi siempre de pie en el altar de espaldas al pueblo, celebra el culto con un aislamiento mayor y va asumiendo cada vez más todos los papeles que hasta ahora se habían distribuido entre varios ministros. Por eso le basta con un solo libro, que contenga todo lo necesario para la celebración; de aquí nace el *Missale plenarium,* en el que se recogen a la vez antífonas, oraciones, lecturas, prefacios, canon y toda la ordenación de la misa. De manera semejante se recogen juntas las rúbricas y los textos necesarios para el culto celebrado por el obispo, primero ampliando más o menos los *Ordines,* y finalmente, hacia el 950, en el monasterio de St. Alban, de Maguncia, todo se sintetiza en un libro único que recibe el significativo nombre de *Pontificale Romano-Germanicum* [25]. El monasterio renano no es el único centro de semejantes trabajos de compilación, de adaptación y de desarrollo de documentos. Algo parecido sucede en San Gall (Suiza), en Metz (Lorena), en Séez (Normandía), en Minden (Alemania septentrional), etc. Un elemento importante de la liturgia modificada es la multiplicidad de las misas, prácticamente de carácter privado con mucha frecuencia, a pesar de que en un primer momento se celebren con la intención clara de imitar en el ambiente germánico indígena el ciertamente rico culto estacional romano [26].

También en este caso conocemos en cierta medida, mediante los monumentos conservados, el ambiente en que se celebraba la liturgia. Sobre el modelo romano o ravenés se construyeron en los ss. VIII y IX las iglesias de planta circular de la capilla palatina de Carlomagno en Aquisgrán, de San Miguel en Fulda, de S. Riquier y de Germigny-des-Prés. También la construcción alargada de forma basilical se desarrolla en las maravillosas iglesias de Korvey (Corbeia nova, Weser), de San Ciriaco en Gernrode, de San Rémy en Reims; formas más sencillas encontramos en las iglesias románicas de Cataluña y, por ejemplo, en San Miguel de Pavía, hasta que en el estilo románico antiguo surjan edificios imponentes como el de S. Benoît (Fleury)-sur-Loire, que pretenden presentar en la poderosa y torreada fachada exterior el misterio de Cristo, hasta ahora completamente escondido en el interior de la iglesia (ejemplos clásicos posteriores serán la iglesia abacial de Cluny y las catedrales renanas, así como, aunque de manera diversa, las iglesias románicas de Colonia o el arte románico-bizantino de Sicilia). Esas iglesias de arte románico unen de manera feliz "lo estático con lo dinámico, la línea horizontal y la vertical, la perfección de la armonía, simple y monumental, con el vitalismo voluntarista y ético de los pueblos franco-germánicos..., en un conflictivo creativo..., con una belleza específica, llena de tensiones, a veces trágicas... Encontramos el mismo fenómeno en las formas de la liturgia de esa época: el genio (el *éthos)* nuevo, un componente de individualismo voluntarista, exige y encuentra la manera de entrar en las formas transmitidas por Roma. Reconoce... el primado de estas formas y mediante esta *sumisión* crea la liturgia nueva, la piedad nueva, la cultura cristiana nueva de estos siglos, que así se acercan a la meta suprema de la síntesis propia de los ss. XII y XIII..." [27]

VII. Transformaciones, desarrollos, reformas

1. La liturgia de la curia. Todo el material elaborado en este proceso de transformación durante siglos e introducido y aceptado en la celebración cultual necesitaba una ulterior maduración y codificación para poder convertirse en la base de la celebración litúrgica de los siglos sucesivos. Nuevamente esto sucedió mediante un acto de Roma y su irradiación, sobre todo por obra de la joven orden franciscana. La liturgia del período romano clásico y la franco-germánica de los monasterios y catedrales era demasiado rica para poder llegar a ser patrimonio común.

Es un mérito del clero de la curia romana de los ss. XII y XIII el haberla adaptado y hecho prácticamente accesible incluso a comunidades más pequeñas, sobre todo parroquiales. Este necesitaba esa simplificación para su propio culto, todavía comunitario siempre, durante las numerosas peregrinaciones de la corte romana. El resultado fue la *liturgia de la curia romana,* consistente en un Misal, un Breviario y un Pontifical [28] (para el *Breviarium,* cf P. Salmon, *L'Office divin au moyen-âge,* París 1967, 143-170; para el *Pontificale,* cf la ed. de M. Andrieu, Ciudad del Vaticano 1940).

La joven comunidad de hermanos de san Francisco de Asís, deseosa de celebrar la misa y el oficio divino "secundum ordinem sanctae romanae ecclesiae" *(Regula* II), adoptó esa liturgia. Aimón de Faversham, ministro general de la orden (1240-44), reelaboró posteriormente todo ello y lo hizo más practicable. Así, una vez reestructurada, esa liturgia, usada por sus hermanos, se difundió por todo el Occidente [29]. Frente a la gran multiformidad de las liturgias, que habían conocido una auténtica uniformidad solamente en el ámbito de las grandes comunidades religiosas (Cluny, Prémontré, Citeaux y luego sobre todo entre los dominicos) y en asociaciones metropolitanas menores, esto significó un paso importante hacia la uniformidad centralizada de la liturgia occidental, que tiene su fuente en un patrimonio romano, arrastrado por la fuerza revolucionaria de la orden franciscana. Naturalmente, la difusión manuscrita —la única que existía antes de la invención de la imprenta— siguió ofreciendo la posibilidad de continuos cambios y enriquecimientos nuevos. Pero el núcleo fundamental y la actitud espiritual siguieron siendo comunes.

Solamente el Pontifical fue modificado por el trabajo de Guillermo Durando, obispo de Mende (Francia), en 1285 [30], y modificado de una manera típica de todo el proceso: un libro romano (que a su vez era la reelaboración romana del *Pontificale Romano-Germanicum* de Maguncia) se adaptó a las exigencias de un obispo que vivía fuera de Roma, con la utilización de costumbres propias no romanas. Andrieu lo ha caracterizado de manera excelente: el trabajo de Durando, "católico por su extensión, lo será también por su composición íntima". La liturgia descrita en este libro muestra con claridad cuáles son las ideas directivas y la mentalidad de fondo, sobre las que se formó la sociedad cristiana medieval: comunidad de fieles ordenada jerárquicamente, capaz de asegurar la salvación de todos sus miembros ordenados en torno al obispo, que tiene el poder de instituir al clero y de santificar a los laicos, e incluso de consagrar al mismo emperador, los reyes y los caballeros: todo esto en tiempos y lugares sagrados. Se trata, en definitiva, de la liturgia pública celebrada por toda la cristiandad en las catedrales, en los monas-

terios y en las iglesias parroquiales de los ss. XIII y XIV.

Todo esto encierra muchos aspectos positivos. La celebración litúrgica es el elemento central de un período vitalísimo, el s. XII con Bernardo de Claraval, Abelardo, el "Duecento" verdaderamente grande con Francisco de Asís, Domingo y maestros como Giotto. Pese a todas las variaciones en los detalles, el *Ordo Missae* toma una firme estructura, testimoniada, v.gr., por el *Ordo officiorum ecclesiae lateranensis* (mitad del s. XII) [31]. De todas formas, todavía afloran aspectos nuevos, como el que subraya la presencia eucarística del cuerpo del Señor (tras la controversia con Berengario y la clarificación del concepto de transubstanciación). Al comienzo del s. XIII oímos hablar por primera vez de la elevación de la hostia después de la consagración; a los fieles les gusta cada vez más este espectáculo; participan en el culto, pero con frecuencia centran su interés en elementos secundarios; la comunión se hace cada vez más rara; aumenta la distancia entre el sacerdote y los fieles. Se multiplican las celebraciones de misas, sobre todo en privado. En el calendario se asumen nuevas fiestas: la de la Santísima Trinidad (tras larga oposición por parte de la iglesia romana) y del Corpus Christi. *Está claro que la ordenación de las* nuevas formas de piedad implica que éstas se inserten en el gran complejo del culto eclesial. Sin embargo, esto no excluye que en el desarrollo haya lados negativos: asistencia más pasiva de los fieles en las acciones centrales; orientación hacia formas más periféricas de piedad; individualismo y privatización de la oración, que se muestra en el formato pequeño de los libros del oficio: la oración de las Horas se hace cada vez más un asunto particular del orante aislado, donde el *peso* de la oración larga se hace cada vez mayor, pero también se aligera con la introducción de lecturas discutibles, de carácter quizá legendario, y de acuerdo generalmente con los oficios de los santos, más breves, en perjuicio de los oficios largos de la liturgia del auténtico año eclesiástico (de tempore). Por otra parte, todo esto se desarrolla lentamente, asumiendo proporciones notables sólo hacia el final del medievo, en el llamado "otoño de la edad media" [32]. Expresión de ello, en sus aspectos positivos y negativos, es el arte contemporáneo, que por un lado nos muestra catedrales, monasterios, pinturas y esculturas grandiosas, y por otro una articulación cada vez mayor de las iglesias en capillas con muchos altares y una tendencia historizante en las representaciones de la historia sagrada, con sus acentuaciones del lado humano en la representación de Cristo y de los acontecimientos de la historia de la salvación.

2. EL BREVIARIO DE QUIÑONES. El card. Fr. Quiñones, OFM, es quizá el representante más típico de la situación litúrgica en la primera mitad del s. XVI. La evolución ha llevado a tomar cada vez mayor conciencia de las debilidades y defectos de la liturgia y a la petición de reformas, que, sin embargo, se realizan *con un espíritu de individualismo y* de privatización cada vez mayores. En este sentido debe valorarse la importante labor del card. Quiñones, el *Breviarium S. Crucis* (llamado así por la iglesia titular de su autor) [33]. Reduce la extensión de la recitación a proporciones razonables y practicables, insiste repetidamente en la recitación regular de todo el salterio y presenta en una buena subdivisión toda la Sagrada Escritura, renunciando a lecturas discutibles de textos legendarios. Y todo ello de una manera, sin embargo, que convierte el

breviario en un libro para que lo lea el orante particular, renunciando a la oración comunitaria (que se había hecho demasiado pesada).

Junto al cardenal aparecen otras figuras que, hacia finales del s. XV y comienzos del XVI, emprenden a su manera una reforma de la liturgia en el sentido de las aspiraciones generales de una reforma "in capite et membris", tal y como se expresan a partir del concilio de Constanza (año 1415). En sínodos de 1453 y 1455, Nicolás Cusano pide que se sometan a comprobación los misales según un ejemplar normativo. Obispos particulares como G. M. Giberti de Verona y otros de Francia y de Renania emprenden una reforma en sus respectivas jurisdicciones. El maestro de ceremonias de la corte de un papa como Alejandro VI nos da incluso una amplia descripción del modo de celebrar la misa, naturalmente la misa privada y rezada en voz baja [34]. En qué medida deseaban los mejores humanistas de la época una reforma del culto y de los libros cultuales lo advertimos a partir del *Libellus supplex,* que los nobles venecianos (después monjes camaldulenses) V. Quirini y T. Giustiniani dedicaron a León X en 1513 [35]. Sin embargo, todo esto quedó como episodios fragmentarios, hasta que la acción revolucionaria emprendida por el monje agustino de Wittenberg Martín Lutero, con sus reformas radicales, obligó también a la gran iglesia a poner mano a una reforma real.

3. La reforma de Trento y de Pío V. Las reformas litúrgicas de Martín Lutero y de sus contemporáneos contenían indudablemente importantes elementos positivos: culto en lengua vulgar, comunión bajo las dos especies, superación del carácter excesivamente privado, presente en la celebración de la misa, insistencia en la recepción de la comunión durante la misa y sobre todo eliminación de abusos. Pero, pese a su voluntad frecuentemente recta y sincera, no se alcanzó el fin pretendido. Los reformadores eliminaron demasiadas cosas del genuino patrimonio de la tradición y, al par que la unión con la gran iglesia, perdieron también el camino de acceso al tesoro hereditario de los orígenes apostólicos (cf el juicio de equilibrados historiadores de la liturgia de confesión protestante) [36]. La verdadera reforma decisiva fue misión del concilio de Trento: superación de las doctrinas erróneas e inauguración de una auténtica reforma. Esta afectó también y precisamente al ámbito litúrgico. Tomó nota de la situación, decidió cambiarla, redactó un "catalogus abusuum" y dio también algunos pasos efectivos, por ejemplo prohibiendo el *Breviarium S. Crucis* de Quiñones (porque correspondía poco al carácter tradicional de la oración comunitaria) y promulgando el decreto "de observandis et vitandis in celebratione Missarum" [37]. Sin embargo, el concilio no podía cargar sobre sí la tarea de poner en práctica las reformas concretas, y se lo encargó solemnemente al papa, "ut eius iudicio atque auctoritate terminetur et vulgetur".

Con una mirada retrospectiva podemos ahora caracterizar así su programa de reforma: "El concilio ha querido llevar a cabo una reforma litúrgica —para superar el estado *caótico* de la liturgia— en continuidad con la tradición, en sentido crítico-histórico; a saber: eliminando las añadiduras posteriores, devolviendo la precedencia a las partes de tempore, disminuyendo las fiestas de santos y las misas votivas, buscando una mayor uniformidad, abreviando razonablemente, componiendo un *Ordo Missae* con rúbricas obligatorias para todos" [38]. Es un título de

gloria de los papas postridentinos haber puesto mano con energía a la reforma querida por el concilio también en el campo litúrgico y haberla llevado a la práctica en un tiempo relativamente breve: el *Breviarium Romanum* en 1568, el *Missale Romanum* en 1570, por obra de san Pío V; el *Pontificale Romanum* en 1596, el *Caeremoniale Episcoporum* en 1600, por obra de Clemente VIII; el *Rituale Romanum* en 1614, por obra de Paulo V; la *Sacra Congregatio sacrorum Rituum,* fundada en 1588 por Sixto V para asegurar la obra de la reforma. En las bulas introductorias *Quod a nobis,* de 1568, y *Quo primum,* de 1570, Pío V expresó claramente la intención de la reforma: la reforma de la alabanza divina y de la misa se reordena y reconduce "ad pristinam orandi regulam", "ad pristinam... sanctorum Patrum normam ac ritum" para toda la iglesia y para uso perpetuo. Quedan libres de adoptar la nueva norma vinculante sólo aquellas iglesias que desde doscientos años antes posean una forma propia. Para alcanzar esta finalidad se sirvieron de manuscritos del Vaticano y de otras bibliotecas, esperando así renovar la forma original, tal y como había sido "praesertim Gelasio ac Gregorio I constituta, a Gregorio VII reformata", mientras que las épocas posteriores se habían ido alejando de ella. Investigaciones profundas han demostrado que con los medios de que entonces disponían no se podía alcanzar una meta tan ambiciosa [39]. Se eliminaron los desarrollos indebidos, se pasaron por el tamiz y se restablecieron todas las partes, especialmente de la misa, tomando prácticamente como base el *Missale secundum usum Curiae* del s. XIII y en la forma de su tradición romano-italiana, tal y como aparecía en la primera edición impresa de 1474. Sin embargo, en el conjunto no se llegó más allá de Gregorio VII, y, por tanto, no se restableció el antiguo rito romano, sino solamente su forma mixta, el rito romano-franco-germánico del medievo. Se le podó de múltiples añadiduras, por ejemplo de las secuencias dominicales, y se le mejoró con una mayor rigidez en el calendario. Pero como base de la liturgia de la iglesia universal se estableció para los sucesivos cuatrocientos años una de sus múltiples variedades (ciertamente una de las mejores), o sea, la liturgia de la curia.

Es difícil exagerar en la valoración de los méritos de esta reforma. Libró a la iglesia de la crisis del s. XVI y le dio nuevamente unas bases válidas, ya aceptadas en siglos anteriores, para un culto genuino. Aunque se tratara de una forma mixta medieval, en su núcleo encerraba el patrimonio esencial de la antigua liturgia romana y se convirtió en una fuente de vida espiritual, y a la postre en punto de partida del movimiento litúrgico de la época moderna, que se había de basar precisamente en esta liturgia romana de san Pío V y de sus sucesores. Por otra parte, junto a los méritos, debemos ver también sus límites, inevitables en la difícil situación de entonces. A causa de las exigencias impuestas por la lucha con los reformadores protestantes, no se hizo caso de las instancias positivas de la reforma cismático-herética y, en virtud de la tendencia entonces absolutamente necesaria a la unidad y al control, se creó aquella férrea liturgia unitaria que permaneció bajo muchos aspectos al margen de la vida religiosa efectivamente viva. Esta vida buscó nuevas formas de piedad popular también en la cultura, a su manera grandiosa, del barroco cristiano [40]. Tales límites llevaron, por fin, a hacer nuevos cambios y retoques, sea por parte de los mismos papas, sea con las nuevas creaciones de la liturgia neogalicana y,

por último, con las proposiciones e intentos de reforma radicales, y que incluso rebasan a veces de manera cismático-herética la medida debida, producidos en el período de la ilustración, por ejemplo con las proposiciones del sínodo de Pistoia [41]. Todo ello se redujo, sin embargo, a episodios fragmentarios.

4. LA REFORMA INSPIRADA EN EL / MOVIMIENTO LITÚRGICO. Se trata de un proceso cultural y espiritual complejo, de amplísimo alcance. En sus primeros momentos, a través de la obra de dom Próspero Guéranguer (con su producción literaria *L'année liturgique* e *Institutions liturgiques* y con su batalla contra la liturgia neogalicana a favor de la liturgia romana, aun cuando sea discutible y criticable en algún punto) [42], el movimiento litúrgico se basa en las intenciones más profundas de Pío V acerca de la liturgia, que desarrolla y que, a través de Pío X, Malinas (con Lamberto Beauduin) y la *Mediator Dei,* de Pío XII, desembocará en el Vat. II y en su / reforma litúrgica, y por fin en aquella restauración de la *pristina norma Patrum* que tanto había deseado Pío V y que era la instancia de todos los movimientos de reforma desde finales de la edad media, sobre todo desde el fin del cisma de Occidente y del período aviñonés por obra del concilio de Constanza [43].

a) *Pío X.* En el arranque de esta imponente línea de desarrollo está seguramente el trabajo de varios centros del s. XIX: Solesmes, con Guéranger; Beuron, con M. y Pl. Wolter; el Vat. I, con sus estímulos a la renovación y profundización de la vida eclesial bajo la guía del papado; el florecimiento de una renovada teología (de la escuela romana y de la escuela de Tubinga); los intentos de renovación de la música sagrada, sobre todo en el marco del movimiento ceciliano con el congreso de Arezzo (1882), y los esfuerzos del card. José Sarto. Pero como arranque del verdadero movimiento litúrgico moderno se debe considerar el primer decenio del s. XX. Su fundamento —aunque no se le diera de inmediato tal importancia— fueron sin duda las palabras programáticas de Pío X (por tanto, precisamente del card. Sarto) en su motu proprio del 22 de noviembre de 1903 sobre la restauración de la música sagrada, *Tra le sollecitudini:* "Siendo... un vívisimo deseo nuestro que florezca nuevamente de todas las maneras posibles el verdadero espíritu cristiano..., es necesario antes que nada atender a la santidad y dignidad del templo, donde se reúnen precisamente los fieles para beber ese espíritu de su primera e indispensable fuente, que es la participación activa en los sacrosantos misterios y en la oración pública y solemne de la iglesia" [44]. Esta importante declaración no tuvo consecuencias inmediatas. Los decretos sobre la comunión promulgados por el papa inmediatamente después aumentaron la frecuencia de la comunión eucarística, pero sin una conexión directa con la liturgia de la misa, pese a haber desempeñado la necesaria función de abrir caminos.

b) *Malinas/L. Beauduin.* El auténtico comienzo de aquel movimiento que en 1956 Pío XII definirá "como un paso del Espíritu Santo por su iglesia" [45] se ve en el impulso que da el congreso de Malinas de 1909, con el inflamado discurso de dom Lamberto Beauduin y con la actividad litúrgico-pastoral de las abadías belgas puestas en movimiento por este acontecimiento [46]. Debemos limitarnos a indicar brevemente los datos que revelan la amplitud del movimiento: Lovaina/Mont César; M. Festugière, con su ensayo sobre

La liturgie catholique de 1913, en el que ilustra de manera incluso revolucionaria cuán gran fuente de energía espiritual es la liturgia correctamente celebrada; Maria Laach, en los años 1913-14 y 1918 y siguientes, con su actividad en el mundo de los estudiantes y con sus colecciones en parte divulgativas, en parte rigurosamente científicas: *Ecclesia Orans, Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen* y *Jahrbuch für Lit. Wiss,* de O. Casel a partir de 1921; Pius Parsch en Austria, con su actividad litúrgica popular; la "Rivista liturgica" de Finalpia, a partir de 1914; I. Schuster y su *Liber sacramentorum;* los salesianos E.M. Vismara y don Grosso, así como muchos otros [47]. Todos estos intentos tendían a valorar y a aprovechar las fuentes de la piedad auténtica descubiertas en la liturgia romana, precisamente en una atmósfera de rigurosa centralización y sumisión a la norma de la iglesia de Roma. Bastaba con abrir los libros romanos y celebrar la liturgia de acuerdo con ellos para descubrir "el fundamento objetivo de la construcción individual de la propia vida religiosa" [48]. Se centraban sobre todo en la recta celebración del sacrificio de la misa, pero también en la celebración de los demás sacramentos, de la liturgia de las Horas y del año litúrgico. Se fijaron como meta concelebrar la liturgia no sólo como individuos aislados, sino como comunidad, y participar en la acción salvífica de Cristo por la concelebración de las acciones sagradas.

Se forma así una nueva conciencia de la iglesia; la iglesia se hace viva en el alma de los fieles [49], sobre todo cuando éstos se encuentran reunidos en torno al altar como iglesia local. Se dan cuenta de que todos los bautizados están llamados, como sujetos de un sacerdocio universal y bajo la guía del sacerdote ordenado celebrante, a "celebrar" el culto en una acción sagrada que tiene un sentido, es simbólica, sacramental. Esto tiene lugar cuando nos conformamos a Cristo y a su acción salvífica, por medio de Cristo nuestro Señor, *no sólo* en el recogimiento mudo y adorante de la oración ante el sagrario, *sino sobre todo* en la participación activa en la acción sagrada, cuando el acontecimiento salvífico se nos hace presente y engloba en sí mismo a nosotros y nuestro camino en Cristo hacia el Padre, para alabanza de su gloria y para salvación nuestra. Punto central de todos los esfuerzos es la celebración de la misa, sobre todo en la forma de misa recitada, dialogada, de la misa comunitaria. El ideal es y sigue siendo la adhesión fiel a las normas oficiales de la liturgia romana. En un primer momento, pues, no se necesitan formas nuevas, y se limitan a dejar de lado, con una actitud cada vez más crítica, las menos válidas, como la misa ante el Santísimo expuesto o la exuberante abundancia de misas *de negro* o de difuntos. Las iniciativas positivas son más numerosas: predilección por la liturgia *de ea,* sobre todo durante la cuaresma; recitación comunitaria de completas y de otras horas, a ser posible en el momento debido; en los límites de lo posible, la comunión en cada misa, pero con hostias "ex hac altaris participatione", etc. De semejante actitud crítica brota, con el paso de los años, también el deseo de ver cambiadas algunas cosas no tan perfectas.

c) *Pío XII: "Mediator Dei" y vigilia pascual.* Las reacciones que desencadena esta nueva actitud conducen, hacia 1938-39, a una crisis, que provocará la intervención de Pío XII con la encíclica *Mediator Dei,* de 1947, en la que el papa pone en guardia contra desviaciones y exageraciones, pero a la vez reconoce expre-

samente las instancias auténticas del movimiento litúrgico. Sin duda el punto culminante de su intervención es el encargo confiado en 1948 a la Congregación de ritos de preparar una reforma general de la liturgia, encargo que dará su primer fruto con la reintroducción de la vigilia pascual y la reforma de la semana santa, establecidas por el decreto *Maxima redemptionis mysteria,* de 1955 [50]. Así se abría el camino que, a través de numerosos congresos internacionales de estudiosos y expertos en liturgia (a partir de 1951) y sobre todo a través del congreso litúrgico pastoral de Asís de 1956 y el congreso eucarístico de Munich de 1960, llevaría al concilio Vat. II.

[Mayor desarrollo sobre lo que hasta ahora hemos dicho en este párrafo, en la voz / *Movimiento litúrgico*].

d) *El Vat. II: SC y reforma posconciliar.* El concilio y todo su programa de reforma son mérito de la valiente iniciativa, verdaderamente bajo la guía del Espíritu Santo, de Juan XXIII. Fue providencial que el primer documento conciliar fuera la constitución litúrgica *Sacrosanctum Concilium.* En ella encontramos frecuentemente de manera programática la finalidad última de la reforma conciliar e indicado el camino hacia ella: el concilio se interesa especialmente por la reforma e incremento de la liturgia porque se propone "acrecentar de día en día entre los fieles la vida cristiana, adaptar mejor a las necesidades de nuestro tiempo las instituciones que están sujetas a cambio..." *(SC* 1). El hecho de que comenzara por la constitución sobre la liturgia fue sintomático: sobre todo porque la glorificación de Dios y la comunicación de la salvación en Cristo a los hombres deben constituir siempre el fin primordial de la iglesia; luego —*last, not least*— porque el programa expresado en la constitución litúrgica era el fruto precioso del trabajo de todo un siglo del movimiento litúrgico, correspondía al deseo de los mejores miembros de la iglesia y estaba apoyado por el trabajo conjunto de los liturgistas de toda la iglesia [51].

El concilio votó la constitución el 4 de diciembre de 1963, con 2.147 *placet* y cuatro *non placet,* y Pablo VI la aprobó. Esta finalmente hacía lo que se debería haber hecho hacia el final de la edad media, pero que el concilio de Trento no pudo realizar por falta de tiempo y por el precipitarse de los acontecimientos: clarificaciones de fondo sobre lo que es la liturgia como culto de la iglesia, como adoración del Padre en espíritu y verdad, como celebración memorial de la obra salvífica de Cristo; indicación de las normas directivas de una reforma real, para perseguir finalmente —pidiendo otra vez para ello la intervención del papa, pero con medios mejores que entonces— la meta valiente que Pío V se había propuesto, es decir, la renovación de la liturgia "ad pristinam normam Patrum" (bula *Quo primum,* de 1570), llevando a cabo al mismo tiempo una genuina actualización según las necesidades de nuestros días.

La constitución sobre la liturgia expone en un primer capítulo los "principios generales para la reforma y fomento de la sagrada liturgia". En primer lugar ilustra la naturaleza y la importancia de la liturgia misma. Esta se halla dentro de la realización del proyecto salvífico de Dios para nuestra redención y para la adoración del Padre, que el Hijo encarnado de Dios, Jesucristo, ha actuado sobre todo mediante el *misterio pascual* de su pasión y glorificación. La iglesia debe proclamar y actualizar esta obra salvífica precisamente en la liturgia, en la que

"opus nostrae redemptionis exercetur" *(SC* 2). Para ello Cristo está siempre presente en su iglesia, por lo cual toda celebración litúrgica "es acción sagrada por excelencia, cuya eficacia... no la iguala ninguna otra acción de la iglesia" *(SC* 7). La acción de la iglesia no se agota obviamente en la liturgia, aunque ésta, de todas formas, sigue siendo *cumbre* y *fuente (SC* 10). Fin de toda la actividad litúrgica es "aquella participación plena, consciente y activa en las celebraciones litúrgicas" a la que los fieles están llamados y capacitados por el bautismo *(SC* 14). Para alcanzar esta finalidad, es necesario efectuar una *reforma* con fidelidad a la "sana tradición", pero con espíritu abierto a un "progreso legítimo" *(SC* 23); una reforma que siempre debe estar preparada y acompañada por estudios profundos, por la atención al verdadero espíritu de la liturgia y por prudencia pastoral *(ib).* En este trabajo, evidentemente, es necesario tener en cuenta el carácter comunitario del culto cristiano *(SC* 26; 41s). Desde luego son posibles eventuales cambios y adaptaciones a las iglesias locales; la iglesia ya no impone "una rígida uniformidad", aunque todas las decisiones deben llevar el sello de la autoridad episcopal y de la autoridad papal *(SC* 37; 32; 43ss).

A estas explicaciones de carácter general, aunque extraordinariamente importantes, siguen las directrices que se refieren a las diferentes partes de la liturgia. Por lo que concierne al sacrificio de la misa, son de suma importancia la insistencia sobre la proclamación de la palabra de Dios también en lengua vernácula en la misa, la concesión de la comunión bajo las dos especies y el restablecimiento de una genuina / "concelebración" *(SC* 47-58); en cuanto a los demás sacramentos, merecen mención especial la renovación de la liturgia bautismal y sobre todo la restauración de un "catecumenado... dividido en distintas etapas" *(SC* 64); acerca de la liturgia de las horas hay que destacar la acentuación de las *horae cardinales (SC* 89), del carácter comunitario y de la "veritas temporis" *(SC* 99 y 88; 94); la recitación del salterio, distribuida durante un ciclo más largo que el de una semana *(SC* 91); la posibilidad de recitarlo en lengua vulgar *(SC* 101); el reordenamiento del sistema de lecturas *(SC* 92).

El capítulo relativo al año litúrgico subraya la posición central de la fiesta de pascua y del domingo, y sobre todo la preeminencia de la liturgia "de tempore" sobre las fiestas de santos, que han de ser reorganizadas *(SC* 102-111). Finalmente, siguen algunas disposiciones sobre "la música sagrada" (112-121) y sobre "el arte y los objetos sagrados" (122-130), así como (en apéndice) una declaración de disponibilidad por parte de la iglesia para establecer, en diálogo con los "hermanos separados", "la fijación de la fiesta de pascua en un domingo determinado... del calendario gregoriano".

Todo lo que se ha dicho en la constitución *SC* es sumamente valioso [52]. Pero en ella se han querido limitar expresamente a las directrices generales y a las primeras realizaciones más importantes. La auténtica / reforma debía ser nuevamente tarea del papa. Pablo VI puso rápidamente manos a la obra, instituyendo con el motu proprio *Sacram liturgiam,* de enero de 1964, el "Consilium ad exsequendam Constitutionem de s. Liturgia" [53], compuesto por 30-40 cardenales y obispos de toda la iglesia, la mitad nombrados por el papa y la otra mitad designados por las conferencias episcopales. Se puso a su disposición casi doscientos colaboradores (consultores y consejeros). Con un trabajo cuidadoso, reuniones de comisiones celebradas en

diferentes lugares de Europa, más de una sesión anual de obispos y cardenales, consultas y experimentos prácticos, el ingente trabajo de la reforma *posconciliar* se llevó a cabo en un período de quince años. Se trata de una reforma de proporciones desconocidas antes de ahora: reestructuración de casi todos los ritos y composición de los textos correspondientes en lengua latina. Fue luego tarea de las conferencias episcopales de las diferentes áreas lingüísticas traducir esos libros a la propia lengua y, eventualmente, adaptar los ritos a situaciones diversas, naturalmente sometiendo el resultado final a la aprobación definitiva de la Sede Apostólica [54]. Ahora la reforma (con la publicación del *Caeremoniale episcoporum,* 1984) puede considerarse concluida sustancialmente al más alto nivel. Todavía queda por efectuar aquí o allá la traducción de los textos a las diferentes lenguas vernáculas y esperar que las iglesias particulares, sus sacerdotes y sus fieles, asimilen y se apropien interiormente de toda la obra. Los protagonistas y los responsables de la reforma —concilio, papa y el *consilium* encargado por él— eran perfectamente conscientes de lo extraordinario de la tarea y de las *chances* que tenía, y han hecho todo lo posible por aprovecharlas: de aquí ha resultado una reforma de alcance verdaderamente histórico. Salvando el núcleo esencial establecido por Cristo y los apóstoles, han tratado de volver a las formas originales de la liturgia romana clásica y de tener en cuenta a la vez la situación actual.

[*↑ Reforma litúrgica*].

De esta manera ciertamente ha terminado la época de aquella liturgia *romana* que era una adaptación franco-germánica a las condiciones medievales, sin que por ello se deba renunciar a los valores permanentes que habían introducido esas formas medievales. Tan ambiciosa meta se ha alcanzado sustancialmente, aunque la obra, fruto siempre del trabajo humano, no es perfecta al ciento por ciento. Las intenciones del *consilium* encargado de la reforma se expresaron claramente, sobre todo en las diversas instrucciones públicas de los competentes dicasterios romanos: *Inter oecumenici,* de 1964, con las primeras disposiciones concretas; *Tres abhinc annos,* de 1967, con más indicaciones concretas; *Eucharisticum mysterium,* de 1967, que hace importantes afirmaciones sobre la naturaleza teológica de la celebración eucarística y de la piedad eucarística en general; *Liturgicae instaurationes,* de 1970, que fija sobre todo algunos límites necesarios frente a excesos y posibles desarrollos equivocados [55]. Es importante la afirmación contenida ya en la primera instrucción, *Inter oecumenici:* "...Ante todo es conveniente que todos se convenzan de que la constitución del concilio Vat. II sobre sagrada liturgia no tiene como finalidad cambiar sólo los ritos y los textos litúrgicos, sino más bien suscitar en los fieles una formación y promover una acción pastoral que tenga como punto culminante y fuente inspiradora la sagrada liturgia" [5]. "El esfuerzo de esta acción pastoral centrada en la liturgia ha de tender a hacer vivir el misterio pascual... (ut mysterium paschale vivendo exprimatur)" [6]. La actualización del misterio pascual de Cristo: he aquí la finalidad última a la que se orientan los nuevos libros litúrgicos y las correspondientes acciones sagradas.

Para esto sirve la reordenación del año litúrgico, tal y como nos la ilustra el pequeño documento *Calendarium Romanum,* de 1969; el nuevo *Missale Romanum,* de 1969-70, y la nueva *Liturgia Horarum,* de 1970-71 [56]. El punto más central es la celebración del triduo pascual con su

respectiva vigilia, seguido del "tiempo de cincuenta días", que se cierra con el domingo de pentecostés, cuya octava se suprime; esa celebración se prepara con el "tiempo de cuarenta días" de ayuno, de penitencia y de preparación a los sacramentos pascuales, con la supresión de los domingos de septuagésima. La celebración pascual se prolonga a lo largo del año *(per annum)* en 34 domingos. El comienzo del año está marcado, con el adviento, la navidad y la epifanía, por el tiempo de la "manifestatio Domini", o sea, por la celebración de su venida: de la encarnación del Hijo de Dios en la tierra y de su vuelta gloriosa. Las fiestas de los santos deben subordinarse a las celebraciones "de tempore". Una gradación inteligente y práctica de las fiestas (solemnidad, fiesta, memorias de diversos tipos) permite celebrar a los santos sin grandes dificultades, máxime cuando solamente son obligatorias las fiestas de aquellos santos que son importantes para toda la iglesia, mientras que se deja a las iglesias locales la celebración de aquellos santos a los que ellas están unidas de manera especial. En el marco de este calendario anual, todos están invitados a participar activamente en la celebración comunitaria del sacrificio eucarístico y, dentro de lo posible, y desde luego al menos como principio, también en la celebración de la liturgia de las Horas, que ha sido reestructurada de manera que sea viable también para los laicos, para grupos de laicos y sobre todo para la comunidad familiar. Estas acciones cultuales principales contienen la mayor parte del patrimonio tradicional de oración de la iglesia romana, de manera que todos los fieles pueden oír, en los domingos de los tres años (A, B y C) en que se subdividen las lecturas, todo el NT y las partes esenciales del AT. Un gran número de oraciones tomadas de los antiguos sacramentarios romanos, numerosos prefacios y, junto al canon romano, otras plegarias eucarísticas compuestas según el espíritu de la antigua liturgia romana y de las plegarias eucarísticas de las iglesias orientales, ofrecen ulteriores riquezas de la antigua tradición clásica. La liturgia de las Horas —reducida a proporciones practicables, sobre todo con la subdivisión del salterio en cuatro semanas y una repartición de las horas más razonable, de manera que, rezadas efectivamente en el tiempo debido, puedan santificar las horas del día— está enriquecida con numerosas lecturas breves de la Sagrada Escritura durante las horas diurnas y con una buena subdivisión de las lecturas bíblicas en el oficio de lectura, en sintonía con el orden de las lecturas de la misa. Además, en particular, las llamadas lecturas de los padres se han elegido de manera que ofrezcan lo mejor de los escritores espirituales de todos los siglos, dejando a salvo la facultad de las conferencias episcopales de añadir también lecturas de autores recientes de su propia área lingüística (por ejemplo, Newman, Marmion, Schuster, Guardini, etcétera).

De manera semejante se ha ordenado y enriquecido la celebración de los sacramentos: de la "initiatio" (el conjunto unitario formado por el bautismo, la confirmación y la primera participación activa en la eucaristía), de la penitencia, de la unción de los enfermos, del matrimonio y del orden jerárquico (con acentuación de los grados clásicos del diaconado, presbiterado y episcopado). Finalmente, se han reordenado las celebraciones que pertenecen al campo de los / sacramentales; pero que no son menos importantes para la vida eclesial y cristiana en general la consagración de la iglesia, los ritos de la vida religiosa (que alcanzan su vérti-

ce en la / profesión religiosa solemne y en la / consagración de las vírgenes), así como la consagración del abad y de la abadesa.

Con una reforma tan amplia se ha ofrecido la posibilidad de celebrar comunitariamente la acción salvífica pascual de Cristo (muerte y resurrección del Señor), y así hacer de ella realmente la cumbre y la fuente de la vida cristiana en el seguimiento del Señor y en la conformación a él. Es misión de las iglesias locales —con la tarea en verdad difícil de la / traducción de los textos latinos oficiales a cada una de las diferentes lenguas particulares— celebrar y realizar todo esto de manera que *mysterium paschale vivendo exprimatur,* para alabanza de la gloria de Dios, para salvación de todos los que creen, como testimonio de la esperanza en la venida del Señor. Así la vida cristiana se plasmará a partir de la liturgia, "por cuyo medio, *opus nostrae salutis exercetur,* sobre todo en el divino sacrificio de la eucaristía", de manera que "los fieles expresen en su vida y manifiesten a los demás el misterio de Cristo" *(SC* 2).

NOTAS: [1] J. Nielen, *Gebet und Gottesdienst im NT. Eine Studie zur biblischen Liturgie und Ethik,* Friburgo 1962², con amplia bibl. — [2] A. Hänggi-I. Pahl, *Prex eucharistica. Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti,* Friburgo/Sv. 1968, 5-57 — [3] Cf I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung,* Hildesheim 1962⁴; C.W. Dugmore, *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office,* Oxford 1964²; W.O.E. Oesterley, *The Jewish Background of the Chistian Liturgy,* Oxford 1925 — [4] O. Casel, *Die loghikè thysía der antiken Mystik in christlichliturgischer Umdeutung,* en *JLW* 4 (1924) 37-47. Cf toda la obra de Casel: bibl. completa en O.D. Santagada, *Dom Odo Casel. Contributo monografico per una bibliografia...,* en *ALW* 10/1 (1967) 7-77 — [5] Acerca de este texto y de cuanto sigue, cf O. Casel, *La fête de Pâques dans l'Église des Pères,* París 1963, 19-22 y *passim* — [6] *L.c.,* 44 — [6 bis] *L.c.,* 46 — [7] Cf B. Neunheuser, *Baptême et confirmation,* París 1966, *passim* — [8] B. Neunheuser, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali,* Ed. Liturgiche, Roma 1977, 33s. — [8 bis] *Ib,* 46 — [9] *Sacramentarium Veronense,* ed. L.C. Mohllberg, Roma 1978 [3] — [10] Cf B. Neunheuser, *Storia...,* 29, 52s; para Doura-Europos: *ib,* 34s — [11] Cf *ib,* 42-46 — [12] Mansi 3,807, así como ya antes y después en muchos otros sínodos; cf B. Neunheuser, *Storia...,* 56-57, 64 — [13] Th. Klauser, *Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache,* en *Misc. Mercati, ST* 121, 467-482; cf. B. Neunheuser, *Storia...,* 32-34 — [14] Cf A. Nocent, *Storia dei libri liturgici romani,* en S. Marsili (por), *Anàmnesis* 2, *La liturgia, panorama storico generale,* Marietti, Turín 1978, 147-223; aquí ante todo 148-156 — [15] *Ib,* 157-161 — [16] *Ib,* 161-163 — [17] M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen-âge 1-5,* Lovaina 1931-1961; C. Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen-âge,* Spoleto 1966, 101-181; A. Nocent, *l.c.,* 163-165 — [18] B. Neunheuser, *Storia...,* 35-38; además, F. van der Meer, *Altchristliche Kunst,* Colonia 1960; *Petit Atlas de la civilisation occidentale,* París-Bruselas 1964 — [19] Este orden se describe así en el *Sacramentarium Gregorianum* (ed. Deshusses, p. 85s, n. 2): "Qualiter Missa Romana caelebratur. Hoc est inprimis introitum..., deinde kyrie eleison. Item dicitur gloria in excelsis deo, si episcopus fuerit... Quando vero laetania agitur neque gloria in excelsis deo neque alleluia canitur. Postmodum dicitur oratio, deinde sequitur apostolum. Item gradalem seu alleluia. Postmodum legitur evangelium, deinde offerturium et oblationem super oblatam. Qua completa dicit sacerdos excelsa voce: Per omnia saecula saeculorum..." Luego siguen el prefacio y el canon: "Te igitur", el "Pater noster" con el embolismo, el "Pax Domini" y el "Agnus Dei" (n. 3-20 = p. 86-92) — [20] Cf O. Casel, *La fête...* (nota 5) — [21] Cf G. Ferrari, *Early Roman Monasteries... from the 5th trough the 10th century,* Roma 1957 — [22] Este es el título del estudio de E. Bishop (del 1899), publicado en *Liturgica historica. Papers of the Liturgy and Religious Life of the Western Church,* Oxford 1918; vers. franc.: *Le génie du Rite Romain,* París 1920. Cf B. Neunheuser, *Storia...,* 64-66. El texto siguiente está tomado de esta obra mía, p. 64 — [23] Cf B. Neunheuser, *Storia...,* 71-74. Es fundamental el estudio de Th. Klauser, *Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom 8. bis zum 11. Jahrhundert,* en *Hist. Jahr.* 53 (1933) 169-189; cf también la obra del mismo autor *La liturgia della chiesa occidentale,* LDC, Turín 1971, 67-126 — [24] En la edición del "Gregorianum" de Deshusses, n. 1019, pp. 351-353 — [25] C. Vogel-R. Elze, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle, ST* 226s, 269 (1963-1972); B. Neunheuser, *l.c.,* 74-79 — [26] Cf A. Häussling, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Stu-*

die über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit (LQF 58), Munich i.W. 1973 — [27] B. Neunheuser, *l.c.*, 81; cf todo el capítulo: 79-84 — [28] Cf B. Neunheuser, *l.c.*, 99-103 — [29] Cf S.J.P. van Dijk-J.H. Walker, *The Origins of the Modern Roman Liturgy*, Londres 1960; *Sources of the Modern Roman Liturgy. The Ordinal of Haymo of Faversham*, Leida 1963 — [30] M. Andrieu, *Le Pontifical de Guillaume Durand, ST* 88 (1940). La cita siguiente, p. VIII — [31] Ed. L. Fischer, 1916; cf B. Neunheuser, *l.c.*, 92 — [32] Cf A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Friburgo 1902; J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters...*, 1931 (traducido a muchas lenguas); J.A. Jungmann, *Lo stato della vita liturgica alla vigilia della riforma*, en *Eredità liturgica e attualità pastorale*, Edizioni Paoline, 1962, 108-131; F. Vandenbroucke, *Aux origines du malaise liturgique*, en *QLP* 40 (1959) 252-270. Cf B. Neunheuser, *l.c.*, 104-107 — [33] 1535[1]; publicado de nuevo por J. Wickham Legg, Henry Bradshaw Society, Londres 1908 y 1912; cf B. Neunheuser, *l.c.*, 110; J.A. Jungmann, *Perché la riforma del breviario del cardinale Quiñones è fallita?*, en *Eredità liturgica...*, 310-330 — [34] "Ordo Missae" de Burcardo di Strasburgo, 1502, publicado por Wickham Legg, Henry Bradshaw Society, Londres 1904, 124-174; además, como suplemento de *EL* 38 (1924) — [35] *Libellus supplex ad Leonem X P.M.*, 1513: J.B. Mittarelli-A. Costadoni, Venecia 1773, 612-719, sobre todo 668-714 — [36] R. Stählin, *Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes v.d. Urkirche bis zur Gegenwart*, en *Leit* 1 (1954) 54-60. Cf B. Neunheuser, *l.c.*, 110ss — [37] "Catalogus abusuum": Concilium Tridentinum (ed. Goerresiana) VIII, 916-921; 921-924; 926-928; "Decretum de observandis": VIII, 962s; la ejecución exigida al papa: IX, 1106 — [38] B. Neunheuser, *l.c.*, 113; cf H. Jedin, *Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher*, en *EL* 59 (1945) 7-38, aquí, 37s — [39] Cf B. Neunheuser, *l.c.*, 114s — [40] Cf *ib*, 117-120 — [41] Pistoia 1786: cf Mansi 38,989-1282. La constitución apostólica *Auctorem fidei*, de Pío VI: *DS* 2600-2700; en todo esto cf B. Neunheuser, *l.c.*, 121-125 — [42] Cf B. Neunheuser, *l.c.*, 128. Sobre Guéranguer se ha hecho una tesis de doctorado (C. Johnson, dir. A.M. Triacca) en el Pont. Ist. Lit. S. Anselmo, Roma — [43] Cf B. Neunheuser, *l.c.*, 127-142; además, *Anàmnesis* 1 (1974) 11-30; (1978[2]) 227-253 — [44] En *La Liturgia* (Insegnamenti pontifici, 8), Edizioni Paoline, 1962[2], nn. 216-248; aquí, n. 220 — [45] Alocución al Congreso de Asís, en *La Liturgia*, cit., n. 793, recogido por el Vat. II: *SC* 43 — [46] Cf B. Neunheuser, *Storia...*, 134s; *Anàmnesis* 1, 20s — [47] Cf B. Neunheuser, *Storia...*, 133-136; *Anàmnesis* 1, 22-26; además, O. Rousseau, *Storia del movimento liturgico*, Edizioni Paoline, 1961, con apéndice sobre el movimiento litúrgico en Italia, de S. Marsili — [48] I. Herwegen, *Alte Quellen neuer Kraft*, Düsseldorf 1920[1], 3-21 — [49] Frase célebre escrita por Guardini en la revista *Hochland* 19/2 (1922) 257; luego *Vom Sinn der Kirche*, Maguncia 1955, 19 — [50] Cf B. Neunheuser, *l.c.*, 137s; *Anàmnesis* 1, 22-29; 2, 248-249 — [51] Cf B. Neunheuser, *l.c.*, 139s; *Anàmnesis* 1, 29s; 2, 249-251 — [52] Cf los comentarios a la constitución cit. en B. Neunheuser, *l.c.*, 139, y en *Anàmnesis* 2, 249, nota 138 — [53] Sobre este "Consilium" cf el boletín publicado por el mismo ("Notitiae") desde 1965 en adelante. El motu proprio: *AAS* 56 (1964) 139-144 — [54] Informaciones abundantes en F. dell'Oro, *I documenti della riforma liturgica del Vat. II (1963-73). Elenco cronologico con bibl.*, en *RL* 61 (1974) 102-163; A. Cuva, *Documentazione liturgica di un decennio: 4-XII-1063/2-XII-1973*, en *Sal* 26 (1974) 117-130; R. Kaczynski, *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae* I (1963-73) (= *EDIL*), Marietti, Turín 1976; B. Neunheuser, *Die nachkonziliare Liturgiereform. Ein Rückblick nach dem ersten Jahrzehnt*, en *ALW* 19 (1978) 59-88 — [55] *Inter oecumenici*, en *EDIL* 199-297; *Tres abhinc annos*, en *EDIL* 808-837; *Eucharisticum Mysterium*, en *EDIL* 899-965; *Liturgicae instaurationes*, en *EDIL* 2171-2186 — [56] "Calendarium Romanum", en *EDIL* 1268-1332; "Missale Romanum"; cost. apost., en *EDIL* 1362-1372; Instit. gen. Miss. Rom., en *EDIL* 1374-1736; "Liturgia Horarum": const. apost., en *EDIL* 2196-2214; Instit. gen. Lit. Hor., en *EDIL* 2253-2538.

B. Neunheuser

BIBLIOGRAFÍA: Basurko X.-Goenaga J.A., *La vida litúrgico-sacramental de la iglesia en su evolución histórica*, en VV.AA., *La celebración en la iglesia* 1, Sígueme, Salamanca 1985, 49-203; Bernal J.M., *Una liturgia viva para una iglesia renovada*, PPC, Madrid 1971, 11-64; Cattaneo E., *Introducción a la historia de la liturgia occidental*, Studium, Madrid 1969; Fernández Alonso J., *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Iglesia N. Española, Roma 1955; Guerra A.-Dumeige G., *Historia de la espiritualidad*, en NDE, Paulinas, Madrid 1979, 613-637; Jungmann J.A., *Herencia litúrgica y actualidad pastoral*, Dinor, San Sebastián 1965; *Liturgia: Naturaleza e historia de la l.*, en SM 4, Herder, Madrid 1973, 324-347; Klauser Th., *Breve historia de la liturgia occidental*, Flors, Barcelona 1968; López Martín J., *Liturgia local y ordenamiento central en la historia*, en "Nova et Vetera" 8 (1979) 161-172; Moliner J.M., *Historia de la espiritualidad*, Monte Carmelo, Burgos 1972; Righetti M., *Historia de la liturgia*, 2 vols., BAC 132 y 144, Madrid 1955-1956;

VV.AA., *Esbozo de una historia de la liturgia,* en A.G. Martimort, *La iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1967², 61-85; VV.AA., *Historia de la espiritualidad,* 4 vols., Flors, Barcelona 1969; VV.AA., *Historia de la iglesia en España,* 7 vols., BAC maior 16-22, Madrid 1979ss.

HISTORIA DE LA SALVACION

SUMARIO: I. Introducción: 1. La categoría "historia de la salvación": orígenes, desarrollo, repercusión; 2. Las principales teorías: *a)* En el ámbito protestante, *b)* En el ámbito católico - II. La recuperación litúrgica de la categoría "historia de la salvación": 1. Dom Odo Casel (1886-1948); 2. La constitución "Sacrosanctum concilium" del Vat. II (1963) - III. La historia de la salvación en la liturgia: elementos teológicos y modos de realización: 1. La liturgia, celebración de la salvación histórica: *a)* Salvación como acontecimiento histórico y como acontecimiento cultual, *b)* Salvación como acontecimiento personal en Cristo, *c)* La iglesia, "pléroma" de la salvación histórica de Cristo; 2. Celebración de la historia de la salvación en acciones simbólicas: *a)* Acción constituida por gestos simbólicos, *b)* Acción memorial (o anamnética) - IV. Expresiones litúrgicas concretas: 1. En la plegaria eucarística; 2. En las oraciones de "bendición" de tipo eucarístico; 3. En el año litúrgico; 4. En la relación entre proclamación de la palabra y gesto sacramental dentro de la acción litúrgica - V. Conclusión.

I. Introducción

La relación entre liturgia e historia de la salvación se enmarca en la relación entre revelación divina e historia humana. Según el tipo de nexo que se plantee entre estas últimas, se podrá establecer con mayor precisión el tipo de relación que une a aquéllas entre sí y a ambas con la historia. Pero el análisis de la relación entre revelación e historia (o sea, entre historia de la salvación e historia en general o *empírica)* constituye un problema cuyo planteamiento sistemático es relativamente reciente y todavía no ha producido resultados definitivos. Sin embargo, esto no perjudica la fundamentación de un estudio que analice la relación entre la revelación salvífica y la liturgia, en cuanto que ambas constituyen dos realidades concretas insertas en la historia. Será necesario, entonces, a modo de prólogo, recorrer rápidamente el camino que ha llevado a la determinación de la categoría *historia de la salvación;* a continuación nos ocuparemos de las relaciones existentes entre esta última y la liturgia.

1. LA CATEGORÍA "HISTORIA DE LA SALVACIÓN": ORÍGENES, DESARROLLO, REPERCUSIÓN. Desde que la reflexión teológica, con el comienzo de la escolástica, se organizó como ciencia, su actitud al confrontarse con el objeto *historia* se ha caracterizado de dos modos fundamentales: la concepción *concordista* y la concepción *crítica* (por utilidad práctica, proponemos aquí una división muy esquemática, que de por sí precisaría un estudio más profundo y complejo).

La primera —que, en líneas generales, está presente a lo largo de toda la edad media y llega hasta el comienzo del siglo XVIII— tiende a considerar la historia humana como una sucesión de hechos que demuestran la existencia y la verdad de un proyecto providencial dirigido a la realización del reino de Dios. La historia del hombre y del mundo (sociedad, política, cultura, religiones...) no tiene, en cuanto tal, valor y consistencia autónoma respecto al plan divino conocido a través de la revelación: todo *prueba* el señorío exclusivo y absoluto de Dios sobre los acontecimientos humanos. El último y más famoso representante de esta concepción es J.-B. Bossuet con su *Discours sur l'histoire universelle,* de 1681.

La segunda concepción comienza a aparecer cuando, en los ss. XVII-

XVIII, hace su aparición la conciencia del *cambio,* fruto de factores diversos y complejos —a menudo interdependientes e interagentes—, que van de la transformación de elementos sociales, políticos o culturales a la afirmación del *saber experimental.* El mundo y la historia comienzan a perder el aspecto de un hecho cósmico fijo e inmutable, sobre el que el hombre no sólo no puede influir, sino que incluso debe *sufrirlo* ateniéndose a sus leyes y a su ritmo. En conexión con todo esto, "nace en Europa una conciencia *histórica,* o sea, nace la conciencia de cómo el futuro colectivo no será una repetición tautológica del presente, lo mismo que tampoco el presente es repetición del pasado. Nace la conciencia de la contingencia de la sociedad y de la cultura en que se vive, y con ella el interés por precisar su génesis, sus rasgos específicos y sus defectos. Nace, en consecuencia, el interrogante sobre el futuro histórico-social que cabe desear, junto con el problema práctico de predisponerlo responsablemente. Nace —ulteriormente— el interrogante sobre el sentido de la historia universal"[1]. Como consecuencia, y no de las últimas, se puede añadir que la misma historia se convierte en objeto de una nueva disciplina: la ciencia histórica.

El comienzo de esta nueva filosofía de la historia pone las bases para un proceso de repensamiento, por parte de la teología, de la propia posición tradicional: una visión de la historia según una perspectiva dirigida únicamente al dato religioso ya no se manifiesta como adecuada para dar razón de las nuevas perspectivas; por ejemplo, en cuanto a la *universalidad,* se descubrían nuevos continentes, nuevos pueblos, nuevas culturas, nuevas religiones; y en cuanto a la *autocomprensión,* se estaban ofreciendo al hombre y a la sociedad occidental las nociones de cambio y de progreso. Eran decididamente necesarios nuevos criterios y nuevos parámetros de juicio dentro de la misma perspectiva religiosa.

Un hecho nuevo, la reforma protestante, viene a poner de un modo traumático las bases para una nueva orientación del pensamiento, entre otras cosas merced al tema de la relación entre fe e historia. Partiendo del principio de la *sola scriptura* como fuente y criterio de juicio en lo referente a la fe, el protestantismo abría camino a una concepción de la teología fundada sobre el eje *histórico-salvífico* en oposición a la escolástica medieval, construida desde una perspectiva metafísica (o sea, según el esquema de la conexión lógica de las verdades de fe, sin atención a los hechos en sí). El núcleo fundamental del nuevo planteamiento consiste en considerar la revelación divina no como un sistema organizado de doctrina (revelación como *discurso),* sino como una serie de acontecimientos a través de los cuales Dios realiza la salvación del hombre (revelación como *historia).* Pero surge inmediatamente la pregunta: ¿En qué sentido se puede llamar historia a la revelación y, junto con ella, a la salvación? Pregunta que da origen a otra: ¿Se puede deducir de la historia, globalmente comprendida, el sentido de la revelación?

2. LAS PRINCIPALES TEORÍAS. A las anteriores cuestiones, distintas, pero interdependientes, se han ofrecido en nuestro siglo diversas respuestas, tanto en el ámbito protestante (sobre todo alemán), en donde nació la problemática, como en el ámbito católico. Aquí nos atenemos a las líneas esenciales.

a) *En el ámbito protestante.* La formulación orgánica y sistemática

del concepto de *salvación como historia* se debe a O. Cullmann (cf *Cristo y el tiempo,* 1965; *El misterio de la redención en la historia* [tít. orig.: *Heil als Geschichte*], 1965). Ya el AT muestra cómo en la sucesión lineal de los acontecimientos, algunos de éstos emergen con la característica de ser *escogidos* por Dios como portadores de sentido en orden a un plan divino de salvación. Por obra de la palabra de los profetas, un determinado acontecimiento sale del anonimato de la historia y adquiere la calificación de *acontecimiento sagrado:* la palabra profética revela su sentido oculto y, relacionando entre sí los diversos acontecimientos sagrados, pone de manifiesto poco a poco el proyecto divino. La sucesión lineal de hechos unidos globalmente por un sentido unitario permite hablar de un modo legítimo de *historia,* pero la intervención vertical consistente en la selección de algunos de ellos en orden a un plan divino de redención hace que esa misma historia se convierta en *historia de salvación.* Con el NT aparece el acontecimiento decisivo y, por eso mismo, normativo de toda la historia de la salvación: Jesucristo. En cuanto portador personal de la salvación, da cumplimiento a la historia veterotestamentaria y se propone como dato central y determinante de la historia que viene a continuación de él. En su caso, la intervención interpretativa de la palabra profética se encuentra en su misma palabra y la de sus discípulos, iluminada después de la pascua por el Espíritu.

Con esta concepción de la historia de la salvación, Cullmann responde al problema (que había sido su punto de partida) de la interpretación de la escatología neotestamentaria: si A. Schweitzer encontraba en Jesús una contradicción entre el anuncio del reino como algo inminente y el sucesivo aplazamiento de su realización en el momento de su muerte, para Cullmann se trata, por el contrario, de una perspectiva abierta sobre dos planos diversos aunque simultáneos: Cristo es personalmente el *ya* de la salvación y del reino, mientras que el tiempo de la iglesia se caracteriza por la tensión entre el *ya* y el *todavía no;* o sea, por la realización progresiva del cumplimiento último.

La principal crítica que se puede hacer a la concepción fundamentalmente positiva de Cullmann es que, al poner el acontecimiento constituido por Cristo en la serie horizontal de los acontecimientos históricos, difícilmente se consigue que llegue a ponerse de manifiesto la especificidad (o verticalidad) salvífica en relación con la historia empírica: el acontecimiento-Cristo, de hecho, tiene el peligro de perder la *novedad* que le hace único y decisivo.

b) *En el ámbito católico.* El acercamiento católico al tema de la historia de la salvación se caracteriza diversamente del protestante, en cuanto que parte de la preocupación *apologética* de salvaguardar tanto la dimensión histórica de la revelación como el fundamento metafísico de la teología (discutido por el pensamiento protestante). El primer representante católico significativo es J. Daniélou *(Tratado sobre el misterio de la historia,* 1962), el cual, al afirmar que la revelación no es una explicación teórica del mundo, sino "el testimonio que se da de los acontecimientos", recupera el espesor histórico de la salvación y la legitimidad de su traducción conceptual (teología). Desde la perspectiva de Daniélou, toda la historia humana y cósmica acaba por adquirir un sentido desde la revelación, consistente en la realización de un proyecto divino por la obediencia a los *signos* puestos por Dios. De este sentido se ex-

cluye toda idea de autorrealización por parte del hombre, lo que permite no confundir el progreso social con la realización del reino de Dios ni, en consecuencia, la historia de la salvación con la historia pura y simple. Posteriormente, otros autores (E. Schillebeeckx, K. Rahner, A. Darlap, J. Ratzinger, etc.) han contribuido —a menudo con elementos críticos recíprocos— a clarificar y a profundizar el tema.

En conclusión, parece que por parte católica no se ha llegado todavía a un resultado plenamente convincente; en efecto, resulta difícil, a pesar de todo, establecer y salvaguardar la especificidad peculiar de la historia de la salvación en relación con la historia *profana* cuando esta última es vista en conjunto como orientada y dirigida totalmente a la realización escatológica del reino.

II. La recuperación litúrgica de la categoría "historia de la salvación"

Al mismo tiempo que, bajo el impulso de la renovación de la exégesis bíblica, la categoría de la historia de la salvación ocupa de nuevo su lugar central en la reflexión teológica, también el mundo litúrgico estaba haciendo el mismo descubrimiento, si bien a partir de otros presupuestos y por otros caminos, pero llegando al final, sustancialmente, al mismo resultado. De este proceso merecen subrayarse especialmente las dos etapas siguientes.

1. Dom Odo Casel (1886-1948). Para la verdad histórica, el primer autor que afirmó claramente como objeto de la liturgia la obra (éste es el término usado por él) de la salvación a través de la presencia activa de Cristo, fue el benedictino L. Beauduin (1873-1953) (cf *La piété de l'église*, en *Mélanges liturgiques*, Mont-César, Lovaina 1954, 76); pero esta afirmación tan capital no fue acogida por sus contemporáneos, entre otras cosas porque él mismo no aportó una posterior profundización. Fue precisa la llegada de otro monje benedictino, O. Casel precisamente, para que esta perspectiva adquiriese un relieve totalmente original y adecuado a su gran importancia.

El núcleo esencial del pensamiento caseliano es que la liturgia de la iglesia es la celebración sintética de toda la historia de la salvación: el proyecto concebido *ab aeterno* por Dios se realiza *históricamente* en el AT y en el NT y se re-actualiza *sacramentalmente* en las acciones litúrgicas de la iglesia hasta su definitivo cumplimiento escatológico en la segunda venida del Señor. Elemento determinante de esta concepción es la recuperación del binomio *mysterium-sacramentum* [/ *Misterio*], indicador de una acción ritual centrada en la *anamnesis* (acción anamnética): hacer memoria ritual [/ *Memorial*] de todo un acontecimiento salvífico cumplido históricamente en el pasado comporta una re-presentación y re-actualización del mismo en el presente con el objetivo de hacer posible una / participación real en él por parte de todos los hombres de todos los tiempos. Objeto primario y directo del memorial litúrgico cristiano es el / misterio pascual (muerte-resurrección) de Cristo, acontecimiento que concentra y recapitula la vida del Verbo encarnado y, por ello mismo, toda la historia de la salvación.

Metodológicamente, Casel llega a esta visión por vía histórico-filosófica, analizando las analogías presentes en los cultos no revelados *(religiones de misterios;* sin embargo, en la práctica se limitó a los cultos he-

lenísticos), la enseñanza de los padres (en los que creyó reconocer influjos, al menos terminológicos, de las religiones mistéricas) y, finalmente, el lenguaje propio del culto cristiano de los primeros siglos. Su teoría —elaborada en numerosos escritos, de los que nos limitamos a citar el fundamental: *El misterio del culto cristiano,* 1932 (1953, en castellano)— fue objeto en su tiempo de ásperas controversias [2]; debe ser valorada distinguiendo el nivel de la fundamentación histórico-filosófica, es decir, la parte científicamente más débil con respecto a los avances actuales [3], y el nivel de la consistencia teológica: lo esencial de esta última —no en cuanto teoría de Casel, sino en cuanto patrimonio recuperado de la más auténtica tradición— es ahora enseñanza común tanto de la teología como del magisterio eclesial.

2. La constitución "Sacrosanctum concilium" del Vat. II (1963). El primero entre los más decisivos documentos emanados del Vat. II, o sea la constitución sobre la liturgia, es fundamental desde nuestro actual punto de vista, tanto por el *hecho* de establecer un nexo íntimo y orgánico entre liturgia e historia de la salvación como por el *modo* de hacerlo. En cuanto al hecho: con la intención de poner en claro la naturaleza de la liturgia y su importancia en la vida de la iglesia (título de la primera sección del cap. I), la *SC* afirma que la "obra de la redención humana y de la perfecta glorificación de Dios" tiene una dimensión histórica precisa en cuanto iniciada con los acontecimientos del AT, cumplida en la plenitud de los tiempos con Cristo, el Señor, y continuada por la iglesia a través de la predicación de la palabra y la actualización sacramental en la liturgia (cf nn. 5-7). En cuanto al modo: surge claramente del mismo planteamiento que se hace después de afirmar el hecho: "La primera característica —escribe Marsili— del modo como el Vat. II presenta el tema sobre la liturgia en la *SC* nos viene del hecho de que la liturgia no aparece como *conclusión* de un estudio sobre la naturaleza del *culto* y sobre sus diversas formas de realización: *interno-externo, privado-público.* Abandonando este procedimiento, seguido ordinariamente hasta entonces, el Vat. II comienza a tratar directamente de la *revelación como historia de la salvación* a partir de un planteamiento ya ampliamente usado por la *teología bíblica,* y que, llevado al plano litúrgico, comenzaba a mostrarse como la clave de toda la liturgia" [4]. Al hacer esto, la *SC* no sólo legitima de un modo teológicamente adecuado la existencia y el papel de la liturgia, recuperándola finalmente en el contexto de la economía salvífica *histórica,* sino que ofrece también una exhaustiva lectura de esta última en cuanto que comprende la liturgia como *momento de síntesis* y, al mismo tiempo, como *actualización última* de la historia de la salvación. *Síntesis,* porque toda la serie de los acontecimientos salvíficos que parten de la creación y llegan a la segunda venida de Cristo constituye el contenido propio de la liturgia; *actualización última,* porque la salvación, dada definitivamente por Dios a los hombres en Cristo y por Cristo, pasa ahora efectivamente por la mediación sacramental de la liturgia, en la que está precontenida y ordenada su encarnación en la vida.

Con lo dicho basta aquí —en la espera de retomar y desarrollar posteriormente estos temas fundamentales— para tomar conocimiento de cómo con la *SC* se alcanza finalmente la recuperación plena autorizada de la relación intrínseca y orgánica entre liturgia e historia de la salvación, sobrepasando así las posiciones

hasta entonces más avanzadas del magisterio, cual eran las expresadas en la encíclica *Mediator Dei,* de Pío XII (1947), donde, aun admitiéndose una presencia en la liturgia de los misterios salvíficos de Cristo, parece, sin embargo, que esa presencia no debería comprenderse en sentido sacramental-real, sino moral-ejemplar, como mucho, en el sentido de que estos misterios transmitirían a través de la liturgia solamente su efecto, o sea, la gracia o salvación [5].

III. La historia de la salvación en la liturgia: elementos teológicos y modos de realización

Después de haber recorrido el camino histórico que condujo a la recuperación, en la comprensión occidental de la liturgia, de la categoría relativa a la historia de la salvación, es preciso ahora proceder a un análisis más detallado del tipo de relación que existe precisamente entre liturgia e historia de la salvación. Seguiremos dos líneas: ante todo se precisará lo que se quiere decir exactamente al afirmar que la liturgia celebra la historia de la salvación; en un segundo momento se pondrán de manifiesto las diversas modalidades en que la liturgia realiza esa celebración.

1. La liturgia, celebración de la salvación histórica. Ya se ha visto que la *SC* coloca la liturgia en la línea histórica de la salvación como su momento sintético y como su realización última por la vía sacramental. Pero para legitimar esta afirmación —a la que se podría objetar inmediatamente la diversidad que se da entre un acontecimiento histórico (que hace de vehículo de un valor salvífico) y un acto cultual que, sobre todo por causa de su naturaleza simbólica y de su fijeza sustancial, parece substraerse al dinamismo concreto del tiempo y de la historia —es necesario precisar en la liturgia algún elemento que, aun teniendo en cuenta que la acción ritual mantiene su diversidad específica con respecto a los acontecimientos históricos que son objeto de la celebración, permita a pesar de todo situarse en continuidad con los mismos. Ahora bien, desde esta perspectiva, el único punto adecuado de referencia es el contexto de la revelación bíblica.

a) *Salvación como acontecimiento histórico y como acontecimiento cultual.* La Sagrada Escritura muestra cómo la relación que vincula a Dios y al pueblo se teje totalmente en la historia viva de este último. El acontecimiento que constituye a los descendientes de Abrahán en pueblo de Dios, o sea la pascua del éxodo, se sitúa en el origen de una transformación de excepcional importancia en la vida religiosa de aquel pueblo y, por anticipación profética, de toda la humanidad: Israel toma conciencia de que el Dios de los padres ha entrado totalmente en su historia. A través de la experiencia de la liberación de la esclavitud de Egipto, Israel pasa de una concepción *mítica* e intemporal de Dios a una comprensión *histórica* de tipo encarnacional: aprende a mirar la propia historia como el lugar de la manifestación-revelación de Dios. Aquel que llega al conocimiento de Dios, lo hace no a través de deducciones de tipo especulativo, sino por inducción de los *hechos* históricos en los que se encarna la actuación divina, y por medio de la acción iluminadora de la *palabra* que los acompaña, según la típica ley de la economía de la revelación felizmente sintetizada en el n. 2 de la constitución *Dei Verbum.* Efectivamente, la unión entre acon-

tecimiento y palabra es tan estrecha que el *hecho* mismo se convierte en *palabra* y la *palabra* se hace *acontecimiento.*

De todo esto se sigue una transformación radical en el modo *religioso* de relacionarse Israel con Dios: ya no se trata de una creencia de tipo teístico, sino de una fe en sentido pleno; y una fe que ahora se basa en *datos,* es decir, en hechos que llevan en sí las actuaciones divinas en el camino histórico del pueblo de Dios y en las celebraciones cultuales que las conmemoran y actualizan. Este nuevo modo de ver, nacido de la experiencia histórica de la *cercanía* de Dios, ordena ahora la interpretación del pasado y la espera del futuro.

En efecto, Israel relee su propia historia descubriendo en sus diversas etapas la puntual manifestación de una actuación divina y discerniendo en todo ello las líneas maestras de un proyecto ordenado y coherente. Llega así a enmarcar sus orígenes en el cuadro grandioso de la *génesis* de todo lo que existe: la creación de la nada por obra de Dios. Ello es de capital importancia no sólo porque introduce en el patrimonio religioso-cultural de la humanidad el concepto de creación, sino también porque el mismo acto divino del creador es comprendido —a partir de la experiencia del éxodo de Egipto, o sea, del acontecimiento por el que Dios *crea* su pueblo— como acontecimiento de salvación: el *fiat* divino que hace que las cosas existan es ya un acto de salvación en cuanto liberación del caos-prisión de la nada, siendo aquí la nada no tanto la simple negación del existir cuanto de una relación vital con Dios. En efecto, las creaturas —y en primer lugar el hombre, con el que nace la posibilidad de una historia— vienen a la existencia no por capricho de un hado impersonal, que las dejaría después abandonadas a sí mismas, sino por decisión soberanamente libre de un Dios personal, que las une a sí y las hace partícipes de su propia *vida* y de su propia *bondad.* En consecuencia, en el acto mismo por el que Dios se revela como creador se manifiesta ya como *salvador.* El núcleo esencial de la experiencia del éxodo, la liberación con vistas a una alianza-comunión, se lee ya anticipadamente en el acontecimiento de la creación, y se caracteriza, por tanto, como el esquema interpretativo básico de toda la historia de la salvación. La revelación de Dios y de su relación con los hombres tiene lugar en el *hacerse* mismo de las cosas y de su *devenir:* es un acontecimiento que toma cuerpo en su *facticidad,* en su obediencia creatural al impulso creador originario [6].

Pero es en la historia concreta del pueblo que desciende de Abrahán donde se manifiesta de modo paradigmático el actuar divino tendente a salvar —por esta vez en sentido formal— al hombre (y a la creación implicada en su caída) y a hacer que toda la historia humana se libre de la *perdición* abriéndose a acoger los gestos de salvación de Dios. Los temas recurrentes de la promesa, de la elección, de la alianza, de la palabra como ley-vida-profecía, del pueblo-signo, etc., no surgen de un sistema conceptual, sino de la relación viva de Dios con su pueblo, así como los temas universales del origen y del fin de todo, del bien y del mal —en una palabra, los supremos *porqués*—, adquieren la fisonomía y la consistencia de una historia concreta.

Sin embargo, Israel, además de la capacidad de releer hacia atrás su propia historia, posee también la capacidad de proyectarla hacia delante. La salvación de Dios está realizándose con vistas a un cumplimiento que delinea ya el futuro: pueden contarse *fechas* (acontecimientos pa-

sados) que dan razón del presente; al mismo tiempo pueden garantizarse posteriores encuentros con un futuro en el que se ha prometido una alianza definitiva y eterna, un salvador y un reino mesiánico, una universalización del don de la salvación. Y todo esto no como proyecciones ideales por encima de una realidad contradictoria y desilusionante, sino como certezas indefectibles, como acontecimientos que brotarán de las *premisas* constituidas por los acontecimientos ya realizados, como respuestas de la historia a la palabra creadora de Dios.

Si esta visión de fe, típica de Israel, permite a este pueblo relacionar el pasado y el futuro de la propia historia, es porque la percepción de la salvación como acontecimiento que se está realizando le es garantizada por el presente de su vida cultual. Cada uno de los hechos históricos en los que se ha manifestado de modo singular y decisivo la intervención salvadora de Dios, lejos de quedar prisionero de la finitud que el correr del tiempo le impone necesariamente, encuentra el modo de conservar actualidad y eficacia en la acción ritual conmemorativa, cuya institución es presidida por la misma iniciativa divina. De este modo, por ejemplo, el acontecimiento histórico fundamental de la existencia de Israel como pueblo de Dios, la liberación-alianza del éxodo, se convierte en *acontecimiento actual* en la celebración anual de la pascua. La consigna es: "Este día (= conmemoración litúrgica de la pascua del éxodo) será memorable para vosotros y lo celebraréis como fiesta de Yavé, como institución perpetua de generación en generación" (Ex 12,14); la ejecución de la consigna, es decir, la celebración litúrgica, asume este significado: "Nosotros éramos esclavos del faraón en Egipto, y Yavé nos liberó con su mano potente..." (Dt 6,21); donde el *nosotros* en cuestión no son los que vivieron el hecho ya lejano en el tiempo, sino los que actualmente participan en la comida pascual conmemorativa. El memorial ritual, por tanto, sin ser (ni poder ser) repetición del acontecimiento histórico en su materialidad, es sin embargo ese mismo acontecimiento actual de liberación y de alianza. Por la vía litúrgica la salvación es siempre actualidad en cuanto que el acto memorial indica permanencia de la acción divina.

En el mismo momento en que Israel actualiza en su liturgia la propia experiencia de la salvación, obtiene también la realización del verdadero culto, digno del verdadero Dios. Salvación y culto están íntimamente unidos no sólo porque la primera alcanza a las diversas generaciones a través de las expresiones concretas del segundo, sino también porque su verdadero fin es hacer que el pueblo *liberado* sea capaz de *adorar* a Dios, tal y como se ha manifestado en su obrar. Efectivamente, la liberación del éxodo se plantea desde el principio como orientada a un acontecimiento de naturaleza cultual: "Deja, pues, que vayamos a tres días de camino por el desierto para sacrificar a Yavé, nuestro Dios" (Ex 3,18b; cf también 5,3; 10,25); "Esta será la señal de que yo te he enviado. Cuando hayas sacado al pueblo de Egipto, adoraréis a Dios sobre este monte" (Ex 3,12). La tierra prometida no sólo constituye la realización de una aspiración a la libertad según el juramento hecho por Dios a los padres, sino también y sobre todo el *lugar* del servicio debido a Dios en los signos de culto y en la obediencia a la ley.

b) *Salvación como acontecimiento personal en Cristo.* En su articulación histórica, el proyecto de Dios tiene una cita con un acontecimiento

frente al cual todo cuanto ha acontecido antes se reduce al papel de *sombra* y de *figura* (cf Col 2,16-17): la encarnación del Verbo en la plenitud de los tiempos. Si los acontecimientos veterotestamentarios pueden considerarse como una preparación, lo es más en el sentido de la creación de una actitud de espera que en el de una realización progresiva. La *realidad* de la salvación está única y totalmente en el acontecimiento Cristo (cf *ib);* es verdaderamente *historia* desde el momento en que se identifica con los acontecimientos de su existencia terrena ("mysteria carnis Christi"): encarnación, predicación de la venida del reino (evangelio), pasión-muerte, resurrección-glorificación. Si no fuese así, lo realizado por Cristo en relación con la salvación consistiría solamente en una aportación que completaría y perfeccionaría, y no, por el contrario, en una aportación constitutiva, única y exclusiva, como realmente es. Ahora bien, la relación entre la economía de la ley (= AT) y la nueva economía centrada en Cristo está claramente definida en la carta a los Hebreos (cc. 5-10): las antiguas instituciones religiosas, especialmente las cultuales, incapaces de dar la justificación, eran sombra y figura con respecto a la realidad hecha presente con Cristo.

En el conjunto de la economía salvífica se encuentra así, dialécticamente, un aspecto de continuidad y otro de total novedad. El primer aspecto es identificable en la existencia de un denominador común en ambas fases de la economía en cuestión, la categoría de *acontecimiento,* que ilumina la dimensión histórico-encarnacional del proyecto divino. Del hecho de que en una primera fase la intervención divina se manifieste en acontecimientos-figura (anuncio o profecía) y que, en una segunda, se manifieste definitivamente en acontecimientos-realidad, resulta siempre el dato objetivo de una salvación ordenada a alcanzar al hombre dentro de la historia o, inversamente, de la historia como lugar concreto donde la salvación toma cuerpo. Pero esto solamente con el acontecimiento Cristo se hace verdad plenamente, hasta el punto de que san Pablo puede decididamente afirmar la *novedad* de las manifestaciones del misterio de Cristo con respecto a las "generaciones precedentes", que quedaron a oscuras (cf Ef 3,5). No hay paralelo entre lo que los antiguos acontecimientos-sombra hacían presentir y lo que la entrada personal de Dios en Cristo en la historia representa en cuanto acontecimiento-verdad: si la persona y la obra de Cristo desvelan el sentido y el fin de los acontecimientos que, partiendo de la creación y pasando por las vicisitudes del antiguo pueblo elegido, llegan hasta él, es porque constituyen su cumplimiento en un sentido nunca sospechado ni imaginable: en Cristo "habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad" (Col 2,9); "generado antes de toda creatura", es aquel por medio del cual y en orden al cual han sido creadas todas las cosas y éstas subsisten en él (cf *ib,* 1,15-17); en él, manifestación personal en la plenitud de los tiempos del misterio de la voluntad de Dios, se recapitulan el universo y la historia: en él fuimos elegidos antes de la creación del mundo, y mediante su sangre hemos obtenido la redención; él es personalmente la garantía de nuestra herencia en la espera del cumplimiento definitivo de la redención en nosotros, predestinados por él a ser alabanza de la gloria de Dios (cf Ef 1,4-14); es él quien, resucitado de entre los muertos y sentado a la diestra del Padre en el cielo por encima de todo poder y autoridad, ha sido constituido cabeza de la iglesia, que es su

cuerpo, plenitud de aquel que se realiza totalmente en todas las cosas (cf *ib,* 20-23; cf también Col 1,18-20), hasta que, cuando se le haya sometido todo, también él se someterá a aquel que le ha sometido todas las cosas, para que Dios sea todo en todos (cf 1 Cor 15,28).

En el adverbio *corporalmente* de Col 2,9 está la clave de lectura de toda la historia de la salvación desde una perspectiva cristológica y sacramental: la humanidad de Cristo *habitada* por la plenitud de la divinidad (cf el juanista "el Verbo se hizo carne") significa presencia de Dios en la historia y en el tiempo concretos ("y habitó entre nosotros"), además de asunción-redención de cuanto había sido "encerrado bajo el pecado" (cf Gál 3,22); significa sobre todo la raíz del acontecimiento fundamental y recapitulador de la existencia y de la actuación, es decir, del misterio de Cristo: su muerte y su resurrección pascual. "Padeció bajo Poncio Pilato" no es una precisión superflua en el contexto de una profesión de fe que debería atenerse solamente a lo esencial, sino que constituye un subrayado intencional de la densidad histórica del misterio de Cristo, que no sería precisamente *misterio* —o sea, acontecimiento de salvación— si no tuviese fechas, es decir, si no tuviese una consistencia histórica.

Todo esto tiene consecuencias para el plano cultual. Si la economía del AT consiste en acontecimientos cuyo significado salvífico se justifica sólo por su relación con el acontecimiento *futuro* representado por Cristo, esto es válido también para la dimensión cultual: los antiguos ritos, frente a la aparición de la realidad, pierden su razón de ser y se sustituyen por nuevos gestos rituales que, conteniendo esa realidad, tienen la posibilidad efectiva de comunicar la salvación y de constituir el fundamento de un culto practicado en la *verdad* porque participa en el culto que Cristo da al Padre en el Espíritu.

c) *La iglesia, "pléroma" de la salvación histórica de Cristo.* El acontecimiento Cristo también aporta novedades en referencia al sujeto al que se destina la salvación. Ahora ésta se universaliza de hecho: el "misterio oculto desde los siglos y desde las generaciones" fue hecho "conocer... entre los gentiles" (Col 1,26s); los que en un tiempo estaban "sin Cristo, alejados de la ciudadanía de Israel y ajenos a las alianzas, sin esperanza de la promesa y sin Dios en el mundo" (Ef 2,12), son unidos al pueblo de la promesa de modo que, derribado por la sangre de Cristo el muro de la separación, se haga de los dos un solo pueblo (cf *ib,* 14-18), en el cual "no hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni mujer", ya que todos son "uno en Cristo Jesús" (Gál 3,28). El Cristo pascual es el centro de convocación de toda la humanidad (cf Jn 12,32), el alfa y la omega, el principio y el fin (cf Ap 1,8; 21,6) del tiempo y de la historia.

La iglesia es totalmente *relativa* al misterio de Cristo en cuanto que no es otra cosa sino la misma salvación, nacida de Cristo, que poco a poco toma cuerpo en el seno de la humanidad hasta su cumplimiento escatológico. El hecho de que la terminología neotestamentaria referida a la iglesia la califique insistentemente como *cuerpo* y *pléroma* (plenitud) de Cristo, subraya el aspecto de continuidad de la visibilidad histórica de la salvación tal y como se ha manifestado en Cristo y por Cristo. Modelada sobre el mismo misterio de Cristo, la iglesia es *teándrica,* es decir, al mismo tiempo humana y divina, visible, pero dotada de realidades invisibles (cf *SC* 2); esto cons-

tituye el contenido conceptual de *cuerpo* y *pléroma* y lleva de nuevo a la comprensión de la iglesia desde la categoría de *misterio* (misterio de Cristo-misterio de la iglesia). Calificar a la iglesia como misterio implica dos aspectos distintos, pero complementarios: 1) todos los que forman parte de ella son llamados a dejarse poseer por el don de la salvación bajo la forma de un proceso de progresiva *cristificación:* llegar a ser hijos de Dios, acogiendo a Cristo (cf Jn 1,12), a cuya imagen estamos llamados a conformarnos (cf Rom 8,29); más específicamente, viviendo el dinamismo pascual de la muerte-resurrección puesto en marcha por el bautismo (cf Col 2,12; Rom 6,4; etc.) para llevar una vida según el Espíritu (cf Rom 8,1-17); 2) la iglesia, *llena* de la vida de Cristo, se convierte en signo e instrumento de la predicación-actuación entre los hombres del evangelio de la salvación para hacer de todos ellos el cuerpo de Cristo.

La fuente de la *cristificación* de la iglesia, como también de su misión en el mundo, está en la presencia real y continua del Cristo pascual en la iglesia misma (Mt 28,20), presencia que alcanza su máxima actualización en la liturgia (cf *SC* 7). Y con esto se está siempre en la línea del *acontecimiento,* que caracteriza toda la historia de la salvación. En efecto, uniéndose al misterio de Cristo, que es acontecimiento-realidad en relación al acontecimiento-sombra del AT, la liturgia llega a participar de la misma dimensión de *realidad:* los signos de que está constituida no sólo significan, sino que contienen realmente el acontecimiento de salvación al que se refieren y lo contienen de un modo pleno, total y cumplido, porque plena, total y cumplida —sin posibilidad de añadiduras— es la *realidad* salvífica que nos trajo Cristo [7].

2. CELEBRACIÓN DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN EN ACCIONES SIMBÓLICAS. De cuanto se ha dicho hasta aquí surge un dato cierto: el plan eterno de Dios prevé una realización de la salvación que es a la vez *historia* y *misterio.* Es historia en cuanto que la salvación llega a ser realidad *en el acontecimiento Cristo;* es misterio en cuanto que la misma y única realidad de la salvación continúa estando presente y accesible en el *sacramento-pléroma de Cristo* que es la iglesia y, de modo específico, *en los signos sacramentales* de la liturgia. Esto significa dos cosas: ante todo, las dos formas —histórica y mistérica—, aunque distinguibles conceptualmente, no son separables, al estar el hecho histórico de la salvación ordenado a perpetuarse en el acto sacramental-litúrgico, y este último ordenado a permitir, en el tiempo y en el espacio, el acceso al don de la salvación que ha brotado de aquél; en segundo lugar, el acto litúrgico constituye a su vez un *acontecimiento* de salvación porque, perteneciendo al tiempo de la iglesia, pone el hoy histórico en contacto con el tiempo de Cristo, es decir, con la realidad ya históricamente cumplida de la salvación en Cristo y por Cristo, y constituye su continuación. Y es un acontecimiento *sacramental* porque sus modos de actualizar la salvación son diversos, como veremos, de los que son propios del hecho histórico en sí.

Así pues, en la acción sacramental de la liturgia la historia de la salvación alcanza su *momento último* de actuación [8]: cuantos, a través de la celebración litúrgica, se ponen en contacto con la realidad del misterio de Cristo, permitiéndole, con las oportunas disposiciones interiores (entre ellas, en primer lugar, la fe), obrar libremente en ellos, son conformados gradualmente con ese misterio y entran así en la historia de la

salvación cristológicamente definida. No se trata de una *nueva* historia de la salvación ni de una especie de apéndice a la misma, sino de la inserción en la actualización única, idéntica y completa que se ha dado en Cristo.

Es necesario ahora examinar el *modo* como la liturgia realiza esta específica actualización de la historia de la salvación.

a) *Acción constituida por gestos simbólicos.* El modo de actuar de la liturgia excluye tanto la reproducción del acontecimiento salvífico en su circunstancialidad histórica, al estar éste cerrado en sus coordenadas espacio-temporales y, por esto, ser como tal irrepetible (por ejemplo, al celebrar la eucaristía no se está en el cenáculo ni en el Calvario), como la reproducción por vía mimética, al presentarse ésta como un puro y simple *hacer como si,* o, lo que es lo mismo, repetir a distancia de tiempo y de lugar la apariencia exterior del hecho para sacar únicamente impresiones psicológicas o emotivas (por ejemplo, celebrar la eucaristía como una *reconstrucción* del cenáculo o del Calvario). La liturgia, por el contrario, actúa *por vía simbólica,* donde el símbolo indica la expresión de la unidad y totalidad de una cosa después de la reunificación de cada una de sus partes y, al mismo tiempo, la presencia objetiva de la cosa representada. Su elemento característico es la capacidad de realizar una reunificación [*/ Signo/Símbolo*].

Considerando ahora el modo de actuar de Dios en la revelación salvífica, o sea, a través de acontecimientos históricos, que son contemporáneamente misterios, se comprende cómo la liturgia sea precisamente el *símbolo* que reúne juntas las dos formas de actuación de la única acción salvífica de Dios, permitiendo que esta última se haga presente a cuantos, en cualquier tiempo y lugar, ponen en acto el símbolo mismo. En concreto: el hecho salvífico —en este caso, la obra de Cristo, que culmina en su muerte y resurrección— se hace presente y eficaz en la acción *simbólica* realizada por la iglesia. El hecho salvífico original se hace presente no en su *realidad física* original (por ejemplo, en el sacrificio eucarístico no tiene lugar el acto físico de morir Jesús, ni mucho menos una nueva muerte), sino en su *realidad* intrínseca y objetiva de misterio o acto divino, que no sólo es en cuanto tal omnipresente y coexistente con cada momento de la historia, sino que también está marcado por el hecho de haber tenido su concreción histórica. De aquí se sigue que ese acontecimiento salvífico, permaneciendo en sí mismo único e irrepetible, adquiere un nuevo modo de existir y de actuar en el gesto-símbolo ritual. Por tanto, a partir de esto último —y de su repetibilidad— es como la liturgia constituye, según se ha dicho, el momento último de la historia de la salvación, o sea, el momento en que el misterio de Cristo se hace efectivamente presente a todos los hombres.

b) *Acción memorial (o anamnética).* El fundamento inmediato de la eficacia operativa de la acción simbólica ritual está en ser acción memorial, o sea, acción relativa al acontecimiento histórico pasado mirando a su reactualización en el presente y a su orientación hacia una realización plena en el futuro escatológico. Una vez más la liturgia realiza su naturaleza de símbolo en cuanto *reúne* en una misma acción el hecho de salvación ya realizado, el presente histórico y el futuro escatológico. Sin embargo, el imprescindible punto de partida es el *hacer memoria* del acontecimiento salvífi-

co en cuanto hecho históricamente sucedido, sin que llegue a faltar a la acción litúrgica un contenido real (la salvación), y al acontecimiento salvífico el modo de llegar a los hombres en su situación histórica. El papel decisivo del aspecto de memorial aparece extremadamente claro en el gesto con que Jesús, al instituir la cena eucarística, da inicio a una *nueva* liturgia: exactamente aquella que toma de él su nombre (= cristiana).

Retomando la tradición bíblica del / memorial litúrgico, Jesús la lleva a cumplimiento: el memorial-*figura* de la economía antigua se convierte en el memorial-*realidad* de la nueva. En la consigna dada a los discípulos —"Haced esto en conmemoración mía"— se encuentran dos datos fundamentales: la disposición para *realizar un acto,* el mismo acto creado por Jesús ("Haced esto"), y la anexión de un *significado nuevo y definitivo* ("en conmemoración mía"). Y este segundo dato es el más decisivo y específico. Puesto que, como ya se ha dicho, la obra de Cristo constituye la realidad cumplida de la historia de la salvación, la *nueva* liturgia no puede hacer conmemoración de otra cosa sino de él ("mía") y de su obra ("la nueva y eterna alianza"): toda la historia de la salvación es una realidad actual en medio de los hombres de todos los tiempos en su *recapitulación* cristica a través del memorial de la acción litúrgica.

Con esto se llega a la raíz misma de la justificación de una liturgia *cristiana* que quiere ser celebración de la historia de la salvación. En efecto, ni la anterior tradición ritual veterotestamentaria ni la presencia universal de un culto ritual de las religiones no reveladas justificaría el restablecimiento y continuación en contexto cristiano de una actividad litúrgico-ritual si no hubiese acontecido un hecho nuevo —el misterio de Cristo—, donde la cuestión de la salvación del hombre encuentra solución, la única verdadera y posible y, por ello mismo, absoluta. Si Cristo, por una parte, lleva a cumplimiento en sí mismo todo cuanto la economía del AT profetizaba y cuanto las religiones no reveladas buscaban a tientas (cf He 17,27), por otra ha superado ambas etapas poniéndose a sí mismo, Hijo de Dios hecho hombre, como único realizador y mediador de la salvación y como único lugar de culto a Dios. En consecuencia, al instituir los gestos rituales (la cena eucarística, el baño bautismal), Cristo no podía evitar el referirlos a sí, haciéndolos por eso mismo *nuevos,* aunque en su estructura material continuaran estando presentes elementos de los ya abolidos. La iglesia, obedeciendo a su mandato ("Haced esto..."; "Bautizad..."), obedece en profundidad a su intención: cada vez que realiza un gesto litúrgico es a él a quien hace referencia, es de él de quien se *acuerda,* es el gesto de su venida-muerte-glorificación lo que ella realiza "hasta que vuelva" (1 Cor 11,26).

Teniendo, pues, como ejes centrales de su propio ser y obrar la anamnesis-actualización del misterio de Cristo, la liturgia de la iglesia puede legítimamente, con plena autoridad, presentarse como la actualización sacramental de toda la historia de la salvación. Si *SC* 6 puede afirmar que desde el día de pentecostés la iglesia nunca dejó de reunirse en asamblea para celebrar el misterio pascual de Cristo, lo hace en razón de la presencia *especial* del mismo Cristo en las acciones litúrgicas (cf *SC* 7), presencia garantizada por el acto anamnético ordenado por el Señor mismo. Decir, por esto, de la acción litúrgica que está fundada sobre el dato anamnético significa afirmar al mismo tiempo la presencia *real,* en ella y a través de ella,

de Cristo y de su misterio pascual; la continuación de la acción salvífica de Dios en el mundo y en la historia a partir del cumplimiento que le ha dado el mismo Cristo y del modo como éste lo ha realizado (es decir, el modo pascual: muerte y resurrección); la posibilidad para todo hombre de dejarse asimilar por el Espíritu Santo, primer fruto de la redención, con Cristo muerto y resucitado *(cristificación* o *cristoconformación);* la posibilidad también de dar sentido y orientación a la propia existencia en cuanto transformados en *memorias vivientes* (éste es el núcleo del *testimonio* cristiano) de Cristo en la historia cotidiana de los hombres.

IV. Expresiones litúrgicas concretas

Ahora es el momento de presentar algunos ejemplos concretos de cómo la liturgia recibe y expresa como contenido suyo específico la realidad de la historia de la salvación. Un reconocimiento, aunque rápido, del tejido vivo de la liturgia permite apreciar un *espíritu* y una *mentalidad* útiles para un conocimiento más atento y consciente de lo que significa insertarse en la historia de la salvación a través de la liturgia. Obviamente, para tener un conocimiento más detallado y exhaustivo será preciso consultar, en este Diccionario, cada una de las voces relativas a cada sacramento y a cada sacramental, donde el tema de la historia de la salvación aparecerá planteado desde perspectivas particulares. Aquí nos limitaremos a subrayar, en algunos elementos típicos de la liturgia, la presencia constante y determinante del tema en cuestión.

1. EN LA PLEGARIA EUCARÍSTICA. En el corazón de la cena del Señor, la plegaria eucarística realiza de manera explícita y completa el memorial del sacrificio pascual de Cristo. Pero en el mismo momento en que *relata* y *da gracias* por lo que el Padre ha hecho por el hombre en Jesucristo no puede dejar de relatar y dar gracias por el *pasado,* que precisamente en el Señor Jesús ha adquirido sentido y verdad. Por esto la tradición común a todas las iglesias de Oriente y Occidente ha definido la plegaria eucarística —aunque de diversos modos y estilos— como una recapitulación de la historia de la salvación [9]; y no en el sentido de una mera evocación literaria, sino en el sentido de la presencia actual de un verdadero acontecimiento salvífico, con la plena conciencia de que *proclamar* las intervenciones salvíficas divinas —los "mirabilia Dei"— significa *realizarlas.* El desarrollo de la plegaria, desde el prefacio (cf a este respecto los de la tradición latina) al relato de la institución, es el de una narración histórica *teológicamente leída,* donde el criterio de interpretación del sentido y de la orientación del obrar divino en la historia viene de aquel acontecimiento que, último en el orden histórico, es el primero en el plan eterno de la salvación: el misterio de Cristo. De este modo es como —tomando aquí el ejemplo típico de la actual plegaria eucarística IV— el *hacer memoria* comienza por la contemplación de Dios en sí mismo ("existes desde siempre y vives para siempre; luz sobre toda luz"), comprendido inmediatamente en su ser "fuente de vida" tanto a nivel de la creación, visible e invisible, como a nivel de la redención; esta última, preparada por repetidos ofrecimientos de alianza, se cumple en la plenitud de los tiempos en Cristo, el Verbo encarnado, anunciador del evangelio de la salvación, muerto y resucitado, origen del Espíritu enviado para revestir al mundo de la re-

dención pascual: todo esto es una realidad presente en el mismo momento en que en la plegaria —ya realizada la epíclesis— se convierte en *relato* del gesto eucarístico de la cena del Señor. También aquí, por tanto, donde toda la historia de la salvación se recapitula en el *volver a hacer* la cena eucarística, se reencuentra la forma narrativa: "El mismo, llegada la hora..., tomó pan..." Pero se trata de un relato actualizador: el gesto *pasado* ("tomó..., dio..., dijo...") lleva al *presente* ("Esto es mi cuerpo..."), abriéndose al mismo tiempo al *futuro* ("Haced —literalmente 'Haréis'— esto..."). Pero este futuro es precisamente el presente de la iglesia que hace memoria-anamnesis: "Al celebrar ahora el memorial..., proclamamos..., ofrecemos..." Todo, pues, con el objetivo de que cuantos coman y beban de los dones hechos eucaristía se conviertan en *cuerpo de Cristo.* Esto, en síntesis, significa que la historia de la salvación es *actualidad,* en cuanto que hacer el memorial del Señor y consumir el banquete eucarístico significa entrar de modo efectivo en el acontecimiento salvífico pascual; y es, a la vez, *profecía,* en cuanto que hace referencia a un progresivo cumplimiento en el hombre hasta el *éschaton* de la parusía.

2. EN LAS ORACIONES DE "BENDICIÓN" DE TIPO EUCARÍSTICO. Desde la antigüedad cristiana, cualquier forma de oración que acompañase al momento central de una acción litúrgica —lo que siempre conlleva una *bendición* o *consagración*— se modela sobre la oración eucarística por excelencia, la de la cena del Señor. Y esto precisamente porque en todas las expresiones de la liturgia subyace una misma convicción y sensibilidad; se trata siempre, en efecto, de la historia de la salvación, que toma cuerpo en el gesto litúrgico concreto que se está celebrando [10]. Ejemplos clásicos son: la oración de bendición de la fuente bautismal (o también del agua lustral) en el curso de la vigilia pascual, donde los "mirabilia Dei" son leídos a la luz del signo salvífico representado por el agua (véase también en el rito de la iniciación cristiana); la oración de consagración del crisma el jueves santo, donde el elemento-guía está constituido por el signo del aceite; la oración para otorgar las órdenes sagradas, cuyo hilo conductor está representado por la iniciativa de Dios para la edificación y el cuidado pastoral de su pueblo; la oración de la bendición solemne de los esposos en el rito del matrimonio, fundada sobre los dos polos del misterio de la creación y del misterio nupcial entre Cristo y la iglesia; las oraciones para el rito de consagración de vírgenes y para el de la profesión religiosa, en donde se hace surgir de la historia de la salvación la exigencia de una consagración total a Dios a través de una *sequela Christi* radicalmente buscada *propter regnum.*

3. EN EL AÑO LITÚRGICO. Es aquí suficiente recordar que el año litúrgico no es sino el memorial de la historia de la salvación, que tiene como centro el misterio pascual de Cristo desplegado a través de los ciclos del tiempo cósmico (año terrestre) y basado en el concepto de fiesta. Con una particularidad: que el repetirse de los ciclos no *cierra* la historia de la salvación, sino que replantea continuamente los acontecimientos básicos para su progresiva apropiación en el momento litúrgico-celebrativo (que tiene siempre a la eucaristía como centro), de modo que la acción salvífica de Dios *atraviesa* el tiempo cósmico y hace de él *tiempo oportuno (kairós)* para la salvación. En este sentido, el año litúrgico pertenece a la categoría de

los *signos-símbolos* litúrgico-sacramentales; en efecto, *reúne* juntos el modo eucarístico y el sacramental en que Dios realiza la salvación.

4. EN LA RELACIÓN ENTRE PROCLAMACIÓN DE LA PALABRA Y GESTO SACRAMENTAL DENTRO DE LA ACCIÓN LITÚRGICA. Presuponiendo el contexto más amplio de la relación / biblia-liturgia, es suficiente indicar que la actualización de la historia de la salvación en el acontecimiento sacramental de la liturgia exige la presencia —bajo la forma de la proclamación— de la palabra de Dios (lectura bíblica) como *componente esencial* a causa de la conexión íntima entre *anuncio* y *realidad*[11]. La palabra de la Escritura forma un cuerpo único con el rito-símbolo, en cuanto que *expresa en el presente,* en él y por él, el acontecimiento de salvación celebrado. El tipo de *anuncio* realizado por la palabra bíblica en la celebración litúrgica no consiste por esto en prefigurar o profetizar una salvación que todavía está por venir, sino en indicarla o, mejor, revelarla *en acto,* aquí y ahora. Considerando que el plan divino de salvación está intrínsecamente ordenado a hacerse realidad en la historia, se comprende cómo la palabra que lo revela, la Escritura, exija hacerse presente allá donde aquél se convierte en realidad, o sea, ante todo, en el misterio de Cristo, y después en el gesto de la liturgia, que es actualización sacramental de aquél en el hoy de la iglesia y de la historia. Es exacto, entonces, decir que la liturgia representa la *interpretación* concreta y definitiva de la Escritura, del mismo modo que un hecho suministra por sí mismo, en su concreción, la interpretación última de una idea o de un proyecto.

Tal perspectiva permite establecer objetivamente y recuperar subjetivamente el sentido de la unidad orgánica entre el momento de la proclamación de la palabra bíblica y el momento estrictamente sacramental dentro de una misma celebración: al igual que, en la realización histórica del plan divino de la salvación, el *anuncio* se convierte en *hecho,* y este último es reconocible como acontecimiento salvífico a causa de la palabra que, al anunciarlo, determina su identidad.

V. Conclusión

La relación entre historia de la salvación y liturgia puede definirse a distintos niveles, que tienen diversas características, pero que constituyen una unidad orgánica: — *a nivel histórico:* el culto litúrgico cristiano nació plenamente consciente de constituir la actualización *mistérica, sacramental* del plan eterno de salvación en el hoy de la iglesia; tal conocimiento ha tenido ciertamente diversos grados de intensidad, incluso hasta alcanzar en algunas épocas un oscurecimiento casi total (piénsese en la concepción de la liturgia como simple medio de apropiación de los *méritos* de Cristo, o cuando fue relegada a un segundo lugar con respecto a la experiencia contemplativa por parte de algunas corrientes de espiritualidad); pero, independientemente de la comprensión que de ella se pudiese tener en un determinado momento, la liturgia ha continuado siendo *objetivamente* actualización sacramental del misterio de Cristo y de la historia de la salvación, y como tal ha llegado hoy hasta nosotros, que de manera providencial tenemos la posibilidad de recuperar y desarrollar su concepción original; — *a nivel teológico:* ahora ya se admite que la historia de la salvación, una vez que alcanza su *verdad* en el misterio de Cristo, continúa realizándose en la dimensión sacramental de la

liturgia, que precisamente contiene y comunica ese misterio; esto se ha hecho posible de un modo decisivo por la recuperación de categorías fundamentales como misterio, sacramento, signo, símbolo; categorías interpretadas tanto desde sus fundamentos bíblicos como desde su interpretación patrística, o, por fin, desde su aplicación concreta, atestiguada por las mismas fuentes litúrgicas; queda para la reflexión filosófico-teológica el deber de justificar racionalmente cómo un acontecimiento histórico (el hecho salvífico) puede ser representado y reactualizado en modos, tiempos y lugares diferentes con respecto a su acontecer original; así también queda por precisar en qué sentido puede decirse que la revelación es historia, y cuál es el tipo de relación que existe entre la revelación comprendida como historia y la historia en general [*/ supra,* I, 1]; — *a nivel cultural-antropológico:* las actuales investigaciones realizadas en diversos ámbitos culturales sobre el lenguaje, la comunicación, el simbolismo, los ritos, etc., permiten más amplias perspectivas para una comprensión más profunda y adecuada del substrato antropológico propio de la liturgia, entendida precisamente en su dimensión de experiencia que actualiza el encuentro entre el obrar divino y el presente histórico humano.

Si la reflexión que la liturgia hace sobre sí misma (teología litúrgica) está llamada a contribuir en la definición *científica* de la naturaleza de la relación entre *salvación en el rito* y *salvación en la historia,* está fuera de duda que en cualquier momento puede ciertamente suministrar una comprensión *sapiencial,* es decir, en la línea de aquella "sabiduría, no la de este mundo..., una sabiduría divina, misteriosa, oculta, que Dios predestinó para nuestra gloria antes de los siglos [...]. Lo que el ojo no vio ni el oído oyó... a nosotros nos lo reveló Dios mediante su Espíritu... para que conozcamos lo que gratuitamente Dios nos ha dado" (1 Cor 2,6-12).

NOTAS: [1] C. Angelini, voz *Historia-historicidad,* en *DTI* III, 64 — [2] Cf Th. Filthaut, *La théologie des mystères,* París 1954 (del original: *Die Kontroverse über die Mysterienlehre,* Warendorf i.W. 1947) — [3] Sin embargo, hay que tener presente que la preocupación fundamental de Casel era volver a proponer directamente la enseñanza de los padres y el testimonio de la liturgia antigua. Mas los paralelismos establecidos por él con la historia de las religiones no reveladas podrían incluso releerse hoy a la luz del pensamiento expresado por el Vat. II en relación con las mismas (cf B. Neunheuser, *La théologie des mystères de Dom Casel dans la tradition catholique,* en A. Pistoia-A.M. Triacca [por], *L'economie du salut dans la liturgie,* C.L.V.-Ed. Liturgiche, Roma 1982, 146 — [4] S. Marsili, *La teologia della liturgia nel Vat. II,* en *Anàmnesis* I, *La liturgia momento nella storia della salvezza,* Marietti, Turín 1974, 88-89 (los cursivos del texto) — [5] Interpretación confirmada por una respuesta el S. Oficio a quien quería entender las afirmaciones de la encíclica en sentido sacramental-real: cf *DPILS* 1, p. 168s — [6] Entre los muchos que podrían citarse, considérese el siguiente y sugestivo ejemplo bíblico de "doxología creatural": "El (Dios)... que envía la luz, y ella va, la llama y temblorosa le obedece. Brillan los astros en su sitio llenos de alegría; los llama él, y responden: 'Aquí estamos', y brillan jubilosos para su Hacedor" (Bar 3,33-35) — [7] Cf S. Marsili, *o.c.,* 94-96 — [8] *Ib,* 91s — [9] Cf ejemplos en A. Hänggi-I. Pahl, *Prex eucharistica,* Editions Universitaires, Friburgo/Sv. 1968; E. Lodi, *Euchiridion euchologicum fontium liturgicorum,* C.L.V.-Ed. Liturgiche, Roma 1979 — [10] Cf ejemplos históricos en E. Lodi, *o.c.* — [11] S. Marsili, *o.c.,* 101s.

A. Pistoia

BIBLIOGRAFÍA: Bläser P., *Historia de la salvación,* en CFT 1, Cristiandad, Madrid 1979, 651ss; Cullmann O., *La historia de la salvación,* Península, Barcelona 1967; *Cristo y el tiempo,* Estela, Barcelona 1968; Daniélou J., *Los sacramentos y la historia de la salvación,* en "Orbis Catholicus" 2 (1958) 27-41; *El misterio de la historia,* Dinor, San Sebastián 1963[3]; *Historia de la salvación y liturgia,* Sígueme, Salamanca 1965; Darlap A., *Teología fundamental de la*

historia de la salvación, en MS 1, Cristiandad, Madrid 1974, 47-204; Díez Macho A., *Historia de la salvación,* Madrid 1968; Frisque J., Oscar Cullmann, *Una teología de la historia de la salvación,* Estela, Barcelona 1966; Grelot P., *Sentido cristiano del A. Testamento,* Desclée, Bilbao 1967; Lyonnet S., *La historia de la salvación en la carta a los Romanos,* Sígueme, Salamanca 1967; Oñatibia I., *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto,* Eset, Vitoria 1954; Rubio Morán L., *El misterio de Cristo en la historia de la salvación,* Sígueme, Salamanca 1968; Swaeles R., *Hodie... El acontecimiento de Cristo, término de los designios de Dios,* en "Asambleas del Señor" 8 (1965) 55-85; Vagaggini C., *Historia de la salvación,* en NDT 1, Cristiandad, Madrid 1982, 642-665; Von Balthasar H., *Teología de la historia,* Guadarrama, Madrid 1959; VV.AA., *El concepto de historia de la salvación,* en *Actas del Congreso de Teología del Vaticano II,* Flors, Barcelona 1972, 463-527. Véase también la bibliografía de *Liturgia* y *Tiempo y liturgia.*

HOMILIA

SUMARIO: I. La homilía en la vida del pueblo de Dios: 1. La tradición bíblica: *a)* Antiguo Testamento, *b)* Judaísmo intertestamentario, *c)* Nuevo Testamento; 2. La tradición eclesiástica: *a)* Los tres primeros siglos, *b)* Epoca patrística, *c)* Epoca medieval, *d)* Epoca moderna, *e)* Epoca contemporánea - II. La homilía en los documentos conciliares y en la experiencia posconciliar: 1. En el Vat. II: *a)* En la constitución *SC, b)* En los demás documentos; 2. La homilía en los libros litúrgicos: *a)* Misal romano, *b)* El Ritual y el Pontifical romano, *c)* Liturgia de las Horas; 3. La experiencia posconciliar: *a)* Exégesis bíblica e iniciativas de base, *b)* El análisis de las ciencias humanas, *c)* La homilía en los últimos documentos eclesiásticos - III. La homilía en el proyecto litúrgico-pastoral: 1. La mesa de la palabra y la homilía: *a)* La "lectio divina" y la escucha creyente, *b)* La homilía como mediación interpretativa, *c)* Las funciones de la palabra y la homilía; 2. La homilía, parte de la celebración: *a)* Las intervenciones "espontáneas" y el discurso homilético, *b)* Los modelos de gestión de la celebración y la homilía; 3. Sujeto y forma del discurso homilético: *a)* El presidente homileta; *b)* Los fieles en el discurso homilético, *c)* Las formas de la comunicación homilética.

En su condición de acto por el que toma la palabra el presidente durante una celebración, y ordinariamente después de las lecturas bíblicas, la homilía ha tenido un realce particular en el Vat. II, en la legislación posterior y en los nuevos / libros litúrgicos.

Como "parte de la acción litúrgica" *(SC* 35), tiene una multiplicidad de funciones en la vida de fe del pueblo de Dios, que a menudo han sido aumentadas, entre otras cosas, por la carencia de las otras formas del ministerio de la palabra, indispensable para la comunidad creyente. Ante el creciente interés por la naturaleza y las modalidades de la evangelización y de la catequesis se va precisando el papel de la homilía en el contexto celebrativo y en relación con la vida concreta de los creyentes y de la comunidad eclesial. De la historia, recorrida aquí rápidamente en los momentos sobresalientes y que más interesan, provienen estímulos e indicaciones que permiten comprender algunas exigencias que surgen en la práctica pastoral y que todavía no se han hecho notar en la legislación eclesiástica. Por ello, tras el excursus histórico, las afirmaciones conciliares y la experiencia posconciliar, se tratará de colocar la homilía en el proyecto litúrgico-pastoral con la atención vuelta hacia el futuro.

I. La homilía en la vida del pueblo de Dios

"El pueblo de Dios se congrega primeramente por la palabra del Dios vivo, que con toda razón es buscada en la boca de los sacerdotes" *(PO* 4). Este principio es válido a lo largo de toda la historia de este pueblo, aunque varían los sujetos de cuyos labios sale la palabra, por cuyo medio Dios se revela y se da a su pueblo. Si consideramos la homilía como la comunicación no ritualizada de la palabra divina en un con-

texto celebrativo, es útil buscar en la rica y variada tradición de este pueblo las formas y las características que ha tomado. La amplitud de la materia obliga a una exposición seleccionada por épocas y temas, capaz de recoger algunos datos útiles para la comprensión de lo que puede y deber ser hoy la homilía.

1. La tradición bíblica. En cuanto testimonio histórico de la fe del pueblo de Dios, la biblia documenta también las formas orales de la fe que precedieron a la Escritura y el uso interpretativo de ésta. Se reconoce ya que el lugar privilegiado para la formación de las tradiciones orales fue el culto del pueblo de Dios, y que a menudo se destinaban al culto los escritos que recogían e interpretaban las tradiciones orales.

a) *Antiguo Testamento.* En el rito de alianza del Sinaí, la aspersión con la sangre y el banquete cultual sellan el pacto establecido por Dios "mediante todas estas palabras" (Ex 24,8), dichas precedentemente por Moisés al pueblo y luego escritas y leídas. El contenido de esta comunicación verbal ha de buscarse en los cc. 20-23 del Exodo, donde las prescripciones morales y rituales van precedidas de un anuncio del Dios que ha liberado y revelado [1]. En el c. 18, en el ámbito de una celebración menos ritualizada, "contó Moisés a su suegro todo lo que había hecho Yavé". Al celebrar la alianza en la asamblea de Siquén, Josué narra la historia de Israel como iniciativa salvífica del Señor (Jos 24). En todas estas situaciones, el pueblo responde en forma dialogada. En el Deuteronomio tenemos una colección de discursos homiléticos; las conversaciones toman en consideración sentimientos y pensamientos del pueblo ("Si se te ocurriera pensar... Guárdate de decir en tu corazón...": 7,17; 8,17) [2], y las exhortaciones se basan en la evocación de la historia salvífica (6,20-24; 8,2-6), comprendida y anunciada como actual (5,3). Estos discursos son interpretación y actualización de los acontecimientos salvíficos y de las palabras de la alianza para la nueva situación del pueblo.

La asamblea convocada a la vuelta del exilio de Babilonia ve a los levitas ocupados en actividades homiléticas: "Y Esdras leyó el libro de la ley de Dios, traduciendo y explicando el sentido. Así se pudo entender lo que se leía" (Neh 8,8).

Los profetas predican en asambleas cultuales, a menudo en contraste con los sacerdotes oficiales. Amós (7,12-17) toma la palabra en el "santuario del rey y templo del reino"; Jeremías responde a Amasías, profeta cortesano que "inducía al pueblo a confiar en la mentira", "bajo los ojos de los sacerdotes y de todo el pueblo que estaban en el templo del Señor" (c. 28). Otra vez, al verse impedido de dirigirse al templo, ordena a su secretario que escriba las palabras del Señor, y lo manda al templo para que "las lea en alta voz al pueblo en el templo de Yavé un día de ayuno" (c. 36). Las liturgias eran, por tanto, ocasión para tomar la palabra, como se desprende también de los Salmos. En las asambleas los salmistas dan testimonio de lo que Dios ha obrado en ellos (39 [hebr. 40], 10-11; 117 [hebr. 118], 10-14) o dirigen al pueblo instrucciones narrativas o sapienciales y exhortaciones de tono homilético (134 [hebr. 135], 4-12; 89 [hebr. 90], 2-6.9-2; 94 [hebr. 95], 8-11). En esta múltiple actividad oral, los jefes, los sacerdotes, los profetas, los escribas, los sabios o los mismos fieles tienen la conciencia de referir la palabra de Dios, madurada en ellos en el recuerdo meditado de los acontecimientos salvíficos transmitidos y en la confrontación con las nuevas si-

tuaciones, a menudo dolorosamente vividas, y comunicada al pueblo para que se dé cuenta de lo que el Señor obra y dice actualmente, se convierta y viva según la *ley,* admire, alabe y bendiga al Señor.

b) Judaísmo intertestamentario. En la asamblea descrita en Nehemías (c. 8) se pone convencionalmente el comienzo del judaísmo, caracterizado por un intenso trabajo de los sacerdotes-escribas para dar a conocer la *ley* al pueblo a fin de que la viva. El culto sinagogal sabático es el lugar privilegiado para la lectura de los escritos sagrados y para el comentario homilético. Escribe Filón: "Moisés prescribió que el pueblo se reúna en asamblea en el mismo lugar en este séptimo día y, sentándose juntos con respeto y orden, escuchen la lectura de las leyes de modo que nadie pueda ignorarlas. Y, en verdad, siempre se reúnen y se encuentran juntos, por lo común en silencio, excepto cuando deben decir algo para manifestar su aprobación a lo que se ha leído. Pero algún sacerdote presente o uno de los ancianos les lee las santas leyes y las explica punto por punto hasta bien avanzada la tarde; luego se van, después de haber adquirido un seguro conocimiento de las santas leyes y un notable progreso en la piedad"[3]. En otro lugar llama a las sinagogas "escuelas de sabiduría práctica y de continencia", y a la homilía "discurso de consolación" tenido por "uno de los mejor cualificados" que, "estando de pie, los instruye en la ley moral y en lo que es bueno y más se ajusta al bien, cosas que pueden mejorar toda su vida"[4].

El *Targum,* paráfrasis en lengua aramea del texto bíblico que se leía en el original hebreo, "se propone interpretar la Escritura, es decir, dar claramente su sentido; y ha conservado hasta nuestros días su valor de comentario, incluso después de no haberse usado ya como traducción"[5]. Del *Targum palestinense* se dice que "muy probablemente fue en el origen una especie de midrás homilético, o simplemente un bosquejo apenas esbozado de una serie de homilías, que se tenían en la sinagoga después de la lectura pública de la Torá"[6]. "Peter Borgen ha hecho un estudio sobre las homilías que él cree haber podido identificar en las obras de Filón. Considera todas estas homilías semejantes, en cuanto a las estructuras, a la homilía de Jn 6,31-58, y estima que la homilía de Juan y las de Filón están construidas según un modelo hallado en los madrashim homiléticos palestinenses más recientes"[7]. El autor, del que nos servimos aquí ampliamente, concluye: "La homilía judía es un bello ejemplo de midrash haggádico porque aplica el texto bíblico a situaciones actuales"[8].

c) *Nuevo Testamento.* Lucas describe los comienzos de la predicación de Jesús en las sinagogas (4,15) y muestra al Resucitado explicando las Escrituras a los dos que están en camino hacia Emaús y a los once: "Era necesario que se cumpliera todo lo que está escrito acerca de mí en la ley de Moisés y en los profetas y en los salmos" (24,44). Los apóstoles, que a menudo se sirven de la homilía sinagogal para anunciar la buena nueva (He 13,15) y construyen sus discursos sobre la interpretación de las Escrituras a la luz del acontecimiento pascual de Jesús, seguirán este método. Se admite que la cena del Señor era lugar y momento de amplias conversaciones (cf He 20,7.11)[9] que recordaban hechos y palabras del Señor, interpretándolos y aplicándolos a las situaciones particulares de la comunidad[10]. Antes de la redacción de los textos evangélicos y neotestamentarios, muchas

tradiciones orales tomaron cuerpo y forma en estas situaciones cultuales, pero no es fácil aislar las partes homiléticas indiscutiblemente contenidas en el NT. Se reconocen verdaderas homilías en 1 Pe y en Heb.

La comunicación oral en estas asambleas debía de tener un tono discursivo y también un carácter dialogal; Pablo, al dar disposiciones sobre la disciplina de las asambleas, reconoce que tanto el hombre como la mujer "ora o profetiza" (1 Cor 11,4s); y, al intervenir para que se haga "todo con decoro y orden" (14,40), testimonia una pluralidad de carismas y, por tanto, de formas de palabra. "Cuando os reunís, cada cual podrá tener un salmo, una instrucción, una revelación, un discurso en lenguas, una interpretación: que todo se haga para edificación" (14,26). Si bien esta abundante toma de la palabra debía de plantear problemas a los responsables de las comunidades, el Apóstol invita a no apagar el Espíritu (1 Tes 5,19s), pero exhorta a usar sus dones para la edificación de la comunidad" (1 Cor 14,12). Entre los carismas enumerados por Pablo, los de palabra son, con gran diferencia, los más numerosos (1 Cor 12,8ss; Rom 12,6s), así como las figuras ministeriales para la palabra (Ef 4,11: apóstoles, profetas, evangelistas, maestros) [11]. La palabra apostólica, que realiza la presencia del Señor que habla a sus discípulos, es también profética en cuanto que la memoria de Jesús no sólo es anunciada, sino también interpretada y actualizada.

Cuando surgen preocupaciones por la difusión de las herejías y por el hablar vacío, Pablo invita a Timoteo y a Tito a transmitir con fidelidad el depósito de la fe recibido y a enseñar la sana doctrina (2 Tim 4,1-5; Tit 2,1). La tarea de la *lectura, exhortación, enseñanza* corresponde al cabeza de la comunidad en virtud del don recibido, pero su designación se ha producido por indicación de los profetas (1 Tim 4,13s). Ante los mismos problemas, las comunidades juanistas reaccionan apelando a la "unción que viene del Santo", por la que los fieles permanecen en la verdad transmitida sin "necesidad que os enseñe nadie" (1 Jn 2,20.27), y formulando homilías que, por una parte, remiten a la promesa profética ("y serán todos enseñados por Dios": Jn 6,43-47) y, por otra, se desarrollan en forma dialogal según el esquema de la *haggadah* pascual.

El NT conserva la memoria eclesial, también de la praxis litúrgico-pastoral, en todas sus virtualidades; si en ciertas épocas prevalece un modelo, esto no quiere decir que los otros se excluyan para siempre. De todas maneras, el modelo de homilía eclesial es el de Jesús en la sinagoga de Nazaret: leído el fragmento de Isaías, comenzó a decir: "Hoy se está cumpliendo ante vosotros esta Escritura que habéis escuchado con vuestros oídos" (Lc 4,16-21). La palabra dicha en la asamblea cultual, como interpretación de lo que está escrito, es acontecimiento actual que salva y edifica a la comunidad.

2. La tradición eclesiástica. *Tractatus* o *sermo,* "que los griegos llaman homilía" (Agustín, *Ep.* 224,2; *En. in Ps.* 118, proem.), son los términos usados en el Occidente latino para indicar el acto de tomar la palabra, casi exclusivamente por parte del presidente, en la asamblea litúrgica; estos actos son momentos y formas de la tarea más general de la iglesia: *praedicare* [12].

a) *Los tres primeros siglos.* La homilía más antigua que nos ha llegado es la *II carta de Clemente,* de contenido sencillo y, en general, parenético ("No parezcamos creyentes y atentos sólo cuando nos amones-

tan los presbíteros, sino también, una vez de regreso en nuestras casas, recordemos los preceptos del Señor": 18,3), en correspondencia con la descripción de Justino: "Cuando el lector termina, el presidente, de palabra, hace una exhortación e invita a que imitemos estos bellos ejemplos" *(I Apología* 67). Ignacio de Antioquía invita a Policarpo de Esmirna a "hacer una homilía contra los oficios deshonestos" *(Ep. ad Pol.* 5,1). Aunque eran moralizantes, estas intervenciones orales se producían después de lecturas bíblicas y basándose en ellas. Del presidente dependía la elección y la longitud de las lecturas. Tertuliano alude a la elección de textos bíblicos adecuados "cuando las vicisitudes de los tiempos presentes nos obligan a recordar o a aprender a conocer una cosa" *(Apologeticum* 39), y al estilo parenético de las homilías ("en ellas se hacen también exhortaciones, correcciones, reproches divinos": *ib).* En las fiestas, la homilía cobraba un carácter particular, como demuestran las homilías pascuales del s. II, cuyas fuentes "se pueden encontrar en tres fuentes principales: la *haggadah* pascual judía, algunas partes del NT nacidas como catequesis pascuales, los misterios paganos para la terminología y algunos escritos gnósticos utilizados en función polémica" [13].

La pluralidad de ministros de la palabra persiste. La *Didajé* testimonia la mayor estima en relación con "los que enseñan" (11,1-2), y documenta la actividad de apóstoles, profetas, didáscalos o doctores. Hermas describe en el *Pastor* al profeta como "hombre poseído del Espíritu divino" que "llega a una reunión de hombres justos que tienen la fe en el Espíritu divino" y "habla... a la muchedumbre conforme lo quiere el Señor" (Mand. 11,9), mientras que la *Epístola de Bernabé* se demora en hablar de los doctores que tienen el don de la ciencia para conducir a los fieles a una penetración más profunda del significado de las Escrituras y a la comprensión de la voluntad divina para vivirlas [14]. Cuando la organización litúrgico-pastoral de las comunidades requiere ministerios más estables y reconocidos, los obispos, los presbíteros y los diáconos llevarán a cabo el servicio de la palabra en las asambleas, porque "ellos os administran el ministerio de los profetas y maestros; por tanto, no los despreciéis, porque ellos son los honrados entre vosotros, juntamente con los profetas" *(Didajé* 15,1-2). Evidentemente, las funciones carismáticas de la palabra gozaban de mayor consideración en la asamblea. A pesar de abusos y dificultades, propios de toda comunidad viva, "no hay traza de una oposición por principio entre las manifestaciones del Espíritu y la enseñanza ordinaria de la iglesia, ni entre lo que se ha convenido en llamar *pneuma* y la *función eclesiástica"* [14a].

Didáscalo-doctor en Alejandría, Orígenes es el iniciador del género de la homilía como explicación de las Escrituras para captar su sentido espiritual y sacar orientaciones prácticas. En las doscientas homilías que nos han llegado muestra la preocupación por edificar a los oyentes: "No es éste el tiempo para un comentario minucioso; debemos edificar a la iglesia y provocar, con explicaciones místicas *(mysteria)* y con el ejemplo de los santos, a los oyentes perezosos e inertes" *(Homilías sobre el Génesis* 10,5). Su método hará escuela ("partiendo de la misma historia, sólo después de haber enunciado el misterio y en relación con él, se llega a las explicaciones espirituales... Orígenes expone una ascesis y una mística de impronta cristológica, eclesiástica y sacramental, una verdadera historia de la vida espiri-

tual fundada en el dogma"[15]), y sus homilías, traducidas al latín por Rufino, serán leídas y saqueadas, incluso sin referencias explícitas, sobre todo en el medievo latino[16]. Mientras que, en Alejandría, Orígenes instruía a los catecúmenos, en Palestina le invitan los obispos a explicar las Escrituras en la asamblea eucarística. Al obispo de Alejandría, que se lamenta de ello, le comunica Alejandro, el obispo de Jerusalén: "Escribiendo sobre Demetrio..., añade en su carta que esto jamás se oyó, ni ahora se hace, el que prediquen laicos estando presentes los obispos. Yo no sé cómo dice lo que evidentemente no es verdad, porque dondequiera que se encuentran hombres con capacidad para aprovechar a los hermanos, los santos obispos les invitan a predicar al pueblo. Como invitaron nuestros bienaventurados hermanos Neón a Evelpis en Laranda, Celso a Paulino en Iconio y Atico a Teodoro en Sínade. Es probable que también en otros lugares ocurra igual, sin que nosotros lo sepamos"[17] (Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* 6,19; 17-18, BAC 350, Madrid 1973, 384). De todos modos, para Orígenes, que no puede ordenarse de sacerdote, "el presbítero es el doctor" y "cometido del doctor es explicar la Escritura, dando a cada categoría el alimento que necesita"[18].

Aunque la lengua litúrgica sigue siendo el griego, muy pronto en las regiones de lengua latina pasa a ser ésta la de las lecturas bíblicas y la predicación[19]. En el Africa septentrional nace la lengua latina cristiana, que influirá también en la homilía; Tertuliano purifica las expresiones judeo-cristianas de lo que tienen de fantasioso; Cipriano conjuga la fe en la mentalidad romana: "Exhortamos fuerte y constantemente a nuestros hermanos y a nuestras hermanas. Vigilamos con todos los medios que pueden ayudar a sostener la observancia eclesiástica. Nosotros, que tememos a Dios, debemos mantener los preceptos divinos de la disciplina en la plena observancia" (*Ep.* 4,1-2). *Praecepta, disciplina, observatio:* estos términos dan a entender el tenor de la predicación reservada al obispo.

b) *Epoca patrística.* Del s. IV al VI grandes figuras de obispos dan forma oratoria y contenido doctrinal a la predicación homilética, llegando a constituir modelos imitados hasta la época moderna. Para Oriente baste recordar a Juan Crisóstomo por sus innumerables discursos sobre textos bíblicos leídos en la asamblea, a menudo en lectura continuada, especialmente los libros del NT. El sigue el método antioqueno, ateniéndose al sentido literal de las Escrituras y con la continua preocupación de actualizar la palabra de Dios en las diversas situaciones de la comunidad cristiana. Pero a menudo, en las partes parenéticas de sus homilías, las referencias al texto bíblico no respetan el sentido literal.

Para Occidente es obligado recordar a Agustín por sus numerosos sermones, pero también por el primer tratado exegético-homilético, en cuatro libros: *De doctrina christiana.* En el libro primero estudia la *res,* es decir, la verdad que hay que descubrir en la Escritura; en el segundo estudia los *signa,* es decir, los signos que hay que interpretar; en el tercero da las reglas para una correcta hermenéutica; en el cuarto expone los procedimientos de expresión oratoria. El criterio exegético seguido es: "El que escruta las palabras divinas debe esforzarse por comprender la intención del autor que ha sido intermediario del Espíritu, verdadero autor de la Escritura" (l. 3, 23,38). El intérprete-predicador no se atiene sólo al sentido literal,

porque toda la biblia está llena de un vasto misterio, presente y escondido por doquier, y por eso de un texto bíblico se pueden extraer significados diferentes [20]. Acercar entre sí las lecturas del AT y del NT, dada la unidad fundamental de los dos testamentos, hace comprender el mensaje divino. En cada homilía extiende la mirada por toda la Escritura, interpretando la biblia con la biblia; "quizá no hay predicación de Agustín en que no se note el esfuerzo por explicar el texto comentado con las citas de otros textos" [21]. Pero a Agustín no le interesa la erudición; él quiere edificar a su gente, y define como *populares* sus *sermones* y *tractatus*. El predicador es oyente de la palabra no menos que los que lo escuchan: "Lo que os sirvo a vosotros no es mío. De lo que coméis, de eso como; de lo que vivís, de eso vivo. En el cielo tenemos nuestra común despensa: de allí procede la palabra de Dios" *(Sermón* 95,1; BAC 441, Madrid 1983, 629).

Pese a haber sido maestro de retórica y orador elocuente, Agustín no pretende que los predicadores usen los artificios del arte oratoria; es mejor hablar *sapienter* que *eloquenter* "para ayudar a los oyentes" *(Doct. chr.,* l. 4, 5,7). Si pide que se estudie a los oradores profanos, y él mismo examina el *De oratore,* de Cicerón, invita a encontrar ejemplos de elocuencia en la Escritura, especialmente en Pablo, en Cipriano y Ambrosio. Concluye dando algunas reglas para la elocuencia eclesiástica, para "hacerse escuchar con inteligencia, con placer y con docilidad" (l. 4, 26,56) en correspondencia con los tres objetivos "instruir, agradar, persuadir" (l. 4, 12,27): preparación minuciosa, preocupación por santificar a los oyentes, vida ejemplar, oración.

Gregorio Magno († 604) concibe el ministerio pastoral como *praedicatio;* él mismo es *praedicator* excelente e incansable (se conservan más de seiscientas homilías) y da sabias directrices pastorales a los *praedicatores* [22]. El método interpretativo de la Escritura es el de Orígenes y de Agustín, que ha llegado a ser ya tradicional: "Las palabras de la Sagrada Escritura... en cada acontecimiento pasado que narran, en cada acontecimiento futuro que anuncian, en cada valor moral que predican, en cada realidad espiritual que proclaman, son estables por todos los lados..." *(Homilías in Ez.,* l. 2, 9,8); pero el método expositivo debe adecuarse concretamente a las diferentes categorías de personas hasta tender al coloquio individual. En la *Regla pastoral* especifica nada menos que cincuenta y dos categorías de personas, algunas de las cuales aparecen desdobladas en los caracteres opuestos (por ejemplo, doctos e ignorantes, sanos y enfermos, siervos y amos, sencillos e hipócritas...), a las que adaptar la palabra de Dios. Sus homilías siguen la tradición monástica de la *lectio continua,* pero están siempre atentas al contexto político y cultural del tiempo.

En esta época la predicación homilética se reserva casi exclusivamente a los obispos. Aunque Agustín y Gregorio no exijan el conocimiento del arte oratoria, de hecho la palabra pública debía ser declamada con arte y propuesta con elegancia, según la forma comunicativa de la *paideia* [23]. Esto resultaba discriminatorio en relación con quien, aun estando en condiciones de edificar a los fieles con la palabra de fe, no poseía las cualidades oratorias. Sin embargo, en Jerusalén, en el s. IV, la peregrina Egeria constata que "aquí hay la costumbre de que todos los presbíteros que se hallan presentes prediquen los que quieran, y después de todos ellos predica el obispo, predicaciones que siempre se hacen los días de domin-

go para que el pueblo sea instruido siempre en las Escrituras y en el amor a Dios" *(Per Eg.,* 25) [24]. Se puede pensar que eran predicaciones diferenciadas según carismas y competencias. Mas por el mismo tiempo Jerónimo observa en una carta que "en algunas iglesias vige una costumbre feísima, según la cual cuando están presentes los obispos los sacerdotes están callados, no predican, como si aquéllos estuvieran celosos de éstos y no se dignaran escucharlos" *(Ep.* 52,7). A León Magno, hacia la mitad del s. V, se remonta la prohibición hecha a los monjes y a los laicos, cualquiera que sea el grado de su ciencia, de enseñar y predicar: "... Nadie, sea monje o laico, se atreva a arrogarse el derecho de enseñar y predicar... No se debe permitir que alguien fuera del orden sacerdotal se atribuya la prerrogativa de predicar, siendo conveniente que en la iglesia de Dios todos las cosas estén ordenadas" *(Ep.* 119,6). Conviene notar que la amonestación dirigida a Máximo, obispo de Antioquía, en el 453, estaba motivada por la predicación de algún monje, fautor del monofisismo" [25]. La represión de algunos abusos lleva a una afirmación de valor general, que entrará en la legislación canónica, olvidando que el mismo criterio del orden lleva a san Pablo a dar disposiciones más articuladas. Por lo demás, todavía en el s. IV afirman las *Constitutiones Apostolicae:* "El que enseña, aunque sea laico, enseña por ser experto en la palabra y probo en la costumbre. *Muchos, en efecto, serán enseñados por Dios* (Jn 6,45)" (8, 32,17).

Un cambio análogo se produce en el mundo monástico, donde se había conservado la tradición primitiva de la *lectio divina* a menudo en forma de *collatio,* "collocutio plurium de rebus ad salutem ac perfectionem pertinentibus" (Nigronio, *Tract. ascet.)* [26]; los abades doctos, únicos capaces de tener un discurso en buena forma oratoria, quitan la palabra a los *plures,* la *collatio* se convierte en "conferencia" y la *lectio divina* se reduce a "lectura espiritual" [27].

En los siglos siguientes las homilías de los padres, especialmente Agustín y Gregorio, se recogen en libros, homiliarios, donde se disponen según el año litúrgico, tanto para uso de los predicadores como para ser leídas directamente a los fieles.

Cesáreo de Arlés, en el s. VI, compone sus homilías y las recoge "para suplir la incapacidad de los sacerdotes y de los obispos de su tiempo... Pone a su disposición una catequesis elemental, pero sólida, sobre los aspectos principales de la vida cristiana... El más largo de estos sermones *(admonitiones)* puede pronunciarse en veinte minutos; para la mayor parte bastan diez o quince minutos" [28]. En caso de que el obispo o el sacerdote no esté en condiciones de predicar, Cesáreo les pide "que manden leer por el ministerio de los santos sacerdotes las homilías de los antiguos padres en las asambleas, para la salvación de las almas" *(Sermo* 1,15).

c) *Epoca medieval.* La novedad traída por la escolástica es la predicación temática. La Escritura ofrece el tema en una frase textual, que luego será desarrollada con orden, según reparticiones, subdivisiones, definiciones y explicaciones que hacen de la predicación una construcción compleja e ingeniosa. Se pierde la referencia a los textos bíblicos en su complejidad, para que el tema "de biblia sumptum habeat sensum perfectum, non nimis longum, non nimis breve, bene quotatum" [29], así como la conexión con la realidad de los oyentes. Nace como reacción la predicación popular, que se preocupa sobre todo de la vida religioso-moral

del pueblo, utilizando ejemplos, narraciones, leyendas.

Los numerosos movimientos religiosos populares que surgen en los siglos medievales plantean con insistencia la cuestión de la predicación de los laicos, que corría pareja con la lectura de la biblia, en lengua vulgar, por parte del pueblo. Durante el concilio Lateranense III (1179), el papa Alejandro III concede a los valdenses, tras un examen sobre su fe, permiso para predicar sólo a petición de los sacerdotes de las zonas en que ellos vivían. Lo mismo se concedió a los humillados "con tal que predicasen *de poenitentia: de articulis fidei et sacramentis ecclesiae non loquantur*". Esta predicación se hacía también en las iglesias, con el consentimiento de los prelados. Para justificar tal concesión, contra los obispos que se oponían, el papa cita el texto de 1 Tes 5,19. Lo mismo hará Inocencio III con los seguidores de Francisco de Asís (1210). El concilio Lateranense IV (1215) desconfía y excomulga al que pretenda ejercer el oficio de la predicación sin autoridad recibida de la sede apostólica o del obispo; y diez años después (1228) Gregorio IX escribe al arzobispo de Milán para que "prohíba a todos los laicos, cualquiera que sea el grupo a que pertenezcan, usurpar el oficio de la predicación" e inserta esta carta en las Decretales [30].

d) *Epoca moderna.* Caracterizada por la reforma protestante, que propugnaba una liturgia en lengua vulgar, un acceso de los fieles a la biblia y una predicación más fiel a la palabra de Dios, y que desarrollaba propuestas y expectativas presentadas ya desde hacía aproximadamente un siglo por los reformadores católicos, de hecho para la catolicidad esta época estuvo dominada por una interpretación restrictiva del concilio de Trento. Este había afrontado la cuestión en la V sesión publicando (17-6-1546) el decreto *Super lectione et praedicatione,* que trata de la lectura de la biblia, que ha de favorecerse, y de la predicación del evangelio al pueblo cristiano, que ha de hacerse obligatoriamente los domingos y los días festivos. "Este decreto fue la primera y, añadamos inmediatamente, la única tentativa de realizar la reforma de la iglesia basándose en el ideal del humanismo cristiano" [31], que propugnaba una valoración de la biblia y del método catequístico y homilético de los padres. No tuvo continuación porque la estructura que se quería usar, los canonicatos teologales del concilio Lateranense IV, no había funcionado nunca y era inadecuada para la nueva situación.

Con la constitución de los seminarios prevalece el planteamiento escolástico, que continúa la predicación temático-catequística, eludiendo también las indicaciones de la sesión XXIV, can. 4, que prescriben predicar "las Sagradas Escrituras y la ley divina". Fuera de loables excepciones, no es de extrañar que la predicación de la época moderna, especialmente la barroca, trate de hacerse acepta por la reforma oratoria retórica y redundante y por el contenido inspirado en la mitología, en la literatura y en la filosofía. La biblia se ve reducida a lugar en que surtirse de citas que produzcan efecto, sin valor alguno de mensaje salvífico.

El concilio de Trento reafirmó la prohibición a los laicos de predicar "contra la prohibición del obispo" (ses. XXIV, can. 5); que no se trata de un principio general contra la predicación de los laicos, incluso durante la misa, lo demuestran hechos elocuentes. Al reanudarse los trabajos conciliares en Trento, a finales de 1561, en los pontificales de inauguración "se unió una predicación,

efectuada en la fiesta de los Inocentes por un laico al servicio del cardenal Madruzzo, el médico Pablo Guidello, hecho paralelo a la predicación que el 26 de diciembre de 1545 había tenido el conde Ludovico Nogarola en la catedral de Trento ante el concilio, poco antes"[32].

e) *Epoca contemporánea.* Las intervenciones de los pontífices romanos se ordenan a condenar los abusos en la predicación y a establecer reglas rígidas para la concesión de la facultad de predicar, reservada a los obispos. León XIII, en el motu proprio *Sacrorum antistitum* (31-7-1894), sobre la sagrada predicación, deplora los "abusos en la elección de los temas y en la forma de tratarlos"; Benedicto XV, en la encíclica *Humani generis redemptionem,* sobre la predicación de la palabra divina (15-6-1917), presenta al apóstol Pablo como modelo de predicador, tanto por la preparación interior como por el objeto y el modo de la predicación. "¡Vemos a no pocos oradores sagrados que predican prescindiendo de la Sagrada Escritura, de los padres y doctores de la iglesia y de los argumentos de la sagrada teología, y casi sólo hablan el lenguaje de la razón!" El 28 de junio de 1917, la sagrada Congregación consistorial publica un "reglamento" para la aplicación de la encíclica; pero a pesar de que comienza con la famosa cita tridentina sobre la obligación de la predicación dominical, no dedica una línea a la homilía durante la misa.

El CDC promulgado en 1917, en los cáns. 1344-1345 prescribe que los domingos y las fiestas todo párroco anuncie al pueblo la palabra de Dios, *consueta homilia,* en la misa más frecuentada, y se desea que esto suceda en cada iglesia cuando el pueblo asiste a misa: "Hágase una breve explicación del evangelio o de alguna parte de la doctrina cristiana". Nótese la diferencia respecto al precepto tridentino, que exigía la explicación "de algunas cosas que se leen en la misa" (ses. XXII, c. VIII), a saber: las lecturas bíblicas o los textos del "ordinario". La alusión del CDC a argumentos o temas de vida cristiana conducirá en los años que preceden al Vat. II a llevar a la misa dominical la *catechetica institutio,* que es deber gravísimo de los pastores (can. 1329) y que no parecía poder asegurarse en otras circunstancias, dado que la misa se había convertido en el único momento de encuentro con el pueblo cristiano.

Entre tanto, el movimiento litúrgico iba descubriendo el verdadero sentido de la homilía en el ámbito de la celebración en relación con las lecturas bíblicas y con el misterio celebrado[33]. La instrucción *De musica sacra,* del 3 de septiembre de 1958, se limita todavía a remitir (n. 22d) al célebre texto del Tridentino.

II. La homilía en los documentos conciliares y en la experiencia posconciliar

También respecto a la homilía el Vat. II representa un viraje por los términos en que hablan de ella tanto los documentos conciliares como los nuevos libros litúrgicos, pero también por la experiencia de renovación eclesial puesta en marcha y que tiene repercusiones notables en esta forma de predicación.

1. EN EL VAT. II. Aun dedicando a la homilía una atención específica, el Vat. II ofrece una doctrina sobre la palabra de Dios y sobre la predicación que se debe tener presente para comprender la colocación de la homilía en la misión de la iglesia y en la celebración.

a) *En la constitución SC.* Al

proponer la homilía como "parte de la misma liturgia" y haciéndola obligatoria "los domingos y fiestas de precepto con asistencia del pueblo", la constitución litúrgica la describe así: en ella "se exponen durante el ciclo del año litúrgico, a partir de los textos sagrados, los misterios de la fe y las normas de la vida cristiana" *(SC* 52). En el n. 35,2 se había prescrito que las rúbricas indicasen el momento de la homilía en las celebraciones que la requieren, que la homilía se alimentase en la fuente de "la Sagrada Escritura y la liturgia", y se la definía como "una proclamación de las maravillas obradas por Dios en la historia de la salvación o misterio de Cristo, que está siempre presente y obra en nosotros particularmente en la celebración de la liturgia". La instrucción *Inter oecumenici* añade a estas disposiciones la recomendación de hacer la homilía "en algunas ferias de adviento y de cuaresma y en otras ocasiones en las que los fieles acuden en mayor número a la iglesia" (n. 53), pero concede que en la misa se sigan usando "esquemas de predicación" catequística según el uso entonces vigente (n. 54). Es un eco de discusiones conciliares, que volverán a suscitarse en adelante.

b) *En los demás documentos.* La misión de la iglesia de anunciar la palabra de Dios es deber primario de los obispos *(LG* 25), de los presbíteros *(PO* 4) y de los diáconos *(LG* 29), en continuidad con el mandato de Cristo a los apóstoles *(DV* 7), y no se excluye de ella al pueblo de Dios, al que Cristo confiere dignidad y funciones proféticas *(LG* 12), en cuanto que constituye a los laicos "en testigos y les dota del sentido de la fe y de la gracia de la palabra" *(LG* 35).

Se pone la predicación en relación con la palabra revelada *(DV* 2-6); con su tradición en la iglesia, sobre todo en las Sagradas Escrituras *(DV* 7-10); con su interpretación eclesial y magisterial *(LG* 25); con la tarea misionera *(AG* 13), y con la celebración litúrgica *(SC* 33 y 35). Ya en su forma de manifestarse tiene la revelación una estructura sacramental ("obras y palabras intrínsecamente ligadas": *DV* 2); su comprensión implica a toda la iglesia ("crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian..., cuando comprenden internamente los misterios que viven, cuando las proclaman los obispos, sucesores de los apóstoles en el carisma de la verdad: *DV* 8); tiende al encuentro dialogal de Dios con su pueblo ("habla a los hombres como amigos, trata con ellos"; *DV* 2). Tal objetivo se alcanza siempre que en la iglesia se lee y se explica la biblia: "En los libros sagrados el Padre, que está en el cielo, sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos" *(DV* 21). Aunque la predicación de la iglesia es aquí y ahora palabra de Dios para quien la acoge con fe *(PO* 4; *AG* 13), dado que la iglesia considera la biblia como "suprema norma de su fe", "toda la predicación de la iglesia, como toda la religión cristiana, se ha de alimentar y regir con la Sagrada Escritura" *(DV* 21).

Para cumplir adecuadamente su misión, "es deber permanente de la iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos..." *(GS* 4). Las características más destacadas del mundo contemporáneo, delineadas a continuación,

son, más que una descripción siempre válida, un método que hay que seguir. La predicación debe tener en cuenta el esfuerzo hecho por los padres conciliares para escuchar la palabra de Dios "con devoción" *(DV* 1) y para interpretar, compartiéndolos, "los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren" *(GS* 1).

2. LA HOMILÍA EN LOS LIBROS LITÚRGICOS. Cada libro litúrgico tiene indicaciones sobre el momento de la homilía, y a menudo también sobre su contenido.

a) *Misal romano.* En la *Ordenación General del MR,* en el n. 33, se inserta la homilía en la estructura de la liturgia de la palabra, convirtiéndola en un gozne del diálogo consciente entre Dios y su pueblo; en los nn. 41-42 se traen a colación las normas sobre su obligatoriedad; y en el n. 9 se subraya su necesidad, para que la palabra de Dios leída y escuchada en las lecturas bíblicas se vuelva más inteligible y eficaz. La homilía le corresponde al sacerdote "en cuanto que ejercita el cargo de presidente de la asamblea reunida" y se conjuga con las otras intervenciones colocadas al comienzo, antes de las lecturas, en la plegaria eucarística y antes de la despedida (n. 11). En la instrucción *Liturgicae instaurationes* (5-9-1970) se acentúa la preocupación por la adaptación de la homilía "a la sensibilidad de la época" (n. 2), en relación con el cuidado constante por adaptar a las condiciones concretas, incluso culturales, la liturgia en general *(SC* 37) y la misma misa *(Ordenación General del MR,* n. 5).

La *editio typica altera* (1981) del *Ordo Lectionum Missae* (= *OLM)* tiene nuevos *praenotanda,* que recogen la enseñanza habitual sobre la homilía (nn. 24-27), y añaden que ésta "debe llevar a la comunidad de los fieles a una activa participación en la eucaristía" y que debe ser "fruto de meditación, debidamente preparada, ni demasiado larga ni demasiado corta" (n. 24). Más interesante es lo que se dice del presidente, que con la homilía "guía a sus hermanos hacia una sabrosa comprensión de la Sagrada Escritura, abre el corazón de los fieles a la acción de gracias por las maravillas de Dios; alimenta la fe de los presentes en la palabra que, en la celebración, por obra del Espíritu Santo, se convierte en sacramento, los prepara para una provechosa comunión y los invita a asumir las exigencias de la vida cristiana" (n. 41). Hay una alusión a las moniciones que preceden a las lecturas bíblicas: "Hay que atender con mucho cuidado a [su] género literario" (n. 15) y hacerlo de modo que ayuden "a la asamblea reunida a escuchar mejor la palabra de Dios..., promuevan el hábito de la fe y de la buena voluntad" (n. 42). La parte más nueva del documento se encuentra en los nn. 44-48, donde se habla de la *tarea de los fieles* en la celebración de la liturgia de la palabra *intra missam:* frente a las lecturas bíblicas y la homilía no son receptores pasivos, sino oyentes que desarrollan una actividad interior bajo la acción del Espíritu Santo.

Tenemos un caso particular en la misa con / niños, en la que se permite que "un fiel adulto, después del evangelio, dirija la palabra a los niños, especialmente si al sacerdote le resulta difícil adaptarse a la mentalidad de los pequeños oyentes" *(Directorio para las misas con niños,* n. 24).

El *Ritual de la sagrada comunión y del culto a la eucaristía fuera de la misa* considera oportuna la homilía en el rito de la exposición y de la bendición eucarísticas (n. 95).

b) *El Ritual y el Pontifical romano.* El *RICA* aconseja los contenidos de la homilía en el "Rito de entrada en el catecumenado" (n. 92), en el "Rito de la elección o de la inscripción del nombre" (n. 142), para cada uno de los "escrutinios" (nn. 161; 168; 175), para la "Entrega del Símbolo" (n. 185) y la "Entrega de la oración dominical" (n. 191), así como para sus "nuevas entregas" (n. 196). En el *RBN* hay indicaciones genéricas (n. 116), mientras que en el *RC* se aconseja al obispo una homilía mistagógica: explica "las lecturas proclamadas a fin de preparar a los confirmandos, a sus padres y padrinos y a toda la asamblea de los fieles a una inteligencia más profunda del significado del sacramento de la confirmación" (n. 26). En el *RO* se propone un texto-guía al obispo, que debe dirigir la palabra a los ordenandos y al pueblo (obispos, c. VII, n. 18; presbíteros, c. V, n. 14; diáconos, c. IV, n. 14). El *RM* prescribe que se tenga la homilía sobre el texto sagrado, ilustrando el misterio del matrimonio cristiano (n. 90). En las celebraciones penitenciales, con o sin absolución sacramental, tiene un papel decisivo la proclamación de la palabra de Dios *(RP* 17 y 36), que comprende, además de las lecturas bíblicas (n. 24), también una homilía, para la que se indican los temas que hay que exponer (n. 25). Para la unción de los enfermos se requiere una breve explicación después de la lectura bíblica *(RUE* 103), y para las exequias se aconseja tener en cuenta a los presentes según su nivel de fe o su no-creencia para una homilía que "al ofrecerles el consuelo de la fe... alivie, sí, a los presentes, pero no hiera su justo dolor" *(RE* 69), quedando "excluido el género literario llamado *elogio fúnebre" (RE* 47). En el *RPR* la homilía explicará, bien las lecturas bíblicas, bien el don y la misión de la profesión religiosa (nn. 29; 61), mientras que en el *RCV* se propone también un texto ejemplar sobre el don de la virginidad (n. 16).

c) *Liturgia de las Horas.* Aunque la liturgia de las Horas tenga un acentuado aspecto eucológico, y la escucha de la palabra de Dios tenga un fin especialmente meditativo, hasta el punto de que después de las lecturas bíblicas, breves o largas, se aconseja un tiempo de silencio, a propósito de los laudes de la mañana y de las vísperas se dice: "En la celebración con el pueblo puede tenerse una homilía ilustrativa de la lectura precedente, si se juzga oportuno" *(Ordenación General de la Liturgia de las Horas,* n. 47). Se prevé la homilía también para las "vigilias litúrgicas" después del evangelio (n. 73). Entre los usuarios de la liturgia de las Horas se presta una atención particular a los predicadores: en el oficio de lecturas deben deleitarse en las lecturas bíblicas "para que puedan transmitir a otros la palabra de Dios" (n. 55) y en las lecturas patrísticas, por hallar en ellas "ejemplos insignes de sagrada predicación" (n. 165).

3. La experiencia posconciliar. La progresiva puesta en práctica de la / reforma litúrgica ponía a los predicadores ante las lecturas bíblicas proclamadas en la lengua de los fieles y ante las expectativas de éstos, invitados ya a una participación activa. La homilía debía adecuarse a la nueva situación; de lo contrario, entraría rápidamente en crisis. Esta se estudiaba entre tanto con los instrumentos sociológicos de investigación.

a) *Exégesis bíblica e iniciativas de base.* El primer esfuerzo, siguiendo las pautas del concilio en atención al reconocimiento que éste había dado a la exégesis histórico-

crítica aplicada a la biblia y en particular a los evangelios *(DV* 12; 19), consistió en ofrecer a los presbíteros una exégesis de las lecturas bíblicas que respondiese a las exigencias críticas y pusiese de relieve los temas revelados. Para quien quería y podía usarlas, resultaron útiles las perspectivas abiertas por la teología bíblica [34]. La homilía comenzó a renovarse sobre todo en el contenido doctrinal, tomado más directamente de la biblia.

Muy pronto resultó evidente que esta línea, aun siendo necesaria, era insuficiente, tanto por el ámbito en que se ofrecía la explicación de los textos bíblicos como por las exigencias de fe de los presentes. La celebración y las expectativas de los fieles iban en la dirección de una actualización de la palabra, que ha de celebrarse ritualmente y ha de vivirse en la existencia cotidiana. En el clima candente de los años posconciliares, se comenzó a hablar de reapropiación de la biblia por parte del pueblo cristiano y de derecho de los bautizados a la toma de la palabra en las asambleas litúrgicas, llegando a discutir la capacidad del clero para traducir adecuadamente la palabra de Dios en el contexto cultural y político de nuestro tiempo [35]. Por estos motivos, pero también por otros de naturaleza pedagógica y pastoral, se dio comienzo a las *homilías participadas,* sobre todo en comunidades reducidas y en grupos particulares. La pluralidad de palabra en las celebraciones, sin atentar contra la función presidencial del presbítero, se convirtió en una característica de la praxis eclesial de las comunidades de base, pero también de iniciativas pastorales tendentes a implicar a las asambleas [36].

b) *El análisis de las ciencias humanas.* Fenomenológicamente, la homilía es un hecho de / comunicación [*infra* III, 3] oral dentro del sistema eclesial concretamente manifestado por las asambleas litúrgicas. También él ha sido sometido a examen con los métodos propios de las ciencias antropológicas, a menudo con finalidades pastorales, para calibrar la eficacia de esta comunicación y determinar sus límites y posibilidades.

Prescindiendo de las realizaciones concretas, el modo mismo de la comunicación homilética convencional a la luz de la ciencia de las comunicaciones aparece *incompleto* porque falta el *feed-back,* el efecto retroactivo, a través del cual el emisor puede comprobar si los destinatarios han recibido, descodificado e interpretado el mensaje, y cómo lo han hecho. La homilía en la forma difundida en la iglesia es unidireccional y no suscita esa circulación de la palabra que hace a una asamblea verdaderamente participante. La dinámica de esta comunicación es de tipo monológico-jerárquico, y la imagen de iglesia que induce en los oyentes es de tipo monopolista-autoritario [37]. De tal sistema de comunicación, hecho sacral por el contexto litúrgico, no podrá nacer esa iglesia del pueblo de Dios, toda ella participante y ministerial, que los documentos eclesiásticos van augurando y describiendo.

La verificación de esta tesis está en el resultado de las encuestas sobre la predicación homilética, por muy limitadas que sean [38]. Normalmente se advierte una falta de conexión con la historia y la situación concreta de los oyentes; pero a menudo las homilías resultan deficientes también en cuanto a calidad doctrinal y expositiva, por una inadecuada preparación remota y próxima de los predicadores. La predicación durante la misa en el mejor de los casos desarrolla una función de entretenimiento del auditorio, confirmándolo en las propias convicciones religiosas, y sólo raramente llega a ser evangeli-

zadora y profética, y por tanto dotada de virtud para promover. De hecho, los ámbitos de renovación donde la palabra de Dios se hace viva y edifica a la comunidad son normalmente distintos respecto a las asambleas litúrgicas habituales.

De una encuesta sobre la situación litúrgica en Italia (1982) se desprende que la casi totalidad de los practicantes tiene dificultades en la liturgia de la palabra, y en abrumadora mayoría se expresan a favor de una homilía que sea aplicación del evangelio a la vida diaria y a la actualidad, o por lo menos una explicación de las lecturas bíblicas de la misa. Un buen porcentaje (22 por 100 siempre, 23,1 por 100 a veces) desea que la homilía sea un momento en que también puedan intervenir los laicos.

c) *La homilía en los últimos documentos eclesiásticos.* Los años setenta demostraron gran interés por los temas y las iniciativas de evangelización y de catequesis, pero la homilía no tuvo un relieve específico, si bien cada documento eclesiástico hace una alusión a ella reconociendo su importancia.

El Sínodo de los obispos de 1974 sobre la *Evangelización en el mundo contemporáneo,* tras haber reconocido que la misión de proclamar el evangelio corresponde a todo el pueblo de Dios (cf n. 5) y que por la variedad cultural y sociológica de los oyentes es legítima y necesaria la búsqueda de las iglesias particulares en pro de una traducción adecuada del mensaje evangélico (cf n. 9), dejó al papa Pablo VI la tarea de describir las modalidades de la evangelización como comunicación verbal; entre éstas, la homilía es "un instrumento válido y muy apto para la evangelización" *(Evangelii nuntiandi* 43). El Sínodo de 1977 asistió a un retorno pasajero de las demandas de organizar los leccionarios para la misa según temáticas catequísticas [39]; además de las respuestas dadas en el aula, la determinación más significativa se lee en el *Mensaje al pueblo de Dios.* "La catequesis es una auténtica introducción a la *lectio divina,* es decir, a la lectura de la Sagrada Escritura hecha según el Espíritu, que habita en la iglesia tanto asistiendo a los ministerios apostólicos como actuando en los fieles" (n. 9). La *Catechesi tradendae* (1979), en la que no se pretende tratar toda la temática sinodal, no desarrolla esta preciosa intuición, que considera la *lectio divina* como la actividad propia de los fieles catequizados para mantenerse y crecer en la fe; en ella se pone la homilía en relación con el marco litúrgico cuya naturaleza y ritmo respeta, y con la catequesis, en cuanto que "vuelve a recorrer el itinerario de fe propuesto por la catequesis y lo conduce a su perfeccionamiento natural" (n. 48).

Entre 1973 y 1977, los diferentes documentos dedicados a *Evangelización y sacramentos* reafirman la naturaleza, la importancia y la obligatoriedad de la homilía. El surgimiento de iniciativas litúrgico-comunitarias de base que favorecen intervenciones de fieles en torno a las lecturas bíblicas ha proporcionado ocasión de intervenir a algunos episcopados: "La homilía forma parte del carisma del sacerdocio ministerial... Habida cuenta de la naturaleza de los grupos pequeños, el presidente podrá eventualmente dar a cada uno en este momento la posibilidad de intervenir. El intercambio en el momento de la homilía permite a menudo una mejor asimilación de la palabra de Dios" (Francia) [40]; "el sacerdote, como presidente de la asamblea, repartirá la palabra de Dios, dirigiendo eventualmente una homilía participada" (Suiza) [41]; a propósito de las *misas populares:* "Cuando es oportuno, conviene que

la homilía cobre una forma dialogada en la que se invita a los fieles a aportar testimonio, referir hechos de la vida, expresar reflexiones, sugerir aplicaciones concretas de la palabra de Dios" (Brasil) [42].

El Código de Derecho Canónico de 1983 dedica a la homilía el can. 767: "Entre las formas de predicación destaca la homilía, que es parte de la misma liturgia y está reservada al sacerdote o al diácono; a lo largo del año litúrgico, expónganse en ella, comentando el texto sagrado, los misterios de la fe y las normas de vida cristiana (§ 1). En todas las misas de los domingos y fiestas de precepto que se celebran con concurso del pueblo debe haber homilía, y no se puede omitir sin causa grave (§ 2). Es muy aconsejable que, si hay suficiente concurso del pueblo, haya homilía también en las misas que se celebren entre semana, sobre todo en el tiempo de adviento y cuaresma, o con ocasión de una fiesta o de un acontecimiento luctuoso (§ 3). Corresponde al párroco o rector de la iglesia cuidar de que estas prescripciones se cumplan fielmente *(religiose serventur)* (§ 4)".

La Comisión episcopal de Liturgia de España ha publicado unas orientaciones sobre el ministerio de la homilía *(Pastoral litúrgica,* nn. 131-132, octubre 1983, pp. 11-32) con el título "Partir el pan de la palabra". El documento en los principios doctrinales presenta la homilía al servicio de la palabra de Dios, del misterio celebrado y del pueblo de Dios; en las aplicaciones prácticas orienta en las tareas concretas de preparar y desarrollar la homilía.

III. La homilía en el proyecto litúrgico-pastoral

Experiencias y reflexiones que se están llevando a cabo sobre la base de los documentos eclesiásticos, de las tentativas recientes y de datos tradicionales no tenidos en cuenta en el último milenio, configuran tareas y modalidades de la homilía en el contexto celebrativo y en relación con las diversas formas del ministerio de la palabra.

1. La mesa de la palabra y la homilía. La imagen clásica de la mesa y del alimento a propósito de la palabra de Dios distribuida al pueblo cristiano, recogida por el Vat. II *(DV* 21), es una metáfora susceptible de útiles profundizaciones, tanto para los pastores que deben preparar esta mesa como para los fieles que deben alimentarse en ella. Dado que comer es actividad no sólo de quien prepara el alimento, sino también de quien se alimenta, esta metáfora ayuda a superar la impresión de pasividad por parte de la asamblea que parece caracterizar a la escucha de la palabra bíblica y homilética.

a) *La "lectio divina" y la escucha creyente.* La homilía no es una forma cualquiera de predicación, que podría dirigirse también a no creyentes; siempre está relacionada con lecturas bíblicas y se dirige a una asamblea de creyentes. El Sínodo episcopal de 1977 [*/ supra,* II, 3, *c*] afirma que la catequesis es una introducción a la *lectio divina,* y define a ésta como "lectura de la Sagrada Escritura hecha según el Espíritu, que habita en la iglesia, tanto asistiendo a los ministerios apostólicos como actuando en los fieles". Si se considera la liturgia de la palabra como una forma de *lectio divina* [43], es obvio que los participantes en ella deben ser creyentes catequizados, es decir, idóneos para una escucha creyente de lo que se lee y se dice en la asamblea eclesial. Esta capacidad de escucha la asegura el Espíritu Santo,

que infunde a cada bautizado el "sentido sobrenatural de la fe", que le "permite recibir no ya una palabra humana, sino verdaderamente la palabra de Dios" y penetrar "más profundamente en ella con juicio certero y darle más plena aplicación en la vida" *(LG* 12). Por tanto, la capacidad de percibir en las diversas palabras humanas, tanto bíblicas como eclesiásticas, la palabra que Dios dirige ahora a su pueblo la da el Espíritu Santo, que permite una comprensión interpretativa y actualizadora. Este don no es mecánico, sino que requiere iniciación y ejercicio, los cuales sólo son posibles cuando en la catequesis se introduce a los creyentes en el lenguaje de la Escritura y en el diálogo en torno a la página sagrada, para percibir la palabra viva de Dios con actividad que interpreta y aplica a la vida. Por eso Cristo, el Señor, da a sus fieles junto con el sentido de la fe también la "gracia de la palabra" *(LG* 35). La condición normal para una liturgia de la palabra debería ser una asamblea de creyentes educados en el ejercicio de estos dones del Espíritu y, por tanto, capaces de alimentarse activamente en la mesa de la palabra que el ministerio eclesiástico sirve en cada liturgia.

b) *La homilía como mediación interpretativa.* Es Dios mismo quien en la liturgia quiere hablar con sus fieles: esta reiterada afirmación de los documentos sobre la liturgia está en consonancia con la misma finalidad de la celebración *(DV* 2). La comunicación Dios-creyente es directa, pero no inmediata; la mediatizan múltiples *autoridades:* la biblia, la tradición, el magisterio, la predicación ministerial, el testimonio eclesial, los signos de los tiempos... [44] En el juego de estas diversas *autoridades* el creyente percibe la palabra que Dios le dirige; para ello se le debe ayudar a ejercitar su sentido de la fe, en sintonía con la comunidad eclesial, interpretando y actualizando. En el contexto litúrgico, la *autoridad* que sobresale es la biblia, leída en la asamblea; pero también la tradición litúrgica, que funciona ya como criterio interpretativo: la aplicación de la lectura veterotestamentaria-salmo-evangelio, la referencia al signo sacramental que sigue, la fiesta celebrada o el tiempo litúrgico. La situación socio-cultural y la misma coyuntura histórico-política de la asamblea constituyen un ulterior criterio interpretativo y el ambiente vital en que actualizar la palabra de Dios. Entre todos estos elementos no ofrece la homilía como ayuda a los fieles para que entren personalmente en el diálogo que Dios quiere mantener con su pueblo reunido aquí y ahora para celebrar la salvación experimentada e invocada. La homilía tiene, por tanto, una función eminentemente *hermenéutica,* requerida tanto por la lejanía, que a menudo es desconocimiento cultural de los textos bíblicos, como por la heterogeneidad de los miembros de la asamblea. Si se limitase a una simple explicación exegética de las lecturas bíblicas, ilustraría el objeto dejando a los sujetos fuera; debe tender a la comprensión, conduciendo a los sujetos a sentirse implicados en las palabras que les atañen personalmente y les afectan como comunidad. Esta actividad hermenéutica informa, solicita y hace pensar, exhortando para que cada uno tome decisiones ante el mensaje de Dios. Aunque cada fiel presente fuera cultural y espiritualmente capaz de interpretar y actualizar las lecturas bíblicas, la homilía es necesaria porque explicita el sentido que la palabra de Dios tiene para la asamblea reunida y pone de manifiesto la llamada que el Señor dirige a su iglesia, y no sólo a los individuos. La homilía se propone,

por tanto, llevar a la asamblea a ese acuerdo que es condición para que el Padre oiga su oración (Mt 18,19).

c) *Las funciones de la palabra y la homilía.* La reforma litúrgica ha proporcionado "lecturas de la Sagrada Escritura más abundantes, más variadas y más apropiadas" *(SC* 35,1). Hojeando los leccionarios, se encuentran todos los géneros literarios: relatos míticos, narraciones histórico-catequéticas, formas parabólicas, trozos sapienciales, textos proféticos, elaboraciones doctrinales. Esta variedad literaria requiere ya una adecuación de la homilía para ayudar a los fieles a no detenerse en la letra, sino a captar los mensajes. Sin embargo, la variedad se refiere también a las funciones que la palabra bíblica desarrolla en el seno del pueblo de Dios y que la palabra homilética debe garantizar en cada asamblea. Tomando en préstamo de la retórica clásica sus características propias, la predicación eclesiástica se proponía como finalidad persuadir a los oyentes. A menudo aspiraba a la persuasión de lo que piensa el predicador más que a disponer a los fieles para la escucha de lo que les dice el Señor. La homilía, que en una escucha creyente es también ella vehículo de la palabra de Dios, debe estar atenta a las finalidades que tal palabra se propone alcanzar.

Un análisis atento de la biblia muestra que la palabra, bien que en la diversidad de formas literarias, tiende a desarrollar las siguientes funciones: anuncio, testimonio, profecía, doctrina, exhortación, invocación, acción de gracias [45]. Estas dos últimas funciones encuentran expresión especialmente en la parte eucológica de la celebración, pero puede suceder que la misma homilía contenga una *invocación* o concluya con una *acción de gracias.* Aunque la homilía se dirige a creyentes, a menudo se convierte en *anuncio* que proclama o evoca, con formulación breve e incisiva, la iniciativa divina para nuestra salvación. Esta salvación, siempre históricamente determinada, aunque sólo de modo parcial por ser realidad escatológica, se narra y se reconoce en el *testimonio.* La narración se refiere a la salvación experimentada por el homileta, o a la percibida en la comunidad, o a la que se ha verificado en la vida de personas santas (el clásico *ejemplo)* y da lugar a la confesión de la misericordia divina, que revela nuestro pecado y lo perdona. Para que pueda acogerse la salvación divina, se necesita la *profecía,* que lee la situación histórica, personal o social, sobre la que cae la palabra de Dios, denuncia lo que se opone a la realización histórica de la salvación e indica las opciones que el pueblo cristiano está llamado a hacer para ser fiel al Señor, que obra en la historia. Dada la complejidad de las situaciones humanas y de las condiciones culturales, agravadas hoy por el pluralismo existente en la misma asamblea, la palabra homilética debe medirse o ponerse a prueba con la *doctrina* (la *didajé* del NT), que no es simple exposición de la "doctrina cristiana" consolidada, sino reflexión sobre las relaciones entre palabra de Dios y cultura, entre fe y vida. A veces la homilía debe proporcionar informaciones exegéticas sobre los textos leídos, para luego *aculturar* en el hoy el mensaje entendido en su significado originario. Este proceso, que es exquisitamente teológico, no puede desarrollarse habitualmente en la homilía; pero el homileta debe saber responder a las exigencias, incluso a las intelectuales, de los oyentes. Aunque el contexto litúrgico no es favorable a la catequesis, la homilía deberá tener a

veces referencias catequéticas, especialmente de tipo mistagógico, para introducir en la inteligencia creyente de los signos litúrgicos que tienen lugar en la celebración. En fin, es tarea del homileta la *exhortación,* palabra fraterna y autorizada, motivada por el acontecimiento pascual y por el tiempo *(kairós)* de salvación que se nos da, para amonestar, reprender, alentar o consolar. Funciones múltiples y complejas, que en las comunidades neotestamentarias eran llevadas a efecto por varias figuras ministeriales (evangelista, profeta, doctores) sobre la base de carismas de la palabra, y que no pueden faltar en una comunidad eclesial, que debe estar bien alimentada de la palabra de Dios.

2. LA HOMILÍA, PARTE DE LA CELEBRACIÓN. Considerada como un elemento integrante e indispensable de la liturgia, la homilía no está vinculada sólo a las lecturas bíblicas, sino que se extiende a toda la celebración, y se armoniza con las demás intervenciones de palabra previstas. Está, por tanto, vinculada a las modalidades de dirección u organización de toda la celebración, particularmente de la liturgia de la palabra.

a) *Las intervenciones "espontáneas" y el discurso homilético.* En la misa se reconoce al presidente la oportunidad de intervenir "para preparar a los fieles, al comenzar la celebración, para la misa del día; antes de las lecturas, para la liturgia de la palabra; antes del prefacio, para la plegaria eucarística; igualmente, dar por concluida la entera acción sacra, antes de la fórmula de despedida" *(Ordenación General del MR,* n. 11). Todas estas tomas de la palabra no ritualizada deben corresponder al momento celebrativo, pero también han de estar en sintonía con la homilía; el presidente, como homileta, distribuye así su toma de la palabra a lo largo de la celebración, con el intento de prestar un servicio a la asamblea para que pueda participar con mayor atención y consonancia más comunitaria.

Por eso, más que de homilía deberá hablarse de discurso homilético, que ha de desplegarse a lo largo de la celebración, si bien el desarrollo mayor y específico del mismo se tiene después de las lecturas bíblicas. Si esta distribución es *monótona* (por ejemplo, siempre didascálica o exhortativa), puede correr el riesgo de sofocar la liturgia y de aburrir a los presentes. Nada es más nocivo para una celebración que un presidente que quiere explicar todo o que exhorta repetidamente a participar. La variación de los *géneros verbales* es una obligación, adaptándolos según el momento ritual introducido y subrayado. Si la palabra explicativa es adecuada al comienzo o antes de las lecturas bíblicas, para la introducción de la plegaria eucarística, del padrenuestro o de un signo litúrgico es más idónea la palabra evocadora, de tipo poético. El régimen ritual-simbólico propio de la liturgia debe respetarse también en las intervenciones orales no rituales [46].

b) *Los modelos de gestión de la celebración y la homilía.* Dado que la homilía no es una predicación inserta en la celebración, sino un elemento de ésta al servicio de la asamblea, debe estar en consonancia con el programa ritual de la liturgia de la palabra que se considere pastoralmente más idóneo para una asamblea concreta. La posibilidad de "ser seleccionadas y ordenadas aquellas formas y elementos propuestos" *(Ordenación General del MR,* n. 5) permite elaborar la hipótesis de varios modelos de gestión, que aquí ejemplificamos por lo que se refiere a la

liturgia de la palabra [47]. En el tipo en que predomina la *catequética* es obvio que la homilía tenga la parte mayor, y que las didascalías introductorias a las lecturas tengan la función de despertar atención e interés. Pero a veces precisamente estas introducciones pueden proporcionar aquellos datos exegéticos que favorecen una escucha más fructuosa, permitiendo luego a la homilía limitarse a la función hermenéutica. En el tipo *meditativo,* en una asamblea espiritualmente educada, la función de la homilía puede casi agotarse en la introducción a la liturgia de la palabra, ilustrando las lecturas bíblicas, sugiriendo pistas de reflexión y oración o, antes incluso, haciendo obra de discernimiento de las situaciones personales y comunitarias en las que la palabra de Dios es acogida. En el tipo más *celebrativo-festivo* se puede proceder así: unas palabras iniciales que introduzcan en el sentido de la fiesta, ofreciendo aquellas informaciones que se consideran útiles; una breve homilía que, partiendo de las lecturas bíblicas, muestre en el hoy litúrgico de la iglesia el acontecimiento celebrado para que el don de Dios se haga vida en el hoy histórico; algunas didascalías mistagógicas que precedan a los ritos más significativos (por ejemplo, la plegaria eucarística).

3. SUJETO Y FORMAS DEL DISCURSO HOMILÉTICO. "La homilía la hará ordinariamente el mismo sacerdote celebrante" *(Ordenación General del MR,* n. 42) y no otro sacerdote que no celebra, dado que la homilía es una función presidencial. La preparación y el desarrollo deben tener en cuenta la ley propia de toda celebración, que es la participación.

a) *El presidente homileta.* La inserción de un discurso en una celebración estructurada con textos bíblicos y eucológicos y en una asamblea determinada requiere que el presidente, por una parte, respete y explicite los mensajes celebrativos, y, por la otra, que se ajuste a la situación cultural y a las exigencias de fe de los creyentes. Deberá ser consciente de los propios condicionamientos culturales y espirituales: la pertenencia a una categoría social (tal es todavía el clero) y su historia personal influyen fuertemente en la interpretación y en el lenguaje. Además, su temperamento, su preparación, los carismas de la palabra (cf *PO* 4), la competencia normalmente ejercida lo llevan a privilegiar una función de palabra (así se tiene un homileta catequista hasta convertirse en doctrinario; un homileta testigo que corre el riesgo del exhibicionismo; un homileta profético que roza la histeria; un homileta exhortador que se reduce a moralista...), mientras que la comunidad tiene necesidad de una equilibrada variedad no sólo de contenidos, sino también de funciones de la palabra.

b) *Los fieles en el discurso homilético.* Para que la homilía satisfaga exigencias tan complejas, es oportuno que el presidente la prepare con un grupo de fieles. Las experiencias en este sentido son ya numerosas, extendidas y consolidadas. Se trata de una aplicación del n. 73 de la *Ordenación General del MR.* La preparación de tales grupos puede ser fatigosa y requerir paciencia; sólo después de cierto tiempo comienzan los fieles a apreciar las explicaciones exegéticas que permiten un conocimiento más exacto de los textos bíblicos. Lo que estos grupos dan al sacerdote es la percepción más directa de cómo se entienden los mensajes bíblicos y cuáles de ellos responden a las necesidades de la gente. Además, de estos intercambios vienen iluminaciones fecundas,

ya que el grupo está reunido en el nombre del Señor, para un servicio a la asamblea, y es por tanto lugar privilegiado para el ejercicio de los carismas de la palabra para la edificación común. El homileta aprenderá asimismo el lenguaje más adecuado para ayudar a los fieles a traducir los mensajes bíblicos y a comprender la palabra de Dios en la vida cotidiana.

En el trabajo de grupo algunos fieles muestran particular aptitud para la toma de la palabra y manifiestan carismas que deben ponerse al servicio de la asamblea. A éstos podría encomendar el presidente algunas de las intervenciones que configuran el discurso homilético a lo largo de la celebración, y que las mismas rúbricas permiten que sean tenidas por colaboradores. La consonancia de estas intervenciones con la homilía está asegurada por haber reflexionado y orado juntos.

En algunas circunstancias o sobre algunos pasajes bíblicos se pueden producir aportaciones interesantes: un testimonio significativo de cómo se ha cumplido la palabra, las descripciones de una situación concreta sobre la que versa la palabra, la denuncia profética de actitudes y hechos que se oponen a la venida del reino, una exhortación vigorosa y vívida... Estos dones que hace el Espíritu a la comunidad, es bueno que se hagan manifiestos en la asamblea. Por tanto, el presidente podrá invitar a ese hermano o hermana a intervenir en el momento homilético cuando él considera humildemente que no puede desarrollar la función que la palabra requiere en esos momentos. El *Directorio para las misas con niños* admite una posibilidad en este sentido: "Nada impide que alguno de estos adultos..., con permiso del párroco o del rector de la iglesia, les [a los niños] dirija la palabra después del evangelio, sobre todo si el sacerdote se adapta con dificultad a la mentalidad de los niños" (n. 24) [48].

c) *Las formas de la comunicación homilética.* El término *homilía,* del griego *homileîn* (conversar, departir familiarmente), connota el estilo conversacional, propio de quien se dirige convivalmente a familiares y amigos, de esta forma de predicación.

Las formas retóricas de la elocuencia clásica se han tomado una y otra vez como modelos para la homilía, pero actualmente no parece que prevalezcan esquemas o modos específicos para esta actividad eclesial de la palabra [49]. La amplificación electrónica ha hecho posible el tono conversacional incluso en locales espaciosos y para amplias asambleas, y los modos de comunicación radiotelevisiva han terminado con las modalidades oratorias solemnes y peraltadas. Esto no significa que la conversación homilética deba desenvolverse sin un orden incluso conceptual, una elección circunspecta del lenguaje e incluso una propiedad estilística.

El homileta en adelante debe tener en cuenta la cultura audiovisual en la que está inmersa gran parte de la gente; debido a ello se está engendrando un nuevo lenguaje, el *contornual* (de contorno), que como proceso comunicativo es el opuesto al *conceptual,* preferentemente usado por los eclesiásticos. Los *mass-media* están acostumbrando a la gente a percibir el discurso verbal de forma que las palabras no evoquen conceptos, sino situaciones visual y emocionalmente participadas. La comunidad de lenguaje, como la de conocimientos previos y de mentalidad, es indispensable para que pueda establecerse una verdadera comunicación [50].

Pero la comunicación no está influida sólo por el lenguaje hablado, sino también por las modalidades en que se produce. Hoy el monólogo y la forma expositiva están en grave crisis, y despierta y mantiene la atención una pluralidad de sujetos comunicantes, a menudo entrevistados dialogalmente por un *speaker*. Esto invita a repensar los modelos convencionales de comunicación eclesial también en las asambleas litúrgicas, preguntándonos si los vigentes derivan de un planteamiento teológico o son deudores de culturas autoritarias y unidireccionales. Los experimentos se deberán llevar a cabo con cautela y nunca como expedientes didácticos, sin haber valorado su alcance teológico y eclesial: si la homilía en las misas con niños puede cobrar forma de diálogo (pregunta-respuesta), esto no debe hacerse sólo para mantener la atención, sino para educar en aquella profundización de la palabra de Dios y en aquella aplicación concreta que cada creyente debe estar en condiciones de hacer. Las modalidades pueden ser muchas, entre una homilía presidencial, en una asamblea amplia, y una homilía participada, pero siempre presidida ministerialmente, de una comunidad pequeña [51].

[/ *Biblia y liturgia,* IV-V].

NOTAS: [1] Cf A. Deissler, *L'annuncio dell'AT,* Paideia, Brescia 1980, 97-102 — [2] Cf F. García López, *Analyse littéraire de Deuteronome,* en *RB* 84 (1977) 481-522; 85 (1978) 5-49 — [3] Fragmento de Filón hallado en Eusebio, *Praeparatio evangelica* 8, 7,12-13, cit. en M. McNamara, *I targum e il NT,* Dehoniane, Bolonia 1978, 61 — [4] *De specialibus legibus* II, 15; allí cit. — [5] R. le Deaut, *Targum du Pentateuque,* t. I *(SC* 245), Cerf, París 1978, 49 — [9] R. Bloch, *Midrash,* en *DBS* V, 1278 — [7] M. McNamara, *l.c.,* 62 en que remite a P. Borgen, *Bread from Heaven,* Brill, Leida 1965, 28-29 — [8] M. McNamara, *l.c.,* 62. Cf. *Sete del Dio vivente, Omelie rabbiniche su Isaia,* Città Nuova, Roma 1981, especialmente la introducción, de M. Gallo, que en Neh 8 encuentra "el origen de la homilía y la indicación de algunas de sus características permanentes" (p. 19) — [9] El verbo que se usa en *dialégomai:* "Se trata de la conferencia que podía dar en la sinagoga cualquier miembro de la comunidad idóneo para ello" (G. Schrenk, en *GLNT* II (1966) 986). El v. 11 emplea *homiléin* — [10] Cf J.-P. Audet, *Matrimonio e celibato nel servizio pastorale della chiesa,* Queriniana, Brescia 1966, 79-84 — [11] Acerca de los profetas y doctores y de sus intervenciones en las asambleas, cf. J. Delorme, *Diversità dei ministeri secondo il NT,* en VV.AA., *Il ministero e i ministeri secondo il NT,* Edizioni Paoline, 1977, 429-432 — [12] C. Mohrmann, *Praedicare - tractare - sermo,* en *MD* 39 (1954) 97-107, recogido en *Études sur le latin des chrétiens,* vol. 2.º, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1961, 63-72 — [13] R. Cantalamessa, *I più antichi testi pasquali della chiesa. Le omelie di Melitone di Sardi e dell'Anonimo Quartodecimano e altri testi del II sec.,* Ed. Liturgiche, Roma 1972, 13 — [14] El mismo Bernabé es doctor-didáscalo, si bien se dirige a los lectores no en calidad de maestro, sino como uno de ellos, empujado por amor: cf D. van Den Eynde, *Normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles,* Gabalda, París 1933, 96-97 — [14a] *Ib,* 86-87 — [15] H. de Lubac, *Esegesi medievale. I quattro sensi della scrittura* I, Edizioni Paoline, 1962, 359 — [16] Cf *ib,* 367-547 — [17] Cf P. Siniscalco, *Attività e ministeri della parola nella chiesa antica,* en VV.AA., *La predicazione dei laici,* Queriniana, Brescia 1978, 101-102 — [18] J. Daniélou, *Origène,* La table ronde, París 1948, 59 — [19] Cf J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin,* Cerf, París 1978, 21-23 — [20] Cf M. Poncent, *L'exégèse de st. Augustin prédicateur,* Aubier, Marsella 1944, 146ss — [21] M. Pellegrino, *Appunti sull'uso della bibbia nei sermoni di s. Agostino,* en *RBiIt* 1-2 (1979) 30 — [22] Cf V. Recchia, *Il "praedicator" nel pensiero e nell'azione di Gregorio Magno. Immagini e moduli espressivi,* en *Valori attuali della catechesi patristica,* LAS, Roma 1979, 127-168 — [23] Cf A. Quacquarelli, *Retorica e liturgia antenicena,* Desclée, Roma 1960, cc. 2 y 4 — [24] Cf C. García del Valle, *Jerusalem, un siglo de oro de vida litúrgica,* BAC 416, p. 265 — [25] P. Siniscalco, *Attività e ministeri della parola nella chiesa antica* (nota 17), 103 — [26] Cit. por A. Bonfatti, *Oratoria sacra,* Morcelliana, Brescia 1964, 114 — [27] Cf J. Rousse, *Lectio divina et lecture spirituelle,* en *DSAM* IX, 470ss — [28] M.U. Delage, *Introduction à Césarie d'Arles. Sermons au people* I *(SC* 175), Cerf, París 1971, 67 y 177s; cf A. Bugnini, *Omiliario,* en *EncC* IX, 120-123 — [29] De un tratado de finales del s. XIII, citado en C. Krieg, *Omiletica,* Marietti, Turín 1920, 75; cf C. Delcorno, *La predicazione nell'età comunale,* Sansoni, Florencia 1974 — [30] Sobre dicha cuestión, cf E. Cattaneo, *La pre-*

dicazione dei laici nel medioevo, en VV.AA., *La predicazione dei laici* (nota 17), 112-119 — [31] H. Jedin, *Il Concilio di Trento,* Morcelliana, Brescia 1962, II, 145-146 — [32] *Ib,* IV, t. 1, 1979, 143 — [33] Es notable el esfuerzo que representa la colección "Assemblée du Seigneur, Biblica", Brujas 1967-68; a cada domingo o fiesta se le dedica un volumen con exégesis de los textos bíblicos, el tratamiento de teología bíblica y patrística del tema eventual, la presentación de los formularios litúrgicos, notas doctrinales y pastorales — [34] Una ayuda ejemplar es la que aporta la colaboración internacional de los exegetas: *La parola di Dio nell'assemblea festiva,* Queriniana, Brescia 1969-76 — [35] Un estudio minucioso de estas experiencias: F. Perrenchio, *Bibbia e comunità di base in Italia,* LAS, Roma 1980; testimonios directos: *Massa e Meriba. Itinerari di fede nella storia delle comunità di base,* Claudiana, Turín 1980 — [36] Cf L. Della Torre, *Presenza dei fedeli nell'omelia,* en VV.AA., *La predicazione dei laici* (nota 17), 47-57. Una experiencia parroquial interesante, si bien interrumpida: B. Mauri, *Liberare la Parola,* Queriniana, Brescia 1979 — [37] Cf G. Orlandoni, *L'omelia: monologo o dialogo?,* Edizioni Paoline, 1977 — [38] Las más significativas en Italia: S. Burgalassi, *Aspetti psicosociologici della predicazione,* en *Rivista di Sociologia* 1965, 51-112; VV.AA., *Ricerca interdisciplinare sulla predicazione,* Dehoniane, Bolonia 1973 — [39] Cf A. Cuva, *La liturgia al Sinodo dei vescovi sulla catechesi,* en *Not* 14 (1978) 142-146 — [40] Comisión episcopal francesa para la liturgia, *La messa dei piccoli gruppi,* n. 33, en *RL* 1970, 409 — [41] Conferencia episcopal suiza, *La celebrazione della messa per categorie e gruppi di persone,* en *RL* 1972, 144 — [42] Conferencia nacional de obispos del Brasil, *Direttorio per le messe con gruppi particolari,* en *RL* 1978, 552 — [43] Cf L. Della Torre, *Il progetto catechetico del Sinodo '77,* en *Rinnovamento della catechesi e liturgia,* Quaderni di Vita Monastica, Camaldoli 1979, 46-58 — [44] Cf R. Marlé, *Hermenéutica y Escritura,* en *Problemas y perspectivas de teología fundamental,* Sígueme, Salamanca 1983, 119-124 — [45] A este argumento *Servizio della Parola* ha dedicado la sección "Funzioni, carismi e ruoli della Parola", desde el n. 31 (1971) al n. 38 (1972), y una síntesis en el n. 81 (1976) — [46] Cf E. Costa, *Rapporto tra parola ritualizzata e interventi di parola non strettamente ritualizzata,* en *Servicio della Parola* 81 (1976) 67-60 — [47] Cf E. Costa, L. Della Torre, F. Rainoldi, *Interpretare il rito della messa,* Queriniana, Brescia 1980, 41-53 — [48] Con frecuencia, tales iniciativas y propuestas se encuentran con la prohibición de la autoridad eclesiástica. En realidad, estas prohibiciones están dictadas por la preocupación de evitar la confusión de roles que se produce cuando el sacerdote-presidente abdica de su función homilética haciéndose sustituir por un fiel. Pero las posibilidades arriba indicadas tienen un sentido totalmente opuesto, pues se respeta el rol presidencial y hasta se exalta como tarea de reconocimiento de los carismas y competencias, y como tarea de llamada a colaborar dirigida a fieles idóneos. La documentación histórica prueba que la dirección pastoral tiene el poder de regular, y a veces de prohibir, la toma de la palabra eclesial por parte de los fieles por motivos de oportunidad; sin embargo, debe quedar claro que los fieles tienen esta facultad de palabra por "el sentido de la fe y la gracia de la palabra" — [49] Tras la publicación de C. Perelman-L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione, la nuova retorica,* 2 vols., Einaudi, Turín 1966 (ed. or. 1958), se han multiplicado los estudios acerca de la "teoría de la argumentación", cuyo objeto es "el estudio de las técnicas discursivas adecuadas para provocar o aumentar la adhesión de las mentes a las tesis que se presentan a su asentimiento" (p. 6). Para una aplicación de los métodos de la "nueva retórica" al discurso político, véase P. Desideri-A. Marcarino, *Testualità e tipologia del discorso politico, Bibliografia,* Bulzoni, Roma 1980. No consta que haya intentos análogos para el discurso homilético o, más en general, para el discurso religioso de producción eclesiástica — [50] Estos conceptos han sido tomados de una conferencia de N. Taddei — [51] Véanse varias posibilidades en L. Della Torre, *La predicazione nella liturgia,* en *Nelle vostre assemblee* I, Queriniana, Brescia 1975², 265-274. Sobre los contenidos de la predicación homilética en relación con los "condicionamientos" culturales y sociales, véase la sección "Omelia e vita quotidiana" comenzada en *Servizio della Parola* 125 (1981) y continuada hasta el 1982.

L. Della Torre

BIBLIOGRAFÍA: Agulles Estrada J., *Servidores de la palabra,* Separata del B.O.O., Valencia 1981; Aldazábal J., *La homilía, educadora de la fe,* en "Phase" 126 (1981) 447-459; Aldazábal J.-Roca J., *El arte de la homilía,* "Dossiers del CPL" 3, Barcelona 1979; Comisión Episcopal de Liturgia, *"Partir el pan de la palabra". Orientaciones sobre el ministerio de la homilía,* en "Pastoral Litúrgica" 131-132 (1983) 11-32; Fesenmayer G., *La homilía en la celebración litúrgica,* en G. Barauna, *La sagrada liturgia renovada por el concilio,* Studium, Madrid 1965, 525-550; Fournier E., *La homilía según la constitución sobre sagrada liturgia,* Estela, Barcelona 1965; Goenaga J.A., *La homilía: acto sacramental y de magisterio,* en "Phase" 95 (1976) 339-358; Gomis J., *La homilía como problema,* ib, 85 (1975) 55-61; *La homilía en las exequias,* ib, 109 (1979) 67-70; Grasso D., *Teología de la*

predicación, Sígueme, Salamanca 1966; *La predicación a la comunidad cristiana,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1971; Grelot P., *Palabra de Dios y hombre de hoy,* Sígueme, Salamanca 1965; Haensli E., *Homilética,* en SM 3, Herder, Barcelona 1973, 525-533; Llopis J., *Exégesis bíblica y homilía litúrgica,* en "Phase'" 66 (1971) 527-541; Maldonado L., *El mensaje de los cristianos,* Flors, Barcelona 1965; *La homilía, esa predicación siempre vieja y siempre nueva,* en "Phase" 56 (1970) 183-202; *El menester de la predicación,* Sígueme, Salamanca 1972; Rahner K.-Häring B., *Palabra en el mundo. Estudios sobre teología de la predicación,* Sígueme, Salamanca 1972; Rebok J., *La homilía eucarística: su originalidad y sus dimensiones fundamentales,* en "Didaskalia" (Argentina) 38 (1984) 4-20; Reixach M., *Homilías y celebraciones,* en "Phase" 71 (1971) 27-41; VV.AA., *La predicación cristiana,* en "Concilium" 33 (1968) 357-516; VV.AA., *La homilía hoy,* en "Phase" 91 (1976) 2-68.

I

IGLESIA (edificio)

/ Arquitectura; / Arte; / Dedicación de iglesias y de altares; / Lugares de celebración

IGLESIA Y LITURGIA

SUMARIO: I. Introducción - II. Correlación entre eclesiología y liturgia - III. Iglesia y liturgia en el Vat. II - IV. La iglesia en la eucología: 1. La iglesia en el plan de Dios; 2. "Ecclesiae mirabile sacramentum"; 3. Una iglesia necesitada de purificación; 4. Liturgia e iglesia local - V. La iglesia en las celebraciones litúrgicas: 1. La iglesia reunida en asamblea; 2. La iglesia en oración; 3. La iglesia que celebra la eucaristía y los sacramentos - VI. Conclusión.

I. Introducción

Con sus ritos y sus palabras, con la unidad y multiplicidad de sus formas, la liturgia es una especial epifanía de la iglesia: expresión y realización de su misterio de comunión y salvación. Es sobre todo en las celebraciones litúrgicas donde más clara y eficazmente aparece la iglesia "como un sacramento, o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano" *(LG* 1), "que manifiesta y a veces realiza el misterio del amor de Dios al hombre" *(GS* 45).

La constitución *SC,* en la introducción, incluso antes de llegar a definir la liturgia en el ámbito de la / historia de la salvación, subraya una de sus propiedades esenciales: el manifestar la genuina naturaleza de la verdadera iglesia, el ser epifanía de la iglesia con sus características, aparentemente contradictorias, pero vitalmente unificadas en el plano del misterio, presentadas según una ley de subordinación que señala una jerarquía de valores. Al edificar día a día a los que están dentro de la iglesia para ser templo santo y al robustecer sus fuerzas para predicar a Cristo, la liturgia presenta a los que están fuera a la iglesia "como signo levantado en medio de las naciones, para que bajo él se congreguen en la unidad los hijos de Dios que están dispersos hasta que haya un solo rebaño y un solo pastor" *(SC* 2).

II. Correlación entre eclesiología y liturgia

El tema es complejo y hasta sugestivo: aquí sólo podemos ahondar en alguno de sus aspectos para no entrar en el ámbito de otras voces [*/ infra,* VI]. Una mirada retrospectiva a la tradición nos va a servir para valorar un primer tratamiento sobre la correlación, constatable a lo largo de toda la historia del cristianismo, entre la eclesiología y la liturgia, entre el modo de comprenderse a sí misma y de realizarse la iglesia y el modo de comprender y

realizar su liturgia, en especial la celebración eucarística.

A.L. Mayer-Pfannholz, que ha dedicado varios estudios a las relaciones entre el cambio de imagen de la iglesia y la historia de la liturgia, escribe acertadamente: "... existe siempre un destino común entre la iglesia y la liturgia; en ambos procesos históricos uno solo es el problema: cómo interpretan y viven los hombres de un determinado tiempo el misterio de Cristo y de su iglesia"[1]. Más recientemente, H. Fries ha intentado efectuar una síntesis sobre el desarrollo de la *idea acerca de la iglesia* en las diversas épocas hasta nuestros días. Este *Kirchenbild* es ante todo una representación vital, *una idea expresiva* de lo que la iglesia ha pensado ser o deber ser, pero también la *figura concreta* que en las distintas épocas ha presentado ella misma al observador, y presenta por tanto hoy al estudioso. Se da aquí una constante relación interactiva y confluencial entre los dos aspectos: la iglesia concreta se organiza conforme a la imagen que tiene de sí misma, se expresa exactamente en la concreción histórica de su actuarse y su formarse; mas, por otra parte, esta imagen que la iglesia tiene de sí misma depende de su figura histórica efectiva y de su realidad concreta[2]. Tal reflexión implica igualmente a la liturgia tanto en sus textos como en sus ritos.

No son pocas las fuentes de la tradición que pudieran documentar esa correlación entre eclesiología y liturgia: bastaría citar la relación iglesia local-celebración eucarística en la *Didajé,* en las cartas de Ignacio de Antioquía, en la *Traditio apostolica* de Hipólito, en el *Itinerarium Egeriae;* la iglesia como asamblea litúrgica en los escritos de san Cipriano de Cartago; la concepción de la iglesia subyacente en el *Ordo Romanus primus;* los presupuestos eclesiológicos de la formación y difusión del misal plenario en el medievo; la relación entre los aspectos eclesiológicos y litúrgicos en las posiciones de la reforma; el desarrollo paralelo de la reflexión eclesiológica y litúrgica en el / movimiento litúrgico (Beauduin, Casel, Guardini); los méritos y las medidas comunes de las encíclicas *Mystici corporis* y *Mediator Dei* (Pío XII); los fundamentos eclesiológicos de la *SC* y los desarrollos litúrgicos de la *LG* (Vat. II); y las influencias de la eclesiología conciliar en la reforma litúrgica de Pablo VI.

Para comprender en toda su riqueza de significado estas correlaciones, es preciso tener muy en cuenta algunas orientaciones metodológicas: 1) Desde el momento en que, durante el último siglo, madura la reflexión sistemática y explícita sobre el concepto de / liturgia, puede constatarse una verdadera correlación entre la profundización del concepto de iglesia y el de la liturgia. Durante los siglos anteriores se trata más bien de comprobar cómo viene a comprenderse y realizarse la celebración litúrgica, dentro de la perspectiva señalada por H. Fries. 2) Como observa J. A. Jungmann, la celebración litúrgica se nos presenta como *autorrevelación* de la iglesia, no tanto ni sólo en los textos y en las rúbricas contenidas en sus libros litúrgicos oficiales: en la celebración de una comunidad concreta es donde la iglesia se define localmente al concentrarse en un lugar determinado; donde *se realiza* en el pleno sentido de la palabra; donde se hace un *acontecimiento,* un *hecho.* Es la acción litúrgica concreta la que nos ofrece una imagen viva de la iglesia como sacramento de la salvación de Cristo[3]. 3) La iglesia misma, *parábola y sacramento del reino,* por el simple hecho de su existencia y según las modalidades de tal existencia, está ya expresando en el misterio

las realidades últimas de dicho reino. Pero son demasiado ricas estas realidades para hallar su expresión adecuada en un rito particular y con el sello de una cultura determinada; de ahí la necesidad de apelar a todas las creaciones litúrgicas de Oriente y Occidente y de realizar un estudio comparativo a fin de lograr una visión sinóptica de lo que la iglesia, con la conciencia que ella se ha formado de sí misma e intenta expresar en su liturgia [4]. 4) La observación anterior de Jungmann no significa que se haya de subestimar la gran aportación que puede hacer a la eclesiología un estudio profundo y sistemático de la eucología cuando se estudian los textos litúrgicos con método apropiado, en su contexto originario y en conexión con la celebración a que pertenecen, buscando en tales textos no unos *dicta probantia* mediante esquemas preconcebidos, sino las grandes perspectivas teológicas por las que se siente animada la oración de la iglesia. Como en seguida mostraremos [/ *infra,* IV], queda uno sorprendido al comprobar que las oraciones de los antiguos sacramentarios romanos aparecían continuamente inspiradas en las dimensiones eclesiológicas más vitales que hoy hemos redescubierto y que siguieron teniendo eco en las comunidades cristianas aun dentro de contextos eclesiales muy distintos.

III. Iglesia y liturgia en el Vat. II

"Entre los factores, al menos los principales, que han cooperado a despertar la nueva conciencia eclesiológica, habría que otorgar el primer puesto al / movimiento litúrgico. Desde comienzos del nuevo siglo se manifestaba cada vez más la necesidad de una liturgia viva en la que la comunidad entera de creyentes pudiese tener parte activa. Quizá al principio la vinculación de tal movimiento litúrgico con la eclesiología no resultase muy clara... ni consciente. Pero pronto se manifestaría su gran importancia: significaba activar todo el cuerpo de la iglesia..., despertar en los fieles el sentido de cómo son ellos la iglesia reunida que adora a su Señor." [5]

Aun siendo el primer documento del Vat. II, y como tal el único en los comienzos de una reflexión y de un intercambio de ideas que caracterizó todo el desenvolvimiento del concilio, la constitución *SC* estaba ya inspirada en una eclesiología de comunión y participación que iba mucho más allá de los documentos anteriores del magisterio eclesiástico. Pueden ante todo recordarse sus afirmaciones fundamentales sobre la iglesia: la liturgia muestra a la iglesia en su naturaleza divina y humana, la edifica día tras día para ser signo de la unidad querida por Cristo (n. 2); en el ámbito de la historia de la salvación, del misterio pascual de Cristo nació "el sacramento admirable de la iglesia entera" (n. 5); para realizar la obra de nuestra redención "Cristo está siempre presente a su iglesia... Asocia siempre consigo a su amadísima esposa la iglesia"; en la liturgia es donde "el cuerpo místico de Jesucristo, es decir, la cabeza y sus miembros, ejerce el culto público íntegro. En consecuencia, toda celebración litúrgica es obra de Cristo y de su cuerpo, que es la iglesia" (n. 7); las acciones litúrgicas son "celebraciones de la iglesia, que es *sacramento de unidad,* es decir, pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección de los obispos... Tales acciones pertenecen a todo el cuerpo de la iglesia, lo manifiestan y lo implican" (n. 26); incluso la "principal manifestación de la iglesia" tiene lugar cuando todo el pueblo de Dios participa en la liturgia, especialmente en la eucaristía, bajo la presidencia del

obispo, rodeado de su presbiterio y ministros (n. 41).

Pero si aparecen subrayadas algunas afirmaciones explícitas, no son menos notables las perspectivas eclesiológicas de fondo, confirmadas después y desarrolladas en los siguientes documentos: la idea de la unidad continuamente destacada; la iglesia como comunidad de salvados (dignidad eclesial de los laicos, sentido espiritual de la institución, significado eclesial de las asambleas cristianas); la iglesia asociada a la obra divina de la salvación (finalidad salvífica de la acción de la iglesia; espíritu misionero, exigencia eclesial de una participación activa); la iglesia como estructura de salvación: estructura colegial, estructura de las funciones, estructura/tiempo: ritmo ternario (conversión, celebración, compromiso), correspondiente a la triple misión de la iglesia. La eclesiología litúrgica de la *SC* recibirá de la *LG* unos fundamentos más sólidos y homogéneos, así como una mayor amplitud de perspectivas. La concepción de la iglesia como *misterio* y como *pueblo de Dios* ha dado lugar a una visión más bíblica, más sacramental, más antropológica, más escatológica. La manifestación de la iglesia en la celebración como unidad diversificada y orgánica resulta más evidente con una comprensión más honda de la asamblea cristiana y del ejercicio de los ministerios. Algunos temas, ya implícitamente presentes en la *SC,* se reasumen y se tratan de una manera más completa: el tema del sacerdocio común, con una visión más equilibrada de la relación vida-culto ritual (cf *LG* 10; 11; 34); la iglesia como sacramento de la salvación de Cristo (cf *LG* 1; 9; 48; *GS* 45: *AG* 5); la iglesia local (cf *LG* 23; 26; 28); la catolicidad de la iglesia, con una mayor atención a las múltiples tradiciones y a las diversas culturas en el seno de la misma iglesia: reconocimiento, valoración, asimilación, adaptación (cf igualmente *GS* 44; 58).

En el posconcilio la correlación entre eclesiología y liturgia, documentable en todo el arco de la historia de la iglesia, ha tenido nuevas expresiones y muy significativas. Ante todo se puede observar cómo todas las temáticas eclesiológicas más vivas del concilio han inspirado la reflexión litúrgica más reciente, así como no pocos textos litúrgicos creados por la reforma: cf, por ejemplo, el influjo del tema *iglesia-sacramento* sobre la eucología del Misal de Pablo VI y de la liturgia de las Horas. Pero más interesante es todavía constatar cómo los rasgos más señalados de la *nueva imagen de la iglesia* son los que marcan más vigorosamente la problemática litúrgica de nuestros días: la iglesia-sacramento; la iglesia local; la iglesia-comunión, la relación iglesia-mundo, etc.

La reflexión sobre la iglesia, extraordinariamente rica y a la vez respetuosa ante el misterio, que el Vat. II nos ha proporcionado con la visión múltiple y complementaria de las diversas imágenes bíblicas, abre nuevos horizontes a nuestra comprensión de la liturgia de la iglesia. La recuperación teológica de la *Mediator Dei* (1947), que tenía sus raíces en la *Mystici corporis* (1943), había llevado al descubrimiento de la liturgia como "culto integral del cuerpo místico de Cristo"; pero al mismo tiempo había dado lugar a una concepción estática, demasiado alejada del hombre y de la historia. Tomando como punto de partida las muchas valencias de la contemplación de la iglesia como *pueblo de Dios,* es más difícil abrir la reflexión y la praxis litúrgica a algunos aspectos que son hoy de enorme actualidad:

a) *la dimensión bíblica,* que subraya la continuidad de la iglesia

con Israel, contemplándola en una historia concreta y dominada por un designio divino de alianza y salvación en proyección hacia su plenitud escatológica. Ello no sólo ha llevado a una valoración litúrgica del AT nueva y fructífera, sino que ha propiciado además una mejor comprensión de las diversas realidades litúrgicas a la luz de la tradición bíblica: piénsese en la eucaristía, particularmente en la plegaria eucarística;

b) *la dimensión histórica,* que nos hace más sensibles a la evolución de la iglesia a lo largo de los siglos, evolución mediante la cual llegan a madurar más plenamente no pocos aspectos de su fe y de su vida, pero sobre la cual se han dejado sentir igualmente condicionamientos espacio-temporales y humanas limitaciones. De ahí la necesidad —particularmente notoria en la liturgia— de una audaz reforma de ciertas fórmulas históricas de la institución, así como de un continuo esfuerzo de adaptación y de nueva creatividad;

c) *la dimensión antropológica,* que presenta la realidad concreta de una iglesia constituida por hombres, de una comunidad de fieles que caminan por las vías de la salvación. De ahí, en el terreno litúrgico, una atención más acentuada a los aspectos celebrativos, a los problemas de los signos y del lenguaje, así como un mayor interés por la contribución, por parte de las ciencias humanas, a la relación liturgia-vida.

Pero la categoría *pueblo de Dios* nos ha proporcionado además un subsuelo muy fecundo para llevar adelante el discurso sobre la función presidencial y la ministerialidad, así como sobre los carismas; ha favorecido nuevas valoraciones catequéticas y hecho posibles nuevas confrontaciones y convergencias ecuménicas, incluso en el terreno litúrgico.

IV. La iglesia en la eucología

La liturgia manifiesta a la iglesia ante todo, como veremos [/ *infra,* V], en sus celebraciones, que son *culmen et fons* de su vida y, por tanto, también su expresión más significativa. Y asimismo se abren incesantemente a sorprendentes horizontes doctrinales sobre el ministerio de la iglesia los textos de las oraciones, tanto los de las diversas tradiciones litúrgicas del pasado como los de los actuales libros litúrgicos. "La liturgia —se ha escrito— es fundamentalmente celebración del misterio de Cristo. Es el misterio mismo, en el que un esfuerzo teológico ahondará desarrollando sus coincidencias e implicaciones en una determinada cultura. Pero la liturgia lo expresa a su manera: evocativa, poética, simbólicamente y de forma directamente existencial. Verdad es que los textos litúrgicos aparecen formulados siempre dentro de una / cultura y reflejan necesariamente una teología; pero su finalidad primaria es expresar la fe y celebrarla..."[6].

En su oración es donde la iglesia se autocomprende, se expresa con particular eficacia, dibuja de sí misma una imagen particularmente viva: "Cuando la liturgia —escribe A. Stenzel— proclama con *grandiosa monotonía* la unidad del plan de salvación en los dos Testamentos...; cuando de la misma manera hace comprender la historia de la salvación con su tensión orientada entre una promesa inicial y su cumplimiento definitivo; cuando realiza a la iglesia como pueblo de Dios y cuerpo de su cabeza, como un reino de reyes y sacerdotes, como comunidad de santos, nadie puede negar que su función en lo relativo a esta y demás verdades es la de un magisterio de carácter especial y muy precioso"[7].

Para valorar los textos litúrgicos como *locus theologicus* en el sentido más pleno, sería menester aplicar un método comparativo a través de una verificación teológica con las demás expresiones de la fe y de la vida de la iglesia, tanto en el pasado como en el presente [8]. Nosotros nos vamos a limitar a algunas sugerencias en torno a la riqueza doctrinal eclesiológica contenida en los sacramentarios Veronense y Gelasiano.

1. La iglesia en el plan de Dios. No es difícil constatar cómo diversas oraciones romanas de las más antiguas, en especial las salidas del *scriptorium* lateranense del s. V, están inspiradas en una profunda meditación sobre la carta a los Efesios: se contempla a la iglesia en la *dispensatio* del plan divino de salvación, en el *mysterium* paulino, del que incluso es un momento y una realización.

Analizaremos brevemente la oración n. 921 del sacramentario Veronense: "Dirige, Domine, quaesumus, ecclesiam tuam dispensatione caelesti; ut quae ante mundi principium in tua semper est praesentia praeparata, usque ad plenitudinem gloriamque promissam te moderante perveniat". Se invoca a Dios como pastor *(dirige, moderante)* de su iglesia *(ecclesia Patris).* El término *dispensatio* no podría traducirse simplemente por *gracia,* como si se invocase una intervención ocasional: es un término en el que se sobrentiende la concepción histórico-salvífica de san Pablo y la reflexión teológica de León Magno y de Agustín. A la luz de la carta a los Efesios se contempla a la iglesia en relación íntima con el "mysterium" paulino, desde su presencia en el plan de Dios antes de la creación del mundo —*ante mundi principium / in tua semper est praesentia praeparata*— hasta su plenificación escatológica: *usque ad plenitudinem gloriamque promissan / te moderante perveniat.*

Esta visión mistérica y dinámica de la iglesia, que se evoca en tantos textos agustinianos [9], representa hoy una de las adquisiciones más fecundas de la eclesiología del Vat. II: "La idea de pueblo de Dios introduce algo dinámico en la doctrina de la iglesia. Este pueblo posee una vida y un camino hacia un término establecido por Dios... (un pueblo) elegido, instituido y consagrado por Dios para ser su siervo y su testimonio..." [10]

2. "Ecclesiae mirabile sacramentum". La segunda oración que vamos ahora a analizar proviene del sacramentario Gelasiano *(GeV* 432), pero es muy parecida a la anterior y está igualmente muy próxima al pensamiento leoniano. Es una oración de la vigilia pascual —donde la ha resituado la reciente reforma como oración después de la séptima lectura—, que tiene su origen en una tradición litúrgica muy compleja, y que revela una clara dependencia de la carta a los Efesios, en especial de Ef 1,9-12.22 y 3,3-10 [11]: "Deus, incommutabilis virtus, lumen aeternum, respice propitius ad totius ecclesiae tuae mirabile sacramentum et opus salutis humanae, perpetuae dispositionis effectu, tranquillus operare, totusque mundus experiatur et videat deiecta erigi, inveterata novari, et per ipsum [Christum] redire omnia in integrum, a quo sumpseret principium". En la primera frase *(respice ad totius ecclesiae tuae mirabile sacramentum)* el término *sacramentum* no posee ciertamente la riqueza que hoy se le atribuye, pero se refiere claramente a la iglesia, está calificado con el adjetivo *mirabile* (frecuentemente referido a las obras de Dios en la historia de la salvación) y preparado con dos apelativos referidos a Dios *(Deus, incommutabilis virtus,*

lumen aeternum). La segunda frase: *et opus salutis humanae, / perpetuae dispositionis effectu, / tranquillus operare,* muestra el enlace del *sacramentum ecclesiae* con la obra salvífica de Dios y con la *perpetua dispositio* que en ella y por medio de ella se actúa. En la frase final, la idea explícita, cargada de resonancias bíblicas, es que el mundo entero llegue a restaurarse según la situación originaria anterior al pecado, por medio de Cristo, en quien tienen su origen todas las cosas.

El texto es de una relevancia extraordinaria en relación con la moderna concepción de la iglesia como sacramento de la salvación de Cristo. Llevando adelante la reflexión patrística y dejándose guiar por la evolución del pensamiento paulino, el autor de *GeV* 432 ha visto en la iglesia un signo concreto de la acción salvífica de Cristo, el lugar donde se puede constatar la obra renovadora de Dios, el comienzo de la nueva creación en Cristo.

3. UNA IGLESIA NECESITADA DE PURIFICACIÓN. Con el *fermento de ideas* que han hecho madurar la eclesiología en el Vat. II, adquiere un destacado relieve la renovada atención a la dimensión antropológica de la iglesia, tan bien expresada con la categoría bíblica de *pueblo de Dios.* Como han observado algunos estudiosos [12], es la liturgia, con sus textos y sus *signos,* la que ha venido a mantener vivo este sentido concreto de la iglesia como una comunidad de pecadores animada por un incesante anhelo de purificación y de crecimiento en el amor y en la fidelidad. Nos limitamos aquí a analizar dos colectas, afines por su contenido y origen *(GeV* 1213 y 1218), que en el Misal de Pablo VI vienen asignadas, respectivamente, al martes de la segunda semana y al lunes de la tercera semana de cuaresma.

Los dos textos resultan muy semejantes en estructura y contenido, pero con preciosas variantes para la interpretación global de ambas oraciones. "Custodi, Domine, quaesumus, ecclesiam tuam propitiatione perpetua, et quia sine te labitur humana mortalitas, tuis semper auxiliis et abstrahatur a noxiis et ad salutaria dirigatur". "Ecclesiam tuam, Domine, miseratio continuata mundet et muniat, et quia sine te non potest salva consistere, tuo semper munere gubernetur". La iglesia entera *(ecclesiam tuam)* se confiesa continuamente necesitada del perdón y de la misericordia de Dios *(propitiatione perpetua; miseratio continuata);* de que la guarde *(custodi),* purifique *(mundet)* y fortalezca *(muniat).* Si en el primer texto se dice que sin la intervención de Dios *(sine te)* nuestra mortal condición *(mortalitas)* no puede sostenerse *(labitur),* en el segundo tal debilidad se atribuye directamente a la iglesia *(non potest salva consistere).* Por eso se confía a la ayuda *(auxilio)* y protección *(munere)* del Señor, a fin de verse libre de cuanto puede perjudicarla *(abstrahatur a noxiis)* y saberse guiada con firmeza hacia la salvación *(ad salutaria dirigatur).*

La imagen de la iglesia que se percibe en estas dos oraciones es fuertemente antropológica: acosada por la tentación y el pecado, la iglesia se pone en estado de penitencia y confía enteramente en la bondad de Dios, a fin de participar, "con una renovada juventud espiritual", en el misterio pascual del Señor.

4. LITURGIA E IGLESIA LOCAL. El *Sacramentarium Veronense* por su particular origen, como colección de "libelli missarum", transcritos en los archivos lateranenses, nos ofrece el extraordinario ejemplo de una eucología que respira la vida y los problemas de una iglesia local, cuya cul-

tura, por otra parte, refleja en su misma expresión literaria. Los textos del *Veronense* se abren frecuentemente a horizontes eclesiológicos muy ricos, que en parte se han recogido en el nuevo Misal: cf, por ejemplo, los nn. 921, 1130, 951, 478, 657, etc. Aquí queremos más bien atraer la atención sobre una serie de textos que son de inspiración típicamente ligada al espacio y al tiempo, expresión de la iglesia local de Roma en los ss. V-VI: no deja de ser sintomático que tal modelo de textos se encuentre sólo en esta fuente, como se puede comprobar por el instrumental que al pie de página recoge Mohlberg.

Citemos al menos tres aspectos de la iglesia de Roma que destacan en tales textos: *a)* una iglesia con *fuerte conciencia de su misión* y de sus prerrogativas en la iglesia universal: cf n. 307, comparándolo con los "sermones" de León Magno; *b)* una iglesia afligida con *problemas disciplinares y pastorales* muy agudos: cf los nn. 530 y 620, entre los que se alude probablemente a los lupercales en tiempo del papa Gelasio I [13]; *c)* una iglesia preocupada por las *vicisitudes y circunstancias de índole político-militar,* con una clara tendencia a identificar su propio destino con el del imperio: cf los nn. 553, 660, 590 y 872, y establézcase un cotejo con Eusebio, Agustín, cartas de los papas, etc. [14] Tras el análisis de textos como los citados, se llega a dos conclusiones que iluminan nuestra actual problemática: por una parte, se admira la frescura de una liturgia que interpreta una situación eclesial, que expresa una iglesia local; por otra parte, en dichos textos, tan desbordantes de actualidad, aparecen propiamente documentados los peligros de una improvisación litúrgica que carece de esa universalidad, de esa *reserva escatológica,* de ese espíritu que debiera respirar siempre profundamente la liturgia de la iglesia.

Nos hemos limitado a algunos textos de la más antigua tradición; pero sería fácil comprobar la riqueza eclesiológica de la eucología del nuevo Misal de Pablo VI, tanto en los textos recobrados o adaptados de las fuentes antiguas (por ejemplo, el prefacio dominical I), como en las nuevas composiciones inspiradas en textos bíblicos, patrísticos y conciliares, entre las cuales merecen mencionarse las relativas a la sacramentalidad de la iglesia (cf en particular el formulario *Pro sancta ecclesia).*

V. La iglesia en las celebraciones litúrgicas

Si la eucología puede ofrecernos testimonios eucológicos de gran interés, más preciosos son aún los resultados que pueden obtenerse estudiando "la concreta actitud litúrgico-vital propia de una comunidad cristiana, la cual, al constituirse en asamblea (= *ecclesia),* visibiliza y concreta, en determinadas coordenadas de tiempo y espacio, a la iglesia" [15]. Un estudio orgánico del actuar litúrgico en la iglesia podría proporcionarnos una *eclesiología dinámica* con fuerte impulso y aliento. Nos limitaremos a alguna anotación sobre ciertos aspectos de la vida litúrgica de la iglesia.

1. LA IGLESIA REUNIDA EN ASAMBLEA. La celebración litúrgica manifiesta a la iglesia ya por el hecho mismo de estar exigiendo —como signo y como su mejor realización— una comunidad formada y reunida: lo deja entender el Vat. II *(SC* 14; 16ss; 41ss) y lo supone la liturgia misma en sus textos y sus ritos. Por otra parte, si analizamos los textos del NT relativos a acciones cultuales,

constatamos cómo lo primero y fundamental en toda celebración cristiana es la reunión de los fieles en asamblea. La celebración constituye el acto que revela la primacía de la acción de Dios, que hace operante la salvación de Cristo, que representa el paso de la vocación a la realización: de la iglesia convocada a la iglesia reunida. La / asamblea litúrgica es convocación del pueblo de Dios —en medio del cual se hace Cristo presente (Mt 10,10)—, que realiza en sí el "Qahal Jahweh" del AT y, como tal, es máxima expresión de la comunidad local, hecho concreto de la iglesia universal, preanuncio y anticipación de la Jerusalén celestial [16].

En orden a la convocación de la asamblea cristiana y a su crecimiento en la fe, no deja de desempeñar un papel fundamental la proclamación de la palabra de Dios, ya que Cristo "está presente en su palabra, pues cuando se lee en la iglesia la Sagrada Escritura es él quien habla" *(SC* 7).

En la asamblea litúrgica es sobre todo donde se expresa la iglesia como *communitas sacerdotalis.* En efecto, si es verdad que el sacerdocio del pueblo cristiano se ejerce primariamente en la vida (1 Pe 2,9), en la asamblea cristiana en acto de celebración es donde se manifiesta y se realiza este carácter sacerdotal de todo el pueblo de Dios, que se ofrece y da gracias al Padre por medio de Cristo en el Espíritu Santo. La celebración constituye, efectivamente, la puesta en práctica más específica del sacerdocio de todos los fieles, ya que es entonces cuando se ejercen plenamente las funciones sacerdotales de los distintos miembros del pueblo de Dios: laicos y ministros consagrados.

Es igualmente en la asamblea cristiana donde sobre todo "florece el Espíritu", como subrayaba Hipólito [17]: él unifica a todos los fieles en un solo cuerpo, suscita diversos carismas al servicio de todos, hace eficaz la palabra proclamada y presente y operante a Cristo en la comunidad y en los sacramentos de la iglesia.

Se puede igualmente afirmar que toda celebración litúrgica expresa algo de la iglesia: sería fácil ilustrarlo mediante los diversos tipos de celebración. Nos limitamos aquí a subrayarlo en relación con los diferentes modos de realizar la celebración misma. Una comunidad revela sintomáticamente la concepción que tiene de la iglesia y de su pertenencia a la misma en la manera misma de celebrar su liturgia.

El renovado sentido de la asamblea que resurge en las comunidades cristianas no es sólo efecto de una recuperada visión teológica, sino también de una distinta situación socio-religiosa, en la que se profesa y se celebra la fe, y donde congregarse en asamblea es ya una opción y un testimonio. Hoy, en una iglesia misionera que vive en medio de un mundo secularizado, la asamblea encuentra un nuevo significado, ya que prácticamente sólo en la asamblea cristiana es donde los fieles se encuentran como cristianos en nombre de su fe. De ahí la creciente importancia de la asamblea litúrgica como signo actual de pertenencia a la iglesia [18].

2. La iglesia en oración. Con frecuencia, la comunidad cristiana se congrega para orar, consciente de que "la oración pública y comunitaria del pueblo de Dios figura con razón entre los principales cometidos de la iglesia" *(OGLH* 1), y de que el ejemplo y el mandato del Señor y de los apóstoles de orar siempre e insistentemente "pertenecen a la esencia íntima de la iglesia, la cual, al ser una comunidad, debe manifestar su propia naturaleza

comunitaria también cuando ora" *(OGLH* 9).

Es sobre todo la / liturgia de las Horas, celebrada en la comunidad local, el tipo y la plena realización de la oración cristiana, entendida como respuesta a la escucha de la palabra de Dios, como ejercicio del sacerdocio de Cristo y como actuación y manifestación de la iglesia. Las comunidades cristianas es ahí donde se han reconocido desde los primeros siglos, enriqueciéndola además progresivamente con tesoros de reflexión y de vida y dándole una significativa estructura y un aliento verdaderamente universal, para que pudiese ser así "sacrificio espiritual" de todo el pueblo de Dios, "fruto de los labios que confiesan su nombre" (Heb 13,15). En esta oración llega a comprender la iglesia que su vocación a ser cuerpo de Cristo y esposa suya define su característica fundamental de *orante* y portavoz de la humanidad llamada a la redención de Cristo [19].

La comunidad cristiana congregada en oración se realiza y manifiesta como iglesia en su estructura unitaria y orgánica, en unión espiritual con el pueblo de Dios de los tiempos pasados y del que ahora peregrina en todas las naciones, pero también en comunión con toda la iglesia celeste de los ángeles y los santos, concreta realidad de toda la iglesia católica y universal.

En un profundo e incitante tratado sobre la oración común, el teólogo protestante J.-J. von Allmen, respondiendo a la pregunta *¿qué hace la iglesia cuando ora?,* da la siguiente triple contestación: *a)* expresa su identidad más profunda, mostrando visiblemente lo que ella es misteriosamente: pueblo de Dios congregado en su presencia; se hace iglesia local, revelándose, sin embargo, en una dimensión mucho más amplia, en el espacio y en el tiempo; *b)* obedece a su Señor, y llega por tanto a ser más plenamente *iglesia de Cristo.* Obedeciendo, contribuye a hacer llegar el reino; viene a ser más eficazmente *agente de realización* del designio de Dios sobre el mundo; *c)* se presenta ante Dios en nombre del mundo, ejerce su sacerdocio real, sustituyendo al mundo a fin de que pueda éste perdurar en la paciencia divina, y mostrando de este modo que sitúa en la oración el / compromiso mayor de su responsabilidad política y su más fuerte preocupación por la llegada del reino [20].

3. La iglesia que celebra la eucaristía y los sacramentos. La reflexión eclesiológica que hemos hecho sobre la iglesia presente en la comunidad reunida y organizada adquiere una verdad más plena al considerar a la iglesia misma en el acto de celebrar los sacramentos, y sobre todo cuando celebra la eucaristía.

La iglesia, manifestación histórica de la salvación realizada por Cristo, es iglesia en su sentido más eficaz cuando actúa y se autorrealiza como sacramento de Cristo en el mundo, sobre todo a través de las siete modalidades de gracia con que los hombres entran en contacto con el / misterio pascual del Señor en el espacio y en el tiempo [21]. Pero todos los sacramentos están orientados a la eucaristía como a su consumación y su fin: "La celebración de la misa, como acción de Cristo y del pueblo de Dios ordenado jerárquicamente, es el centro de toda la vida cristiana para la iglesia, universal y local, y para todos los fieles individualmente" *(OGMR* 1), ya que "la unidad del pueblo de Dios... está significada con propiedad y maravillosamente realizada por este augustísimo sacramento" *(LG* 11). La eucaristía es por excelencia el sacramento "quo in hoc tempore consociatur ecclesia" (san

Agustín, *Contra Faustum* 11, 20: *PL* 42, 265).

Ningún otro sacramento estructura con más eficacia a la iglesia; ningún acto de la iglesia la manifiesta con mayor plenitud en su misión evangelizadora y santificadora, en su vocación de pueblo peregrino hacia la consumación escatológica, en la plural presencia de Cristo que se le ha dado, en su realidad ya actual de cuerpo de Cristo y templo del Espíritu [22]. Por lo que el Vat. II nos amonesta y recuerda cómo "ninguna comunidad cristiana se edifica si no tiene su raíz y quicio en la celebración de la santísima eucaristía" *(PO* 6). En la eucaristía, como cima y fuente de toda la vida de la iglesia, convergen todos los demás sacramentos; y todos, de alguna manera, vienen significativamente celebrados en el cuadro de la misa.

En los sacramentos de la / iniciación cristiana, la iglesia se realiza como misterio y sacramento de la salvación de Cristo para los hombres: injerta a éstos en el cuerpo de Cristo transmitiéndoles el don del Espíritu, los edifica como morada de Dios en el mundo, los hace reino sacerdotal y pueblo de Dios, los mantiene y guía con su misma fe. Por eso, como subrayan los nuevos rituales, toda la comunidad cristiana, con sus distintos ministerios y carismas, está llamada a representar "a la iglesia madre" *(RICA, Praenotanda,* n. 8, con referencia al padrino del bautismo). En el sacramento del / orden, la estructura ministerial y orgánica del pueblo de Dios se expresa y realiza en línea de continuidad con el bautismo y la confirmación. En el sacramento de la reconciliación [/ *Penitencia*], la iglesia "santa y necesitada de purificación", que "avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación" *(LG* 8), se revela como sacramento de nuestra reconciliación con Dios en Cristo, como manifestación terrena de la misericordia de Dios para con los hombres, y "colabora a su conversión con la caridad, con el ejemplo y las oraciones" *(LG* 11). En el sacramento de la / unción de los enfermos, la iglesia revela su solicitud ante los sufrimientos de los enfermos; ruega por ellos; los ayuda a tomar parte en la pasión de Cristo por su cuerpo; es el signo de la victoria del Señor sobre la muerte y sobre la enfermedad, que continúa en la iglesia como comienzo y promesa del reino futuro. El sacramento del / matrimonio inserta en la alianza la unión conyugal entre el hombre y la mujer, y la convierte en signo y participación de la relación esponsal de la iglesia con Cristo, por lo que la familia cristiana bien puede denominarse *iglesia doméstica,* iglesia que se congrega en la casa *(LG* 11).

El septenario sacramental aparece así como la actuación de la plural misión del pueblo de Dios en el mundo: cada sacramento nos introduce en una propiedad esencial de la iglesia, como presencia terrena de la salvación; cada sacramento nos revela un aspecto del misterio de la iglesia.

VI. Conclusión

Nos hemos detenido un poco en los sacramentos, si bien nuestra reflexión hubiera podido extenderse a todos los aspectos de la liturgia de la iglesia; en particular al / año litúrgico, en el que la iglesia celebra "con un sagrado recuerdo" los misterios de la redención de tal suerte que "en cierto modo se hacen presentes en todo tiempo" *(SC* 102) y "venera con amor especial" a la virgen / María, contemplando en ella "lo que ella misma, toda entera, ansía y espera ver" *(SC* 103); o también en otros ritos menores, como las / exequias,

la / dedicación de iglesias o la / profesión religiosa.

La liturgia no agota ciertamente toda la actividad de la iglesia: reclama la / evangelización y la conversión y compromete en todas las obras de caridad, piedad y apostolado *(SC* 9); pero es "la cumbre a la cual tiende la actividad de la iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza" *(SC* 10).

"La iglesia concentra su vida en la liturgia y por medio de la liturgia. La obra de la salvación proseguida y actualizada por la iglesia se realiza en la liturgia. La iglesia se edifica y se consolida a través de su participación en la liturgia, es decir, a través de la participación plena y activa del pueblo santo de Dios en las celebraciones litúrgicas, sobre todo en la eucaristía." [23]

NOTAS: [1] A.L. Mayer-Pfannholz, *Das Kirchenbild des späten Mittelalters und seine Beziehungen zur Liturgiegeschichte*, en *Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel OSB*, Düsseldorf 1951, 294. Cf también los numerosos estudios recogidos en *Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte*, Darmstadt 1971 — [2] H. Fries, *Mutamenti dell'immagine della chiesa ed evoluzione storico-dogmatica*, en *Mysterium salutis* IV/I, tr. it., VII, Queriniana, Brescia 1972, 267-339 — [3] Cf J.A. Jungmann, *La chiesa nella liturgia latina*, en J. Daniélou-E. Vorgrimler, *Sentire ecclesiam* — [4] Cf I.H. Dalmais, *La liturgia come atto della chiesa*, en VV.AA., *La chiesa in preghiera*, Roma 1966², 229-232 — [5] P. Rousseau, *La costituzione LG nel quadro dei movimenti rinnovatori della teologia e della pastorale degli ultimi decenni*, en VV.AA., *La chiesa del Vat. II*, Vallecchi, Florencia 1965, 111-130 — [6] P. Declerck, *"Lex orandi, lex credendi". Sens original et avatars historiques d'un adage équivoque*, en *QL* 58 (1978) 211s — [7] A. Stenzel, *La liturgia como lugar teológico*, en *Mysterium salutis* I/3, 670s — [8] G. Lukken, *La liturgie comme lieu théologique irremplaçable*, en *QL* 56 (1975) 111-112 — [9] Cf P. Borgomeo, *L'église de ce temps dans la prédication de st. Augustin*, Études augustiniennes, París 1972 — [10] Y. Congar, *La chiesa come popolo di Dio*, en *Con* I (1965) 28 — [11] Cf D. Sartore, *patristico-liturgiche in riferimento alla concezione sacramentale della chiesa*, en *Eulogia. Miscellanea liturgica in onore di P. Burkhard Neunheuser OSB*, Roma 1979, 393-411 — [12] Entre los estudios más significativos, cf H.U. von Balthasar, *Casta meretrix*, en VV.AA., *Sponsa Verbi*, Morcelliana, Brescia 1969, 173-283 — [13] Cf G. Pomarès, *Gélase I. Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire Léonien: SC* 65 (1959) — [14] Cf A. Chavasse, *Messes du Pape Vigile (537-555) dans le sacramentaire Léonien*, en *EL* 64 (1950) 161-213 — [15] A.M. Triacca, *"Mater omnium viventium", contributo metodologico ad una ecclesiologia liturgica, dal nuovo Messale ambrosiano*, en VV.AA., *In ecclesia*, LAS, Roma 1977, 355 — [16] Cf Cl. Duchesneau, *La celebrazione nella vita cristiana*, Dehoniane, Bolonia 1977, especialmente la tercera parte — [17] B. Botte, *La tradition apostolique de st. Hippolyte, LQF* 39 (1963) c. 41 ("... unusquisque sollicitus sit ire ad ecclesiam, locum ubi Spiritus Sanctus floret") — [18] Cf J. Gélineau, *Il mistero dell'assemblea cristiana*, en VV.AA., *Nelle vostre assemblee* I, Queriniana, Brescia 1975, especialmente 72-75 — [19] Cf S. Marsili, *La liturgia, mistagogia e culmine della preghiera cristiana*, en *RL* 65 (1978) 184-191. Cf también todo el fascículo de *MD* 135 (1978), dedicado al tema "Prier en Église" — [20] J.-J. von Allmen, *Le sens théologique de la prière commune*, en *MD* 116 (1973) 74-88 — [21] Cf E. Schillebeeckx, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Edizioni Paoline, 1981⁸, 175-177 (Ragioni ecclesiologiche del settenario sacramentale) (trad. cas.: *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián) — [22] Cf H. De Lubac, *Meditación sobre la iglesia*, Encuentro, 1984, 189-219 — [23] E. Theodorou, *La phénoménologie des relations entre l'église et la liturgie*, en VV.AA., *L'église dans la liturgie* (Conférences st. Serge 1979), Edizioni liturgiche, Roma 1980, 292.

D. Sartore

BIBLIOGRAFÍA:

1. *La iglesia y la liturgia*

Alcalá A., *La Iglesia, misterio y misión*, BAC 226, Madrid 1963; Casel O., *Misterio de la ekklesia*, Guadarrama, Madrid 1964; Coffy R., *Una Iglesia que celebra y que ora*, Sal Terrae, Santander 1976; Congar Y.M.-J., *El misterio del templo*, Estela, Barcelona 1967²; *La "ecclesia" o la comunidad cristiana, sujeto integral de la acción litúrgica*, en VV.AA., *La liturgia después del Vaticano II*, Taurus, Madrid 1969, 279-338; Collantes J., *La liturgia, revelación del misterio eclesial*, Granada 1965; Floristán C., *La parroquia, comunidad eucarística*, Marova, Madrid 1961; González de Cardedal O., *Presencia del*

eucaristía en la vida de la religiosa, PPC, Madrid 1971, 55-77; Jossua J.-P., *La constitución "SC" en el conjunto de la obra conciliar,* en VV.AA., *La Liturgia después del Vaticano II,* Taurus, Madrid 1969, 127-167; Misser S., *La liturgia en el misterio de Cristo y de la Iglesia,* en "Phase" 20 (1964) 140-148; Oñatibia I., *Renovación litúrgica e Iglesia catedral,* ib, 31 (1966) 46-56; *La eclesiología en la "SC",* en "Notitiae" 207 (1983) 648-660; Semmelroth O., *La Iglesia como sacramento radical,* en MS IV/1, Cristiandad, Madrid 1973, 330-362; Tena P., *La palabra "ekklesía", estudio histórico-teológico,* Casulleras, Barcelona 1958; *El lugar de la liturgia en nuestra situación eclesial,* en "Phase" 100 (1977) 277-306; Schulte R., *Iglesia y culto,* en *El misterio de la Iglesia,* Herder, Barcelona 1966², 303-424; Vilanova E., *Constitución sobre liturgia y constitución sobre la Iglesia en el mundo actual,* en "Phase" 34 (1966) 280-298; VV.AA., *La presencia del Señor en la comunidad cultual,* en VV.AA., *Actas del Cong. I. de Teología del Concilio Vat. II,* Flors, Barcelona 1972, 281-351.

2. *Eclesiología litúrgica*

Aldazábal J., *La doctrina eclesiológica del "Liber Orationum Psalmographus". Las colectas de salmos del antiguo Rito Hispánico,* Librería Ateneo Salesiano, Roma 1974; Antolínez A., *La Iglesia en la Liturgia Hispánica y fuentes de su eclesiología,* Ávila 1967; *Diversos nombres dados a la Iglesia en la Liturgia Hispánica,* en "Studium" 8 (1968) 45-59; Augé M., *La asamblea cultual, propiedad sagrada del Señor,* en "Claretianum" 9 (1969) 395-411; *La comunidad eclesial colocada en la tensión entre el mundo actual y el mundo futuro,* ib, 10 (1970) 139-162; Gil Atrio C., *La Iglesia en los textos litúrgicos orientales antiguos,* en RET 9 (1949) 59-103; 10 (1950) 227-273; Neunheuser B., *La Iglesia en el testimonio de la liturgia,* en VV.AA., *La Iglesia y el hombre de hoy,* Guadarrama, Madrid 1963, 63-90; Pascual A., *La imagen de la Iglesia en la liturgia española,* Inst. S. de Pastoral, Madrid 1971; Tena P., *Ecclesia en el sacramentario Leoniano,* en *La palabra "ekklesía",* o.c., 295-315.

INICIACION CRISTIANA

SUMARIO. I. Introducción: 1. El término "iniciación"; 2. Teología bíblica y litúrgica del nexo entre estos tres sacramentos - II. El desarrollo histórico de la iniciación cristiana: 1. Del s. I al V: *a)* La época apostólica, *b)* Del s. II al V; 2. Del s. VI al X; 3. Del s. X al Vat. II - III. La iniciación en Oriente - IV. El ritual del Vat. II: 1. La iniciación cristiana de los adultos *(OICA)*; 2. La iniciación cristiana de los niños *(OBP)* - V. La eucaristía como sacramento de la iniciación - VI. Catequesis y pastoral litúrgica.

I. Introducción

1. EL TÉRMINO "INICIACIÓN". Hoy el término *iniciación* no nos resulta ya habitual. Nos remite instintivamente a las religiones mistéricas de la época helenística, por ejemplo al culto de Mitra, casi contemporáneo de la entrada del cristianismo en Roma. Esto no significa que la iglesia de Roma haya copiado los ritos paganos para construir su *iniciación.* Ciertas semejanzas y ciertos simbolismos —piénsese en el bautismo con agua— son connaturales a toda cultura para expresar la purificación.

En realidad, la iniciación cristiana se refiere a las etapas indispensables para entrar en la comunidad eclesial y en su culto en espíritu y verdad. Sin querer exagerar el sentido de la disciplina llamada *del arcano,* no se puede olvidar que, en la iglesia primitiva, los ritos de iniciación eran secretos. Las catequesis de los padres nos demuestran que la explicación particularizada de los ritos tenía lugar cuando los catecúmenos habían hecho ya la experiencia vital de los sacramentos de la iniciación. Esta catequesis era especialmente *mistagógica.*

Iniciación significa también comienzo, entrada en una vida nueva, justamente la del hombre nuevo en el seno de la iglesia. Como en toda vida, también aquí se tiene un progreso con etapas, que en este caso están representadas por los sacramentos de la iniciación. Ninguno de ellos permanece cerrado en sí mismo, sino que está abierto a la secuencia de un crecimiento dinámico hacia una perfección más profunda. Se equivocaría aquella catequesis que los presentase a cada uno aislado, como una cosa que, una vez re-

cibida, está definitivamente cerrada y pasada. Si el bautismo y la confirmación se reciben una sola vez, la eucaristía, que fue instituida para ser continuamente repetida, renueva cada vez lo que se dio con los dos primeros sacramentos.

La antigua tradición de la iglesia vivió esta iniciación a los tres sacramentos precisamente como iniciación a los tres juntos: se conferían en una única celebración, incluso a los niños. La sucesión de los tres ritos se nos describe desde el s. II en un texto ya clásico de Tertuliano: "Se lava el cuerpo para que sea purificada el alma; se unge el cuerpo para que sea consagrada el alma; se signa el cuerpo [con el signo de la cruz] para que sea fortalecida el alma; se cubre con la sombra el cuerpo [por la imposición de las manos] para que sea iluminada el alma por el Espíritu Santo; se nutre el cuerpo con el cuerpo y la sangre de Cristo para que se nutra de Dios el alma"[1].

El n. 2 de la *Introducción general* contenida en el *Ritual del Bautismo de Niños* (= *RBN*) y en el *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos (RICA)*, al que remitimos, se propone cabalmente esclarecer el sentido de la iniciación cristiana, y une entre sí los tres sacramentos que ésta comprende: bautismo, confirmación, eucaristía. Aunque, por motivos históricos o pastorales, en la iglesia latina no se continuó confiriendo estos tres sacramentos durante la misma celebración (cuando se trataba de niños), la catequesis de uno de ellos requiere siempre que haya referencia a los otros dos, que le están estrechamente vinculados. Por tanto, la iniciación cristiana se presenta como *un* sacramento que comprende tres etapas sacramentales.

2. TEOLOGÍA BÍBLICA Y LITÚRGICA DEL NEXO ENTRE ESTOS TRES SACRAMENTOS. Para estudiar el vínculo que enlaza estos tres sacramentos de la iniciación, el modo mejor no es, aunque se use frecuentemente, el que parte del análisis de los efectos, sino más bien el que tiene presente la acción del Espíritu en la historia de la salvación y el designio de Dios para la restauración de la alianza.

El Espíritu está tipológicamente presente desde la creación del mundo en unidad[2]. La creación se presenta ya como el signo del amor de Dios y de la alianza, como signo de unidad: unidad entre las criaturas infrahumanas; unidad entre el hombre y estas criaturas, que obedecen a la voluntad de Dios y le tributan alabanza a través de la mediación del hombre; unidad del hombre consigo mismo, siendo su cuerpo como la *traducción* del alma; unidad del hombre con Dios, hasta el punto de ser su imagen[3]. La intervención del pecado destruye esta unidad y es el origen de la división, de forma que Orígenes concluye: *"Ubi peccatum, ibi multitudo"*. Pero el AT no se cansa de mostrarnos a Dios comprometido en restablecer la alianza y la unidad del mundo. Como estaba presente en la creación del mundo en unidad, el Espíritu Santo prosigue su actividad en la re-creación del mundo a través de los patriarcas y los líderes del pueblo de Dios: jueces, reyes y profetas[4]. Tras el fracaso de estos innumerables intentos de alianza y de reconstrucción, el Espíritu no interrumpe su acción, antes bien es él quien provoca en María la encarnación del Verbo eterno (Lc 1,26-38). La encarnación del Verbo eterno en una existencia según la carne, tal como ven las cosas los padres y en particular san León Magno[5] encuentra especial correspondencia en los sacramentos, y sobre todo en el bautismo, en el que se constata la acción del Espíritu en la fuente bautismal, sepulcro y útero que nos engendra a la vida según Dios.

El verbo de Dios desciende a la existencia según la carne, y nosotros somos elevados a la vida divina como hijos de adopción. Como Cristo desde su nacimiento en la carne, también nosotros, desde nuestro nacimiento según Dios, poseemos la cualidad de profeta, rey y sacerdote, como bien expresa la oración que acompaña a la unción posbautismal (*OBP* 62 [*RBN* 129])[6]. Pero el Espíritu sigue obrando en la vida terrena de Cristo: en el bautismo en el Jordán y en la transfiguración. La voz del Padre, en presencia del Espíritu, designa oficialmente a Jesús como "aquel en quien se complace", como profeta, rey y sacerdote (Mt 3,13ss; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22). Después de haber recibido el propio *ser-hombre,* Jesús recibe el propio *obrar.* Efectivamente, Cristo comienza anunciando la salvación con la palabra y con los milagros, y la realizará en el misterio pascual. En sintonía con la tradición testimoniada por muchísimos padres, podemos afirmar que en la confirmación también nosotros recibimos, después del *ser* según Dios (bautismo), el *obrar* según su voluntad; es decir, somos designados para anunciar con nuestro testimonio, y sobre todo con la celebración de la eucaristía —que es la actualización del misterio pascual—, la muerte y la resurrección de Cristo, la reconstrucción del mundo inaugurada por el Espíritu el día de pentecostés con la constitución de la iglesia. Estas consideraciones permiten comprender fácilmente cuán íntimamente vinculados entre sí están los tres sacramentos de la iniciación.

II. El desarrollo histórico de la iniciación cristiana

1. DEL S. I AL V. a) *La época apostólica.* Esta época nos ofrece pocos datos precisos sobre la iniciación; no hay ninguna descripción de una organización que se refiera a la preparación para los tres sacramentos; sabemos, sin embargo, que toda la predicación de los apóstoles tiene como fin la fe y el bautismo (Mt 28,19-20; Mc 16,15-16; He 2,14-36; 8,12-36; 10,34-43; 16,13-14; 18,5; 19,4-5). El *bautismo* entra obviamente en la enseñanza de los apóstoles, que lo distinguen del de Juan (Mt 3,11; Mc 1,8; Lc 3,16; Jn 1,33; He 19,1-5). El bautismo de Juan es un rito de conversión (Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22; Jn 1,32-34); pero Cristo, al recibirlo, lo transformó de rito de purificación en don de la vida nueva (Jn 3,5-6). En cuanto a los ritos, el evangelio de Mateo, aun sin darnos la que será la *fórmula,* dice que el objeto del bautismo es la fe y la inserción en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu (Mt 28,19-20); los Hechos, por el contrario, nos describen mejor el rito bautismal (2,38-41) [*/ Bautismo,* II, 5]. En cuanto a la *confirmación,* al leer el NT debemos olvidar nuestra mentalidad contemporánea. Se tiene, en efecto, la impresión de que el Espíritu viene dado, sea directamente, como en el caso de Cornelio (He 10,44), sea a través de la imposición de las manos acompañada de una oración (He 8,5-25; 19,1-6). En los Hechos también se menciona un caso (el de los samaritanos) de una imposición de las manos netamente distinta del bautismo (8,15). La carta a los Hebreos tiene tendencia a distinguir el bautismo de la confirmación (6,1-2). Sin embargo, Pablo no habla nunca de una imposición de las manos después del bautismo, poniendo el *don* del Espíritu dentro del mismo bautismo[7].

b) *Del s. II al V.* En los escritos de Justino —estamos en el año 150— constatamos que para administrar el bautismo son necesarios

dos elementos: la catequesis y, cuando el bautismo está ya cercano, la oración y el ayuno [8]. Este ayuno estaba probablemente prescrito para el miércoles y el viernes, como atestigua la *Didajé* [9]. En cuanto a la instrucción prebautismal, tenía por fin la fe y sus consecuencias morales [10]. Sin embargo, ni Justino ni la *Didajé* ofrecen elementos precisos sobre el rito bautismal, y mucho menos sobre la confirmación [11].

Ireneo de Lyon, en sus libros *Contra los herejes,* sólo tiene algunas referencias alusivas al bautismo; pero se hace *más explícito* en la *Demostración apostólica:* aquí podemos formarnos una idea del contenido de una catequesis y de una preparación bautismal, pero sólo parcialmente; tratándose de una catequesis mistagógica, se refiere más bien al momento posbautismal. Quizá es exagerado querer encontrar en esta obra una fórmula bautismal "en el nombre del Padre y en el nombre de Jesucristo y en el nombre del Espíritu" [12]. Hablando del Espíritu, en el *Adversus haereses,* Ireneo usa a menudo el término *perfección.* Mientras que para Ireneo no se puede afirmar una explícita referencia del término a la confirmación, Ambrosio de Milán lo usa justamente en referencia a ésta [13].

En el s. III el tiempo de preparación al bautismo tiene una organización propia; en efecto, los catecúmenos se preparan al mismo generalmente en el espacio de tres años: nos lo atestigua Hipólito de Roma en su *Tradición apostólica* [14]. Tertuliano exhorta a los catecúmenos a prepararse al bautismo "con oraciones asiduas, ayunos, postraciones y vigilias" [15]. Distingue netamente el bautismo con el agua del don del Espíritu que se recibe con la imposición de la mano; de suerte que en el bautismo parece ver sólo el efecto negativo, la remisión de los pecados, ya que el Espíritu viene dado con la imposición de la mano [16]. Cipriano explicita ulteriormente la separación entre bautismo y don del Espíritu en la confirmación [17], y se remite a los Hechos, definiendo los efectos de la confirmación con el término *consummatio* [18]. Orígenes concibe el catecumenado como una entrada en la fe a través de una catequesis que presente un breve compendio de la fe: en ella se expone el misterio cristiano en sus elementos esenciales; conservamos muchas homilías en las que Orígenes exhorta a los catecúmenos a la penitencia [19]. Describe los ritos bautismales, que conoce bastante bien [20].

Pero si hasta aquí estamos en condiciones de conocer la iniciación cristiana sólo a través de alusiones más o menos explícitas, con la *Tradición apostólica* de Hipólito entramos en conocimiento de numerosos detalles sobre el catecumenado, el bautismo, la confirmación y la eucaristía. Aquí nos limitaremos al catecumenado. Lo que describe Hipólito sirve de base para el desarrollo ulterior, pero no se puede afirmar que sus descripciones reproduzcan "absolutamente el uso romano" [21]. Para entrar en el catecumenado, el candidato es sometido a un severo examen; debe responder a preguntas precisas sobre la moralidad, la profesión, etc. [22]. Luego, durante tres años, los catecúmenos reciben las instrucciones de los catequistas, incluso laicos, los cuales les imponen las manos después de la catequesis o en aquellos momentos de *crisis* por los que pueden pasar los catecúmenos [23]. Al término de este período, y tras un nuevo examen, se decide la admisión del catecúmeno a la preparación inmediata a los tres sacramentos de la iniciación [24]. Se tienen así dos clases de catecúmenos, la segunda de las cuales comprende aquellos que, ya cercanos a los sacramentos, son ad-

mitidos a escuchar el evangelio [25]. Más tarde se llamará a éstos *electi,* mientras que en África, Galia y España se les llamará *competentes* (= *cum petere,* correr juntos). A partir de este momento, los *electi* reciben cada día un exorcismo, antes de la noche de pascua, y ayunan el viernes santo. El sábado santo los reúne el obispo, ordenándoles que ayunen y oren de rodillas; luego les impone la mano para el exorcismo y, después de haberles soplado en la cara y haber trazado la señal de la cruz en su frente, oídos y narices, les mandará levantarse [26]. Durante toda la noche los catecúmenos velan en oración, escuchando las lecturas y las catequesis [27]. Al canto del gallo se ora sobre el agua, y a continuación tiene lugar el bautismo, luego la confirmación y por último la celebración eucarística, en la que participan por primera vez los neoiniciados [28]. La sustancia de este rito [29] durará hasta hoy y recibirá un importante desarrollo.

2. DEL S. VI AL X. En este período poseemos dos importantes fuentes sobre la iniciación cristiana en Roma. La primera es una carta que el diácono Juan —quizá el futuro papa Juan I (523-526)— escribe a Senario, funcionario de Rávena, respondiendo a la petición de una exposición sobre el tema. La otra es el *sacramentario Gelasiano,* que contiene, además de los textos para la iniciación, también algunas indicaciones rituales. Va unido al Gelasiano un texto que es una adaptación suya y contemporáneo del mismo: el *Ordo romanus XI.*

a) La *carta del diácono Juan a Senario* [30] no sólo enumera los ritos, sino que intenta dar una interpretación de los mismos: de ahí su gran importancia. En esta carta se describen con particular atención los ritos del catecumenado. Encontramos la triple repetición de los *escrutinios* antes de pascua. Es importante subrayar la formulación del diácono Juan: "quare tertio ante pascha scrutentur infantes". Se trata, pues, de una iniciación que se hará en pascua; hay tres reuniones, que toman el nombre de *escrutinios.* Sin embargo, el diácono da a este término una interpretación errónea: ve en el escrutinio una especie de examen en torno a la fe de los catecúmenos, mientras que según los textos se trata más bien de profundizar a través de los exorcismos la apertura del catecúmeno a recibir la fe y la gracia bautismal. Juan habla de "infantes": por tanto, nos encontramos ya ante una praxis de iniciación que se dirige habitualmente a niños; y puesto que Juan alude a una catequesis que se ha de impartir, ésta va dirigida ciertamente a los padres o a los padrinos y madrinas de los futuros iniciados: en ella se enseñarán los *rudimenta fidei.* La entrada en el catecumenado está marcada por la imposición de la mano, una especie de exorcismo que muestra cómo el candidato no pertenece ya al demonio, sino a Dios. Con el rito posterior del soplo sobre el candidato se querrá significar que el demonio es rechazado y el candidato es preparado como una morada para Cristo. Luego se le confiere la sal bendita para que se conserve en la sabiduría y en la palabra que se le ha enseñado. Las imposiciones de la mano se hacen frecuentes; y, después de un largo período catecumenal de tres años, se entrega al que es ya *electus* o *competens* el símbolo apostólico. Esta "traditio" (entrega) es la más antigua que conocemos. Luego les llega el turno a los escrutinios; y aquí es donde Juan se equivoca considerándolos un examen sobre la fe y el conocimiento de la religión cristiana, mientras que se trata de exorcismos. En el último exorcismo se

tocan los oídos (para la adquisición de la inteligencia), la nariz (para estar en condiciones de percibir el buen olor de Cristo); por último se toca el pecho, que es la morada del corazón.

En su *De sacramentis* san Ambrosio nos había presentado ya algunos ritos del catecumenado. Partiendo de la última reunión de la mañana del sábado santo, Ambrosio describe estos ritos pero con cierto embarazo. Aquel día probablemente se leía la curación del sordomudo en la narración de Marcos (7,34). Jesús en aquella ocasión tocó los oídos y la boca del sordomudo, no la nariz. Evidentemente, san Ambrosio no tiene ya presente el significado de este último rito (= seguir el buen olor de Cristo) —que era ya practicado con anterioridad a la elección del fragmento evangélico del sordomudo—, por lo que da una interpretación fantasiosa del mismo, tanto en el *De sacramentis* como en el *De mysteriis* [31], en su intento de explicar la divergencia entre rito y evangelio.

b) La segunda fuente, representada por el *sacramentario Gelasiano* [32], aun no siendo unitaria (las sesiones catecumenales no son todas de una misma época, ni son presentadas en el orden lógico), nos ofrece sin embargo los textos de las misas de escrutinio, las diversas *traditiones* (entregas), los ritos del bautismo y de la confirmación [33]. En el Gelasiano, los domingos de cuaresma, del tercero al quinto, están organizados con vistas a los escrutinios. Cada misa tiene un *Memento* para los padrinos y las madrinas y un *Hanc igitur* para los catecúmenos [34]. De las oraciones, sobre todo la colecta contiene referencias a los catecúmenos y a su situación [35]. El primer domingo de cuaresma, los catecúmenos se reúnen para la inscripción; del tercero al quinto domingo, para los exorcismos [36]. A lo largo de la semana se les convoca para la *traditio* del símbolo de la fe [37], del *Pater* [38] y de los cuatro evangelios [39]. Sólo se pueden hacer conjeturas sobre las lecturas escogidas para las misas de los escrutinios [40]: parece que corresponden aproximadamente a las del actual ciclo A [41].

Quedan ahora tres interrogantes. ¿Por qué no se utiliza el segundo domingo de la cuaresma? ¿En qué sentido hay que tomar la rúbrica que establece que los escrutinios deben celebrarse en un día de la semana [42], si las misas de escrutinio se fijan en domingo? ¿Cómo explicar las frecuentes rúbricas que parecen probar que todo el rito se celebra para niños que todavía no tienen uso de razón? [43]

A la primera pregunta se puede responder fácilmente: la inserción de las cuatro témporas en cuaresma ha exigido la celebración de las mismas el segundo sábado; y puesto que a las seis lecturas de la vigilia se añadía la misa de la noche, la misa dominical quedaba suprimida. Los copistas de los manuscritos de esta época escriben a este respecto: *Dominica vacat* [44].

Más compleja es la segunda respuesta. El *Ordo XI* —como veremos—, tras haber desdoblado los escrutinios, los ha trasladado a los días laborables. La rúbrica del Gelasiano tiene las mismas intenciones, que sin embargo contradicen el ordenamiento de los domingos de cuaresma [45]. Es difícil decir si el Gelasiano ha influido en el *Ordo XI* [46], o si es verdad lo contrario [47]. La argumentación de Chavasse parece más convincente que la de Andrieu, induciéndonos a optar por el primado del Gelasiano sobre el *Ordo XI*.

Tercera pregunta: más que dar una respuesta, se puede proponer una hipótesis. Aunque las numerosas rúbricas parecen destinar a los

niños un rito hecho para los adultos, el ritual del catecumenado (ésta es la hipótesis) se conserva con vistas a la instrucción de los padres, de los padrinos y de las madrinas. La catequesis se encuadra en una liturgia en la que éstos contraen un compromiso con los niños, sobre los que se practican exorcismos progresivos. Los responsables de la iniciación del niño realizan junto a él una progresión hacia la luz de la fe.

c) Al ritual contenido en el Gelasiano hay que añadir el del *Ordo XI*[48]. El ritual aquí está claramente organizado para los niños, y no se trata de ocultarlo[49]. Se desdoblan los escrutinios, y por tanto pasan a los días laborables, llevando consigo las lecturas previstas para los domingos de los escrutinios; para los nuevos escrutinios se escogerán lecturas más adaptadas a los niños[50]. Sobre los motivos del desdoblamiento de los escrutinios difieren las interpretaciones. Chavasse y Beraudy se inclinan a ver en esto una especie de compensación; es decir, se aumentan las intervenciones de Dios porque el sujeto de la iniciación es totalmente pasivo[51]. Pero se puede repetir también con respecto al *Ordo XI* la hipótesis hecha para el Gelasiano: se ha hecho tal reorganización a fin de encuadrar en el rito una catequesis dirigida a los padres, padrinos y madrinas; para conseguir este objetivo no se ha dudado en trastrocar el itinerario pascual presentado en las lecturas de los domingos de cuaresma (que la reciente reforma nos ha restituido íntegramente).

Pero, tanto en el Gelasiano como en el *Ordo XI,* la iniciación se realiza con la administración de los tres sacramentos en una única celebración, en la que se suceden bautismo, confirmación y eucaristía. El bautismo se lleva a cabo con la triple inmersión y el interrogatorio sobre la fe en las tres personas de la Trinidad[52]; la confirmación se confiere mediante la imposición de la mano, acompañada por el texto de Isaías sobre el don del Espíritu, y por la unción[53]; la eucaristía concluye la iniciación[54].

d) Si el *sacramentario Gregoriano* conserva sólo el primer escrutinio suprimiendo los demás y mantiene la celebración de la mañana del sábado santo, que comprende la *redditio* del símbolo de fe (que los candidatos recitan tras haberlo recibido), el Effetá y la renuncia, los Gelasianos del s. VIII siguen transcribiendo con pocas variantes de escasa importancia la celebración del *Ordo XI*[55]. Cuando Martène (1654-1739) visite Lieja, ciudad cercanísima a Aix-la-Chapelle, donde había vivido Carlomagno, gran difusor de la estructura gregoriana y del sacramentario que le había enviado el papa Adriano, en los libros litúrgicos de la catedral encontrará todavía el *Ordo XI*[56].

En Roma los escrutinios caen en desuso. El Suplemento de Alcuino —atribuido hoy preferentemente a Benito de Aniane— reagrupa en una sola celebración la entrada en el catecumenado, los exorcismos, la celebración de la mañana del sábado santo y el bautismo[57].

El Pontifical romano-germánico del s. X prevé dos rituales: el uno recoge a la letra el del *Ordo XI*[58]; el otro se presenta como ritual continuo, en el que se encuentran reagrupadas las diversas celebraciones, como en el Gregoriano[59].

En el período que se extiende entre los ss. VI y X se producen algunas modificaciones y añadiduras. Entre los ss. V y VII se modifica profundamente la fórmula bautismal. Hasta ahora el bautismo se realizaba con las tres inmersiones, cada una de las cuales comprendía una interrogación sobre la fe, a la que seguía la

respuesta *Credo* por parte del candidato o, tratándose de un niño, por parte de los padres, o padrino y madrina. Ahora, por el contrario, al multiplicarse el bautismo de los niños, se piensa que es mejor interrogar a los padres, a los padrinos y las madrinas antes del bautismo, y para el bautismo como tal introducir la fórmula: *Ego te baptizo...* Este uso está atestiguado en Roma desde el s. VIII. Desde el s. IX, en Galia el bautismo no está ya vinculado ni a la pascua ni a pentecostés.

3. DEL S. X AL VAT. II. Aun habiendo abandonado las diferentes "traditiones" (entregas), el Pontifical de la curia romana del s. XIII conserva todavía el rezo del *pater* y del *credo*[60]. Se constata, sin embargo, una serie de añadiduras de señales de la cruz y multiplicaciones de exorcismos y otros elementos dispares tomados de diferentes *Ordines*. De este modo algunos ritos se repiten al menos dos veces[61]. En el s. XI, la entrega del vestido blanco al bautizado, que es un rito antiquísimo, va acompañada por una oración de origen franco; y en el *Ordo* de Jumiège, del mismo siglo, se entrega al bautizado un cirio[62], rito que el Pontifical romano del s. XII pondrá de manifiesto[63]. En el s. XIV, el bautismo por inmersión es raro, y se ha generalizado el bautismo por infusión. La confirmación está separada la mayoría de las veces del bautismo, y hay una rúbrica que prescribe: Si está presente el obispo, confírmese al niño; en caso contrario, désele sólo la eucaristía. Este uso se encuentra también en Roma, como nos testimonia un manuscrito de fines del s. XIII[64]; el uso se mantiene en Francia más tiempo, y se encuentra en muchos libros litúrgicos de los ss. XIV y XV[65].

Como hemos podido constatar, el ritual de la iniciación ha tomado de otros *Ordines* muchos usos, y no faltan duplicados, que encontramos puntualmente en el ritual de Alberto Castellani. También el card. Santori, ayudado por Belarmino, había redactado un ritual. Recogía, en él un doble ritual, del que formaba parte también el del *Ordo XI* con los siete escrutinios. En el ritual de Santori se dedicaba una parte a la catequesis (elemento bastante importante para la época), e indicaba los pasajes bíblicos y patrísticos que se deberían leer a los catecúmenos, para los que el cardenal había establecido una disciplina bastante severa. Sin embargo, Pablo V, aun recogiendo (tal vez *ad litteram)* en la propia introducción al ritual de 1614 pasajes enteros del ritual de Santori, no quiso oír hablar de este último, e incluso mandó destruir sus ejemplares. Por fortuna se salvaron algunos, multiplicados posteriormente por la familia de Santori[66].

Así pues, hasta el Vat. II se han usado rituales adulterados: el de adultos era el resultado de un retoque de los escrutinios con las respectivas fórmulas; el de niños, que utilizaba las fórmulas destinadas para los adultos, comprendía los tres exorcismos del Gelasiano, puestos uno tras otro en una sola celebración, y no adaptados a los niños. Así las cosas, había que pensar en una restauración de la iniciación cristiana, tanto para el bautismo de adultos y de niños como para la confirmación, la cual, aislada del bautismo, se había convertido en un rito *hinchado:* hinchado en el intento de restituirle una importancia que la separación respecto del bautismo le había hecho perder. Además: estos rituales separados del bautismo y de la confirmación no contenían ya ningún lazo visible con la eucaristía. Así la iniciación cristiana había perdido su carácter unitario, hasta el punto de que para cada sacramento, tratado apar-

te, se hacía una catequesis consistente en un acto autónomo y cerrado, sin apertura a la *iniciación,* término que ya había caído en desuso.

III. La iniciación en Oriente

La evolución histórica del ritual del catecumenado refleja la experiencia occidental. Cuando se bautizaba exclusivamente a los niños, desaparecieron los ritos del catecumenado, que fueron integrados en el ritual bautismal. A algunos ritos se reservaba una particular atención; entre ellos, el de la renuncia fue comentado por muchísimos padres de la iglesia oriental. La renuncia comprendía dos momentos: el primero, negativo, consistía en rechazar al demonio, y estaba simbolizado por el acto de escupir hacia occidente *(apotàxis);* el segundo, positivo, consistía en la adhesión a Cristo, dirigiendo la mirada a oriente *(syntàxis)* [67].

No faltan, sin embargo, diferencias importantes. El óleo para la unción prebautismal se bendice en cada bautismo, así como el agua bautismal. Hasta hoy ha permanecido el uso casi exclusivo del bautismo por inmersión con la fórmula: *N... es bautizado en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo.* Oriente siempre ha poseído una liturgia de la palabra unida a la celebración de la iniciación, y la elección de los fragmentos bíblicos se hacía de tal modo que facilitara la explicación de los ritos que se celebraban. Salmos e himnos favorecían la participación activa de los fieles.

El rito comprende una unción prebautismal: se unge la cabeza y todo el cuerpo. Para los orientales, este rito significa que el candidato adquiere la cualidad de rey y sacerdote. En el rito romano, por el contrario, se atribuye este significado a la unción posbautismal, casi desconocida en Oriente. En el rito bizantino, a la unción posbautismal, realizada habitualmente por el mismo sacerdote, se la considera el sacramento de la confirmación. También se da la eucaristía al bautizado, aun tratándose de un recién nacido. Hay que subrayar, por tanto, que Oriente ha sabido conservar la fisonomía de la iniciación *como sacramento conferido en tres etapas sacramentales íntimamente unidas* [68].

IV. El ritual del Vat. II

El Vat. II, al querer llevar a cabo su reforma litúrgica en el campo de la iniciación, se ha encontrado ante la necesidad de una revisión profunda; pero esta revisión, si bien por una parte podía ser facilitada por las ediciones existentes de muchísimas fuentes litúrgicas, por la otra resultaba trabajosa debido a las discusiones teológicas —sobre todo a propósito de la confirmación— y a ciertas tomas de posición pastorales.

Hasta el Vat. II el bautismo de adultos, y en particular la preparación al mismo, no estaban insertos en un contexto litúrgico vivo: la catequesis prebautismal se producía fuera de la liturgia; el sacramento estaba envuelto en una especie de falsa discreción, como si se tratase de una práctica que no había que manifestar. La falta de un nexo, siquiera mínimo, entre los tres sacramentos, conferidos separadamente, ocultaba su íntima vinculación. El desarrollo de la actividad misionera y la multiplicación, en nuestros mismos países, de las conversiones de adultos han provocado indudablemente un notable despertar y la necesidad de una profunda revisión del ritual de la iniciación de adultos.

En cuanto al bautismo de niños, no bastaba ciertamente con *ajustar* lo que se había realizado anterior-

mente en rituales como el de Pablo V (1614). Más bien había que hacer frente a una situación real que no permite ya bautizar juntos a adultos y a niños, según el uso de otros tiempos [69], con los mismos ritos y las mismas fórmulas. Por lo demás, estas fórmulas con sus respectivos ritos resultaban inadecuadas desde que se comenzó a bautizar a los niños solos, a pesar de que los escrutinios se reunieran en una sola vez. La iglesia latina se encontraba además en estado de inferioridad respecto a Oriente, ya que confería el sacramento sin una liturgia de la palabra de Dios. Otro problema: había que restaurar el sentido de la iniciación cristiana en su globalidad, es decir, redescubrir el sentido de un sacramento realizado en tres etapas sacramentales, problema particularmente difícil a causa de algunas situaciones pastorales [70]. Por lo menos había que provocar una toma de conciencia acerca de la unidad entre los tres sacramentos.

Para responder a estas exigencias, la reforma litúrgica posconciliar ha preparado el nuevo *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos (RICA)* y el *Ritual del Bautismo de Niños (RBN).* Este último, en particular, es una creación totalmente nueva y, aun restringiéndose únicamente al rito del bautismo, pone las premisas para una *iniciación cristiana de los niños* que abarque también la confirmación y la eucaristía, como se desprende del hecho de que se abre con unas *Observaciones generales* sobre toda la iniciación cristiana. (Esta introducción general después se insertó también al comienzo del *RICA.)*

1. La iniciación cristiana de los adultos (OICA). Una rápida lectura del *Ordo Initiationis Christianae Adultorum* [71] es suficiente para darnos cuenta de que su composición se ha inspirado globalmente en la *Traditio apostolica* de Hipólito y en el *sacramentario Gelasiano.* Se han abandonado los siete escrutinios del *Ordo XI* para disminuir el número de las reuniones, si bien conservando la reunión para la "traditio" (entrega) del símbolo de fe, del *pater* y de los evangelios. Han permanecido las diversas etapas del catecumenado, y los tres sacramentos de la iniciación se presentan finalmente vinculados íntimamente entre sí. Los formularios son por lo común los del Gelasiano, a los que se han añadido nuevas fórmulas de reciente composición a elección del celebrante. Remitiendo al lector a las voces correspondientes para los detalles sobre el / bautismo y la / confirmación, profundizamos ahora en los ritos del catecumenado.

La estructura general del *RICA* presenta tres grados. El *primer grado* consiste en la admisión del candidato al catecumenado y en el catecumenado mismo. Este grado presupone una evangelización preliminar, que se puede definir como *precatecumenado (RICA, Obs. previas* 9-20). El *segundo grado* abarca la preparación inmediata del candidato a los sacramentos de la iniciación, preparación que normalmente se desarrolla en tiempo de cuaresma, en domingos fijos, haciendo uso de lecturas apropiadas *(RICA,* ib, 21-26). El *tercer grado* comprende los tres sacramentos de la iniciación, conferidos en la misma celebración *(RICA,* ib, 27-36). Veámoslos en sus detalles.

a) El *primer grado* va normalmente precedido por un precatecumenado. Esta *institución* corresponde a la voluntad de la iglesia de obtener para los sacramentos de la iniciación la máxima autenticidad y, por tanto, de sustraerlos, en especial en las tierras de misión, a toda forma

de folclore sacramental y de superstición familiar y a toda tendencia a considerarlos como un medio para adquirir un *status* social. Del precatecumenado se ocupan largamente las *Observaciones previas (RICA* 9-13). Se trata de instruir, de dar a conocer el evangelio, esforzándose en construir un ámbito religioso y humano en torno a quien se siente atraído a la fe cristiana.

La entrada en el catecumenado *(RICA* 68-97) es un rito importante, y es bueno que se lleve a cabo sólo después de haber comprobado en el candidato algún resultado, fruto de la preevangelización. Al entrar en el catecumenado con un rito oficial, el candidato se ve desde ese momento comprometido en primera persona a una actitud de lealtad. Recuérdense a este propósito las instrucciones dadas por Hipólito y la severa investigación que precede a la admisión de los candidatos [72]. A partir de ahora el candidato forma parte de la iglesia, hasta el punto de que, si se casan entre sí dos catecúmenos o un catecúmeno y un no bautizado, existe para esto un rito particular [73]. El catecúmeno tiene derecho a funerales cristianos. Hay que considerar, por tanto, la entrada en el catecumenado como un momento serio en la vida de un hombre *(RICA, Obs. previas* 18).

El rito de la admisión al catecumenado comprende ante todo un rito introductorio, que se desarrolla eventualmente fuera de la iglesia *(RICA* 73), compuesto por varios elementos: una monición inicial, un diálogo con los candidatos, una primera adhesión; en caso de que fuera necesario, se lleva a cabo el exorcismo y la renuncia a los cultos paganos, que se harán según las formas previstas por las conferencias episcopales locales. El celebrante hace luego la señal de la cruz sobre la frente y sobre los sentidos de los candidatos diciendo una fórmula de reciente composición *(RICA* 83) [74]. Concluye luego con la oración: *"Escucha, Señor, con clemencia nuestras preces..." (RICA* 87), tomada del Gelasiano [75], o con la otra *ad libitum,* teológicamente más pobre. La primera (texto latino: "Preces nostras, quaesumus, Domine, clementer exaudi, et hos catechumenos..., quos crucis dominicae impressione signavimus, eiusdem virtute custodi, ut, gloriae tuae rudimenta servantes, per custodiam mandatorum tuorum ad regenerationis gloriam pervenire mereantur") habla de los elementos de gloria que el catecúmeno, con su elección, ha recibido ya [76].

Introducido el catecúmeno en la iglesia, tiene lugar la *celebración de la palabra de Dios,* seguida de la homilía y de la oración universal. Tras la lectura del evangelio, anticipando la *entrega* de los evangelios prevista por el Gelasiano [77], el celebrante puede entregar al candidato un ejemplar del evangelio *(RICA* 93). La primera oración conclusiva *(RICA* 95) proviene del Gelasiano [78]; la otra, de libre elección, más reciente y más accesible, es sin embargo menos rica. Despedidos los catecúmenos, puede seguir la celebración eucarística.

No hay que olvidar en este momento una regla que vale para todas las celebraciones catecumenales que se llevan a cabo durante la eucaristía: cuando, después de la liturgia de la palabra y los exorcismos, se despide a los catecúmenos, no deben ser abandonados a sí mismos, sino que se puede organizar para ellos una reunión fraterna, en la que tengan ocasión de intercambiar recíprocamente la alegría de su entrada en el catecumenado o del adelanto que se les ha concedido con vistas a su iniciación sacramental *(RICA* 96).

Durante el tiempo del catecumenado se prevén y recomiendan celebraciones de la palabra *(RICA* 106-

108), en las que se pueda instruir a los catecúmenos sobre el dogma y la moral cristiana, sobre la oración, sobre los tiempos litúrgicos y sobre los signos sagrados. La novedad del rito, a propósito de este momento, consiste en haber insertado los "exorcismos menores" *(RICA* 109-118; 373) y las "bendiciones" *(RICA* 119-124; 374), recogiendo lo que Hipólito preveía para el tiempo del catecumenado en la *Traditio apostolica.* Hipólito y el rito actual *(RICA* 109 y 119) encomiendan estos exorcismos y bendiciones también al catequista laico. Tenemos así once fórmulas de exorcismos y nueve de bendición, para usarlas en diversas circunstancias, y también al finalizar la catequesis.

También a lo largo del catecumenado se prevén otros ritos; por ejemplo, las diversas *traditiones* o *entregas,* ya previstas por el Gelasiano [79] y que, aunque el nuevo rito las inserta en el *segundo grado (RICA* 181-192), pueden adelantarse en caso de que el catecúmeno resulte maduro, por razón de la brevedad del *segundo grado,* que corresponde sólo al tiempo de cuaresma *(RICA* 125). Si se considera oportuno, se puede hacer también, al término de una celebración de la palabra, una unción con óleo bendecido por el obispo, ungiendo al catecúmeno en el pecho, en las manos o en otra parte del cuerpo. Antes de la unción, el celebrante puede llevar a cabo uno de los exorcismos menores previstos, y acompañará la unción con las palabras: *"Que os proteja"*... Se prevé el caso (y la fórmula correspondiente) de que el sacerdote mismo bendiga el óleo *(RICA* 127-132).

b) El *segundo grado* comienza con los ritos de la elección o de la inscripción del nombre *(RICA* 133-151). La disciplina de la *elección* refleja la de Hipólito de Roma [80]. En presencia de los responsables del catecumenado se examina el catecúmeno que debe pasar a la segunda etapa, la de su preparación inmediata a los sacramentos de la iniciación. A esta elección va unida la inscripción del nombre. La antigua praxis catecumenal ponía este último rito al principio del catecumenado, antes del comienzo de la prueba trienal, y se celebraba el primer domingo de cuaresma, como se aconseja hacer también hoy. Para el Gelasiano parece, por el contrario, que la inscripción del nombre del niño se hacía sólo en el momento de la preparación inmediata a la iniciación sacramental. Ésta es la praxis conservada por el *RICA.* Los candidatos, una vez presentados e interrogados, son admitidos solemnemente. Sigue una oración del tipo de la universal, y se cierra la celebración con la oración: *"Oh Dios, creador y restaurador del género humano...",* que se remonta al Gelasiano [81], o con la más reciente: *"Padre amantísimo y todopoderoso...".* Luego se despide a los *elegidos* y comienza la liturgia eucarística.

Es preciso detenerse en la elección de las lecturas para este primer domingo de cuaresma, siempre que haya inscripciones: es mejor usar las del ciclo A, independientemente del año en que nos encontremos, por tratarse de una tradición antigua y ser tales lecturas particularmente adecuadas. El evangelio (Mt 4,1-11) propone el fragmento del ayuno de cuarenta días de Jesús en el desierto y de la tentación por parte del diablo. Asistimos a la victoria de Cristo, que se contrapone a la caída de Adán, narrada en la primera lectura (Gén 2,7-9; 3,1-7), a la que sigue el salmo responsorial tomado del Sal 50, bastante significativo. El inscrito encuentra en la segunda lectura (Rom 5,12-19) una visión optimista, después de la situación realista que le ha presentado la primera lectura:

donde abundó el pecado, ha sobreabundado la gracia *(RICA* 139-141).

Cumplidos los ritos de la inscripción del nombre el primer domingo de cuaresma, del tercer domingo en adelante se celebran los escrutinios.

El *primer escrutinio (RICA* 160-166) se celebra el tercer domingo de cuaresma, dejando así de lado el segundo domingo, como en la antigua tradición, a causa de la celebración de las cuatro témporas la noche del sábado [*/ supra* II, 2, *b*]. Los formularios son propios, y las lecturas son las del domingo (ciclo A), escogidas de modo que preparen al catecúmeno a su iniciación sacramental. El evangelio es el fragmento de Jn 4,5-42, y presenta el agua como vehículo de gracia y de renovación. Ya el fragmento de las bodas de Caná anticipaba esta renovación: el agua es transformada en vino, y este vino nuevo es mejor que el viejo (Jn 2,1-10). También Nicodemo deberá nacer de nuevo si quiere participar en la vida eterna (Jn 3,1-6). En el evangelio proclamado en este domingo son *nuevos* el templo y el culto (cf Jn 4,20-21). La primera lectura (Ex 17,3-7) insiste en el tema del agua: el agua que brota de la roca del Horeb, y el salmo responsorial (Sal 94) canta a la Roca de nuestra salvación. La segunda lectura (Rom 5,1-2.5-8) recuerda que el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones.

Después de la homilía se ora en silencio antes de la oración por los elegidos en la forma de la oración universal. Sigue el exorcismo, con una evocación del fragmento de la samaritana. El celebrante, después de imponer las manos sobre cada elegido, las extiende sobre todos, diciendo la oración: *"Señor Jesús, fuente a la que acuden estos sedientos..." (RICA* 164), o una de las otras dos *ad libitum (RICA* 379). Despedidos los elegidos, reanuda la eucaristía.

El cuarto domingo de cuaresma se celebra el *segundo escrutinio (RICA* 167-172), con la misma estructura celebrativa (lecturas del ciclo A). El evangelio, también de Juan (9,1-41), presenta la figura del ciego de nacimiento y recuerda a los elegidos que también ellos van a ser iluminados por la gracia bautismal. La primera lectura, tomada del primer libro de Samuel (16,1.4.6-7. 9-13), describe la unción de David, elegido rey de Israel. Como el ciego de nacimiento ha recibido una unción de barro, también el catecúmeno recibirá una unción que le dará la luz y lo hará rey. En respuesta, el salmo responsorial (Sal 22) canta el camino pascual y bautismal. En este salmo los padres han visto descrita el agua bautismal, la unción y la eucaristía: los tres sacramentos de la iniciación cristiana, a los que el Pastor, que es Cristo, conduce a los *elegidos.* La segunda lectura (Ef 5,8-14) anuncia de qué modo despertará Cristo de entre los muertos a los que están todavía en la muerte y en las tinieblas del pecado para iluminarlos. Después de la homilía viene la oración por los catecúmenos; luego el exorcismo, en que se hace alusión al ciego de nacimiento, y por último la despedida de los elegidos.

El *tercer escrutinio (RICA* 174-179) se celebra el quinto domingo de cuaresma. También en este caso las lecturas (ciclo A) están escogidas de modo admirable. El evangelio (Jn 11,1-45) narra la resurrección de Lázaro, tipo de la resurrección de Cristo y de la nueva vida de los catecúmenos; también esta resurrección, como la de Lázaro, depende de la fe. La primera lectura recuerda la acción del Espíritu que devuelve la vida (Ez 37,12-14); mientras que la segunda (Rom 8,8-11) enseña que el Espíritu de aquel que ha resucitado a Jesús de entre los muertos habita también en nosotros. El exor-

cismo hace alusión a esta resurrección.

A los escrutinios les siguen las *entregas.* Escójanse los días más idóneos para la celebración *(RICA* 182). Ya hemos recordado [*↗ supra, a*] que la entrega del evangelio puede hacerse después del primer grado.

La *entrega del símbolo* comprende una liturgia de la palabra, con lecturas bastante sugestivas *(RICA* 183-185). Después de la homilía, el celebrante recita, solo o junto con la comunidad, el símbolo. Sigue la oración sobre los elegidos: *"Te suplicamos, Señor, fuente de luz y de verdad, que tu eterna y justísima piedad...",* tomada del Gelasiano [82]. El *RICA* prevé también la "entrega de la oración dominical". Después de la liturgia de la palabra, en que se proclama Mt 6,9-13: "Cuando recéis, hacedlo así: Padre nuestro...", y después de la homilía, el celebrante recita una oración sobre los elegidos *(RICA* 188-192).

Aquí concluye el tiempo de la prueba. El *RICA* introduce para la mañana del sábado algunos ritos antiguos que se remontan a la *Traditio apostolica* de Hipólito [83] y al Gelasiano [84]. Se trata de la *recitación del símbolo* y del *rito "Effetá",* último exorcismo solemne *(RICA* 193-202).

Para la recitación del símbolo se proponen tres perícopas evangélicas (Mc 7,31-37; Mt 16,13-17 y Jn 6,35.63-71). La primera es indicada cuando se celebra juntamente también el rito del Effetá. Después de una oración los elegidos recitan el símbolo. El rito del Effetá se realiza después de la lectura de Mc 7,31-37 (en que se narra la curación del sordomudo); el sacerdote toca con el pulgar los oídos y (no la nariz, sino) la boca cerrada.

En el *RICA* encontramos también la "imposición del nombre cristiano", en caso de que no se hubiera hecho antes *(RICA* 203-205), y la "unción con el óleo de los catecúmenos", si la conferencia episcopal conserva este rito y si, por falta de tiempo, no puede celebrarse durante la vigilia pascual *(RICA* 206-207).

c) El *tercer grado* corresponde a la iniciación sacramental. Los tres sacramentos en este caso pueden ser conferidos seguidamente, subrayando su íntima unidad. Después de las letanías *(RICA* 213-214), el celebrante bendice el agua usando una de las tres fórmulas, a libre elección *(RICA* 215; 389) [85]. Sigue la renuncia, con una de las tres fórmulas *(RICA* 217) [86]. Si no se ha hecho antes, se introduce en este momento la unción con el óleo de los catecúmenos *(RICA* 218). Después de la profesión de fe *(RICA* 219) los candidatos reciben el bautismo por inmersión o por infusión *(RICA* 220-221) [87]. Si al bautismo le sigue inmediatamente la confirmación, se omite la unción posbautismal *(RICA* 224) [88]. Se entregan entonces a los candidatos el vestido blanco y el cirio encendido *(RICA* 225-226). Por último se celebra la confirmación *(RICA* 227-231) y la eucaristía *(RICA* 232-234).

El *RICA* contiene también algunas instrucciones para lo que justamente titula *Tiempo de la mistagogia.* Durante el tiempo pascual, en las misas dominicales, resérvense a los neófitos puestos particulares entre los fieles; y, al final del mismo, para cerrar el tiempo de la mistagogia, se organiza alguna celebración. Es de desear que se celebre también el aniversario del bautismo (235-239).

El *RICA* ha procurado prever un rito más sencillo de la iniciación de un adulto (240-277), y un rito más breve para los casos de peligro de muerte (278-294). Contiene además

una preparación para la confirmación y para la eucaristía de los adultos bautizados en la primera infancia y que no han recibido catequesis (295-305). Prevé, por último, la iniciación para los niños que han alcanzado ya una edad idónea para la catequesis; este ritual, bastante cercano al de los adultos, lleva, sin embargo, algunas adaptaciones (306-309).

2. La iniciación cristiana de los niños (OBP). Se trata, como hemos dicho [/ *supra,* IV, comienzo], de una nueva creación [89]. Aunque las *Observaciones generales* del *Ritual del Bautismo de Niños* (que sirven de *Observaciones generales* también al *RICA:* cf A. Pardo, *Liturgia de los nuevos Rituales y del Oficio divino,* Ed. Paulinas, etc., Madrid 1980, 31-37) en los nn. 1-2 se hayan preocupado por subrayar el vínculo entre los tres sacramentos de la iniciación, luego no se ha realizado concretamente esta vinculación, si se exceptúan algunas referencias a la confirmación únicamente (en la oración de los fieles: *RBN* 117) y a la confirmación junto con la eucaristía (*RBN* 134).

El *RBN (Observaciones generales* 7 y 13: *o.c.,* 33-34; *RBN* 15; 16-20) se preocupa también de la catequesis para los padres, padrinos y madrinas, pero no da indicaciones para insertar estas catequesis en un ámbito litúrgico y comunitario. Sin embargo, esto no impide elaborar celebraciones que se inspiren en las de los escrutinios, al objeto de ofrecer una catequesis inserta en un contexto litúrgico [/ *infra,* VI, 1] [90].

El rito del bautismo de niños no difiere del de adultos. Para los detalles concernientes al primero, remitimos a la voz / *Bautismo.*

Por lo que se refiere a los niños, es difícil hablar de iniciación cristiana propiamente dicha en el rito latino, porque aquí los tres sacramentos de la iniciación no aparecen juntos en la celebración. Fueron separados a lo largo de la historia, como hemos visto [/ *supra,* II, 3], y la pastoral contemporánea parece tener motivos bastante serios para no volver a la tradición antigua. A pesar de esto, la catequesis deberá preocuparse por insertar el bautismo en el contexto de los otros sacramentos de la iniciación, como sugiere el nuevo rito con las referencias (mencionadas aquí arriba) a los otros sacramentos.

Para la problemática relativa al carácter unitario de la iniciación cristiana de los no-adultos, cuya *fractura* depende también de la opción de conferir la confirmación *después de* la primera eucaristía (cf nota 70), aconsejamos la lectura de *toda* la voz / *Confirmación.*

V. La eucaristía como sacramento de la iniciación

Como antiguamente, también hoy en el ritual para la iniciación de adultos se prevé y considera normal la participación de los neófitos en la eucaristía. En su camino hacia el altar, conclusión obligatoria de su iniciación, antiguamente los neófitos eran acompañados por el canto de los Sal 22 y 44. San Ambrosio, comentando el Sal 22, ve en la eucaristía el sacramento que nos hace *entrar* definitivamente en el cuerpo de Cristo [91]. El bautismo y la confirmación nos dan la posibilidad de incorporarnos definitivamente al cuerpo del Señor: son la preparación indispensable para lo que en la eucaristía encuentra su pleno cumplimiento.

En Oriente, la costumbre antigua ha permanecido intacta, y también el niño pequeño, nada más ser bautizado y confirmado, recibe la eucaristía bajo la especie del vino. En Oc-

cidente, la comunión bajo la especie del vino desaparece poco a poco para todos los fieles, y el concilio Lateranense IV (1215), al hacer obligatoria la comunión sólo a la edad del uso de la razón (*DS* 812), hizo que la eucaristía no se diera ya a los niños pequeños.

Con el decreto *Quam singulari* del 8-8-1910 (*DS* 3530-3536), san Pío X precisa la edad del uso de razón a partir de la cual comienza la obligación de acercarse a la comunión: hacia los siete años, cuando el niño está en condiciones de distinguir la eucaristía del pan común y puede recibir cierta formación religiosa. El decreto es recibido en el CDC de 1917, can. 854 (cf CDC de 1983, cáns. 913-914).

Atenta a la exigencia de la responsabilidad, la pastoral actual ha optado porque también la confirmación sea recibida con plena conciencia. En tal sentido hay que leer la opción por desplazar la confirmación a una edad más madura. Se considera que, si bien el niño pequeño puede comprender qué es la eucaristía, le resulta más difícil comprender qué es la confirmación. Así pues, se ha introducido el uso de administrar la eucaristía hacia los seis-siete años, y la confirmación más tarde, en torno a los doce-catorce, trastrocando así el orden de los sacramentos de la iniciación por motivos pastorales, sobre lo cual es juez la iglesia.

Pero debemos recordar que en la iniciación cristiana dos sacramentos confieren carácter: el bautismo, que nos coloca en la condición de *ser-hijos-de-Dios* [*/ supra,* I, 2], y la confirmación, que nos sitúa en el *obrar-como-hijos-de-Dios* [*/ supra,* I, 2]. La eucaristía, instituida para ser repetida, consolida y ahonda el carácter recibido en el bautismo y en la confirmación. Cuando un bautizado recibe la eucaristía sin haber recibido antes la confirmación, se podría decir que para él la eucaristía es más bien un alimento, un sustento que sostiene su *ser-cristiano,* su ser hijo-adoptivo-de Dios. Cuando, por el contrario, ha recibido la confirmación, su participación en la eucaristía se hace positiva y activa: ofrece con Cristo el sacrificio de la alianza para la reconstrucción del mundo [*/ infra,* VI, 2].

VI. Catequesis y pastoral litúrgica

1. Como hemos recordado [*/ supra,* IV, 2], el *RBN* ha insistido justamente en la necesidad de impartir una catequesis preparatoria a los padres y a los padrinos de los candidatos al bautismo; pero, por desgracia, no ha dado ninguna indicación de contenido y de forma sobre el tema. Estas indicaciones pueden obtenerse mediante un uso inteligente del *RICA.* Demos algún ejemplo esclarecedor para los precedentes históricos [*/ supra,* II, 2, *b* y *c*].

Se puede pensar en una serie de cinco reuniones, para las que se utilizarán las liturgias de la palabra de los cinco domingos de cuaresma del ciclo A, también fuera del tiempo cuaresmal. Cada domingo ofrece un cuadro notable al que referirse para la catequesis. La *primera* reunión, basándose en las lecturas del primer domingo, se centrará en el tema del pecado original, estado en que nacen todos los hombres; pero la victoria de Cristo sobre el mal ha hecho que, donde abundó el pecado, sobreabundara la gracia. Se puede recuperar el uso de la inscripción del nombre, que en otro tiempo se practicó este día. Un registro depositado en el altar recordará a los padres su voluntad de sustraer su hijo al poder del mal, y el sacerdote confirmará este deseo escribiendo el nombre del

niño con solemnidad y haciendo que refrenden la firma los padres, padrinos y madrinas. El contenido de la catequesis es claro. La *segunda* reunión explicará, por medio de la lectura de la vocación de Abrahán y su respuesta, cómo Dios escoge a los que destina a la salvación. El evangelio de la transfiguración indicará que con Cristo también el cristiano es transformado en la gloria. El tema puede ser ilustrado asimismo con la bendición de los vestidos blancos que pueden llevarse a esta reunión con vistas al futuro bautismo. La *tercera* reunión, por la referencia a las lecturas del tercer domingo, que presentan el tema del agua, permite una catequesis sobre el bautismo y sobre sus efectos, recordando también el tema de la transfiguración, que caracterizó a la reunión precedente. Es importante referirse también a la primera fórmula de bendición del agua y a la tipología que se contiene en ella. Se puede concluir la celebración con la bendición del agua lustral y la aspersión de los presentes, mientras se canta el *Asperges* o el *Vidi aquam*. La *cuarta* reunión, por referirse al evangelio del ciego de nacimiento, permite el tratamiento del tema de la luz, de la posibilidad de discernir a la luz de Cristo lo que es duradero y lo que es pasajero, y de leer con fruto la palabra de Dios, que abre los ojos y hace caminar expeditamente hacia la fe. Se podría tomar del *RICA* el rito de la entrega del evangelio y distribuir a los padres el libro de los evangelios. Se podría asimismo celebrar la entrega del *pater*, en caso de que no se la destine para la última celebración. La *quinta* reunión tiene por tema la plenitud de vida adquirida en la resurrección, guiándose por el evangelio de la resurrección de Lázaro. Esta celebración encuentra una justa conclusión con el rito de la entrega del *credo* y del *pater* [referencias más explícitas a las lecturas de los domingos de cuaresma, ciclo A, *f supra*, IV, 1 *b*].

Las cinco celebraciones sugeridas pueden enriquecerse con oraciones tomadas del *RICA*, procurando adaptarlo todo a la situación concreta de los padres. Algunas oraciones que el *RICA* indica para que se recen sobre el catecúmeno pueden adaptarse para la bendición de los padres y de los niños cuando se visita a la familia, cuidando que no se confundan con la celebración del bautismo.

2. Como sacramento de la iniciación, la eucaristía se administra a los adultos en estrecha conexión con el bautismo y la confirmación [*f supra*, IV, 1, *c*]. Para los niños, por el contrario, el uso latino actual prevé la primera comunión a la edad de la razón, y sólo más tarde la confirmación. Pero se plantea el problema de la confesión y de la comunión.

La iglesia ha manifestado el deseo de que antes de la primera comunión celebren los niños la confesión. No hay ninguna dificultad para la catequesis sobre esta penitencia, entendida como segunda penitencia vinculada a la primera penitencia que es el bautismo.

La dificultad atañe a la catequesis sobre la eucaristía, cuando se trate de explicar la relación que une a la primera comunión con el bautismo y con la confirmación. Es evidente que la eucaristía recibida por quien está sólo bautizado y por quien está también confirmado es siempre la misma. Sin embargo, el mismo santo Tomás enseña que cada uno tiene con la eucaristía una relación conforme a la situación en que se encuentra. El sacerdote tiene con la eucaristía una relación particular, aunque comulgue sin haber celebrado. Lo mismo vale para el diácono y para los casados: cada uno tiene con

la eucaristía una relación que está determinada por su *posición* sacramental. Según esto, la catequesis preparatoria para la primera comunión anterior a la recepción de la confirmación podrá insistir en la eucaristía como alimento del carácter recibido en el bautismo; mientras que la catequesis con vistas a la primera eucaristía recibida después de la confirmación verá la eucaristía como actividad del *sacerdocio* de cada bautizado, explicitado en el *confirmado* a través de la unción del Espíritu.

[*/ Catecumenado; / Confirmación*].

NOTAS: [1] Tertuliano, *De resurrectione* 8: *CCL* 2, 931 — [2] Es necesario releer en esta perspectiva los dos relatos del *Génesis,* teniendo presente que el capítulo segundo es anterior al primero — [3] El hombre es *icono* de Dios, pero no es idéntico a él; así se conjura cualquier tipo de panteísmo — [4] Para los Jueces véase, por ejemplo, Jue 3,10; 11,29; 14,6; 1 Sam 11,6. Para el libro de los Reyes: 1 Sam 10,1; 16,13. Para los Profetas: Is 8,11; Jer 1,9; 15,17; 20,7ss; Ez 3,14; Am 3,8; 7,14ss. Recordemos en Isaías el poema de la edad de oro, donde el profeta imagina al león como amigo del cordero, y al niño jugando con la serpiente: signo de la reconstrucción del mundo en su primitiva unidad (Is 11,6-9) — [5] San León Magno, *Sermones sobre la natividad: CCL* 138 — [6] *"Ut, eius aggregati populo, Christi sacerdotis, prophetae et regis membra permaneatis in vitam aeternam."* — [7] Sería peligroso querer ver una sucesión precisa en el discurso de Pedro, reproducido en los Hechos, donde dice: "Arrepentíos, y que cada uno de vosotros se bautice en el nombre de Jesucristo, para remisión de vuestros pecados; y recibiréis entonces el don del Espíritu Santo" (2,38): este *entonces* no quiere decir necesariamente *después;* indica más bien una contemporaneidad — [8] Justino, *Apología I* 61,2: por L. Pautigny, Picard, París 1904, 1, 126 — [9] *Didaché* 8,2: por J.P. Audet, *La Didaché. Instructions des Apôtres,* Gabalda, París, 234-235 — [10] Justino, *o.c.,* 61,2; 65,1; 66,1: 126, 138, 140; 61,2; 66,1: 126, 140 — [11] *Didaché* 7,1-4: 232-233. *Odas de Salomón,* 4, 25, 26. Hermas, *El pastor,* visión 3, símil 6 y 9. En sus catequesis estos textos hacen alusión a algunos ritos de iniciación de los que se estudian sobre todo los simbolismos teológicos — [12] Ireneo de Lyón, *Dimostrazione apostolica* 3: por L.H. Froidevaux, *SC* 92,32 — [13] Id, *Adversus haereses* 5, 6, 1: *SC* 153, 72-81. Ambrosio de Milán, *De sacramentis* 3, 7, 10: B. Botte, *SC* 25-*bis,* 96-97: *"Post fontem superest ut perfectio fiat"* — [14] Hipólito de Roma, *Traditio apostolica* 17: por B. Botte, *La Tradition apostolique d'Hyppolite de Rome, LQF* 39,39 — [15] Tertuliano, *De baptismo* 20,1: por R. Refoulé, *SC* 35, 94 — [16] Id, 7,2: *SC* 35, 76 — [17] El problema de (re) bautizar a los herejes lo muestra claramente. En Roma y Egipto a los herejes que vuelven al seno de la iglesia se limitan a imponerles las manos. En Cartago, Cipriano, que preside los concilios del 251 y del 256, quiere que los herejes sean rebautizados: cf *Carta* 74,1: *PL* 3, 1129; por G. Hartel, *CSEL* 3, 2, 799; *Carta* 72,1: *PL* 3, 1083, y *Carta* 73,9: *PL* 3, 1114-1115, *CSEL* 3, 2, 775 y 784; se alude a los Hechos para subrayar la diferencia entre bautismo y confirmación — [18] Cipriano, *Carta* 73,9: *PL* 3, 1160, *CSEL* 3, 2, 785. B. Botte, *Consummare,* en *Archivium Latinitatis Medii Aevi* (1937) 43-45 — [19] Orígenes, *In Jud.,* hom. 5, 6: *PG* 12, 973. *In Lev.,* hom. 6, 2: *PG* 12, 468 — [20] Por ejemplo, la consagración del agua: *In Joan,* Comentario 6, 33: *PG* 14, 292; la renuncia y la profesión de fe: *Exortatio martyrum* 17: *PG* 11, 584-585 — [21] Hipólito de Roma, *La Tradition apostolique,* cit. en la nota 14, XIV — [22] *Id;* la iniciación cristiana se encuentra en las pp. 33-59, y el examen antes de la admisión en las pp. 33-39. Indicamos con el número primero la página, y con el segundo el párrafo — [23] *Id,* 40, 19 — [24] *Id,* 42, 20 — [25] *Id,* 42, 20 — [26] *Id,* 42-43, 20 — [27] *Id,* 44, 20 — [28] *Id,* 44-59, 21 — [29] Se trata de cinco etapas: entrada, trienio catecumenal, preparación inmediata para la iniciación, iniciación sacramental, mistagogia — [30] *Lettre de Jean à Senarius,* por A. Wilmart, *Analecta Reginensia, ST* 59, 171 — [31] Ambrosio de Milán, *De sacramentis* 1, 1, 3: *SC* 25-*bis,* 60-61; *De mysteriis* 14: *SC* 25-*bis,* 156-157 — [32] *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae Ordinis Anni Circuli (Sacramentarium Gelasianum),* por L.C. Mohlberg, Herder, Roma 1968 (= *GeV).* Para los estudios sobre este sacramentario, cf A. Nocent, *Storia dei libri liturgici romani,* en *Anamnesis* 2, *La liturgia, panorama generale,* Marietti, Turín 1978, 150-152 — [33] *GeV* 283-328; 419-452 — [34] *GeV* 193-282 — [35] *GeV* 193, 225, 254 — [36] *GeV* 285-298 — [37] *GeV* 310-318 — [38] *GeV* 319-328 — [39] *GeV* 299-309 — [40] Se las puede encontrar utilizando el *Ordo XI,* contemporáneo al *GeV* — [41] Las lecturas del ciclo A son obligatorias también hoy para las comunidades en que hay catecúmenos (ver más adelante) — [42] *GeV* 283 — [43] *GeV* 284, 289, 311, 419, 449 — [44] *Sacramentaire Grégorien,* por J. Deshusses, *SF* 1971, 141,202 — [45] *GeV* 283; sin embargo, 193 — [46] A. Chavasse, *Le Sacramentaire Gélasien,* Desclée 1957, 159ss, 166 —

[47] *Ordines romani,* por M. Andrieu, *Les Ordines romani du haut moyen-âge* 2: *Les textes, SSL* 1960, *Ordo XI* 396-399 — [48] *Ordo XI* (ver nota ant.) 417-447 — [49] *Ordo XI* 418, 2-419, 6, 7; 425, 30, etc. — [50] *Ordo XI* 425, 31, etc. — [51] A. Chavasse, *Le carême romain et les scrutins prébaptismaux, avant le IXe siècle,* en *RSR* 35 (1948) 361-375; R. Beraudy, *L'iniziazione cristiana,* en *La chiesa in preghiera,* Desclée, Roma 1963, 565 — [52] *GeV* 449 — [53] *GeV* 451 — [54] *Gev* 452 — [55] *Sacramentaire Grégorien* (nota 44) 357, 358, 359, 360 — [56] A.-G. Martimort, *La documentation liturgique d'Edmond Martène, ST* 279, 260, 391 — [57] *Sacramentaire Grégorien,* 1065-1089 — [58] *Le Pontifical Romano-Germanique du Xe siècle,* ed. C. Vogel-R. Else, Ciudad del Vaticano 1963, 2, 85-158, 336-341, 370-388 — [59] *Ib,* 2, 363-396 — [60] *Le Pontifical Romain du moyen-âge* 2: *Pontifical de la Curie Romaine au XIIIe siècle,* por M. Andrieu, *ST* 87 (1940) 22 — [61] *Accipe signum crucis,* en *Rituale Romanum* (= *RR*) tit, 2, c. 4, I, n. 10a; II, n. 9a; *Signo tibi,* en *RR* tit. 2, c. 4, I, n. 11a; II, n. 10a; *Preces nostras,* en *RR* tit. 2, c. 4, I, n. 11b; II, n. 10b; *Domine,* en *RR* tit. 2, c. 4, I e II, n. 14; *Deus Patrum,* en *RR* tit. 2, c. 4, I e II, n. 15b — [62] E. Martène, *De Antiquis Ecclesiae Ritibus,* ed. Rouen 1700, lib. I, c. I, art. 18, *Ordo* 13, vol. I, 195; ed. Venecia 1788, I, 73 — [63] *Le Pontifical Romain du moyen-âge* 1: *Le Pontifical Romain du XIIe siècle,* por M. Andrieu, *ST* 86 (1948) 28 — [64] Codex Vat. lat. 7818; G. Riggio, *Liturgia e pastorale della confermazione nei secc. XI-XII-XIII,* en *EL* 87 (1973) 461-463 — [65] Por ejemplo, el rito de Saint-André-des Arts, en París en el s. XV, París, B. N. ms. lat. 1212; A. Nocent, *Un fragment de sacramentaire de Sens au Xe siècle,* en *Miscellanea liturgica in onore di G. Lercaro,* Desclée, Roma 1967, II, 768 — [66] G.A. Santori, *Rituale sacramentorum romanum* (hacia 1584) — [67] *Costituzione apostolica* 7, 41; por F.X. Funk, 444-445, Teodoro de Mopsuestia, *Homilía catequética* 13,12; ed. Tonneau, 389 — [68] Véase H. Denzinger, *Ritus orientalium* I, Würzburg 1863, 191-403 — [69] Hipólito de Roma, *Traditio apostolica* 21, cit. en la nota 14, 44-45 — [70] En muchos países se prefiere conferir más tarde la confirmación, hacia los doce-catorce años de edad, mientras que la eucaristía es conferida hacia los seis-siete años — [71] *Ordo Initiationis Christianae Adultorum,* editio typica 1972, reimpressio emendata 1974 — [72] Hipólito de Roma, *Traditio apostolica* 15-15, cit. en la nota 14, 32-39 — [73] *OCM* 55-56 = *Sacramento del matrimonio* 58-72 — [74] La fórmula reciente se refiere sólo a la señal en la frente; son más antiguas las que se refieren a los sentidos: *RICA* 85 — [75] *GeV* 287 — [76] El *GeV* tiene como texto: "... *ut magnitudinis gloriae rudimenta servantes*"; se trata de los elementos de la propia gloria adquiridos por el catecúmeno. Los copistas han introducido "tuae" después de "gloriae", modificando su sentido. La edición actual del *Ordo,* tal vez por distracción, no ha reproducido la lección del *GeV,* que es más rica — [77] *GeV* 209-309 [78] *GeV* 290 — [79] *GeV* 299-328 — [80] Hipólito de Roma, *Traditio apostolica* 20; cit. en la nota 14, 42-43 — [81] *GeV* 287 — [82] *GeV* 289 — [83] Hipólito de Roma, *Traditio apostolica* 20: cit. en la nota 14, 42-43 — [84] *GeV* 419-424 — [85] Las dos nuevas fórmulas, creadas para introducir aclamaciones que favorezcan la participación de los fieles, han abandonado la tipología del agua bautismal, que constituye la riqueza de la primera fórmula — [86] Es fácil constatar la riqueza de la tercera fórmula — [87] En algunas parroquias ha vuelto a imponerse el bautismo por inmersión. Con él se expresa mejor la muerte y la resurrección para la vida eterna — [88] El rito se aparta de la clara tradición propuesta en la *Traditio apostolica* 21, cit. en la nota 14, 50-51, y por el *GeV* 450 — [89] *Ordo Baptismi Parvulorum* (= *OBP),* editio typica 1969. Edición española: *Ritual del Bautismo de Niños* (= *RBN),* 1970 — [90] Sería útil crear una liturgia apropiada para estas catequesis. Cf A. Nocent, *La préparation au baptême des enfants,* en *Euntes docete* 32 (1979) n. 2, 263-275 [91] Ambrosio de Milán, *De mysteriis* 43: *SC* 25-*bis,* 179.

A. Nocent

BIBLIOGRAFÍA:

1. *En general*

Aldazábal J., *La figura del laico cristiano a la luz de los sacramentos de iniciación,* en "Phase" 139 (1984) 105-126; Béraudy R., *La iniciación cristiana,* en A.G. Martimort, *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1967², 565-622; Borobio D., *Proyecto de iniciación cristiana,* Desclée, Bilbao 1980; Castellano J., *Catecumenado,* en DE I, Herder, Barcelona 1983, 365-367; *Iniciación cristiana,* en NDE, Paulinas, Madrid 1979, 706-721; Chirat H., *La asamblea cristiana en tiempo de los Apóstoles,* Studium, Madrid 1968; Floristán C., *El catecumenado,* PPC, Madrid 1972; Hamman A., *El bautismo y la confirmación,* Herder, Barcelona 1970; Lodi E., *Iniciación - Catecumenado,* en DTI 3, Sígueme, Salamanca 1982, 146-158; López J., *Catecumenado,* en NDE, Paulinas, Madrid 1979, 150-167; Pascual A., *Iniciación cristiana y problemas litúrgicos actuales en perspectiva ecuménica,* en "Phase" 102 (1977) 549-560; Ruffini E., *Iniciación cristiana,* en NDT 1, Cristiandad, Madrid 1982, 755-786; Ruiz Díaz J., *El catecumenado moderno o las nuevas maneras de anunciar y vivir la fe,* en "Sinite" 15 (1974) 7-32; Stenzel A., *Lo transitorio y lo perenne en la historia del catecumenado y del bautismo,* en

"Concilium" 22 (1967) 206-221; Vernette I.-Bourgeois H., *Perspectivas neocatecumenales*, Madrid 1980; VV.AA., *Evangelización y catecumenado en la Iglesia mundial*, en "Concilium" 22 (1967) 325-364; VV.AA., *El catecumenado*, en "Phase" 64 (1971) 321-395; VV.AA., *La iniciación cristiana*, ib, 94 (1976) 253-326; VV.AA., *Crisis en las estructuras de iniciación*, en "Concilium" 142 (1979) 165-279; VV.AA., *Iniciación al catecumenado de adultos*, Secretariado N. de Catequesis, Madrid 1979.

2. *Ritual de la Iniciación*

Aubry A., *Celebrar el crecimiento de una Iglesia: Liturgia y catecumenado*, en "Phase" 64 (1971) 361-373; Beraudy R., *Los escrutinios y los exorcismos*, en "Concilium" 22 (1967) 239-244; Della Torre L., *Balance de las aplicaciones del "Ordo Initiationis Christianae Adultorum"*, en "Concilium" 142 (1979) 225-232; Farnes P., *Nota sobre los exorcismos bautismales*, en "Phase" 33 (1966) 253-256; Floristán C., *El Ritual de la Iniciación Cristiana de los Adultos*, ib, 94 (1976) 259-267; Franquesa A., *El rito de la iniciación cristiana y su repercusión ecuménica*, ib, 131 (1982) 363-383; Llabrés P., *Celebración del neocatecumenado. A partir del "Ritual de la Iniciación Cristiana"*, ib, 118 (1980) 295-303; Oriol J., *El nuevo rito de la iniciación cristiana de adultos*, ib, 69 (1972) 291-297; Ramos M., *¿Por institución de Cristo? Doble forma de crecer la Iglesia. Dos rituales y una opción*, ib, 94 (1976) 269-278; *El bautismo de párvulos y la iniciación de adultos (Comparación de sus rituales)*, ib, 129 (1982) 187-199. Véase también la bibliografía de *Bautismo, Confirmación* e *Iglesia*.

J

JESUCRISTO

SUMARIO: Nota previa: Cristo interroga al hombre - I. El misterio de Cristo: 1. El misterio divino de la salvación: *a)* Visión trinitario-cristológica del misterio de Dios, *b)* La economía de la salvación; 2. Jesucristo: la persona y la obra: *a)* Carácter unitario del misterio de Cristo, *b)* Títulos salvíficos de Cristo: Mediador, Sacerdote, Profeta, Rey, *c)* Encarnación-pasión gloriosa; 3. Cristocentrismo: *a)* Cristo centro de todo, *b)* Por qué ocupa el puesto central, *c)* Cristocentrismo y objetividad cristiana, *d)* Cristocentrismo y espiritualidad; 4. Cristología, cristologías: *a)* Teología - cristología, *b)* Cristología del NT, *c)* De la cristología del NT a las cristologías contemporáneas, *d)* Cristologías contemporáneas, e) Cristología "desde abajo" o "desde arriba" - II. Liturgia y misterio de Cristo: 1. La liturgia, realización especial del misterio de Cristo: *a)* La realidad del misterio de Cristo en la liturgia, *b)* La liturgia memorial, *c)* La liturgia sacramento, *d)* Modalidades de la re-presentación del misterio; 2. La liturgia, presencia especial de Cristo: *a)* La presencia de Cristo en las acciones litúrgicas: Noción genérica, sujeto, título, variedad y multiplicidad de los modos, características, *b)* La reactualización de las acciones históricas salvíficas de Cristo: Vat. II, padres, libros litúrgicos, santo Tomás de Aquino, Odo Casel, autores recientes; 3. Liturgia - cristocentrismo: *a)* Cristo, sujeto del culto, *b)* Cristo, término del culto, *c)* Cristo y el año litúrgico; 4. Liturgia - cristología o cristologías: *a)* Reseña histórica, *b)* El hoy de la situación. Conclusión: El hombre responde a Cristo en la liturgia.

Nota previa: Cristo interroga al hombre

"¿Quién dice la gente que es el hijo del hombre?" Ésta es la pregunta que un día dirigió Jesús a sus discípulos. Ellos respondieron: "Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que Jeremías o uno de los profetas". Jesús prosiguió: "Vosotros, ¿quién decís que soy yo?" Respondió por todos Simón Pedro diciendo: "Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo" (cf Mt 16,13-16; Mc 8,27-29; Lc 9,18-20). También hoy Jesús, queriendo comprometer a sus discípulos a que asuman las propias responsabilidades en el plan divino de la salvación, cuyo centro es él, les dirige las mismas preguntas: ¿Quién dice la gente que soy yo? Y vosotros, ¿quién decís que soy yo? Estos interrogantes tienen una resonancia especial en la comunidad eclesial gracias a la experiencia viva y vital de Cristo de que ella goza en la liturgia. Y es precisamente esta experiencia litúrgica de Cristo la que permite a la comunidad eclesial una valoración cada vez más profunda de todo lo que se refiere a la identidad de Cristo. Tal valoración facilita el conocimiento de la identidad del hombre. La comunidad realiza esta obra de discernimiento prestando atención a los diversos contextos culturales en que se encuentra inserta y teniendo en cuenta la compleja problemática del hombre de hoy a la que intenta dar una solución adecuada.

En este nuestro estudio nos proponemos facilitar los datos esenciales para el conocimiento de la identidad de Cristo dando un relieve particular a la experiencia litúrgica de la iglesia, en conformidad con las líneas directrices de este Diccionario.

Un estudio, por tanto, de / teología litúrgica, atento a los requerimientos de la / pastoral litúrgica de hoy, anclada en la tradición, pero al mismo tiempo abierta a las exigencias siempre nuevas de la comunidad eclesial. En la primera parte presentaremos en síntesis los elementos del misterio de Cristo cuyo conocimiento nos parece necesario antes de afrontar el verdadero tema de nuestro estudio: Jesucristo y la liturgia. A la profundización en este tema particular reservaremos la segunda parte.

I. El misterio de Cristo

"¡Jesucristo es el mismo ayer y hoy, y lo será por siempre!" (Heb 13,8). ¡Él es el camino, la verdad, la vida; nadie puede ir al Padre sino por medio de él! (cf Jn 14,6). Jesucristo: en él se refleja plenamente el misterio divino de la salvación (1); su persona y su obra son garantía fundamental para la realización integral de la humanidad (2); él constituye el centro del misterio de Dios y de la historia (3); él es objeto de intenso y amoroso estudio hasta su completa y definitiva revelación (4).

1. EL MISTERIO DIVINO DE LA SALVACIÓN. a) *Visión trinitario-cristológica del misterio de Dios.* La revelación (sobre todo neotestamentaria) nos presenta el misterio de Dios, globalmente considerado, según una visión trinitario-cristológica. En primer plano está la distinción de las tres personas divinas: el Padre; el Verbo encarnado, Jesucristo; el Espíritu Santo. De las tres personas divinas se presentan primariamente sus relaciones *ad extra,* con lo creado (perspectiva económica), más que sus relaciones *ad intra,* entre sí mismas (perspectiva ontológica). Las relaciones *ad extra* de las tres personas divinas pueden sintetizarse así: todo procede del Padre, fuente de todo bien, por medio del Verbo encarnado, Jesucristo, con la fuerza del Espíritu Santo; de forma semejante, con la fuerza del Espíritu Santo, por medio del Verbo encarnado, Jesucristo, retorna todo al Padre[1].

b) *La economía de la salvación* [/ *Historia de la salvación*]. Las relaciones *ad extra* de las tres personas divinas encuentran su ápice en la obra de la salvación humana. Así es como a toda la economía divina en relación con lo creado se la considera economía de salvación. Es la gran realidad a la que san Pablo da a menudo el nombre de / misterio, "misterio escondido desde todos los siglos en Dios" (Ef 3,9), revelado de modo particular por Dios en la plenitud de los tiempos para que se les anunciara a todas las gentes y se realizara (cf Rom 16,26; Col 1,26; Ef 1,9-10; 3,3-12). En este misterio eterno de Dios ocupa Jesucristo un puesto tan central que se puede sencillamente decir que el *misterio de Dios* es el *misterio de Cristo.* San Pablo afirma expresamente tal identidad; llega a identificar el *misterio* con *Cristo* (cf Col 1,27; 2,2; 1 Tim 3,16). Lo confirmará san Agustín diciendo: "No hay otro misterio de Dios sino Cristo" *(Epist.* 187, 34: *PL* 33, 846). En realidad, en la economía de la salvación todo se orienta a Cristo. Antes de Cristo todo tiende a él, después de Cristo todo depende de él.

2. JESUCRISTO: LA PERSONA Y LA OBRA. a) *Carácter unitario del misterio de Cristo.* El misterio de Cristo ha sido siempre objeto de la investigación y del estudio del hombre, sobre todo —obviamente— en el ámbito de la religión cristiana. Se ha llegado así a un conocimiento cada vez más profundo de Jesucristo, bajo la continua guía del Espíritu Santo. Los datos relativos a tal co-

nocimiento los encontramos recogidos sobre todo en tres fuentes, distintas pero relacionadas, de la teología cristiana: los escritos del NT (oportunamente conectados con los del AT), los escritos de los padres, los documentos del magisterio eclesiástico. Dos son los temas centrales hacia los que convergen tales datos: la persona de Jesucristo y su obra. El primero se refiere a la encarnación (cristología en sentido estricto), el segundo a la redención (soteriología). En los manuales teológicos del pasado se estudiaban los dos temas en distintos tratados: "el Verbo encarnado", "Cristo redentor". La teología de hoy se ha decidido por la superación de esta dicotomía y por la fusión entre la dimensión de encarnación y la dimensión soteriológica del misterio de Jesucristo, por considerar necesaria la visión unitaria de tal misterio. Entran en esta visión todas las verdades relativas al misterio de Cristo.

Para organizarlas se propone —entre otros— el siguiente esquema ternario: la preexistencia del Verbo, su anonadamiento *(kénosis)*, su glorificación [2]. Dentro de este esquema encuentra legítima cabida todo lo que se refiere a la constitución ontológica de Cristo, y —en estrecha conexión con esto— todo lo que se refiere al valor salvífico de su encarnación, de su pasión y muerte, de su resurrección. La constitución ontológica de Cristo resulta de la dualidad de las naturalezas —divina y humana— en la unidad de la persona del Verbo, unidad vinculada a su encarnación. Existe, pues, una relación íntima entre la constitución ontológica de Cristo y su obra salvífica. En efecto, la misma encarnación del Verbo tiene un valor salvífico fundamental. Es una manifestación peculiar de la economía divina de la salvación; más aún: es el admirable compendio de tal economía.

b) *Títulos salvíficos de Cristo.* El valor salvífico de la encarnación queda explicitado por los títulos salvíficos que competen a Cristo desde su encarnación. Pueden reducirse a cuatro principales.

Mediador. Este título "expresa de modo pleno y completo la obra salvífica realizada por el Verbo encarnado durante toda su misión terrena, desde la encarnación hasta la ascensión, sobre todo a través de su pasión y muerte. Continúa ejerciendo esta mediación salvífica desde el trono celeste (cf Heb 7,25) y desde la eucaristía para la aplicación de la salvación a cada uno de los redimidos, con la mediación visible de la iglesia" [3].

Sacerdote. Cristo, desde el primer instante de su encarnación, es también sacerdote, además de mediador. Su sacerdocio es calificado como único, verdadero, sumo, perfecto, eterno. Cristo es también la víctima de su sacerdocio, víctima ofrecida para la redención de los hombres. El sacrificio de Cristo alcanza su ápice sobre el altar de la cruz.

Profeta. Cristo es el Verbo de Dios, la palabra eterna del Padre que se manifiesta al mundo, mediante la encarnación, para que se conozca plenamente el plan salvífico divino. Queda constituido así en el gran profeta del Padre. Da cumplimiento a la revelación divina, y da a la humanidad la verdad que salva.

Rey. La realeza de Cristo se funda primariamente en el misterio de la admirable unión que vincula la naturaleza humana de Jesús, desde el primer instante de su existencia, con la persona divina del Verbo (unión hipostática). A este motivo fundamental de la realeza de Cristo se le añaden otros. Cristo es rey por dere-

cho adquirido, a causa de la redención del género humano obrada por él. Cristo es rey por la glorificación que recibe del Padre, en respuesta a su total oblación, en la resurrección y ascensión. Jesús ejercita esta realeza actualmente, por la eternidad, en el cielo, donde está sentado con gloria a la derecha del Padre. Tendrá una particular manifestación en el juicio final.

Los cuatro títulos salvíficos de Cristo que acabamos de examinar se funden en admirable síntesis en el título de *cabeza de la iglesia,* tan importante para explicar la presencia de Cristo en la iglesia. Cristo "es la cabeza del cuerpo de la iglesia" (Col 1,18), a la que llena con su riqueza (cf *LG* 7), y en la que, "por medio de la humanidad, infunde sin cesar la vida divina" *(PO* 5). Por Cristo cabeza "todo el cuerpo (coordenado y unido...) obra el crecimiento para su edificación en el amor" (Ef 4,16).

c) *Encarnación - pasión gloriosa.* La economía de la salvación, manifestada en el misterio de la encarnación, se desarrolla ulteriormente en los sucesivos misterios de Cristo hasta llegar a su cumplimiento en los misterios de su pasión y muerte y de su resurrección. Con su pasión, que desemboca en el sacrificio cruento de la cruz, Cristo da remate a la obra de la redención objetiva y al ofrecimiento, infinitamente meritorio, de su satisfacción vicaria por el pecado. La resurrección constituye la conclusión gloriosa de la obra salvífica terrena de Jesús. Se excluye de ella, en cuanto comienzo de la vida gloriosa de Cristo, todo valor meritorio, sacrificial, redentor y satisfactorio. El valor salvífico de la resurrección está vinculado sobre todo al hecho de su eficacia en orden a nuestra justificación sobrenatural (resurrección espiritual de la muerte del pecado a la vida de la gracia) y a nuestra futura glorificación total (resurrección corporal al final del mundo). Cristo "fue resucitado por nuestra justificación" (Rom 4,25). "Cristo resucitó de entre los muertos como primicia de los que mueren" (1 Cor 15,20).

3. CRISTOCENTRISMO. a) *Cristo centro de todo.* Jesucristo ocupa un puesto central en el misterio de Dios, como ya hemos apuntado. Este hecho tiene una notable resonancia en la vida y en la reflexión cristiana. Se trata de una realidad que en el lenguaje teológico se expresa con el término *cristocentrismo*[4]. Merece una consideración especial. "Cristo, centro del plan divino de la creación y de la salvación, es por ello mismo el centro de toda la realidad: cosmos e historia, naturaleza y sobrenaturaleza"[5]. "Cristo, hombre-Dios, aparece entonces como la clave de todo. En él podemos contemplar juntamente el misterio de Dios, el misterio del hombre, la estructura íntima de toda la obra divina"[6]. Esto explica la tendencia actual a estructurar cristológicamente toda la teología cristiana.

b) *Por qué ocupa el puesto central.* Es importante conocer el verdadero motivo del puesto central de Cristo y, en concreto, de la encarnación del Verbo. "Para la escuela franciscana... el puesto central de Cristo en el mundo es una realidad absoluta, por cuanto su presencia histórica no está ocasionada por la caída de Adán, sino que es querida por Dios como razón primaria de la misma encarnación: Cristo es el primer predestinado por delante de todos..."[7]. "Para la escuela tomista, que admite como motivo primario de la encarnación la redención humana, el puesto central de Cristo en el mundo es relativo al hecho redentor, por cuanto su venida está ocasionada por la presencia de

una humanidad pecadora que ha de redimir: Cristo es el primero por dignidad, pero no por predestinación"[8]. No hace al caso exponer las diversas tentativas hechas para conciliar las sentencias opuestas de las dos escuelas[9]. Bastará decir que hoy se tiende a aceptar la primera sentencia como la que mejor cuadra con el plan eterno de Dios. En efecto, según esta sentencia, el puesto central de Cristo, considerado independientemente de la previsión del pecado, constituye un primado verdaderamente absoluto. De ahí se sigue un motivo de mayor gloria para Cristo: también como hombre, él es cabeza y fuente de gracia no sólo en relación con los redimidos, sino también en relación con los ángeles y con Adán inocente[10].

c) *Cristocentrismo y objetividad cristiana.* Existe una estrecha relación entre este puesto central de Cristo, verdaderamente único, universal y singular, y el rico conjunto de la objetividad cristiana. Esto induce a calificar el cristocentrismo como *objetivo.* La fórmula *cristocentrismo objetivo* indica en general la relación objetiva entre Cristo y la realidad, relación *central,* que lleva a descubrir una convergencia de la realidad en Cristo y permite considerar toda la realidad como una articulación o un *momento* de Cristo, es decir, en dimensión *crística*[11].

d) *Cristocentrismo y espiritualidad.* Estas consideraciones sobre el cristocentrismo de la objetividad cristiana encuentran una especial aplicación en el campo de la espiritualidad. Ésta tiene una dimensión cristocéntrica esencial. La exigencia cristocéntrica es criterio general de autenticidad de la vida y de la experiencia cristiana, si bien está sujeta a una legítima pluralidad de traducciones y tematizaciones en las diversas espiritualidades cristianas[12].

En otras palabras: el núcleo esencial y la característica permanente de toda espiritualidad cristiana hay que colocarlos en el encuentro personal, íntimo, perseverante, experiencial con Jesucristo. Ha de atribuirse una particular importancia al carácter personal y experiencial del encuentro. El cristiano deberá saber "acoger a Cristo en la propia existencia, penetrar profundamente en su misterio, identificarse cada vez más íntimamente con su persona"[13]. Todo esto implicará en el cristiano una experiencia viva y vivida de Cristo. Cuanto más fundada esté en el verdadero conocimiento de Cristo, tanto más será constante profesión de fe en Cristo, decidida voluntad de vivir cada vez más plenamente de él.

Para facilitar tal encuentro del hombre con Cristo, hoy es revalorizada la dimensión humana de Jesucristo. No obstante, hay que evitar las desviaciones con que nos topamos en el campo de la cultura laica, entre ciertos movimientos juveniles, entre ciertas formas de / religiosidad popular. Volveremos sobre el tema cuando hablemos de las cristologías contemporáneas. Hoy, asimismo, se mira con especial atención al / misterio pascual de Cristo. Nos remitimos con interés a la experiencia pascual de la iglesia de los orígenes, para vivir en un verdadero clima pascual la propia vida cristiana. Gracias a esta valoración existencial de la pascua de Cristo, se capacita el cristiano para convertir todas las esperanzas del hombre, a menudo vacías y utópicas, en la única verdadera esperanza, la fundada en Dios, confiada e ilimitada. El cristocentrismo viene así a constituir la verdadera clave de integración de toda la realidad.

4. CRISTOLOGÍA, CRISTOLOGÍAS. a) *Teología - cristología.* "La actual renovación teológica, inspirándose

en el cristocentrismo de la revelación, querría transformar toda la reflexión teológica en una cristología que ilustre el misterio del Padre y del hombre contemplando el misterio de Cristo"[14]. Son indudables las ventajas que presenta la teología considerada como cristología, es decir, cuando se le asigna una estructura cristológica. Pero esto no quita para que siga llamándose con el término propio de *cristología* la parte de la teología que estudia la persona de Jesucristo, su vida, sus acciones, su doctrina.

La cristología tiene la característica de la gran unitariedad que le proviene de estar centrada en Jesucristo, en su persona y en su obra. Pero, al mismo tiempo, la cristología asume particulares diversificaciones según los diferentes puntos de vista desde los que se la considera. Éstos están vinculados a los diferentes contextos culturales en que viene a encontrarse la cristología y, por tanto, a diferentes mentalidades, a diferentes instrumentos de interpretación de los datos teológicos, a diferentes lenguajes. Esto autoriza a hablar de diversas *cristologías* dentro de una única cristología. Para una aproximación sumaria al tema damos alguna sobria indicación sobre el desarrollo de la cristología.

b) *Cristología del NT.* De particular importancia es el primer estadio del desarrollo de la cristología, el registrado en los escritos neotestamentarios[15]. En la base de este primer estadio de desarrollo está la llamada *cristología del Jesús prepascual*[16], es decir, la que resulta de cuanto Cristo mismo dijo e hizo antes de su pascua, todo ello releído a la luz de su resurrección. Sobre esta base se fundan: — la cristología arcaica. Es la contenida en el kerigma primitivo: discursos de los Hechos de los Apóstoles, diferentes textos kerigmáticos de las epístolas, fórmulas exclamatorias *(homologías),* confesiones de fe, himnos; — la cristología palestinense, es decir, de las primeras comunidades cristianas de Palestina. Elementos particulares de tal cristología son la resurrección de Jesús y la parusía; — la cristología de la diáspora helenística. En ella, además de a la resurrección y a la parusía, se da relieve a la presente función mediadora de Cristo en el cielo y se hace una primera alusión a su preexistencia; — la cristología de las comunidades pagano-helenísticas. Ésta da un mayor relieve a la preexistencia de Jesús. A los títulos cristológicos funcionales (que ilustran la misión salvífica y las correspondientes funciones de Cristo) se añaden, prevaleciendo, títulos específicamente ontológicos (que ilustran la persona misma de Jesús). Las cristologías mencionadas encuentran su síntesis (o, con otras palabras, su coágulo o sedimento) en los escritos del NT. Esta síntesis aparece indicada con la expresión de *cristología del NT* o *cristologías del NT,* según se quiera poner de relieve el carácter unitario de tal síntesis o los diferentes puntos de vista que convergen en ella, propios de cada uno de los autores sagrados (Mateo, Marcos...).

c) *De la cristología del NT a las cristologías contemporáneas.* Dirijamos ahora una mirada de conjunto al posterior desarrollo de la cristología hasta las cristologías contemporáneas[17]. En los primeros siglos, sobre la base de la *cristología del NT* se insiste en la misión salvífica de Cristo (cristología soteriológica), aunque sin descuidar la visión ontológica de su persona (cristología ontológica). Sucesivamente, en concomitancia con las controversias trinitarias y cristológicas, se afirma la línea ontológica de la cristología. La

encontramos bien formulada en los padres de la iglesia y en los concilios. Piénsese en el giro decisivo marcado en tal dirección por el concilio de Calcedonia (451). A las aclaraciones de la doctrina sobre el Verbo encarnado les sigue el debilitamiento de la visión antropológico-histórico-salvífica del misterio de Cristo. En el medievo, la teología presta una atención especial a la humanidad de Cristo y, en consecuencia, a los misterios de su vida terrena. Particular expresión de esta orientación es la cristología tomista, que se caracteriza por el relieve dado a la humanidad de Cristo como instrumento del Verbo. Hay que mencionar también la llamada *cristología menor,* que se distingue por la particular acentuación de determinados acontecimientos de la vida terrena de Jesús (nacimiento, infancia, pasión), y que dará origen a especiales devociones (al niño Jesús, al Crucificado, a la corona de espinas, a la lanza y a los clavos, a las cinco llagas, al corazón traspasado...) [18]. A continuación se advierten una cierta disociación entre la humanidad de Cristo y su divinidad y un debilitamiento en la consideración de la función mediadora sacerdotal de Cristo. En tiempos más cercanos a nosotros se registra la mencionada dicotomía entre la doctrina relativa al Verbo encarnado y la relativa al Cristo redentor. Hay que subrayar también la importancia del ya recordado concilio de Calcedonia. Con él enlaza la que se llamará cristología *clásica,* que, habiéndose impuesto sobre todo en el tiempo de la escolástica y de la neoescolástica, hará escuela hasta nuestros días.

d) *Cristologías contemporáneas.* El último estadio del desarrollo de la cristología está constituido por las *cristologías contemporáneas,* elaboradas en las últimas décadas como respuesta al requerimiento "de dar de nuevo inteligibilidad a la figura y al mensaje de Cristo, recurriendo a un lenguaje, a una mentalidad y a una filosofía compartida por el hombre de nuestro siglo" [19]. No es tarea nuestra hacer ni siquiera una breve presentación y clasificación de tales cristologías [20]. Nos limitamos a algunas indicaciones generales. Las cristologías contemporáneas, insistimos, han surgido como respuesta concreta a los requerimientos del hombre contemporáneo. Responden en particular a su acentuada sensibilidad por los valores históricos del individuo y de la sociedad. Se caracterizan, por tanto, por el realce que se da al aspecto antropológico-histórico del misterio de Cristo. A esta luz se reinterpreta todo el misterio de Cristo. Es visto especialmente sobre el fondo de toda la economía de la salvación. Destaca la dimensión histórico-salvífica del misterio de Cristo, centrado en la pascua. El *retorno al Jesús histórico* lleva al redescubrimiento, desde varios puntos de vista, de Jesús como *hombre nuevo,* cuyo mensaje se considera válido y auténtico para el hombre de hoy. Es obligado observar que tal interpretación de la historicidad del misterio de Cristo se ve a menudo expuesta al peligro de exageraciones, deformaciones y errores. Hay que señalar en particular el debilitamiento de la dimensión divina del misterio de Cristo, el menoscabo de la fe en el Cristo glorificado; la consiguiente contraposición entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, la inexistente o deficiente dependencia respecto de la palabra de Dios, la impugnación de la dimensión eclesial del misterio de Cristo y, por tanto, de su presencia en la iglesia y en los sacramentos.

e) *Cristología "desde abajo" o "desde arriba".* Para una compren-

sión más profunda de esta reseña cristológica aludimos a las dos particulares orientaciones cristológicas de carácter metodológico indicadas hoy por las expresiones *cristología desde abajo* y *cristología desde arriba*. En la *cristología desde abajo* (o ascendente) se explica el misterio de Cristo partiendo del Jesús terrestre. Sobre esta base histórica se desarrolla el conocimiento de la situación gloriosa y metahistórica de Cristo y de su preexistencia eterna como Verbo de Dios. Por el contrario, en la *cristología desde arriba* se sigue el procedimiento inverso: el discurso sobre el misterio de Cristo arranca y se desarrolla desde la contemplación de Cristo glorificado. Estas dos orientaciones metodológicas diversas se encuentran sobre todo a propósito de la cristología de los escritos neotestamentarios. Pero aparecen constantemente, aunque con diferentes acentuaciones y matices, en las fases ulteriores de desarrollo de la cristología. Hoy se tiende a privilegiar la *cristología desde abajo,* como más concordante con la sensibilidad y los interrogantes del hombre moderno.

II. Liturgia y misterio de Cristo

Es muy estrecha la relación existente entre la / liturgia y el misterio de Cristo. La liturgia es, en efecto, una realización especial del misterio de Cristo (1); el fundamento de dicha realización está constituido por la presencia real y eficaz de Cristo en la liturgia (2). Se trata de elementos tan determinantes, que la liturgia misma se califica como cristocéntrica (3), y se establece un especial vínculo entre liturgia y cristología o cristologías (4).

1. La liturgia, realización especial del misterio de Cristo. a) *La realidad del misterio de Cristo en la liturgia.* El misterio de Cristo es eterno. Concebido *en el principio* en la mente de Dios, manifestado de diferentes modos en el AT, revelado perfectamente en la plenitud de los tiempos, que ha coincidido con el comienzo de la era escatológica, perpetuado en la iglesia hasta su definitivo cumplimiento escatológico, este misterio recibe una eficaz expresión eclesial en la liturgia. La persona y la acción redentora de Cristo continúan influyendo en la iglesia, en la humanidad, en el cosmos, sobre todo por medio de la liturgia.

Ésta, por expresa voluntad de Cristo, es irradiación especial de su presencia y de su acción, realización especial, representación, reactualización de su misterio de salvación para la santificación de los hombres y la glorificación de Dios. En efecto, "se considera la liturgia como el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo. En ella los signos sensibles significan y cada uno a su manera realiza la santificación del hombre, y así el cuerpo místico de Jesucristo, es decir, la cabeza y sus miembros, ejerce el culto público íntegro" *(SC* 7). Es la doble dimensión del misterio de Cristo —la descendente (la santificación de los hombres) y la ascendente (la glorificación de Dios)—, de la cual participa la liturgia; la cual, por tanto, viene a encontrarse sólidamente inserta en el misterio de Cristo.

Por consiguiente, la liturgia viene a formar parte de la misma historia sagrada, historia de salvación, con la que se identifica el misterio de Cristo, misterio de salvación. La liturgia tiene así una dimensión estrictamente histórico-salvífica [/ *Historia de la salvación*], colocándose exactamente en esa tercera fase de la historia sagrada que sucede a la fase preparatoria (del AT) y a la fase crística (la vida histórica de Jesús) y precede a la estrictamente escatológica.

Esta tercera fase se llama cristiana, eclesial o místico-sacramental. En efecto, es la fase que se realiza en la sociedad de los cristianos, es decir, en la iglesia, a través de ese conjunto de misterios o sacramentos (en sentido amplio) que es cabalmente la liturgia. En esta tercera fase de la historia sagrada, sobre todo en virtud de la liturgia, el misterio de Cristo se identifica de modo especial con el misterio de la iglesia [21].

b) *La liturgia memorial.* La comprensión de la especial identificación del misterio de Cristo con el misterio de la iglesia producida en la liturgia queda facilitada por el recurso a la categoría de *↑ memorial* aplicada a la liturgia. Ésta, considerada en su conjunto o en cada uno de sus elementos, es *memorial* del misterio de Cristo. El término *memorial* (en hebreo *zikkaron)* ha de tomarse en su rico significado bíblico de recuerdo ritual de un acontecimiento del pasado, que hace presente dicho acontecimiento, orientado hacia su plena realización en el futuro. Esto vale también para la liturgia, en cuanto que recuerda ritualmente (a través de los ritos) el misterio de Cristo, lo hace presente y eficaz, a la espera de su completa actualización escatológica. Y esto sucede en la iglesia, en beneficio de la misma iglesia, para su continuo crecimiento y edificación, para su configuración e identificación con Cristo cada vez más plenas. Éste es el significado pleno del memorial del misterio de Cristo celebrado por la liturgia en la iglesia y para la iglesia.

c) *La liturgia sacramento.* De estas observaciones resulta que existe una admirable conexión entre las tres grandes realidades del plan salvífico divino: Jesucristo, la iglesia, la liturgia. Hay que subrayar, en particular, uno de los fundamentos de tal conexión: la estructura sacramental común a las tres realidades. Jesucristo es el sacramento primordial y fontal de la salvación; la iglesia es el "sacramento universal de la salvación" *(LG* 48) que ha brotado del costado de Cristo dormido en la cruz (cf *SC* 5); la liturgia es el sacramento global de la salvación estrechamente vinculado con Cristo y con la iglesia [22]. También aquí hay que precisar el significado del término *↑ sacramento.* Dicho término, "(que corresponde al vocablo de origen griego *misterio),* se entiende en el amplio y tradicional significado patrístico-litúrgico de *signo* que contiene, manifiesta y comunica realidades sobrenaturales. Éste es el significado primitivo del término *sacramento,* usado luego por los teólogos de la escolástica para indicar solamente los siete mayores y principales signos eficaces de la santificación. La teología contemporánea y el Vat. II han acreditado de nuevo el rico significado primitivo del término, que permite presentar en una maravillosa síntesis la obra de la salvación. Toda la economía de la salvación es sacramental en Jesucristo, en la iglesia y en la liturgia. Economía intrínsecamente sacramental en sus diferentes fases de realización y que... implica una admirable continuidad, o, mejor, una inescindible unidad de las realidades que la componen" [23]: Jesucristo (el gran sacramento de Dios y del encuentro de la humanidad con Dios), la iglesia (sacramento de Cristo), la liturgia (sacramento de la iglesia y de Cristo). Así pues, la liturgia realiza el misterio de Cristo al realizarse a sí misma como memorial y sacramento de tal misterio.

d) *Modalidades de la re-presentación del misterio.* Es legítimo plantearse una pregunta: ¿Cómo se nos presenta el misterio de Cristo realizado por la liturgia? Un examen a fondo de la compleja realidad litúr-

gica permite responder claramente: en la liturgia el misterio de Cristo se nos presenta tanto en su globalidad como en sus diversos elementos. La globalidad del misterio de Cristo no la anula la consideración de sus elementos particulares; ésta la tiene siempre en cuenta, recibiendo de ella luz y solidez.

Hay que tener presente este principio cuando del misterio de Cristo la liturgia acentúa ora el aspecto personal (la persona de Cristo: cristología en sentido estricto), ora el aspecto soteriológico (la obra de salvación realizada por Cristo: soteriología). Esto es válido también para los innumerables títulos cristológicos y soteriológicos con los que la liturgia se refiere a Jesucristo para arrojar luz sobre su persona y sobre su obra (Verbo de Dios, Hijo de Dios, mediador, redentor, sacerdote...). Dígase otro tanto cuando la liturgia se refiere directamente a uno de los tres grandes elementos del misterio de Cristo, ora a la preexistencia del Verbo, ora a su kenosis, ora a su glorificación, hablando de cada uno de ellos bien globalmente, bien teniendo en cuenta sus diferentes partes. Piénsese, por ejemplo, en los episodios de la vida histórica de Cristo que se presentan a lo largo del curso del / año litúrgico, otros tantos misterios del único gran misterio de Cristo. Amplíese el razonamiento a las diferentes cuestiones relativas al Jesús de la historia y al Cristo de la fe, que repercuten en la liturgia y encuentran en ella su síntesis en la afirmación de la identidad del Jesús de la historia y del Cristo de la fe.

Hay que señalar que, dentro de esta rica y orgánica representación-realización del misterio de Cristo que nos ofrece la liturgia, goza de una posición privilegiada el gran acontecimiento de la pascua de Cristo (muerte y resurrección) [/ *Misterio pascual*]. ¡Y con toda razón! En efecto, la pascua de Cristo constituye el centro de todo su misterio. Con este elemento central del misterio de Cristo enlaza, a modo de justificación suya, la realidad del ejercicio del sacerdocio de Cristo, del ejercicio global de tal sacerdocio: tanto el desempeñado por él durante su vida terrestre, sobre todo en el momento culminante de la muerte gloriosa, como el desempeñado después de su entrada gloriosa en el cielo. En esta globalidad de ejercicio del sacerdocio de Cristo encuentra su fundamento el ejercicio del sacerdocio de la iglesia. Nótese también que la liturgia realiza el misterio de Cristo poniendo de relieve la dialéctica trinitario-cristológica que le es propia.

2. La liturgia, presencia especial de Cristo [24]. Las consideraciones hechas hasta ahora sobre la liturgia como realización del misterio de Cristo nos han hecho ver sólo algunos aspectos de la relación existente entre la liturgia y el misterio de Cristo. Para arrojar plena luz sobre ella se necesita una ulterior profundización. Hay que ilustrar sobre todo el verdadero tema central de nuestra cuestión: la presencia de Cristo en la liturgia. Las aclaraciones que ofreceremos al respecto harán comprender mejor todo lo dicho sobre la liturgia como realización del misterio de Cristo, porque nos indicarán el verdadero fundamento de la realización del misterio de Cristo efectuada por la liturgia, en particular de su eficacia.

El tema de la presencia de Cristo en la liturgia se ha conocido en la iglesia desde sus orígenes, por más que sólo en las últimas décadas se haya tratado de darle una formulación científica. Objeto de la fe viva y espontánea de las primeras generaciones cristianas, ha estado sucesivamente expuesto a las cambiantes vicisitudes de los otros grandes temas de la cristología, viéndose también él

sujeto a opacidad y a reducciones. Así, por ejemplo, después de las controversias eucarísticas medievales se puso de relieve un aspecto particular del tema, el de la presencia real de Jesús en la eucaristía.

Sólo después de consolidarse el movimiento litúrgico contemporáneo se ha reanudado el tema en toda su amplitud y profundidad. Es mérito indiscutible de Odo Casel († 1948) haberlo propuesto de nuevo a la atención de los teólogos y haberlo convertido en un tema decisivo del desarrollo del renacimiento litúrgico de la iglesia. De esta forma, el tema ha sido acogido, aunque sin una verdadera profundización doctrinal, en autorizados documentos del magisterio, como la encíclica *Mediator Dei,* de Pío XII (20-11-1947), y la constitución *Sacrosanctum concilium (SC),* del Vat. II (4-12-1963). En concomitancia con dichos documentos y con posterioridad a los mismos, ha continuado el estudio verdaderamente científico del tema. Nos proponemos presentar en dos puntos sus líneas esenciales: la presencia de Cristo en las acciones litúrgicas y la reactualización de las acciones históricas salvíficas de Cristo.

a) *La presencia de Cristo en las acciones litúrgicas.* Para una primera presentación de la temática nos remitimos al conocido texto, fundamental en este asunto, que se contiene en la citada constitución *SC.* En ella, después de la exposición de la obra de la salvación comenzada por Cristo durante su vida terrestre y continuada por él en la iglesia (cf *SC* 5-6), se dice: "Para realizar una obra tan grande, Cristo está siempre presente a su iglesia sobre todo en la acción litúrgica. Está presente en el sacrificio de la misa, sea en la persona del ministro, *ofreciéndose ahora por ministerio de los sacerdotes el mismo que entonces se ofreció en la cruz* [25], sea sobre todo bajo las especies eucarísticas. Está presente con su virtud en los sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza [26]. Está presente en su palabra, pues cuando se lee en la iglesia la Sagrada Escritura, es él quien habla. Está presente, por último, cuando la iglesia suplica y canta salmos, el mismo que prometió: *Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos* (Mt 18,20)" *(SC* 7). Esta doctrina exige toda una serie de aclaraciones.

Noción genérica de presencia. Los autores reconocen la dificultad de dar una definición exacta de presencia, válida para todos los casos, sobre todo cuando del plano puramente humano se pasa al divino, como en nuestro caso particular de la presencia de Cristo, Dios-hombre, a los hombres [27]. Generalmente, por presencia se entiende la relación real existente entre dos o más seres que están cercanos entre sí por cualquier título o fundamento real. Se realiza de modo diferente según la naturaleza de los seres entre los que se establece la relación (por ejemplo, entre un ser espiritual y un ser corporal, entre dos o más espíritus encarnados o personas encarnadas). Además, las presencias son tantas cuantos son los fundamentos reales de la cercanía; las presencias son tanto más reales y perfectas cuanto más perfecto es el fundamento de su relación de contacto o de cercanía [28].

El sujeto de la presencia de que hablamos es Jesucristo, el Verbo de Dios encarnado, Dios-hombre. El Verbo de Dios ha asumido, en la plenitud de los tiempos, la naturaleza humana. Así ha podido, hecho mediador entre Dios y los hombres, realizar la obra de la redención, sobre todo mediante el misterio pascual de su pasión, resurrección y ascen-

sión. Dice santo Tomás de Aquino: "Cristo ha realizado la obra de nuestra salvación en cuanto que era Dios y hombre: a fin de que en cuanto hombre padeciese para nuestra redención, y en cuanto Dios su pasión fuera salvadora para nosotros" *(Contra gent.* 4,74). El mismo Verbo encarnado sigue realizando la obra de la redención, después de su ascensión, haciéndose presente en la iglesia, especialmente en la liturgia. En el Verbo encarnado, presente en la iglesia y en la liturgia, la humanidad asumida (alma y cuerpo) es considerada en su actual estado glorioso de existencia, que tiene su fundamento en el misterio pascual realizado durante su vida terrena. No se sigue de ahí ninguna oposición entre el Cristo glorioso y el Cristo histórico, porque en el Cristo glorioso, como veremos mejor a continuación, está siempre presente todo su pasado histórico. Además, en la presencia de Cristo en la liturgia hay que distinguir entre lo que es propio de Cristo como Dios y lo que le es propio como hombre, dado que en la única persona del Verbo encarnado, en el único sujeto agente *(principium quod),* hay dos naturalezas, la divina y la humana, y por tanto un doble principio de acción *(principium quo operationis).*

Título de la presencia. Jesucristo está presente en la iglesia como cabeza suya. Por el mismo título está presente en la liturgia. En efecto, la presencia de Cristo en la liturgia es un aspecto particular de su presencia en la iglesia. Se pueden reducir a tres las funciones que competen a Cristo como cabeza de la iglesia: la sacerdotal, la real y la profética. La presencia de Cristo en la liturgia se caracteriza por un ejercicio especial de su función sacerdotal. Precisamente por eso "se considera la liturgia como el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo" *(SC* 7). Esto no quiere decir que el ejercicio de la función sacerdotal llevado a cabo por Cristo en la liturgia debe ser separado del ejercicio de la función real y de la función profética. En efecto, la persona de Cristo y su misión han de considerarse siempre en su integridad y globalidad, aunque sigue siendo necesario distinguir los diferentes aspectos para una más plena comprensión del misterio.

Variedad y multiplicidad de los modos de presencia. La presencia de Cristo en la liturgia es varia y múltiple. Pretendemos hablar de la variedad y multiplicidad fundadas en la diversidad de los signos litúrgicos que aparecen en cada una de las acciones litúrgicas y en los que se realiza la presencia de Cristo. Los principales son la / asamblea, el ministro [/ *Ministerio*], la proclamación de la palabra [/ *Celebraciones de la palabra,* / *Biblia y liturgia*], la / oración, los / elementos constitutivos de los / sacramentos y de los / sacramentales. Todos estos diferentes modos de la presencia de Cristo en la liturgia, vinculados a la diversidad del signo litúrgico, han de referirse al modo como Cristo está presente, glorioso, en el cielo. Sólo éste es el modo primario y propio de existencia de Jesucristo después de la ascensión; respecto a este modo, los que se dan en la liturgia, comprendido el eucarístico —el principal entre los modos litúrgicos— son secundarios [29].

Para la plena comprensión del tema de la variedad y multiplicidad de los modos de la presencia de Cristo en la liturgia se requiere alguna otra explicación. El tema ha de desarrollarse teniendo en cuenta una doble distinción: la ya recordada entre lo que en la presencia de Cristo en la liturgia es propio de Cristo como Dios y lo que es propio de Cristo como hombre; la distinción entre presencia sustancial y presencia ope-

rativa[30]. Consideramos suficiente la siguiente síntesis:

1. La presencia de *Cristo Dios* en la liturgia es doble: sustancial (por esencia física, ontológica) y operativa (por causalidad eficiente). *aa)* La presencia *sustancial* se distingue en: sustancial natural, aquella por la que Dios está presente en todas las criaturas por su infinidad e inmensidad (cf *S. Th.* I, q. 6, a. 3 c); sustancial sobrenatural por simple inhabitación, aquella por la que Dios habita por medio de la gracia en cada justo; sustancial sobrenatural por unión hipostática, la que resulta de la asunción de la naturaleza humana en unidad de persona por parte del Verbo; ésta, que se realizó en el momento de la encarnación, perdura actualmente en el cielo; se produce también en la tierra en la ↗ eucaristía, elemento central de la liturgia. Las dos primeras presencias sustanciales, natural y sobrenatural por simple inhabitación en las criaturas, competen a Cristo Dios en común con las otras dos personas divinas, por seguirse de las operaciones divinas externas *(ad extra:* la creación y la justificación). La presencia sustancial natural se encuentra en todas las criaturas independientemente de la liturgia. La presencia sustancial sobrenatural por simple inhabitación, que se da en todos los que viven en gracia, se acrecienta por un título especial, a saber: en virtud de la liturgia, en aquellos que participan debidamente en la misma. *bb)* La presencia *operativa* se distingue en: operativa natural (aquella por la que Dios obra en el orden natural; está en estrecha relación con la presencia sustancial natural), operativa sobrenatural (aquella por la que Dios obra en el orden sobrenatural). Esta doble presencia operativa se da también, y por un título especial, en la liturgia, esto es, en las personas y en las cosas en que se realiza la liturgia; también ésta le compete a Cristo Dios en común con las otras dos personas divinas, por estar en el campo de las operaciones divinas externas. Hay que adscribirla al orden de la causalidad eficiente principal física en cuanto que Dios obra por sí mismo (causalidad principal) con influjo físico (causalidad física).

2. También la presencia de *Cristo hombre* en la liturgia es doble: sustancial y operativa (ambas en el orden sobrenatural). *aa)* La presencia *sustancial* se realiza exclusivamente en la eucaristía. *bb)* La presencia *operativa* se da en todos los elementos de la liturgia, incluida la eucaristía. Esta presencia ha de adscribirse al orden de la causalidad eficiente, principal o instrumental, física o moral, según los casos. A modo de ejemplo, reproducimos el conocido texto de santo Tomás en que se habla de la causalidad de los sacramentos: "Cristo produce el efecto interior de los sacramentos en cuanto Dios y en cuanto hombre, pero de modo diverso. En efecto, en cuanto Dios obra en los sacramentos como causa suprema. Por el contrario, en cuanto hombre produce los efectos interiores de los sacramentos como causa meritoria y eficiente, pero instrumentalmente. En efecto..., la pasión de Cristo, sufrida por él según la naturaleza humana, es causa meritoria y eficiente de nuestra salvación: no como causa agente principal, o suprema, sino como causa instrumental, en cuanto que su humanidad... es instrumento de la divinidad. No obstante, al ser la naturaleza de Cristo un instrumento unido hipostáticamente a la divinidad, tiene... cierta superioridad y causalidad sobre los instrumentos separados, que son los ministros de la iglesia y los sacramentos. Por eso, como Cristo en cuanto Dios tiene sobre los sacramentos poder de *autoridad,* así en cuanto hombre tiene so-

bre ellos poder de ministro principal, o sea, poder de *excelencia" (S. Th.* III, q. 64, a. 3 c).

Características de la presencia. 1) Es *única,* aunque se realiza de varios y múltiples modos. En efecto, es única la persona del Verbo encarnado, sujeto agente principal de la liturgia. Esta presencia única tiene varios aspectos, asume diversas formas y grados de intensidad. Los diferentes elementos en que se expresa son elementos reveladores o aspectos prismáticos de una sola presencia [31]. Más aún, precisamente porque son aspectos diferentes de una única presencia y por el hecho de que se dan a menudo en la misma acción litúrgica, se cruzan, se atraviesan y se compenetran de tal modo que puede ser peligroso o perjudicial tratar de aislarlos o separarlos [32]. Se trata en realidad de modos complementarios de la única presencia del Cristo glorificado. Se completan mutuamente, sea porque cada modo más perfecto supone e incluye los modos menos perfectos, sea porque cada modo de presencia da a los modos precedentes un significado y, en cierta medida, una eficacia más grande [33]. Sin embargo, al distinguirse los diferentes modos de la única presencia por notas totalmente propias, se suele hablar también de varias presencias, correspondientes a los diferentes modos de presencia. 2) Es *real.* Es decir, es verdadera y efectiva. Ello es válido de modo particular para la presencia de Cristo en la eucaristía. Pero ésta, advierte justamente Pablo VI, "se llama *real* no por exclusión, como si las otras no fueran *reales,* sino por antonomasia, ya que es sustancial, pues por ella ciertamente se hace presente Cristo, Dios y hombre, entero e íntegro" [34]. 3) Es *sacramental.* En efecto, se ejerce a través de los diferentes sacramentos (tomados en el sentido amplio de signos de realidades sobrenaturales), que componen el sacramento total de la liturgia. Obsérvese también aquí que la presencia de Cristo en la eucaristía es sacramental por antonomasia, al ser la eucaristía el sacramento por excelencia. 4) Es *personal.* Cristo, en efecto, está presente en la liturgia "no como una idea abstracta, sino como una persona viva y como una fuerza viva que emana de una persona viva" [35]. De ahí se sigue que es también personal la relación que se llega a establecer entre Cristo y los fieles en la liturgia, al realizarse la misma en una comunicación entre personas, de modo insuperablemente personal [36].

Completemos este cuadro recordando que la presencia de Cristo en la liturgia puede ser también *permanente* o *transitoria.* Es permanente la presencia de Cristo en la eucaristía, pues perdura fuera de la celebración de la misa mientras perduran las especies eucarísticas. En cambio, las otras presencias de Cristo en la liturgia, prescindiendo de sus efectos, son transitorias, es decir, dependen del desenvolvimiento de las diferentes celebraciones durante las cuales se realizan, y cesan al cesar éstas.

b) *La reactualización de las acciones históricas salvíficas de Cristo.* Este segundo punto está íntimamente conectado con el primero. Jesucristo se hace presente en las acciones litúrgicas para que en ellas se reactualice, en favor de los hombres, el misterio de la salvación que ya realizó históricamente.

También aquí podemos comenzar nuestro examen remitiéndonos a la *enseñanza del Vat. II.* La constitución *SC,* si bien en el preciso contexto del año litúrgico, dice que la iglesia, al recordar los misterios de la redención, "abre las riquezas del poder santificador y de los méritos de su Señor, de tal manera que, en cier-

to modo, se hacen presentes en todo tiempo para que puedan los fieles ponerse en contacto con ellos y llenarse de la gracia de la salvación" (n. 102) [37]. Se afirma claramente que se hacen presentes en todos los tiempos los misterios de Cristo (los diferentes aspectos del único misterio de Cristo) en beneficio de los fieles. ¿Cómo sucedió esto? ¿De qué modo se reactualizan en la liturgia las acciones históricas salvíficas de Cristo, ya pasadas, permitiéndoles que continúen ejerciendo todavía, en el hoy de la iglesia, su influjo en el mundo? Éste es el verdadero nudo de la cuestión de la presencia de Cristo en la liturgia. No se trata de una cuestión nueva en la iglesia.

Se hallan alusiones a dicha cuestión ya en la antigüedad en varios *padres,* a partir del s. IV, y en los */ libros litúrgicos.* La resuelven con afirmaciones genéricas sobre la permanencia de la virtud de las acciones históricas salvíficas de Cristo en las celebraciones litúrgicas. Posteriormente los estudiosos ignoran casi por completo la cuestión. Constituye una notable excepción *santo Tomás de Aquino* con su doctrina fundamental sobre la perenne causalidad instrumental salvífica de la humanidad de Cristo, es decir, de los acontecimientos de su vida terrena.

Los estudios de Odo Casel († 1948) y su *doctrina de los misterios (Mysterienlehre)* [*/ Misterio*] han despertado un notable interés por el tema. El punto central de tal doctrina es que las acciones litúrgicas (los misterios del culto) hacen presente de nuevo, aunque sólo sea en su sustancia, los actos históricos salvíficos ya pasados de Cristo. Según los estudiosos, Casel no explica suficientemente cómo los actos históricos de Cristo, vinculados a un determinado tiempo y espacio, y por tanto acabados y pasados ya, pueden ser hechos presentes de nuevo fuera de su tiempo y de su espacio. La intuición de Casel ha sido recogida sucesivamente por otros teólogos, oportunamente corregida y enlazada con la enseñanza de santo Tomás de Aquino [38].

Varios *autores recientes* se fundan en general en el hecho de que Cristo es al mismo tiempo Dios y hombre (teandrismo). De ahí deducen que los actos históricos de Cristo son indivisiblemente actos del Hijo de Dios. Por tanto, no están sujetos al límite del tiempo y del espacio, y se los puede hacer de nuevo presentes siempre y por doquier. Más precisamente se fundan en la doctrina tomista de la permanencia virtual de los actos históricos salvíficos en Cristo glorificado. Estos actos están informados por una virtud divina. Precisamente esta virtud divina, de la que fue y sigue siendo instrumento la humanidad de Cristo, es la que se hace presente en todos los tiempos y lugares [39].

En particular, se afirma de la pasión del Señor: "El acto cruento que ha reconciliado a Dios y al mundo estaba inmerso en el tiempo y en el espacio. Sin embargo, obraba en virtud de la divinidad que le estaba unida. Por medio de ella podía participar en la eternidad y en la ubicuidad divina, como el instrumento participa en la dignidad de la causa principal. La moción de la divinidad confería a este acto transitorio y localizado un influjo instrumental capaz de alcanzar toda la sucesión del tiempo y toda la amplitud del espacio" [40]. Se afirma también que el misterio redentor de Cristo es como una realidad eternamente actual. Se relaciona su actualización en los sacramentos con el hecho de que "hay ya en los actos históricos de redención de Cristo un elemento de perennidad o de duración, un elemento transhistórico, que se sacramentaliza en un hecho terrestre, con su

tiempo propio, en un acto visible de la iglesia"[41].

Recurriendo además a la doctrina tomista de los efectos de la visión beatífica, se va todavía más allá. Aun dando el justo relieve a la virtud divina presente en los actos históricos de Cristo, se admite que éstos, incluso sólo en cuanto humanos, contienen un elemento permanente que es hecho de nuevo presente en la liturgia. Se parte del principio tomista según el cual quien goza de la visión beatífica está ya fijo en la eternidad, participa de la eternidad, dominando así el desenvolverse del tiempo. Éste fue el caso de la humanidad de Cristo ya durante su vida terrena. Hubo en sus actos, "además del desenvolverse en el tiempo del elemento exterior y del elemento interior en cuanto producto del psiquismo humano, un contenido permanente, es decir, el acto de la visión y el acto de caridad derivante de la visión. Este acto inmóvil de caridad beatífica, por el que Cristo quiso y mereció nuestra salvación, fue el alma del sacrificio redentor y de todos los demás misterios realizados en la carne del Salvador. Éste se expresó o se manifestó sin renovarse, sino como acto permanente, en todos los actos de Cristo durante su vida mortal... Éste es el elemento permanente que explica la actualidad del contenido de los misterios litúrgicos: este mismo acto de ofrecimiento estable, que se manifestaba en los actos históricos de nuestra salvación y se expresa todavía ahora, bajo otra forma, en la liturgia celeste celebrada por Cristo glorioso, se manifiesta también en los misterios de la liturgia de la iglesia terrestre. Es el *mysterion* de los actos salvíficos... A través de los misterios alcanzamos el acto salvífico histórico, sea en sí mismo en cuanto a su elemento permanente, sea por virtud divina respecto a lo que de él ha pasado con el tiempo"[42].

Hay que subrayar la consoladora consecuencia, ya recordada, de la reactualización de los misterios de Cristo realizada en la liturgia: los fieles entran en contacto con ellos y participan en la salvación contenida en los mismos. Cada misterio de Cristo ha sido un acto salvífico; es decir, ha sido eficaz para nuestra salvación comunicándonos una gracia que le es propia. Cada misterio de Cristo sigue siendo acontecimiento salvífico y sigue comunicándonos la gracia que le es propia, sobre todo en su celebración litúrgica. En particular, es la eucaristía la que obtiene este efecto. De hecho, mediante la eucaristía se establece una especial relación del fiel con la persona misma del Verbo encarnado, en la que subsisten y perduran todas las acciones, todas las disposiciones vitales, todos los estados de la obra salvífica realizada por él durante su vida terrena. Es en su plena reactualización litúrgica, la eucaristía, donde cada uno de los misterios de Cristo adquiere una particular eficacia en el contexto de la eficacia global de todo —el único— misterio de Cristo.

El estudio de la estrecha relación existente entre la liturgia y el misterio de Cristo recibe un desarrollo ulterior a partir del examen de dos cuestiones bien precisas: el cristocentrismo de la liturgia y las relaciones entre la liturgia y la cristología o cristologías.

3. LITURGIA - CRISTOCENTRISMO. El puesto central de Jesucristo en el misterio de Dios (cristocentrismo) reverbera con reflejos totalmente propios en la liturgia, de tal modo que con justicia se califica a ésta de *cristocéntrica*. La liturgia cristiana es tal no sólo porque tiene en Cristo su divino fundador, sino también, y sobre todo, porque Cristo es su centro.

a) *Cristo, sujeto del culto.* El cristocentrismo de la liturgia encuentra

su fundamento ante todo en el hecho de que Cristo es el sujeto principal del / culto que se tributa a Dios en la liturgia. Como ya hemos visto, el misterio de Cristo está particularmente presente y operante en la liturgia (cf *SC* 7; 35,2). Cristo es la primera gran realidad litúrgica. Su persona y su acción constituyen el polo de irradiación de la sacramentalidad de la liturgia. Con Cristo están relacionadas, en Cristo convergen, de Cristo dependen y reciben eficacia todas las demás realidades litúrgicas.

Todo en la liturgia está centrado en Cristo, único, sumo y eterno sacerdote. Cristo es, en efecto, el único mediador entre Dios y los hombres (cf 1 Tim 2,5); Cristo está constituido sacerdote por la gracia sustancial de la unción hipostática; Cristo es la fuente de todo / sacerdocio, al ser el sacerdocio de la antigua alianza una simple prefiguración del sacerdocio de Cristo, y el de la nueva alianza la prolongación, la derivación, la participación en el mismo sacerdocio de Cristo (cf *S. Th.* III, 22, a.4); Cristo ejerce su sacerdocio en la liturgia como perfecta continuación del ejercido durante su vida mortal, como reflejo particular y pleno del ejercido en el cielo.

De este modo Jesucristo es el ministro principal, aunque invisible, de la liturgia; se hace presente en los otros ministros secundarios y visibles, que, como instrumentos en sus manos, obran en dependencia de él y dan visibilidad a su obra invisible. Por eso la liturgia es sobre todo acto de Cristo, cabeza de la iglesia. "... Es precisamente él [Cristo] quien bautiza..., absuelve, une, ofrece, sacrifica, por medio de la iglesia"[43]. "... cuando la iglesia administra con rito exterior los sacramentos, es él [Cristo] quien produce el efecto interior (*S. Th.* III, 64, a.3)"[44]. "Si bautiza Pedro, es él [Cristo] quien bautiza; si bautiza Pablo, es él quien bautiza; si bautiza Judas, es él quien bautiza" (san Agustín, *Trad. VI sobre el evangelio de Juan* 1,7: *PL* 35, 1428). Gracias precisamente al puesto central de Cristo en la liturgia alcanza ésta el doble objetivo de santificar a los hombres y de dar a Dios el culto debido.

La iglesia apela a este puesto central cuando al final de cada oración interpone la mediación de Cristo: "Por nuestro Señor Jesucristo...", "Por Cristo nuestro Señor". Del mismo modo, al término de la plegaria eucarística eleva su alabanza al Padre diciendo: "Por Cristo, con él y en él...". La máxima expresión de tal puesto central de Cristo en la liturgia se da en la celebración litúrgica por excelencia, la eucarística, en la que Cristo se hace presente de modo particular como sacerdote en la persona del ministro visible para ofrecerse en sacrificio al Padre con la fuerza del Espíritu Santo. El ofrecimiento sacrificial de Jesús en la celebración eucarística se lo apropia la iglesia, que une el ofrecimiento de sí misma al de Cristo. A este ofrecimiento de Cristo y de la iglesia se orientan todas las demás celebraciones litúrgicas y todas las actividades del pueblo de Dios, por lo que viene a constituir verdaderamente la más expresiva y rica actualización del misterio de Cristo.

b) *Cristo, término del culto.* El puesto central de Cristo en la liturgia queda particularmente subrayado cuando se considera que Jesucristo, además de sujeto del culto elevado a Dios por la iglesia, su cuerpo místico, en la liturgia, es también su término. En efecto, el culto de la iglesia tiene como término propio las tres divinas personas, aunque se atribuye por apropiación al Padre. También a Jesucristo, Dios-hombre, le llega, en unidad con el Padre y con el Es-

píritu Santo, el culto de la iglesia. Ella "invoca a su Señor y por él tributa culto al Padre eterno" *(SC* 7). Jesucristo es, pues, al mismo tiempo el término del culto de la iglesia y el camino por el que dicho culto llega a Dios. "... Cuando nos dirigimos a Dios con súplicas, no establecemos separación con el Hijo, y cuando es el cuerpo del Hijo quien ora, no se separa de su cabeza, y el mismo salvador del cuerpo, nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, es el que ora por nosotros, ora en nosotros y es invocado por nosotros. Ora por nosotros como sacerdote nuestro, ora en nosotros por ser nuestra cabeza, es invocado por nosotros como Dios nuestro" (san Agustín, *Comentario al salmo 85,1; CCL* 39,1176; *OGLH* 7). Desde la más remota antigüedad ha dirigido la iglesia su oración a Cristo [45].

c) *Cristo y el año litúrgico.* Otro aspecto particular del puesto central de Cristo en la liturgia: es el centro del / año litúrgico. Baste pensar en el relieve que tiene en este último la celebración de la pascua semanal cada / domingo y de la pascua anual en el sacro / triduo pascual (cf *SC* 102; 106). La gran realidad central de la cristología, la pascua de Cristo, recibe así el máximo relieve en la estructuración del año litúrgico, como, por otra parte, en todas las celebraciones. Y la celebración de la pascua sigue estando en el centro de la atención de la iglesia en el decurso del año litúrgico, durante el cual distribuye ella la celebración de los demás misterios de Cristo, íntimamente vinculados con su pascua *(SC* 102). El mismo culto de la Virgen Santísima [/ *María*] y de los / santos está subordinado y vinculado al culto de Cristo, profundamente inserto en la trama esencialmente cristológica del año litúrgico (cf *SC* 103; 104).

Nótese bien: cuando se dice que Cristo es el centro del año litúrgico no se pretende presentar a Cristo como un elemento del que el año litúrgico recibe solamente consistencia material y decoro exterior. Se quiere más bien subrayar que el año litúrgico asume el importante papel de memorial representativo del misterio de Cristo para la salvación de los hombres. El año litúrgico "es Cristo mismo que vive siempre en su iglesia" [46].

Así pues, desde cualquier punto que se considere la liturgia, ésta se nos presenta siempre centrada en Cristo. Al ser Cristo centro, compendio, coronamiento de la economía salvífica, lo es también de la liturgia, que es expresión privilegiada de la economía salvífica [47]. Admirable expresión de tal puesto central de Cristo en la liturgia es la mayestática imagen de Jesucristo, representado a menudo como *pantocrátor,* colocada en el arco central o en el ábside de tantas iglesias. Ésta es una de las formas del rico y variado lenguaje con que la liturgia traduce el gran misterio del puesto central de Cristo en el mundo y de la recapitulación de todas las cosas en él (cf Ef 1,9-10; Col 1,20. Cf también Ef 1,20-23; Flp 2,9-11; Col 1,15-19; Jn 1,1-18; Heb 1,3). Para la liturgia, Cristo es en verdad "el corazón del mundo" [48], la clave de lectura de todos los acontecimientos del vivir cotidiano.

En las décadas que precedieron al Vat. II, el cristocentrismo fue la motivación decisiva de la renovación eclesial y, sobre todo, del movimiento litúrgico [49]. También hoy la exacta valoración del cristocentrismo de la liturgia ayudará a identificar las líneas directrices de la renovación litúrgica, para que se pueda realizar por medio de él el salto cualitativo que, como consecuencia de la reforma querida por el concilio, lleve a

los fieles a vivir la liturgia en espíritu y en verdad. Por otra parte, sólo una liturgia verdadera y plenamente centrada en Cristo podrá ofrecer la mejor respuesta a tantos interrogantes como plantea la cristología al hombre de hoy. La adhesión plena al único liturgo, Cristo, y a la única liturgia cuyo centro es Cristo, creará el clima de optimismo y de esperanza necesarios para que el hombre consolide, aunque entre esfuerzos y sufrimientos, el reino de Dios inaugurado por Cristo con su pascua.

4. LITURGIA - CRISTOLOGÍA O CRISTOLOGÍAS. a) *Reseña histórica.* La liturgia realiza de modo enteramente especial el misterio de Cristo, que es objeto de esa ciencia particular que es la cristología. Por tanto, la liturgia viene a tener una especial relación con la cristología o las cristologías. Esta relación ha sido, generalmente, un elemento constante de la historia de la iglesia. Las modalidades de su ejercicio han estado regidas, ordinariamente, por el principio de la dependencia de la liturgia respecto de la cristología. Bastará una breve reseña para proporcionarnos los datos más característicos de la cuestión.

Las primeras comunidades cristianas profesaron en las celebraciones litúrgicas su fe en Jesucristo, considerado al mismo tiempo como Jesús de Nazaret y Cristo Señor. Esta fe ha tenido su rica y genuina expresión en distintos textos litúrgicos (confesiones de fe, himnos). Así es como la liturgia vino a ser como la matriz de los textos cristológicos de los escritos neotestamentarios y, por tanto, de la cristología naciente [50]. Nótese, entre otras cosas, cómo la frecuencia del título *Señor* en la literatura del NT es un reflejo del uso de este título en la liturgia [51]. Merece subrayarse que la relación entre liturgia y cristología vino a establecerse en la iglesia desde el comienzo, y que en este primer período fue la liturgia la que influyó en la cristología.

Posteriormente, por el contrario, fue la cristología la que influyó en la liturgia. Vemos así cómo a la orientación soteriológica de la cristología de los primeros siglos cristianos le corresponde en la liturgia el uso de términos preferentemente soteriológicos, con la acentuación de la mediación sacerdotal de Jesús. Cuando, por el contrario, se consolide más tarde una cristología de tendencia más bien ontológica, se tendrá como reflejo en la liturgia la tendencia a preferir términos ontológicos.

En el medievo se registra una cierta independencia de la liturgia respecto de la cristología. Así, por ejemplo, es débil el influjo ejercido sobre la liturgia por la *cristología menor,* que tendrá en cambio una profunda resonancia en la devoción popular. Sólo del s. XVII en adelante aceptará la liturgia, sirviéndose precisamente de la mediación de la devoción popular, las adquisiciones más notables de la cristología menor [52].

Por lo que se refiere a la época moderna, fuera del mencionado influjo de la cristología menor, no hay que registrar ningún otro influjo de la cristología sobre la liturgia. Más aún, se puede hablar de una separación cada vez más acentuada entre liturgia y cristología, consecuencia de las nuevas orientaciones culturales con que viene a encontrarse la fe cristiana [53].

b) *El hoy de la situación.* Queda por ver cuál es el estado actual de las relaciones entre cristología y liturgia. Es necesario distinguir antes entre la cristología clásica, todavía hoy actual, y las llamadas *cristologías contemporáneas.*

Por lo que se refiere a las relacio-

nes entre la cristología clásica y la liturgia nos orientamos hacia una valoración de ellas cada vez mayor. En particular se pone de relieve la capacidad de la liturgia para superar los límites de la cristología clásica. Esto se pone especialmente en relación con la atención dirigida por la liturgia a la dimensión salvífica del misterio de Cristo en el contexto de toda la historia de la salvación, y con la gradual presentación-reactualización de la gesta histórica de Cristo llevada a cabo por la liturgia en el decurso del año litúrgico. De esta forma se considera a la liturgia como ambiente adecuado para una reformulación de la fe, especialmente de la fe en Cristo que salva [54].

Respecto a las relaciones entre cristologías contemporáneas y la liturgia se nos plantea la cuestión de si las cristologías contemporáneas pueden ejercer un influjo válido en la liturgia en orden a una participación verdaderamente activa de los fieles. No podemos tratar detalladamente el asunto. Parece que puede decirse que las cristologías contemporáneas tienen en común, como principales elementos positivos, una presentación del misterio de Cristo que tiene en cuenta la sensibilidad del hombre de hoy, sobre todo de los jóvenes, y que presta una atención especial al Cristo histórico. Esto tiene su reflejo en el campo de la participación en la liturgia, celebración del misterio de Cristo. No obstante, hay que reconocer que no todas las cristologías son igualmente idóneas para favorecer una comprensión verdadera y vital de la liturgia. Se requiere, además, una especial cautela en la lectura de esas cristologías que, por su estructuración, suscitan graves reservas.

Al abordar, pues, en su conjunto la cuestión de las relaciones entre cristología y liturgia en orden a una mayor profundización de las mismas, indicamos algunas líneas directrices hoy mayormente subrayadas. Se juzga ante todo necesario considerar la liturgia como la re-presentación-reactualización de las acciones históricas salvíficas de Cristo. Estamos en la dirección indicada por Casel, que ha constituido, en las últimas décadas, una aportación decisiva a la cristología litúrgica [55]. En consecuencia, se atribuye una gran importancia al puesto central del misterio pascual en la cristología y en la liturgia. El misterio de Cristo es misterio eminentemente pascual. La liturgia es una especial re-presentación-reactualización del mismo. Este puesto central es fuente de unitariedad en el misterio total de Cristo y en la misma liturgia. Esto lleva a considerar el misterio de Cristo y la liturgia en su globalidad, evitando la fragmentariedad que deriva de un énfasis excesivo de los aspectos particulares del misterio y de las devociones correspondientes. Se pone también de relieve la humanidad de Cristo, ininterrumpidamente presente y activa en la iglesia y en la liturgia, pero no disociándola de su divinidad [56].

En fin, se muestra un gran interés por el reciente desarrollo de los estudios patrísticos relativos a la cristología. Se subraya el gran relieve dado por los padres [/ *Padres y liturgia*] a la dimensión histórico-soteriológica del misterio de Cristo. Y se considera que la liturgia tiene mucho que ganar con la valoración de tal planteamiento. Se juzga además importante la aportación de la cristología patrística para un conocimiento mayor de la liturgia. Se recuerda, en particular, cómo están estrechamente vinculadas con la cristología patrística la antigua / eucología litúrgica y la formación del año litúrgico [57]. Se habla también de intercambio entre catequesis patrística cristológica y liturgia. El misterio de

Cristo fue explicado por los padres durante las celebraciones litúrgicas en el marco de una amplia catequesis centrada en Cristo presente y operante en la liturgia; las celebraciones litúrgicas fueron y son el lugar privilegiado de una viva experiencia de la cristología patrística [58].

Conclusión: el hombre responde a Cristo en la liturgia

Jesús nos pregunta sobre su identidad: ¿Quién soy yo? La liturgia, perenne reactualización del misterio de Cristo, nos permite dar una respuesta segura: Tú eres el Hijo de Dios, el Ungido por el Padre (Cristo), enviado a salvar a la humanidad (Jesús) en la fuerza del Espíritu Santo.

Es necesario, sin embargo, participar consciente y activamente en la liturgia. Sólo si se cumple esta condición se puede conocer a Cristo en su real identidad y se puede establecer una verdadera relación personal entre nosotros y él que nos permite una viva y vital experiencia de Cristo, de su misterio, de la salvación de la que éste es portador. Gracias a esta rica experiencia litúrgica de Cristo puede decir cada fiel con plena verdad: "Oh Cristo..., yo te encuentro en tus sacramentos" (san Ambrosio, *Apología del profeta David* 12, 58: *PL* 14, 916). Cuanto más viva y vital es la experiencia litúrgica de Cristo, tanto más se ahonda su conocimiento. Y esto no puede no influir cada vez más profundamente en la vida de la iglesia y de cada uno de los fieles, suscitando en ellos las más variadas actitudes existenciales en relación con Cristo. Se confiesa a Cristo Señor presente y activo en la liturgia; se proclama la singularidad de la persona y de la obra de Cristo; se celebra a Cristo, reactualizando su misterio de salvación. La vida de la iglesia y del individuo recibe así orientaciones muy determinadas y múltiples, sobre todo una inserción cada vez más consciente y vital en el misterio de Cristo y una voluntad cada vez más decisiva de anuncio y actuación del misterio pascual de Cristo, a fin de que Dios, por medio de Cristo mediador, sea finalmente todo en todos (cf 1 Cor 15,28).

NOTAS: [1] Cf C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia,* BAC, Madrid 1965², 189-203 — [2] Cf G. Moioli, *Cristología,* en *DTI* 2, Sígueme, Salamanca 1982, 192-207 — [3] D. Bertetto, *Gesù Cristo autore della salvezza,* Pro Sanctitate, Roma 1975, 311 — [4] Cf G. Moioli, *Cristocentrismo,* en *NDE,* Ed. Paulinas, Madrid 1979, 301-310 — [5] G. Panteghini, *Cristo centro della liturgia,* Messaggero, Padua 1971, 5 — [6] *O.c., l.c.* — [7] A. Blasucci, *Cristocentrismo,* en *Diccionario de Espiritualidad* (dirigido por E. Ancilli), Herder, Barcelona 1983, 500 — [8] *O.c., l.c.* — [9] Cf, entre otros, la reciente tentativa de J. Galot en *Jesús liberador,* CETE, Madrid 1982, 13-28 — [10] Cf D. Bertetto, *o.c.,* 182-193 — [11] Cf G. Moioli, *"Cristologismo". L'acquisizione del tema alla riflessione teologica recente e il suo significato,* en *La teologia italiana oggi. Ricerca dedicata a Carlo Colombo...,* La Scuola-Morcelliana, Milán 1979, 137 — [12] Cf G. Moioli, *Cristocentrismo,* en *NDE,* 301-310 — [13] Cf St. De Fiores, *Jesucristo,* en *NDE,* 751 — [14] Vl. Boublik, *Cristo negli orientamenti della teologia oggi,* en *Gesù Cristo mistero e presenza* (por P.E. Ancilli), Pont. Ist. di Spiritualità Teresianum, Roma 1971, 601-602 — [15] Cf M. Bordoni, *Cristología,* en *NDT* 1, 225-266; Pr. Grech, *Sviluppo della cristologia nel NT,* en *Problemi attuali di cristologia* (por A. Amato), LAS, Roma 1975, 58-74 — [16] Cf Pr. Grech, *o.c.,* 61-67 — [17] Cf J.A. Jungmann, *La predicazione alla luce del vangelo,* Edizioni Paoline, 1965, 49-81, 119-142; K. Rahner, *Cristologia oggi?,* en Id, *Teologia dall'esperienza dello Spirito,* Edizioni Paoline, 1978, 433-452 — [18] Cf S. Marsili, *Cristologia e liturgia. Panorama storico-liturgico,* en VV.AA., *Cristologia e liturgia,* Dehoniane, Bolonia 1980, 43-51 — [19] B. Mondin, *Panorama critico delle cristologie contemporanee,* en *Problemi attuali di cristologia* (nota 15), 13 — [20] Para un buen conocimiento del argumento cf B. Mondin, *o.c.,* 13-58; A. Amato, *La figura di Gesù Cristo nella cultura contemporanea. Il Cristo nel conflitto delle interpretazioni,* en *Annunciare Cristo ai giovani* (por A. Amato y G. Zevini), LAS, Roma 1980, 41-77 — [21] Cf C. Vagaggini, *El*

sentido teológico de la liturgia, 18-25 — [22] Cf A. Cuva, en VV.AA., *La costituzione sulla sacra liturgia,* LDC, Turín 1967, 302-327 — [23] A. Cuva, en *o.c.,* 302-303 — [24] En el tratado de este punto nos referimos a menudo a un estudio nuestro anterior: *La presenza di Cristo nella liturgia,* Ed. Liturgiche, Roma 1973. Cf también D. Sartore, *La molteplice presenza di Cristo nella recente riflessione teologica,* en VV.AA., *Cristologia e liturgia* (nota 18), 231-258; S. Marsili, *La liturgia, celebrazione della presenza viva di Cristo,* en *Annunciare Cristo ai giovani* (nota 20), 251-264 — [25] Cita del Conc. Trid., Ses. XXII, 17 septiembre 1562, doctrina "Sobre el santísimo sacrificio de la misa", c. 2 — [26] Referencia a san Agustín, *Trattato VI sul vangelo di Giovanni,* c. I, n. 7: *PL* 35, 1428 — [27] Cf A. Darlapp, *Gegenwart (weisen),* en *LTK* IV (1960²) 588-589; K. Rahner, *De praesentia Domini in communitate cultus: synthesis theologica,* en *Acta congressus internationalis de theologia Vat. II...* (por A. Schönmetzer), Typis Polyglottis Vaticanis, 1968, 330-331 — [28] Cf A. Ciappi, *De praesentia Domini in communitate cultus ratione characteris baptismatis,* en *Acta congressus...,* 272; B. Fraigneau-Julien, *Présence du Christ glorifié dans le genre humaine,* en *RevSR* 45 (1971) 306-307 — [29] Cf J.A. Jungmann, *De praesentia Domini in communitate cultus et de rationibus, cur haec doctrina dudum obscurata et hodie redintegranda sit,* en *Acta congressus...,* 279-298 — [30] Cf A. Cuva, *La presenza di Cristo nella liturgia* (nota 24), 152-161 — [31] Cf K. Rahner, *De praesentia Domini...,* en *Acta congressus...,* 333-334, 337 — [32] Cf A. Cuva, *La presenza di Cristo nella liturgia...,* 169 — [33] Cf B. Fraigneau-Julien, *a.c.* (nota 28), 333-337 — [34] Encícl. *Mysterium fidei* (3-9-1965) 20, en S.S. Pablo VI, *Encicliche e discorsi,* VII, Edizioni Paoline, 1966, 26 — [35] C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia,* 205 — [36] Cf P. De Haes, *Les présences du Christ-Seigneur. Différents mode d'actualisation dans la Liturgie,* en *LV* 20 (1965) 262-266; T.J. van Bavel, *Christus' aanwezigheid in liturgie en sacrament,* en *QL* 51 (1970) 180-185 — [37] Cf también Pío XII, Encícl. *Mediator Dei,* en *Colección de encíclicas y documentos pontificios* I, Publicaciones de la Junta Nacional, Madrid 1967, 1079-1022 — [38] Cf I.H. Dalmais, *Liturgia e mistero della salvezza,* en A.-G. Martimort, *La chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia* (ed. esp.: *La iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1967²), Desclée, Roma 1966², 239-245 — [39] Cf B. Neunheuser, *De praesentia Domini in communitate cultus: Quaestionis evolutio historica et difficultas specifica,* en *Acta congressus...,* 324 — [40] Ch. Journet, *L'église du Verbe Incarné* II, Desclée de Brouwer, París 1951, 180 — [41] E.H. Schillebeeckx, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio* (ed. esp.: *Cristo sacramento del encuentro con Dios,* Dinor, San Sebastián), Edizioni Paoline, 1962, 86 — [42] J. Gaillard, *La théologie des mystères,* en *Revue thomiste* 57 (1957) 540-541 — [43] Pío XII, Encícl. *Mystici Corporis* (29-6-1943), en *Colección de encíclicas y documentos pontificios* I, Publicaciones de la Junta Nacional, Madrid 1967, 1026-1060 — [44] Pío XII, *Encicl. cit.,* en *o.c.,* 189-190 — [45] Cf G. Panteghini, *Cristo centro della liturgia* (nota 5), 65-77 — [46] Pío XII, Encícl. *Mediator Dei, o.c., l.c.* Cf A.M. Triacca, *Cristo e il tempo,* en VV.AA., *Cristo ieri, oggi e sempre,* CAL-Ecumenica Editrice, Bari 1979, 7-31 — [47] Cf G. Panteghini, *o.c.,* 132 — [48] *Liturgia de las Horas,* vol. III, Salterio, lunes de la segunda y de la cuarta semana, tercera antífona ordinaria de las vísperas — [49] Cf B. Neunheuser, *El misterio de Cristo en la visión de Odo Casel. Cristología de la Liturgia en el marco de la "Theología de los misterios",* en *Ph* 18 (1978) 260 — [50] Cf O. González de Cardedal, *Cristología y liturgia. Reflexión en torno a los ensayos cristológicos contemporáneos,* en *Ph* 18 (1978) 214-225 — [51] Cf M. Bordoni, *Jesucristo,* en *NDT* I, 802 — [52] Cf S. Marsili, *Cristologia e liturgia* (nota 18), 43-51 — [53] Cf O. González de de Cardedal, *a.c.,* 226-241 — [54] Cf C. Molari, *Cristologia attuale e liturgia,* en VV.AA., *Cristologia e liturgia* (nota 18), 65-133 — [55] Cf B. Neunheuser, *El misterio de Cristo en la visión de Odo Casel* (nota 49), 259-273 — [56] Cf F. Ruiz, *Gesù Cristo,* en *Dizionario enciclopedico di spiritualità* (nota 7), I, 831 — [57] Cf M. Serenthà, *La centralità dell'intera vicenda storica di Cristo: prospettive emergenti dal dibattito più recente sulla cristologia patristica,* en VV.AA., *Cristologia e liturgia* (nota 18), 135-190 — [58] Cf B. Riccitelli, *Gesù Cristo centro della celebrazione liturgica,* en *Sussidi per la catechesis* 41 (1976) n. 3, 30-38; A.M. Triacca, *Liturgia e catechesi nei padri: note metodologiche,* en *Valori attuali della catechesi patristica* (por S. Felici), LAS, Roma 1979, 51-66; *Cristologia nel sacramentario Veronese. Saggio metodologico sull'"interscambio" fra catechesi patristica e liturgia,* en *Cristologia e catechesi patristica* I (por S. Felici), LAS, Roma 1980, 165-195.

A. Cuva

BIBLIOGRAFÍA: Bernal J.M., *La presencia de Cristo en la liturgia* en "Notitiae" 216-217 (1984) 455-490; Bordoni M., *Cristología,* en NDT I, Cristiandad, Madrid 1982, 225-266; *Jesucristo,* ib, 802-845; Borobio D., *Cristología y sacramentología,* en "Salmanticensis" 31 (1984) 6-48; Casel O., *El misterio del culto,* Dinor, San Sebastián 1953; Caviglia G., *Jesucristo,* en DTI 3, Sígueme, Salamanca 1982, 159-174; Martimort A.G., *El valor de la fórmula teológica "In persona Christi",* en "Phase" 106 (1978) 303-312;

Mercier G., *Cristo y la liturgia,* Ed. Rialp, Madrid 1963; Moioli G., *Cristocentrismo,* en NDE, Paulinas, Madrid 1979, 301-310; *Cristocentrismo,* en NDT 1, Cristiandad, Madrid 1982, 213-224; *Cristología,* en DTI 2, Sígueme, Salamanca 1982, 192-207; Pou R., *La presencia de Cristo en los sacramentos,* en "Phase" 33 (1966) 177-200; Rahner K., *Presencia de Cristo en el sacramento de la cena del Señor,* en Escritos de Teología 4, Taurus, Madrid 1962, 357-358; Rivera Recio J.F., *San León Magno y la herejía de Eutiques desde el Sínodo de Constantinopla hasta la muerte de Teodosio II,* en "RET" 9 (1949) 31-58; Schillebeeckx E., *La presencia de Cristo en la eucaristía,* Fax, Madrid 1968; Solano J., *El concilio de Calcedonia y la controversia adopcionista en España,* en VV.AA., *Das Konzil von Chalkedon* 2, Würzburg 1953, 866-871; Traets C., *Dios próximo y activo en los sacramentos,* en "Selecciones de Teología" 75 (1980) 204-219; Vagaggini C., *El sentido teológico de la liturgia,* BAC 181, Madrid 1959, 184-247; VV.AA., *La presencia del Señor en la comunidad cultual,* en *Actas del Congreso I. de Teología del Vaticano II,* Flors, Barcelona 1972, 281-351; VV.AA., *Interrogantes a la Cristología desde la liturgia,* en "Phase" 105 (1978) 197-296. Véase también la bibliografía de *Iglesia y Liturgia, Misterio* y *Misterio pascual.*

JOVENES

SUMARIO: I. Análisis socio-cultural de la religiosidad juvenil - II. ¿Qué liturgia ofrecer a los jóvenes? Una pregunta planteada en términos nuevos: 1. Principios generales tomados del Vat. II; 2. Primeras tentativas para una respuesta pastoral - III. Un diálogo difícil: términos para un contraste: 1. Creatividad; 2. Fiesta; 3. Compromiso en la vida - IV. Hipótesis para una educación litúrgica: líneas metodológicas y pastorales: 1. Papel de la comunidad eclesial como sujeto y lugar de una liturgia "joven"; 2. Manifestación de la iglesia como "asamblea" y recuperación de todos sus valores litúrgicos; 3. La presidencia litúrgica.

I. Análisis socio-cultural de la religiosidad juvenil

En los años siguientes al Vat. II, es decir, de 1965 en adelante, la iglesia católica ha realizado la mayor / reforma litúrgica de su historia. Al observar esta obra de renovación, encaminada también a la recuperación de ciertos valores esenciales, es preciso evidenciar algunos que son sumamente importantes, como: *a)* el puesto central de Cristo y el primado del / misterio pascual en todas las modalidades de oración y de celebraciones litúrgicas: / domingo; / año litúrgico; / sacramentos; / liturgia de las Horas, como santificación del tiempo y de la vida de cada día; *b)* la estructura dialogal de la nueva liturgia, que revela el carácter típico de la oración cristiana basada en la palabra de Dios. El Señor abre el diálogo dirigiéndonos su palabra; nosotros respondemos a su invitación con la escucha, la alabanza, la acción de gracias, el ofrecimiento. Al mismo tiempo que se procedía a esta obra de reforma litúrgica, los creyentes se han visto invadidos por una profunda crisis acerca del significado de la oración. Las señales más significativas de esta crisis han aflorado en la asamblea del Consejo ecuménico de las iglesias, tenida en Uppsala en 1968, con los interrogantes sobre el problema de la / oración y del / culto en nuestro tiempo. ¿Por qué orar? ¿Para qué sirve el culto? ¿Qué importancia tiene la oración? ¿No pertenecen quizá la oración y el culto a la infancia del hombre?

Entre este proceso de renovación litúrgica impulsado por el Vat. II y la crisis del significado del culto que se ha manifestado en estas últimas décadas, se coloca singularmente el problema juvenil y el nuevo acercamiento de los jóvenes a la liturgia y a la oración. En los jóvenes encontramos la expresión más llamativa de los problemas más cruciales vividos por una época: ellos son los portadores de las nuevas demandas y de la necesidad de redescubrir desde el comienzo los motivos profundos que están en la base de la experiencia cristiana; además, en estos últimos

veinte años, con sus comportamientos, han puesto al descubierto las graves contradicciones de nuestra época, haciéndolas estallar de forma tan improvisa como inesperada. El mismo análisis de la crisis religiosa de los jóvenes (dada por descontada y no siempre adecuadamente analizada) presenta elementos de novedad y de contradictoriedad: es un fenómeno tan complejo y mudable, que se quedan en gran parte anticuadas muchas categorías sociológicas que se usaron y se siguen usando para comprenderla.

De la crisis religiosa de los jóvenes parecen aflorar síntomas de un cierto cambio de rumbo, en cuanto que manifiesta una rica fenomenología de comportamientos individuales y colectivos que de varias maneras se remiten a un significado *religioso* [1]. Más allá de un análisis —que es más bien difícil— de la fenomenología que expresa la *demanda religiosa* de los jóvenes, es necesario tomar nota de algunos datos que son indicadores para la elaboración de un proyecto educativo-pastoral en el que pueda encontrar positiva y constructivamente espacio también el tema *jóvenes y liturgia.* Con otras palabras: la experiencia juvenil, leída con una mirada de conjunto, deja entrever los *signos de los tiempos* o algunas *semillas de vida* que caracterizan la sensibilidad de las nuevas generaciones que van creciendo en nuestro tiempo.

He aquí sintéticamente un cuadro de valores o sensibilidades en que se mueve el proyecto de los jóvenes para el futuro: *a)* el redescubrimiento del individuo como persona, el valor de las potencialidades de cada hombre y el respeto a las mismas, así como la importancia dada a la riqueza de las experiencias de los individuos; *b)* la comprensión de la política, no como fruto de una ideología, sino como respuesta a las necesidades concretas del hombre; *c)* la consiguiente prosecución de los grandes valores de la justicia y de la libertad, no de un modo abstracto, sino como traducibles en las necesidades reales del territorio y capaces de anclar en una historia viva de una comunidad; *d)* la concepción del trabajo como expresión del desarrollo del hombre, y no sólo como medio de sustento; *e)* la responsabilidad y el compromiso personal como valores constantes, con cuyo cultivo se realizan los individuos al participar en la construcción de la historia y del futuro de la humanidad; *f)* la aceptación, por parte de los jóvenes, de las instituciones creativas, es decir, que no sean fin a sí mismas ni tampoco fixistas y repetitivas, aunque procuren garantizar la continuidad; por tanto, estructuras e instituciones sociales y eclesiales que sepan liberar y no burocraticen la vida del hombre [2].

Junto a estas *semillas de vida,* la condición juvenil presenta en su insistente *demanda religiosa* otros signos, que es preciso analizar: *a)* el desarrollo de una creciente área de religiosidad extraeclesial y de comportamientos no-religiosos altamente ritualizados; *b)* la tentativa de enlazar directamente la experiencia religiosa con la militancia política, cultural y social o, más generalmente, con los procesos históricos; *c)* el renovado interés por la dimensión eclesial y la superación de una apriorista disensión estéril y fraccionadora; *d)* el abandono de una concepción *cultural* del compromiso religioso por una más precisa definición teorética del mismo en términos de *fe* [3].

Son, éstos, datos de un desarrollo todavía por producirse, pero ya cargado de implicaciones para el presente. Se nota en ellos una nueva sensibilidad por la temática religiosa: requieren, por tanto, una nueva re-

flexión general sobre las líneas pastorales para una educación de los jóvenes en la fe y en la vida cristiana; en consecuencia, interpelan también sobre la educación en la liturgia y sobre el significado que adquiere a los ojos de las nuevas generaciones.

II. ¿Qué liturgia ofrecer a los jóvenes? Una pregunta planteada en términos nuevos

1. PRINCIPIOS GENERALES TOMADOS DEL VAT. II. La pregunta acerca de si es pensable una liturgia adecuada para los jóvenes forma parte de una interrogante más vasta, que no encontró eco particular en el Vat. II, cuya concepción de reforma litúrgica planteaba la problemática de esta última todavía sobre la lengua latina *(SC* 36, 1.2). Junto al problema del *texto,* el posconcilio ha suscitado progresivamente el de la inteligibilidad de los textos y el de las fórmulas litúrgicas en lengua hablada; ha aflorado la exigencia de crear nuevos signos expresivos y de participación en la vida litúrgica de la comunidad que respondan mejor al dato cultural y estén más cerca de los *signos* con que se expresa la vida cotidiana.

Pero no obstante el escasísimo relieve que nuestro tema tuvo en el concilio, gracias a la sensibilidad pastoral que caracterizó a la redacción de los documentos, podemos encontrar en estos últimos algunos gérmenes positivos de solución. El primer principio orientador es el de la *participación.* La atención pastoral no debe mostrarse solícita solamente por una perfecta observancia de las normas relativas a una celebración válida y lícita, sino que de modo particular debe preocuparse de que los fieles participen en ella *conscientemente,* de modo activo y fructuoso *(SC* 11). Esta participación debe ser proporcionada a la edad, a la condición, al género de vida y de cultura religiosa de los fieles *(SC* 19). Un segundo principio es el de la *adaptabilidad* de la liturgia. Palabra y rito están íntimamente relacionados en la liturgia; pero hay que adaptarlos a la capacidad de comprensión de los fieles, que, generalmente, no deben tener necesidad de excesivas explicaciones a lo largo del desarrollo de la celebración *(SC* 34). Esto significa, para la reforma litúrgica, bien la simplificación de los ritos, de modo que resulten más esenciales, más claros; bien una reescritura de los textos litúrgicos que tenga en cuenta las costumbres y la índole de los diversos pueblos *(SC* 37 y 38); bien la concreta referencia a la comunidad reunida, de forma que, habida cuenta de la naturaleza y de las demás características de cada / asamblea, se ordene toda la celebración de modo que conduzca a los fieles a una participación consciente, activa y plena, externa e interna, ardiente de fe, esperanza y caridad *(OGMR,* c. I, n. 3)[4] [/ *Adaptación*].

2. PRIMERAS TENTATIVAS PARA UNA RESPUESTA PASTORAL. No podemos ignorar que, por desgracia, en la pastoral juvenil el capítulo de la educación litúrgica nunca ha sido suficientemente desarrollado. Todo lo más se ha dejado a alguna afortunada improvisación. No se encuentra una seria reflexión teológico-pedagógica encaminada a elaborar un proyecto coherente de educación litúrgica de los jóvenes. Hoy el silencio parece haber envuelto este tema pastoral. Hay una difusa impresión de cansancio y una necesidad de refugiarse en esquemas aprobados y de discreta aplicabilidad.

A partir de los años del concilio hubo una primera orientación tendente a presentar la liturgia al hom-

bre de hoy, y en particular a los jóvenes, que podemos describir del modo siguiente. Gracias a la renovación de la teología bíblica y patrística se redescubrió la liturgia como lugar privilegiado de la actualización de la historia de la salvación, como *misterio* de la presencia de Cristo y anticipación de la plenitud salvífica del reino. La liturgia es presencia *objetiva* del misterio, participable por nosotros como don, como experiencia de salvación. Nacía de aquí el redescubrimiento pedagógico de la categoría de *iniciación* como educación del hombre para hacerlo entrar conscientemente en el *misterio de la salvación.* Era un primer significado de *iniciación,* que encontrará ulteriores desarrollos en el redescubrimiento de la tarea eclesial de educación en la fe y en la vida cristiana.

En los años sucesivos, marcados por una visión más subjetiva sobre el hombre, todo lo real fue visto a partir de su significado funcional en favor del crecimiento de la persona, es decir, como instrumento de autorrealización. En esta perspectiva la liturgia no era ya *don* —objeto de acogida— del misterio, no era ya espacio en que se experimenta el encuentro con Dios. Así la visión antropocéntrica conduce a presentar la liturgia a los jóvenes como una inmersión en la vida del hombre a la búsqueda de un sentido último. La liturgia como celebración de lo cotidiano pasa a ser experiencia de grupo, fiesta y alegría del estar juntos. Aquí hay que recordar que el delicado equilibrio entre *objetivo* y *subjetivo* en la liturgia debe salvaguardarse siempre [5].

En estos años han sido significativas las problemáticas pastorales suscitadas por las *misas de jóvenes,* en las que quizá cobraba la liturgia un sesgo unilateral en el sentido que acabamos de indicar, provocando intervenciones y directrices pastorales por parte de algunos episcopados nacionales o regionales [6].

Más tarde la crisis *litúrgica* de los jóvenes fue interpretada más profundamente desde el trasfondo de la *crisis religiosa* del hombre de nuestro tiempo, según revelan ciertos momentos de la experiencia litúrgica del creyente, como la celebración del sacramento de la penitencia o la celebración del sacramento del matrimonio.

III. Un diálogo difícil: términos para un contraste

¿Qué liturgia buscan los jóvenes? Es particularmente difícil dar una respuesta; quizá es imposible: la sensibilidad juvenil, al expresar un rechazo hacia una determinada realidad, no llega a una formulación de algo preciso como alternativa, limitándose a subrayar una exigencia de algo diverso. Sólo la globalidad de la acción de toda una comunidad será capaz de descodificar el mensaje que llega de las nuevas generaciones, a modo de un continente desconocido. No obstante, se pueden reseñar algunas señales [7], que no hay que absolutizar, sino más bien someter a un contraste serio y crítico con la tradición viva de la iglesia. De un diálogo desapasionado podrán nacer perspectivas fecundas de renovación para toda la comunidad e itinerarios positivos para la educación litúrgica de los jóvenes.

El dato más positivo para este contraste está en la actual superación de un rechazo estéril de las formas institucionales de una comunidad. Los jóvenes viven ahora una actitud más constructiva en relación con las estructuras sociales y eclesiales; por consiguiente, son capaces de acoger cuanto forma parte de una historia *ya* vivida, cuya riqueza de experiencia no debe perderse. Pero

en estas instituciones buscan realidades *a medida del hombre:* instituciones creativas con vistas al crecimiento del hombre, no de la propia autoconservación; personas creativas, capaces de afrontar con prontitud las necesidades que afloran, y que se hacen juzgar por lo que saben crear, no por sus principios abstractos; los jóvenes quieren vivir acontecimientos *nuevos,* preñados de novedad para la vida y para el futuro, aunque tales acontecimientos hayan *pasado* ya y deba hacerse *memoria* de ellos, pero para sacar proyectos de cara al futuro.

En esta relación de los jóvenes con la comunidad es donde se deben interpretar las sensibilidades que han aflorado [*/ supra,* I] y *dar razón* de las líneas constructivas presentes en la vida de la iglesia y en la liturgia [*/ supra,* II].

1. CREATIVIDAD. Es quizá la nota más significativa, la cual, si bien es propia de la juventud de todo tiempo, hoy es sentida con exasperación quizá porque las experiencias de masificación y de repetitividad mecánica en una sociedad tecnificada han reducido los espacios reales de manifestación de la originalidad positiva y constructiva del espíritu humano. También la liturgia es rechazada como componente de un *ritual* pensado y decidido por otros, en el que sólo hay sitio para la repetición mecánica de gestos y fórmulas impuestos por un pasado al que ya no se siente uno ligado. Acompaña a esto la exigencia de *libertad* como ideal supremo; no sólo como *libertad para,* como proyecto positivo que construir, sino como *libertad de,* como rechazo instintivo de la ley o del precepto. La iglesia, en muchas de sus manifestaciones, forma parte de este mundo rechazado porque se la ve como el *baluarte* de lo legal, sea moral, canónico o ritual.

No será ciertamente el valor de la */* creatividad el que interponga un foso imposible de salvar entre los jóvenes y la liturgia de la iglesia. ¡Al contrario! La liturgia tiene detrás de sí toda una historia de creatividad en el Espíritu, historia que ha producido expresiones siempre nuevas de alabanza y de acción de gracias por las maravillosas obras salvíficas del Señor y que ha asimilado nuevas sensibilidades presentes en las culturas de los diferentes pueblos. La liturgia de la iglesia no teme dejar espacios a la creatividad que se traduzca en sabias propuestas *maduradas en la fe;* desconfía más bien de la improvisación total, que a menudo es fruto de superficialidad y de personalismos. La iglesia no teme el principio de la libertad litúrgica, exigencia de una fundada diversidad cultural de los pueblos; lo que teme es una liturgia *libre,* fruto del gusto del momento o de las decisiones particularistas de un grupo. La iglesia vive su liturgia y la presenta a los jóvenes como la más pura celebración de la *fe;* pero no fe individualista o de un grupo, sino de la iglesia, en la que siempre está presente el Resucitado. Frente a un posible riesgo de anarquía destructiva, la iglesia profesa su *fidelidad* al misterio.

2. FIESTA. El interés por la */* fiesta, que en los adultos parece coincidir con un *revival* de celebraciones populares bajo diferentes formas, no es sólo un síntoma de la vitalidad redescubierta de algunos valores humanos y religiosos indispensables para la existencia, sino que es también la expresión de un sí dicho a la vida, de un juicio positivo sobre nuestra existencia y sobre el mundo. La fiesta se reviste de la nota de la alegría, y quizá también de las notas de la exuberancia, del exceso, de la espontaneidad, que rescatan del convencionalismo social para introducir

en el mundo la esperanza de una vida vivida en plenitud, en libertad. En formas originales, la exigencia de la *fiesta* caracteriza la sensibilidad juvenil también en relación con la liturgia. La fiesta se sirve del movimiento, del canto, de la fantasía, de la imaginación y de la poesía para expresar cosas nuevas con la plena participación del cuerpo. Así pues, la fiesta, como signo de libertad y de encuentro, contiene la exigencia de expresar visiblemente, corporalmente, lo que uno lleva dentro y de vencer las frustraciones que derivan de la represión de los sentimientos y de lo que hay en lo íntimo del hombre.

¿Es capaz la liturgia, con sus viejos rituales, de crear un clima de fiesta en el que se rompa la rutina diaria? ¿Son capaces los *ritos transmitidos* de expresar las situaciones nuevas vividas en nuestro hoy? La acentuación del clima festivo no va contra la liturgia, antes bien constituye una recuperación del sentido auténtico de la celebración de las fiestas litúrgicas. Estas últimas tal vez no parecen verdaderas porque están sobrecargadas de hieratismo, de ritos complejos y de cantos cuidados hasta la perfección, pero extraños a la sensibilidad de la gente. La fiesta cristiana se alimenta en las fuentes de la fiesta *bíblica;* memoria viva de los acontecimientos maravillosos de Dios realizados para la liberación del hombre. Pero ¿qué fiesta cristiana prolonga la fiesta bíblica? La que es alegría en el presente, y no fuga evanescente de la realidad; la que es encuentro de comunión abierto a la universalidad de la experiencia humana, no la que es fiebre ansiosa o autoclausura de pequeños grupos que se nutren de emociones intimistas y evaden las demandas concretas. Fiesta cristiana es también reflexión y celebración de los más fundamentales valores de la existencia diaria para encontrar sus aspectos positivos y rescatarlos de la banalidad de la rutina; es estar juntos en aceptación recíproca, en apertura entre individuos y grupos; es poner signos que proféticamente rompan la monotonía e indiquen el sentido profundo de la vida. La iglesia repropone la fiesta —la solemnidad litúrgica— como compromiso de vida, no como fuga. La fiesta litúrgica se expresa con signos que son *dados,* se reciben como don del Resucitado y, por tanto, renuevan la eficacia salvífica del misterio del amor de Dios por el hombre. No puede la iglesia suprimir ciertos *signos* —instrumentos de la presencia del Resucitado—; aunque algunas incrustaciones celebrativas, a veces más bien vinculadas al dato cultural, hay que distinguirlas y purificarlas como es debido.

3. COMPROMISO EN LA VIDA. Una de las demandas más fuertes expresadas por las comunidades juveniles es la de hacer entrar la vida en la liturgia (especialmente en la misa), para que esta última pueda convertirse en fuente y testimonio de servicio al hombre [*↗ Compromiso*]. La neutralidad, el espiritualismo, tras el que acaso se esconde una alianza con el poder político o económico, son denuncias hechas contra la institución, en favor del redescubrimiento de una dimensión *profética* que se ponga en defensa del pobre, del oprimido, del marginado. La liturgia, según algunas expresiones juveniles radicales, debe hacerse *política* si quiere ser significativa para la vida, si quiere ejercer una influencia y tener un eco en los problemas sociales y políticos de la comunidad. La suma de todas estas demandas plantea concretamente el problema de dónde, con quién y de qué modo realizarlas. De ahí deriva como consecuencia un hecho, de signo a veces pesimista: el de refugiarse en pequeñas asambleas donde la identidad de

puntos de vista y de sentimientos parece ofrecer mayores garantías; por parte de algunos grupos juveniles nace el rechazo de las grandes asambleas porque casi necesariamente son masificantes.

La iglesia es bien consciente de que uno de los peligros más graves que llevan a la falsificación del culto es la separación entre liturgia y vida (*GS* 43). Reconoce la validez de una integración entre liturgia y problemas humanos para sacar de ahí la luz y la fuerza que brota del misterio de Cristo. Pero pretende defender la liturgia de cualquier riesgo de supeditarse a los intereses de ideologías, de partidos, de clases: la liturgia es la celebración del misterio de Cristo muerto y resucitado para la salvación de todos los hombres. Por consiguiente, respetando y valorizando itinerarios particulares de educación en la fe, realizables en comunidades pequeñas y bien caracterizadas, la iglesia siente la liturgia como celebración de toda la iglesia: no como experiencia de gueto, sino como comunión en una comunidad abierta a todos. La liturgia en los / grupos particulares es una realidad que debe ser atentamente valorada en el plano pastoral; pero es negativa si se convierte en refugio de grupos intimistas o *separatismo* de grupos elitistas que, contagiados por un antropocentrismo exasperado, transforman la celebración del misterio de Cristo en celebración de la vida simplemente.

Entre estos extremos, que determinan una alternativa entre la liturgia oficial y la liturgia propuesta por las sensibilidades juveniles, ¿es posible un punto de encuentro? Nos parece que, más allá de endurecimientos preconcebidos, es posible y fructuoso un punto de encuentro para ambas realidades, en la perspectiva unitaria de un camino que recorren juntas como *comunidad cristiana.*

IV. Hipótesis para una educación litúrgica: líneas metodológicas y pastorales

¿Es posible hoy una nueva fase de renovación de la liturgia y una educación de los jóvenes en la liturgia? En base a las experiencias de estos años han madurado elementos nuevos, que han modificado profundamente análisis y valoraciones sobre la juventud y sobre su mundo de valores. Pero hay que tratar de elaborar de modo más sistemático la riqueza de las intuiciones y las exigencias educativas realizadas a diversos niveles: grupos, comunidades, movimientos. Es necesario hacer una primera síntesis de las directrices pastorales contenidas en los documentos de la iglesia, a fin de llegar a una propuesta orgánica de *pedagogía litúrgica* para los jóvenes. Para una hipótesis de tal pedagogía se pueden recordar algunas líneas de carácter metodológico y otras indicaciones pastorales.

1. PAPEL DE LA COMUNIDAD ECLESIAL COMO SUJETO Y LUGAR DE UNA LITURGIA "JOVEN". Ésta es la primera línea metodológica para una educación de los jóvenes en la liturgia: responsabilizar a toda la comunidad eclesial en la pastoral juvenil. Obrar de otro modo significa volver marginales a los jóvenes; encerrarlos en espacios exclusivos, como si se establecieran *reservas* eclesiales en las que ellos viven, pero desde las que no entran en comunicación con toda la comunidad. Sujeto y lugar último de la evangelización y de la educación en la vida cristiana lo es toda la comunidad eclesial. Todo el pueblo cristiano está llamado, en cuanto pueblo, a celebrar en la vida y en la historia el misterio de Cristo, obviamente respetando y promoviendo el papel de cada uno. Ahora bien,

este protagonismo de la comunidad debe ser válido también en relación con la liturgia. Pero una comunidad debe renovar su vida litúrgica y responder a la necesidad de educar a los jóvenes en la liturgia sin llevar a cabo adaptaciones superficiales o crear formas *con marchamo juvenil* (las cuales generalmente son más improvisadas que interiormente sentidas). Una comunidad protagonista de educación de los jóvenes en la liturgia se planteará algunos problemas de particular valor pedagógico.

a) *La catequesis.* La ausencia de participación en la liturgia, la actitud pasiva, es fruto de cierto tipo de catequesis: abstracta, conceptualista, repetitiva. Para vivir plenamente la celebración litúrgica se precisa una catequesis idónea que prepare y acompañe la celebración. La catequesis litúrgica y la valorización de la celebración como *catequesis en acto* son una primera opción de una comunidad que educa en la liturgia. No se puede *sentir* la participación en la eucaristía si no se conoce su valor profundo; y este valor se adquiere en un proceso educativo unitario, que lleva a conocer, celebrar y vivir el misterio eucarístico.

b) *Los signos.* Si el hombre *secularizado* ha perdido la clave para cierta comunicación simbólica, ésta vuelve a aflorar en la sensibilidad juvenil como un lenguaje *de lo profundo,* como *palabra* comunicativa que busca nuevas expresiones. El hombre necesita símbolos para expresar su interioridad, para entrar en comunicación con Dios y con los demás. Los símbolos, los signos, son connaturales al hombre. Además, el simbolismo es lenguaje de la fe, que encuentra en él un modo expresivo que evita la caída tanto en la ideología como en el intelectualismo, como también la reducción a experiencia de pura interioridad. Sin embargo, la comunidad cristiana debe encontrar la forma de introducir a los fieles en un sistema de significatividad que sea comprensible para el tiempo presente. Algunos signos son fundamentales y fundan la continuidad de la tradición de la fe: son los signos histórico-salvíficos; otros son fruto de una cultura viva, que busca las formas más expresivas para poner en relación a las personas y vincularlas a la comunidad: son signos vitales y experienciales. La comunidad introduce en los signos y hace que se vuelvan de nuevo *comunicantes* cuando los vive y los celebra de verdad, cuando sabe captar el íntimo significado que deriva del contacto de la fe con la historia de la salvación.

2. MANIFESTACIÓN DE LA IGLESIA COMO "ASAMBLEA" Y RECUPERACIÓN DE TODOS SUS VALORES LITÚRGICOS. Una adecuada educación litúrgica nace de una iglesia que vive su manifestación visible como *asamblea* y potencia todas sus dimensiones específicas. No puede haber liturgia sin asamblea, que es la reunión visible de los que creen en Cristo y han sido bautizados en su nombre. En efecto, la asamblea constituye el primer *signo* de la presencia operante del Señor resucitado como aquel que reúne y santifica a su pueblo. La asamblea es una realidad del orden de la salvación: es signo sacramental de la salvación. La reunión de los discípulos de Cristo para la celebración de la alianza no es simplemente una condición material del culto litúrgico: ella misma es ya manifestación visible y realización histórica de la reunión de los salvados en Cristo. La asamblea es signo misterioso, hecho no de cosas o de acciones y palabras en cuanto tales, sino ante todo de personas humanas, que tienen entre sí distintos tipos de relaciones y están en contacto tam-

bién con otras personas que no forman parte de la asamblea. Ella es ya de por sí acción y situación litúrgica, es realidad sacramental por razón de la presencia operante del Señor. Esta manifestación de la iglesia como asamblea requiere, sin embargo, la revalorización y la potenciación de todas las dimensiones que la convierten en signo *verdadero,* comunicativo, capaz de crear comunión. Éstas son las más significativas:

a) *La índole comunitaria.* La asamblea es un pueblo reunido en la oración para recibir la salvación no individual, sino comunitariamente. El redescubrimiento de la índole comunitaria de la fe como dimensión que no sólo precede a la misma celebración o la prepara, sino que marca el camino común de crecimiento de la comunidad, es indispensable para vivir en los horizontes de la universalidad de la iglesia.

b) *La índole ministerial.* La asamblea no es una masa amorfa, siempre indiferenciada: es comunidad compaginada de personas que tienen dones y carismas diversos y viven una variedad de / ministerios jerárquicamente ordenados entre sí. Esta índole ministerial, vivida en la / celebración, forma la asamblea y manifiesta a la iglesia como cuerpo bien compaginado y vivo, con corresponsabilidades compartidas.

c) *La encarnación.* La asamblea es una realidad encarnada en el mundo. Por lo mismo, la relación entre liturgia y vida debe ser viva. Cuando la liturgia se alía con la vida, la vida es verdaderamente viva en Cristo, y Cristo la transfigura y diviniza. Los / sacramentos son entonces signos de una fe viva y de una vida vivida con fe. Si se da esta unidad profunda, de la liturgia brota una fuente de luz y de fuerza que mantiene a los creyentes lejos de confusiones o reduccionismos sociológicos.

d) *La diversificación.* Dios habla por medio de signos, respetando la gradualidad pedagógica. La asamblea ve niveles diversos de participación, adecuados a la edad y al camino de fe de cada uno. Éste es un aspecto pastoral que requiere, bajo la guía de los pastores, una seria profundización con vistas a una adaptación concreta a las personas y a las diversas situaciones espirituales.

e) *La índole misionera.* Cada gesto litúrgico es anuncio de evangelio y envío para un testimonio en el mundo. En efecto, no hay dos iglesias: la de la celebración litúrgica y la de la misión; una para crear unidad en torno a Cristo, la otra para dispersarse por el mundo anunciando el evangelio. Hay una sola iglesia, llamada a participar en la vida y en la misión del Señor, en su muerte y resurrección, en su lucha y en su victoria sobre el mal en el mundo. Cristo nos comunica su vida, la vida *nueva,* para hacer de nosotros, misteriosa pero realmente, un pueblo de testigos y colaboradores en la construcción del reino. Pues bien, esta índole misionera debe echar sus raíces en la misma asamblea litúrgica.

3. La presidencia litúrgica. De notable importancia es también el *estilo* del sacerdote presidente. Su equilibrio, su sintonía con los valores del mundo juvenil, su capacidad de comunicación excluirán, por un lado, la fría actitud de *funcionario* de los ritos y, por otro, el *paternalismo con aires juveniles;* sin abdicar de su ministerio de presidencia [/ *Formación litúrgica de los futuros presbíteros,* IV], se hace signo visible de Cristo. Capaz de educar en el trabajo en equipo, de suscitar una corresponsabilidad animosa, de apreciar lo positivo de las intuiciones ju-

veniles, el que tiene el carisma de presidir en la iglesia debe poseer una cualidad fundamental, el *discernimiento,* que sabe distinguir lo que es fundamental e inmutable de lo que es accidental, histórico y variable. De tal discernimiento nace en el interior de la comunidad un pluralismo respetuoso y comprensivo.

El tema *jóvenes y liturgia* es un capítulo vivo: hay que afrontarlo con una renovada pasión pastoral, que sepa proceder en abierta comunión con toda la iglesia, pero con animosa disponibilidad para todo lo que de bueno, bello, honesto y válido proviene de las nuevas generaciones. Debemos ser conscientes, como iglesia, de que tenemos que permanecer continuamente inmersos en una *vida en tensión:* ésta es signo de un camino, de un crecimiento en que las respuestas verdaderas pueden también aflorar sólo después de largas búsquedas, en que a veces un canto *imperecedero* brota sólo después de muchas sonatas pasajeras.

[*/ Formación litúrgica* (en particular IV, 3-4); */ Grupos particulares; / Compromiso*].

NOTAS: [1] Cf G.C. Milanesi, *Per una lettura sociologica della religiosità dei giovani,* en VV.AA., *Condizione giovanile e annuncio della fede,* La Scuola, Brescia 1980, 9-31 — [2] Cf I. Castellani, *Giovani,* en VV.AA., *Dizionario di pastorale della comunità cristiana,* Cittadella, Asís 1980, 267-269; P.G. Grasso y E. Rosanna, *Jóvenes,* en VV.AA., *Nuevo Diccionario de espiritualidad,* Ed. Paulinas, Madrid 1983, 768-786 — [3] Cf G.C. Milanesi, *Ipotesi sulla religiosità dei giovani,* en VV.AA., *Il futuro della fede nelle attese dei giovani,* Cittadella, Asís 1978, 109-137 — [4] Cf E. Valentini, *Liturgia per la gioventù,* en *Fons Vivus. Miscellanea liturgica in memoria di don E.M. Vismara* (por A. Cuva), Pas Verlag, Zurich 1971, 413-428 — [5] Cf F. Floris, *Riscoprire il templo, la "memoria" e la festa per fare liturgia con i giovani,* en *Note di Pastorale giovanile* XIV/10 (1980) 3-16 — [6] Cf W. Ruspi, *Liturgia e catechismo dei giovani. Educazione liturgica dei giovani e apporto pastorale del catechismo,* en *Catechesi* 1979/12, 9-12 — [7] Cf D. Borobbio, *¿Posreforma litúrgica en los jóvenes frente a la reforma litúrgica de la Iglesia?,* en *Ph* 17 (1977) 33-51.

W. Ruspi

BIBLIOGRAFÍA: Aldazábal J., *Plegaria eucarística para jóvenes,* en "Phase" 75 (1973) 247-284; *Eucaristía con jóvenes. Pistas para la catequesis y la pastoral,* Centro N. Salesiano de Pastoral Juvenil, Madrid 1974; *Eucaristía con jóvenes,* "Dossiers del CPL" 6, Barcelona 1979; *La liturgia debe aprender de los jóvenes,* en "Concilium" 182 (1983) 283-294; Alessio L., *Liturgia joven,* Instituto N. de Pastoral, Caracas 1975; Ayala V., *Eucaristía para jóvenes,* Perpetuo Socorro, Madrid 1976; Borobio D., *¿Posreforma litúrgica en los jóvenes frente a reforma litúrgica de la Iglesia?,* en "Phase" 97 (1977) 33-51; Catalán J.-J., *¿Por qué se alejan? Juventud y celebración,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1985; Danneels G., *El problema planteado por las "misas de jóvenes" y sus implicaciones profundas,* en "Phase" 54 (1969) 529-543; Galdeano J.G., *Eucaristías con adolescentes,* Perpetuo Socorro, Madrid 1976; Ginel A., *Celebrar la Pascua con los jóvenes,* en "Phase" 127 (1982) 53-65; González D., *Juventud y liturgia de los tiempos nuevos,* en "Misión Abierta" 5 (1976) 38-45; Guérin P., *La Palabra y el Pan. Cómo celebrar la eucaristía con adolescentes,* Sal Terrae, Santander 1977; Pie S., *Juventud y liturgia,* en "Phase" 90 (1975) 481-486; Secretariado N. de Liturgia, *La celebración de la eucaristía con los jóvenes,* en "Pastoral Litúrgica" 123 (1982) 3-22; Urdeix J., *Los jóvenes frente a la reforma litúrgica,* en "Phase" 38 (1967) 168-171; VV.AA., *Cuaresma con Jóvenes,* en "Misión Joven" 26-27 (1979) 1-144; Villarejo A., *Celebración de juventud de la fiesta de Cristo resucitado,* ib, 87 (1975) 205-212.

L

LECCIONARIO DE LA MISA

SUMARIO: I. El libro-signo de la palabra de Dios - II. Historia del Leccionario de la misa: 1. El número de lecturas originario; 2. De los "comes" y "capitularia" al "Missale Romanum" - III. El "Ordo Lectionum Missae" de 1969: 1. Criterios generales del *OLM;* 2. Estructuras del Leccionario: *a)* Principios observados en la elección de los textos, *b)* El Leccionario dominical y festivo, *c)* El Leccionario ferial, *d)* El Leccionario de los santos, *e)* Las restantes secciones del Leccionario; 3. La segunda edición típica del *OLM.*

I. El libro-signo de la palabra de Dios

El libro-signo de la presencia de la palabra de Dios en la liturgia es el Leccionario, recuperado como libro litúrgico propio por la / reforma litúrgica ordenada por el Vat. II. La / Biblia no es todavía el Leccionario, que supone ya una selección y ordenación de los pasajes bíblicos de cara a la / celebración. El concilio Vat. II ha hecho posible el que hoy podamos contar con el más grande y rico Leccionario de la palabra de Dios de toda la historia de la liturgia. Todo el NT y gran parte del AT se encuentran dispuestos para nutrir la fe de las comunidades en todo el conjunto de leccionarios que están actualmente en vigor: Leccionarios de la misa, Leccionarios de los diferentes rituales de sacramentos y sacramentales, Leccionarios del oficio divino.

No en vano desembocaron en el Vat. II dos grandes movimientos, que han resultado extraordinariamente beneficiosos para la iglesia: el movimiento bíblico y el movimiento litúrgico. El concilio, en efecto, resaltó la importancia objetiva de la presencia de la palabra de Dios en la liturgia en las constituciones *De Verbum* y *Sacrosanctum concilium* (cf *DV* 21; 23; 24; 25; *SC* 7; 24; 33; 35; etc.). En este último documento afirmó lo siguiente: "A fin de que la mesa de la palabra de Dios se prepare con más abundancia para los fieles, ábranse con mayor amplitud los tesoros de la Biblia, de modo que, en un período determinado de años, se lean al pueblo las partes más significativas de la Sagrada Escritura" (*SC* 51).

Los *tesoros bíblicos* no son otra cosa que la palabra de Dios fijada por escrito en las Escrituras bajo la inspiración del / Espíritu Santo. Esta palabra, que es comunicación de Dios, revelación, promesa, profecía y sabiduría divinas, se ha hecho libro dispuesto para ser abierto y leído en medio de la asamblea. Dios mismo presentó su palabra como *libro* al profeta Ezequiel (cf Ez 3,1-11) y al autor del Apocalipsis (cf Ap 5). Jesús, en la sinagoga de Nazaret, tomó el libro del profeta Isaías y, abriéndolo, leyó un pasaje en la celebración del sábado (cf Lc 4,16-21). En el libro, bien sea la Biblia com-

pleta o el Leccionario, se contiene todo cuanto Dios ha tenido a bien manifestar al hombre en orden a la salvación.

Del libro-signo de la palabra de Dios dice el Vat. II: "La iglesia ha venerado siempre las Sagradas Escrituras al igual que el mismo cuerpo del Señor, no dejando de tomar de la mesa y de distribuir a los fieles el pan de vida, tanto de la palabra de Dios como del cuerpo de Cristo, sobre todo en la liturgia" *(DV* 21). El respeto y el amor que la iglesia siente por la Sagrada Escritura, comparado con la veneración hacia el misterio eucarístico, se ha manifestado en los honores que todas las liturgias reservan a la proclamación de la palabra y, de modo particular, al evangelio.

En efecto, el *Evangeliario* es llevado entre luces, incensado, besado, colocado sobre el altar, mostrado al pueblo; con él se bendice a los fieles (liturgia bizantina), y para él se reservan las mejores encuadernaciones y las guardas o cubiertas más preciosas y artísticas.

Ahora bien, la existencia del libro-signo que es el Leccionario no es un hecho casual, y ni siquiera un recurso práctico para disponer cómodamente de las lecturas ordenadas de modo sistemático según el calendario de las celebraciones. El Leccionario es, ciertamente, el resultado de una labor de selección y sistematización de los textos bíblicos. Sin embargo, es mucho más que todo esto. El Leccionario existe desde el momento en que la iglesia se dispone a celebrar a su Señor no mediante ideas abstractas, sino en los acontecimientos históricos de su vida terrena, en los que llevó a cabo la salvación.

La justificación del Leccionario en la liturgia está insinuada en la escena de la aparición del Resucitado a los discípulos de Emaús, en el curso de la cual el Señor, "comenzando por Moisés y siguiendo por todos los profetas, les iba interpretando en todas las Escrituras cuanto a él se refería" (Lc 24,27; cf 24,44). Esta introducción en el misterio de los acontecimientos finales de la vida de Jesús a la luz de las Escrituras (el AT), realizada por el propio Señor, es tarea confiada a la iglesia, y que ésta realizó desde el principio escrutando los libros santos (cf Jn 5,39).

La / iglesia, bajo la iluminación del / Espíritu Santo, recibido para comprender las Escrituras (cf Lc 24-45), debe poner a sus hijos, bautizados y confirmados por el Espíritu, en contacto vivo y eficaz con los hechos y las palabras de salvación que Jesucristo realizó en su vida terrena, singularmente en la pascua redentora de su muerte y resurrección. Esto lo hace la iglesia mediante la selección de los textos bíblicos de la liturgia de la palabra (el orden de lecturas de cada celebración) y mediante la homilía mistagógica, o sea, que merezca verdaderamente este nombre (cf *SC* 52).

No existe otro modo de recordar, celebrar y actualizar la presencia del / misterio de la salvación en la iglesia que recordar, celebrar y actualizar —lo que supone también vivir— los hechos y las palabras realizados por Cristo para salvarnos. Ahora bien, estos hechos y palabras constituyen el centro de toda la / historia de la salvación, el cumplimiento y la meta de una larga espera y preparación, que conocemos como el AT. Se comprende entonces que el *programa celebrativo* contenido en la liturgia de la palabra, y cuyo conjunto forma el Leccionario, se base fundamental y esencialmente en el pasaje evangélico en torno al cual se estructura el resto de los textos bíblicos.

Cristo es el centro de toda la Escritura, a la que da unidad y sentido,

tanto a lo que llamamos AT como a lo que llamamos NT o escritos apostólicos. De ahí la necesidad de proclamar por orden y de manera gradual, en el curso de un año (cf *SC* 102), todos los hechos y todas las palabras del evangelio, y de reorganizar, en torno a estos hechos y palabras, las lecturas restantes y los cantos que las acompañan. En esto consiste la razón de ser y la esencia del Leccionario de la palabra de Dios en la liturgia.

Por consiguiente, el Leccionario es el modo normal, habitual y propio que tiene la iglesia de leer en las Escrituras la palabra viva de Dios siguiendo los hechos y las palabras de salvación cumplidos por Cristo y narrados en los evangelios. El Leccionario es el resultado de la profundización e interpretación litúrgica que la iglesia —entiéndase cada iglesia particular o local— ha ido haciendo y hace en cada tiempo y lugar, guiada por la luz del / Espíritu Santo. Esto explica que cada iglesia o / rito litúrgico haya tenido no uno, sino muchos leccionarios a lo largo de su historia y, en ocasiones, varios simultáneamente.

II. Historia del Leccionario de la misa

Nos centramos, a partir de este momento, en el Leccionario destinado a la celebración eucarística, que es el principal y el más constante a lo largo de la / historia de la liturgia.

Al principio, en los orígenes, las comunidades cristianas no tenían más libro litúrgico que las Sagradas Escrituras del AT. Se supone que su lectura en las celebraciones seguía el mismo ritual y, probablemente, el mismo orden que en la sinagoga judía. Cuando empezaron a circular los evangelios y las cartas de los apóstoles, los escritos que Justino llama *memorias de los apóstoles (I Apol.* 67), cabe pensar también que fueron incorporados a la lectura litúrgica.

Más tarde, aunque no se sepa cuándo ni dónde se hizo por vez primera, se empezaron a escribir unas anotaciones en el margen de los libros sagrados para indicar el comienzo y el final de cada lectura, así como el día en que debía leerse. El paso siguiente fue copiar la lista de estas anotaciones marginales, no por el orden del libro bíblico, sino siguiendo el calendario, añadiéndose además, para facilitar su localización, las primeras y las últimas palabras del texto bíblico correspondiente.

Estamos ya ante una sistematización de las lecturas bíblicas en función de un / calendario litúrgico. La selección del texto y la asignación a un determinado día, con el fin de que el texto se repitiese todos los años al llegar la fecha, formaba parte de lo que hoy se denomina *lectura temática,* y que empezó a hacerse, con seguridad, desde el s. IV en adelante, al mismo tiempo que se producían los primeros desarrollos del año litúrgico.

Los primeros indicios de un ordenamiento fijo de lecturas nos han llegado a través de san Ambrosio de Milán (340-397) de san Agustín (354-430), testigos del norte de Italia y del norte de África, respectivamente. Estudiando las homilías del santo obispo de Hipona se ha llegado a reconstruir el Leccionario de esta iglesia, al menos en la época de su autor. Otro tanto se ha hecho a partir de las homilías de san Cesáreo de Arlés, pronunciadas en esta ciudad entre el 502 y el 503.

Las listas de perícopas bíblicas con el comienzo y el final de las lecturas, siguiendo el calendario litúrgico, se llamaban *capitularia: capitularia lectionum,* las que contenían

la referencia a las lecturas no evangélicas; *capitularia evangeliorum,* las que contenían los evangelios, y *cotationes epistolarum et evangeliorum,* las que reunían los dos tipos de lecturas. Hasta nosotros han llegado manuscritos conteniendo listas de las tres clases, que se remontan al s. VI.

Naturalmente, para hacer la lectura no bastaba el *capitulare;* había que acudir al libro de las Escrituras. Por eso llegó un momento también en que, para facilitar la tarea del lector, se confeccionaron unos libros que contenían no solamente las indicaciones del calendario y de la perícopa bíblica, sino también el texto completo de las lecturas. Estos libros aparecen a partir del s. VIII y han recibido los más diversos nombres: *Comes, Apostolus, Epistolare,* etc., para el de las lecturas no evangélicas; *Evangelium excerptum, Evangeliare, Liber evangelii,* etc., para el de los evangelios, y *Comes, Epistolae cum evangeliis, Lectionarium,* etc., para los que reunían unas y otras lecturas. Estos últimos libros son los que más se parecen a nuestros actuales *Leccionarios de la misa.*

1. EL NÚMERO DE LECTURAS ORIGINARIO. Antes de mencionar los leccionarios romanos de la misa, es preciso aludir al problema del número, y naturalmente del orden, de lecturas que tenía la celebración eucarística en la liturgia romana antigua.

El Leccionario de la misa que ha llegado hasta nuestros días en el *Misal de san Pío V,* y que ha sido sustituido por el actual *Orden de lecturas de la Misa* (1969; 1981[2]), no tenía más que dos lecturas para cada misa, *Epístola* y *Evangelio,* a excepción de los miércoles y sábados de las cuatro témporas, del viernes santo en la acción litúrgica de la pasión y de las vigilias pascual y de pentecostés, en que el número de lecturas era mayor, sobre todo del AT. Lo más notable, cuando se rebasaba el número de dos lecturas, era la existencia de una oración asociada a cada lectura, oración que debía cantarse o recitarse después del canto interleccional correspondiente. Esta oración iba precedida de la invitación del diácono a orar de rodillas *(Pongámonos de rodillas; Levantaos).*

Los historiadores de la misa siempre se han preguntado cuál sería el número exacto de lecturas que tenía la misa romana ordinariamente, es decir, fuera de los días que acabamos de señalar. El tema tiene su interés, porque la introducción de tres lecturas en el *Orden* actual del Leccionario de la misa, en los domingos y fiestas, debería considerarse como una restauración, y no como una innovación, en el caso de demostrarse, como se sospecha, que hasta el s. VII la liturgia romana tenía tres lecturas en la misa, y no dos como ha sido hasta ahora.

Los trabajos se han dirigido hacia los antiguos sacramentarios, sobre todo de la familia *gelasiana,* en los cuales es frecuente que haya dos o tres oraciones en cada formulario de misas, además de la de ofrendas y la poscomunión. Los antiguos *capitularia* de las epístolas no aportan nada en esta cuestión, porque los manuscritos son todos posteriores al s. VII y no tienen más que una lectura, salvo el *Epistolario de Würzburgo,* que unas veces recoge una epístola y otras veces una epístola y una lectura del AT, o una lectura del AT y una epístola.

La cuestión no está resuelta, porque las últimas investigaciones sobre los sacramentarios de la familia *gelasiana* han sugerido la explicación de que, fuera de los días especiales de las témporas y las vigilias de pascua y pentecostés, la existencia de más de una oración antes de la *oración sobre las ofrendas* obedece a que en los ambientes galicanizantes

(imperio franco-germánico) adonde han llegado los *libelli missarum* compuestos en Roma parecían demasiado sobrias e insuficientes las colectas romanas; y, por eso, al copiarlas en nuevos formularios para ellos, no se contentaban con una, sino que añadían otra más u otras dos.

2. DE LOS "COMES" Y "CAPITULARIA" AL "MISSALE ROMANUM". Dentro, como estamos, del ámbito de la liturgia romana, los manuscritos conocidos de los más antiguos leccionarios de la misa no llegan más allá del s. VI. Desconocemos, por tanto, la organización del Leccionario durante los primeros siglos. No obstante, las series de epístolas y de evangelios que han llegado hasta nosotros en los antiguos manuscritos ponen de manifiesto una rara continuidad y estabilidad en el ordenamiento de los textos bíblicos. Puede decirse que el orden de lecturas del propio del tiempo del *Missale Romanum* de 1570 es prácticamente el mismo que se advierte en los más antiguos *comes* y *capitularia* romanos. Esto quiere decir que, al menos durante casi trece siglos (hasta el actual *Orden de lecturas de la misa),* la parte más sustanciosa e importante del *Leccionario de la misa* permaneció invariable.

Los manuscritos correspondientes a las lecturas anteriores al evangelio (las epístolas) han sido clasificados en tres grandes grupos, correspondientes a otras tantas tradiciones de los sacramentarios romanos:

Tipo 1.º: Corresponde a la liturgia de Roma de los ss. VI-VII, representada por el *Sacramentario gelasiano antiguo.* El único testimonio de este tipo es el *Comes de Würzburgo.*

Tipo 2.º: Corresponde a la liturgia del *Sacramentario gregoriano* y tiene como único testimonio al *Comes de Alcuino,* compuesto hacia el 626, bajo el pontificado del papa Honorio. Este manuscrito usó el *Comes de Würzburgo.*

Tipo 3.º: Representado por varios manuscritos agrupados en dos familias: una, llamada A, de origen romano, y situada hacia el año 900; la otra, llamada familia B, es una adaptación romano-franca de los sacramentarios gelasianos del s. VIII. En esta segunda familia se encuentran los manuscritos *Comes de Murbach,* datado hacia el 790, y el *Comes de Corbie,* datado entre el 772 y el 780. El *Comes de Murbach,* derivado del *Comes de Würzburgo* y, en algunos puntos, del *Comes de Alcuino,* contiene la serie de epístolas que aparece después en los misales plenarios para desembocar en el / Misal Romano de 1570.

Las colecciones de los textos evangélicos son aún más numerosas que las de las epístolas. También han sido clasificadas en grupos, tipos y familias, que solamente en líneas generales coinciden con la clasificación de los manuscritos del epistolario:

Tipo 1.º: Hipotéticamente representaría la liturgia del Gelasiano antiguo, pero no hay manuscritos, como en el caso del *tipo 1.º* de las epístolas.

Tipo 2.º: Es el tipo romano puro, gregoriano, llamado tipo Π por Th. Klauser (cf bibliografía), y datado hacia el año 645. El manuscrito fundamental es el *Capitulare Evangeliorum de Würzburgo,* que no hay que confundir con el *Comes* de las epístolas del mismo nombre. Dentro de este mismo tipo se sitúan las familias Λ y Σ de Klauser, también romanas, pero formadas en el s. VIII.

Tipo 3.º: Romano-franco, subdividido también en dos familias: familia A, formada en Roma hacia el 700, y familia B, formada en los países francos en el 746 para adaptarse

a los sacramentarios gelasianos del s. VIII. Dentro de la familia B, en la que se encuentra el tipo Δ de Klauser, dependiente del tipo II, han llegado hasta nosotros la lista de evangelios del *Comes de Würzburgo* (a continuación de la serie de las epístolas) y la lista de evangelios del *Comes de Murbach,* que, al igual que las epístolas de este manuscrito, pasaron a los misales plenarios y al Misal Romano de 1570.

Entre los estudiosos de los manuscritos del epistolario y del evangeliario no han faltado intentos de comparar las series entre sí y de establecer, a grandes rasgos, las líneas maestras del sistema romano de las lecturas de la misa. Incluso se ha intentado reconstruir, sobre la base de los manuscritos del tipo 1.º y 2.º del epistolario y del 2.º del evangeliario, la ordenación de lecturas de la época de san Gregorio Magno, al cual se atribuye precisamente una reforma en este punto. Lo más claro, después de los estudios de Godu, Klauser, Chavasse y Vogel (cf bibliografía), es que el desarrollo genético del sistema romano de lecturas de la misa, que, como se ha dicho, permanece prácticamente invariable durante más de doce siglos, no se produjo de una sola vez ni en todos los lugares al mismo tiempo.

En este sentido, la parte más estable y antigua del sistema romano de lecturas que llegó hasta nosotros en el Misal de 1570 lo constituían las series de epístolas y de evangelios del tiempo entre septuagésima y pascua, período organizado probablemente antes de san Gregorio Magno († 604). Otro de los estratos en los que se aprecia una coincidencia mayor en todos los testimonios es la octava pascual, la semana de pentecostés y los domingos intermedios. Las divergencias aparecen en el tiempo anterior a navidad, posterior a epifanía y después de pentecostés. No obstante, la estabilización se produce a finales del s. VIII, y de ella es testigo el *Comes de Murbach.*

En cuanto a los criterios de elección y ordenación de las perícopas, el sistema romano puro de lecturas de la misa aparece esencialmente temático, es decir, eligiendo los textos en función de las celebraciones y en función de los tiempos litúrgicos. Esto se aprecia en las grandes solemnidades, para las que se toman aquellos pasajes bíblicos que se refieren a los acontecimientos celebrados; y en la cuaresma, en la que se advierte una intención catequética y mistagógica. Sin embargo, en la serie de domingos después de la epifanía (antes de septuagésima) y después de pentecostés, incluyendo los que más tarde constituirían el tiempo de adviento, hay huellas de una lectura semicontinua en las epístolas.

El sistema romano-franco, que se produjo por mixtificación, es fiel a las líneas anteriormente descritas en cuanto al propio del tiempo, apartándose del modelo romano puro en el santoral y en las celebraciones de las cuatro témporas. Las lecturas de las misas de los santos siguen el criterio de leer los pasajes donde aquéllos aparecen —en el caso de los santos del NT— o donde se habla de sus virtudes más características.

III. El "Ordo Lectionum Missae" de 1969

El 25 de mayo de 1969 se publicaba en Roma el *Orden de lecturas de la Misa* (= *OLM),* volumen de 438 páginas de gran formato, preparado por el *Consilium* de la reforma litúrgica *(coetus* 11) y aprobado por el papa Pablo VI en la constitución apostólica *Missale Romanum,* de 3 de abril del mismo año. El *OLM* no es un Leccionario, sino el elenco

completo de todos los textos que comprende el *Leccionario de la misa,* es decir, las lecturas con sus citas completas, los *subtítulos* y el *íncipit* de las misas, más las referencias a los salmos responsoriales (cita y verso-respuesta completos) y a los versículos del aleluya. El Leccionario completo apareció en tres volúmenes en edición típica latina, entre los años 1970-1971. La finalidad del *OLM* era facilitar las ediciones del leccionario en las lenguas modernas. El *OLM* es, de hecho, una versión moderna de los antiguos *comes* y *capitularia.*

La estructura de este libro, la presentación de los formularios de lecturas y cantos interleccionales, los índices y los cuadros que comprende, permiten y facilitan el estudio de conjunto del Leccionario de la misa, así como de cada una de sus partes.

1. CRITERIOS GENERALES DEL OLM. El concilio Vat. II había dispuesto: "Organícese una lectura de la Escritura más rica y adaptada" *(SC* 35,1), y "a fin de que la mesa de la palabra de Dios se prepare con más abundancia para los fieles, ábranse con mayor amplitud los tesoros de la Biblia, de modo que en un período determinado de años se lean al pueblo las partes más significativas de la Sagrada Escritura" *(SC* 51).

El mandato conciliar presuponía de alguna manera la necesidad de mejorar el antiguo sistema romano de lecturas de la misa no sólo en cantidad, sino también en la calidad de la selección y ordenación de los textos. De hecho, el *OLM* significa, como se dijo al principio del artículo, el más rico y completo orden de lecturas de toda la historia de la liturgia romana.

En un tiempo récord, desde 1964, en que comenzó sus trabajos el *Consilium* instituido para llevar a cabo la reforma litúrgica, el grupo de expertos que se encargó del Leccionario de la misa —el *coetus* 11— llevó a cabo un trabajo inmenso de estudio de todos los sistemas de lecturas de las diversas liturgias, de coordinación de las propuestas de 31 escrituristas y 14 liturgistas que prepararon los primeros proyectos, y de experimentos y de consultas, como la que se hizo en 1967 a todas las conferencias episcopales, a los padres del primer sínodo de los obispos y a unos 800 peritos en biblia, liturgia, catequesis y pastoral de todo el mundo. En total, 20 esquemas de trabajo y miles de fichas con sugerencias y enmiendas, que pertenecen ya a la historia.

Interesa conocer los grandes principios según los cuales transcurrió el trabajo de elaboración del *Orden de lecturas de la Misa.*

El criterio fundamental fue el */ misterio de Cristo y la / historia de la salvación.* Por tanto, en el nuevo orden de lecturas deberían tener cabida los grandes enunciados de la predicación apostólica sobre / Jesucristo, que llenó las Escrituras con su vida, predicación y, sobre todo, con el misterio pascual, y que vivifica incesantemente a su iglesia hasta su retorno glorioso.

Por consiguiente, el *OLM* debería poner de manifiesto:

- Que la iglesia vive hoy todo el / misterio de la salvación, completo en Cristo, pero que debe completarse en nosotros.
- Que todo el AT es presupuesto de la predicación del Señor, de sus acciones y de su pasión.
- Que junto al tema unificador de la pascua hay otros que no pueden olvidarse, como el de reino de Dios, por ejemplo.
- Que la / homilía debe exponer también los misterios de la fe y las normas de la vida cristiana.

• Finalmente, que el / año litúrgico es el marco necesario e ideal para presentar a los fieles, orgánicamente, el anuncio de la salvación.

Junto a estas grandes líneas de fondo, el *Consilium* tomó estas importantes determinaciones:

1. Introducir tres lecturas: profética, apostólica y evangelio, en los domingos y fiestas.

2. Confeccionar un sistema de lecturas en tres o cuatro años —después se optaría por el ciclo de tres años—.

3. Conservar el uso tradicional de algunos libros de la Sagrada Escritura asignados a determinados / tiempos litúrgicos.

4. Dar preferencia a las lecturas bíblicas del Misal, de forma que las lecturas principales fuesen éstas, y las de la liturgia de las Horas con carácter complementario.

El trabajo de preparación del *OLM* se guió también por los siguientes criterios operativos:

a) *Corrección:* El sistema romano de lecturas de la misa presentaba importantes lagunas y fallos respecto a otros sistemas; por ejemplo, apenas se leían el *libro de los Hechos* y el *Apocalipsis*. El AT estaba muy poco representado.

b) *Recuperación* de algunas series de lecturas que tuvieron gran importancia en el pasado y que estaban relegadas; por ejemplo, los evangelios de los escrutinios catecumenales de los domingos III, IV y V de cuaresma (los famosos pasajes de la samaritana, del ciego de nacimiento y de Lázaro).

c) *Consolidación* de los usos tradicionales de ciertos libros o perícopas; por ejemplo, el evangelio de san Juan, que se leía desde la mitad de la cuaresma hasta pentecostés; determinados pasajes bíblicos, que siempre se han leído en determinadas fiestas y solemnidades.

d) *Creación:* el actual *Orden de lecturas de la Misa* es cuantitativa y cualitativamente superior al precedente, y su originalidad y riqueza ha sido unánimemente elogiada por católicos y hermanos separados. Esta creatividad ha transcurrido por los cauces siguientes:

• Bíblico, atendiendo al estado de los estudios exegéticos, a la hora de seleccionar y "cortar" los pasajes bíblicos.

• Litúrgico, teniendo en cuenta los tiempos y los días, es decir, el año litúrgico y las fiestas.

• Pastoral, buscando la claridad y la coherencia del texto.

• Catequético, a fin de facilitar la inserción del año litúrgico en la catequesis, en la predicación y otras actividades de tipo formativo o docente.

• Homilético, para que el ministro de la palabra pueda presentar los contenidos de las lecturas de manera ordenada y sintética.

2. ESTRUCTURAS DEL LECCIONARIO. No se trata de describir el contenido del *OLM*, sino de presentar las estructuras fundamentales de todo el Leccionario de la misa aludiendo brevemente a los principios observados en cada una de las partes que lo integran. Estos principios se encuentran en los *praenotanda* del *OLM* con más amplitud.

La edición completa y típica del *Leccionario del Misal Romano*, en latín, comprende tres volúmenes:

I. *De tempore: ab Adventu ad Pentecostem* (ed. 1970).
II. *Tempus per annum post Pentecostem* (ed. 1971).
III. *Pro missis de Sanctis, Ritualibus, Ad diversa, Votiva et Defunctorum* (ed. 1972).

Se prepara la segunda edición típica, que contiene el texto latino de la *Biblia Neovulgata,* de acuerdo con lo dispuesto por Juan Pablo II en la constitución apostólica *Scripturarum Thesaurus,* de 25-4-1979.

La edición oficial española comenzó a publicarse en 1969, año en que correspondía el ciclo B del *Leccionario dominical,* apareciendo en el mismo volumen el *Leccionario ferial de adviento, cuaresma y pascua.* En la actualidad se ha corregido aquella anomalía, y la serie de volúmenes ha quedado como sigue:

I. *Dominical y festivo (ciclo A).*
II. *Dominical y festivo (ciclo B).*
III. *Dominical y festivo (ciclo C).*
IV. *Tiempo ordinario "per annum".*
V. *Propio y común de santos* (y difuntos).
VI. *Misas diversas y votivas.*
VII. *Tiempo ferial (adviento, cuaresma y pascua).*
VIII. *Leccionario de las misas rituales.*

a) *Principios observados en la elección de los textos*

En los domingos y fiestas se proponen los textos más importantes, a fin de que se cumpla el mandato de *SC* 51, de que en un determinado espacio de tiempo —tres años— se lean a los fieles las partes más relevantes de la Sagrada Escritura. Nótese que la mayoría de los cristianos que llamamos practicantes no tienen otro contacto con la palabra de Dios que la misa dominical.

El resto de la Escritura que no se lee los domingos o fiestas está asignado a las ferias. Sin embargo, la serie dominical y la serie ferial son independientes entre sí. Más aún, mientras la serie dominical comprende tres años (los ciclos A, B y C), la serie ferial se desarrolla en dos en el tiempo ordinario y en uno, en los tiempos de adviento, cuaresma y pascua.

Las lecturas para las celebraciones de los santos, para las misas rituales, o por diversas necesidades, votivas y de difuntos han sido seleccionadas con criterios específicos.

b) *El Leccionario dominical y festivo*

El conjunto de lecturas para los domingos y fiestas del Señor se caracteriza por dos cosas fundamentalmente:

• Toda misa comprende *tres lecturas,* que son obligatorias en principio: la primera, del AT, excepto en pascua, que es de *Hechos de los Apóstoles;* la segunda, del apóstol, o sea, de las cartas y del Apocalipsis, y la tercera, del evangelio. Ya conocemos el significado de esta estructuración: historia/profecía, iluminación, Cristo.

• *Ciclo de tres años: A, B y C,* estructurados, en cierto modo, teniendo en cuenta el evangelio sinóptico, que se lee en lectura semicontinua durante el *I* tiempo ordinario, y que está presente también en algunas de las principales solemnidades. Cada año tiene asignado un sinóptico, habiéndose reservado *san Juan* para parte de la cuaresma y pascua —en los tres años— y para completar a *san Marcos* en el año B.

La ordenación de las lecturas entre sí se ha hecho siguiendo los principios llamados *de la composición armónica* —o *lectura temática*— y *de la lectura semicontinua.*

El primer principio se emplea siempre entre la lectura del AT y el evangelio, entre la segunda lectura y las otras dos en los tiempos de adviento, cuaresma y pascua y en las solemni-

dades y fiestas. El segundo principio, independiente del primero, se emplea cuando se usa un determinado libro bíblico dentro de una parte o de todo un tiempo litúrgico.

c) *El Leccionario ferial*

• La gran novedad de esta parte del Leccionario de la misa consiste en haber dotado de lecturas a las ferias de todas las semanas del año. Cada misa tiene dos lecturas, tomadas la primera del AT o del NT —en el tiempo pascual, de los *Hechos*— y la segunda del evangelio.

• En adviento, cuaresma y pascua, las lecturas son siempre las mismas todos los años, habiendo sido elegidas de acuerdo con las características propias de cada uno de estos tiempos litúrgicos.

• En el tiempo ordinario, en las ferias de las treinta y cuatro semanas, las lecturas evangélicas se distribuyen en un solo ciclo, que se repite cada año. En cambio, la primera lectura se reparte en dos ciclos, que se leen en años alternos: el ciclo I en años impares, y el ciclo II en los pares.

• El principio de la *composición armónica* se usa solamente en adviento, cuaresma, pascua; no así en el tiempo ordinario, en el cual prevalece el principio de la *lectura semicontinua.*

d) *El Leccionario de los santos*

• Hay que distinguir en él una doble serie de lecturas: la que se encuentra en el *propio de los santos,* siguiendo las solemnidades, fiestas y memorias contenidas en el calendario; y la que comprende los llamados *comunes de los santos.* En el primer caso se trata de textos propios o más adecuados para la celebración de cada santo, y en el segundo de repertorios de lecturas distribuidas de acuerdo con las diferentes categorías de santos (mártires, pastores, vírgenes, etc.).

• Los textos de la segunda serie están agrupados por lecturas del AT, del NT y del evangelio, para que el celebrante elija a voluntad teniendo en cuenta las necesidades de la asamblea.

e) *Las restantes secciones del Leccionario*

Las lecturas para las misas rituales, por diversas necesidades, votivas y de difuntos se hallan agrupadas de modo análogo y con la misma finalidad del común de los santos.

Las lecturas para las misas rituales se encuentran también en los respectivos *ordines* o rituales de sacramentos. Hay que notar que las lecturas del Ritual de la Penitencia no se encuentran en el *Orden de lecturas de la Misa* debido a que, en ningún caso, se debe unir la celebración de la penitencia a la eucaristía.

Los *praenotanda* del *OLM* explican también otros criterios menores en la selección y extensión de las lecturas, omisión de algunos versículos, etcétera, y ofrecen los principios que deben aplicarse en el uso del Leccionario: facultad de elegir texto, número de lecturas, forma larga o breve de la lectura, qué lecturas se deben tomar en las celebraciones de los santos, rituales, votivas, etc. Dedican también un capítulo a describir el orden de lecturas de cada tiempo litúrgico —aspecto fundamental para la catequesis litúrgica y para la homilía— y, por último, dan normas y sugerencias para las adaptaciones y traducciones a las lenguas modernas.

3. La segunda edición típica del OLM. La aparición del *OLM* en 1969 cumplió ampliamente su finalidad al facilitar la confección del Leccionario de la misa en las diver-

sas lenguas. En 1981 la Santa Sede creyó conveniente publicar una segunda edición típica, de modo análogo a como se había hecho con el Misal Romano en 1975, es decir, incorporando nuevos textos y ampliando y mejorando los *praenotanda*.

Las principales novedades de la segunda edición típica del *OLM* son las siguientes: 1) El texto de los *praenotanda* incluye una reflexión teológica sobre el significado y la función de la Sagrada Escritura en la liturgia; 2) Las indicaciones bíblicas se han hecho siguiendo el texto de la Neo-Vulgata, de acuerdo con las disposiciones de la constitución apostólica *Scripturarum Thesaurus;* 3) Se han incorporado todas las lecturas bíblicas y restantes textos de la liturgia de la palabra de los rituales de sacramentos aparecidos después de 1969, así como los textos correspondientes a las misas por varias necesidades y votivas que se incluyeron en la segunda edición típica del Misal Romano en 1975; 4) Las celebraciones de la sagrada familia, bautismo del Señor, ascensión y pentecostés disponen de formularios completos para los tres años del ciclo de lecturas dominicales.

J. López Martín

BIBLIOGRAFÍA:

1. *Fuentes del Leccionario de la misa (liturgia romana)*

Missale Romanum ex Decreto...: Ordo Lectionum Missae, Ed. Typica, Typis Polyglottis Vaticanis, 1969; Ed. Typica Altera 1981; *Lectionarium,* 1-3, Ed. Typica, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970-1971; Godu G., *Epîtres,* en DACL 5, París 1922, 245-344; *Evangiles,* ib, 825-923; Klauser Th., *Das römische Capitulare Evangeliorum* 1, *Typen,* LQF 28, Münster i.W. 1935; Morin G., *Le plus ancien Comes ou Lectionnaire de l'Église Romaine,* en "Rev. Bénédictine" 27 (1910) 41-74; Wilmart A., *Le Comes de Murbach,* ib, 30 (1913) 124-132; *Le Lectionnaire d'Alcuin,* en "Ephem. Lit." 51 (1937) 136-197.

2. *Estudios sobre el Leccionario antiguo*

Capelle B., *Note sur le lectionnaire romain de la messe avant Saint Grégoire,* en "Rev. d'Histoire Eccles." 34 (1938) 556-559; Chavasse A., *Le calendrier dominical romain au VI siècle: l'Epistolier et l'homélier prégrégoriens,* en "Rech. de Science Rel." 38 (1951) 234-240; 41 (1953) 96-122; *Les plus anciens types du lectionnaire et de l'antiphonaire romains de la messe,* en "Rev. Bénédictine" 62 (1952) 1-91; Righetti M., *Historia de la liturgia* 1, BAC 132, Madrid 1955, 274-280; 2, BAC 144, Madrid 1956, 198-227; Vogel C., *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge,* Espoleto 1966, 239-328.

3. *Estudios sobre el Leccionario actual*

Bernal J.M., *La lectura litúrgica de la Biblia,* en "Phase" 91 (1976) 25-40; Bugnini A., *La riforma liturgica (1948-1975),* Ed. Liturgiche, Roma 1983, 401-419; Carideo A., *Struttura e teologia del nuovo Lezionario Romano,* en VV.AA., *Il messale del Vaticano II* 1, LDC, Leumann (Turín) 1984, 25-35; Farnés P., *El nuevo Leccionario,* en "Phase" 56 (1970) 159-176; Federici T., *El nuevo Leccionario Romano,* en "Concilium" 102 (1975) 199-208; Oriol J., *Principios que inspiran el nuevo Leccionario del misal,* en "Phase" 45 (1968) 287-290; Triacca A.M., *In margine alla seconda edizione dell'OLM,* en "Notitiae" 190 (1982) 243-280; VV.AA., *Ordo Lectionum Missae,* en "Ephem. Lit." 83/4-5 (1969) 433-451; *Presentación y estructura del nuevo Leccionario,* Edit. Litúrgica Española, Barcelona 1969; *Messaggio biblico per il nostro tempo,* Ed. Opera Regalità, Milán 1971; Wiéner C., *Presentation du nouveau Lectionnaire,* en "La Maison Dieu" 99 (1969) 28-49.

LENGUA/ LENGUAJE LITURGICO

SUMARIO: I. Interpretación de la lengua litúrgica: 1. En la perspectiva de la lingüística moderna: *a)* La lengua como sistema, *b)* La dialéctica "lengua"-"habla", *c)* Valores semánticos objetivos y subjetivos, *d)* La interlengua litúrgica, *e)* La "deriva" de la lengua; 2. En la perspectiva de la historia de las religiones: *a)* Diferenciación de la lengua cultual respecto de la lengua común, *b)* Fijeza de las lenguas cultuales, *c)* Poder mágico de la lengua cultual; 3. En la perspectiva de la teología litúrgica - II. Praxis de la lengua litúrgica: 1. En la historia de la liturgia: *a)* El

desarrollo de las interlenguas litúrgicas en la iglesia, *b)* La interlengua litúrgica de Occidente: el latín; 2. En las disposiciones del Vat. II; 3. En la actual evolución posconciliar: la interlengua litúrgica castellana.

El término *lenguaje* se usa hoy para designar los muchos sistemas de signos y de significaciones a través de los cuales se produce la comunicación; por eso "las definiciones de lenguaje se consideran a menudo con escepticismo"[1]. F. De Saussure postula la existencia de una ciencia general de los signos: la *semiología,* que estudia los diferentes sistemas, los diversos lenguajes o códigos de comunicación. En nuestro caso, si por *lenguaje* entendemos un determinado sistema de signos que sirve para realizar una comunicación, podemos decir que la semiología litúrgica se ocupa de los diversos sistemas o códigos de comunicación, cada uno diversamente estructurado, de que se sirve la liturgia misma; entre ellos podemos catalogar el sistema de los / ritos, de los / gestos, de los / símbolos en sus diferentes especificaciones, de las vestiduras, de los instrumentos [/ *Objetos litúrgicos/vestiduras*], del / canto y de la música. Cada uno de estos sistemas o lenguajes tiene ciertamente elementos comunes con los otros y está sometido a leyes similares, especialmente por lo que se refiere al aspecto de la comunicación de un determinado mensaje; sin embargo, tiene también muchas características propias, sea por el modo como se construyen y estructuran, sea por el modo como realizan la comunicación misma; por consiguiente, se examinan específicamente en las respectivas voces[2]. Aquí nos ocupamos principalmente de la forma de lenguaje más típica, llamada precisamente *lengua,* que se construye orgánicamente con lo que comúnmente se llaman las *palabras;* la ciencia correspondiente se llama *lingüística.* Muchos aspectos que resultan del análisis de una lengua pueden ser referidos a los otros sistemas de lenguaje, es decir, a todos aquellos elementos que concurren a realizar la comunicación en la liturgia[3]. Analizando la lengua, y en particular la lengua litúrgica, es posible entrever qué consideraciones comunes se pueden hacer para los otros sistemas de signos o lenguajes litúrgicos; por ejemplo, entre música *y* música litúrgica pueden volver a proponerse de modo similar algunos fenómenos que se descubren en el análisis de la lengua *y* de la lengua litúrgica.

I. Interpretación de la lengua litúrgica

La vasta problemática relativa a la lengua litúrgica ha apasionado a muchos en el período precedente al Vat. II y se ha desarrollado por obra de diferentes instancias culturales, a veces con planteamientos no correctos. Para llegar a conclusiones suficientemente fundadas es necesario intentar un acercamiento a esta problemática que tenga presentes las diferentes ciencias interesadas y trabaje según el método que es propio de cada una; también es necesario no saltar continuamente de una ciencia a otra, para no comprometer las conclusiones; hay que cuidarse de no dar por obvio y evidente lo que puede razonablemente ponerse en discusión. En particular, la lengua puede ser analizada a la luz de la *lingüística moderna* [/ I, 1] (que no hay que confundir con la filosofía del lenguaje), de la *historia de las religiones* [/ 2] y de la *teología* [/ 3]. Limitando el estudio a estos tres aspectos, tendremos una imagen de lengua litúrgica que puede ayudar a leer la *historia* y orientar la *praxis* [/ II]. Habría sido más correcto partir de la praxis, es decir, del dato existente;

pero por las diferentes implicaciones intervinientes, los equívocos a través de los cuales se ha procedido a veces y el carácter sistemático que debe tener la presente contribución, es oportuno delinear antes una base general tomada especialmente de la lingüística moderna, para luego ir a la praxis. Trataremos de evitar la terminología técnica, sobre todo porque a menudo cada autor de lingüística ha creado una terminología característica suya. Desarrollaremos ante todo el aspecto lingüístico, porque es el más propio para la interpretación del fenómeno de la lengua litúrgica; las demás ciencias intervendrán para integrar los datos.

1. EN LA PERSPECTIVA DE LA LINGÜÍSTICA MODERNA. Afrontar los diversos problemas de la lengua litúrgica bajo el perfil estrictamente lingüístico significa referirse a una ciencia positiva que "se funda sobre la observación de los hechos —escribe Martinet— y se abstiene de proponer una selección entre estos hechos en nombre de ciertos principios; ... al ser el objeto de esta ciencia una actividad humana, hay una gran tentación de abandonar el dominio de la observación imparcial para recomendar un determinado comportamiento; de no anotar lo que realmente se dice, sino de dictar lo que es preciso decir"[4]. Por lo que se refiere precisamente a la lingüística, es posible poner de manifiesto aquellos fenómenos que interesan a la comunicación lingüística en la celebración litúrgica tanto a nivel *sincrónico* (lengua como sistema, la dialéctica *lengua-habla,* valores semánticos subjetivos y objetivos, la interlengua litúrgica) como *diacrónico* (la *deriva* de la lengua).

a) *La lengua como sistema.* La moderna lingüística concibe la lengua como algo orgánico y bien estructurado, cuyas partes son interdependientes entre sí. Tanto el aspecto fonético como el semántico son subdivididos de manera multiforme y plasmados en otras tantas partes contiguas entre sí, de modo que donde acaba una comience la otra, en una sutura armónica. Se puede parangonar el universo fonético, así como el semántico, con la estructura de una red; cada lengua recorta y anuda la totalidad de una forma que le es propia. Si se comparan dos lenguas, se notará que las mallas hipotéticamente correspondientes son diversas y no recubren la misma área: sonidos y significados no son iguales y no se superponen, las lenguas no son imagen especular la una de la otra.

Deteniéndonos en el aspecto *semántico,* se nota que en cada lengua el *léxico* está estructurado de modo muy diversificado, *arbitrario,* según una expresión de Saussure. El léxico sacrificial del latín clásico, del latín litúrgico testimoniado por el *Sacramentario veronense,* del castellano del nuevo Misal Romano tiene una diversa estructuración en las diferentes lenguas, por lo que no hay correspondencia entre los términos, o bien es aproximativa. Lo que se advierte a nivel lexical, se comprueba también en el *gramatical.* Junto a lenguas que distinguen el plural y el singular, hay otras que tienen el paucal, el trial, el cuadral, o bien no distinguen en absoluto. La flexión verbal distingue de forma diferente el tiempo y las modalidades de la acción; sigue siendo característica la lengua hopi, en la que no se recurre a la categoría temporal. Estos apuntes sirven para indicar cómo cada lengua es algo vivo y original, que puede encontrar en otras lenguas semejanzas estructurales, pero no igualdades totales.

Dentro de cada lengua, la más pequeña unidad lingüística portadora

de significado (denominada y definida de forma diferente por los distintos autores) es parte de un todo, y en cada momento y a cada nivel está en relación con todas las demás unidades. Su valor semántico total lo dan también el conjunto de las relaciones que viene a establecer con las demás unidades de la lengua, el puesto que ocupa en la lengua considerada en su organicidad, el juego concreto de la frase y la situación en que se produce la comunicación. Cada unidad tiene su identidad semántica, pero su capacidad de significado va más allá de ella; a delinearla y configurarla concurre también todo un juego de relaciones, de oposiciones y de diferencias con las demás. "El mecanismo lingüístico —escribe De Saussure—, gira todo él sobre identidades y diferencias, siendo éstas la contraparte de aquéllas...; los elementos se mantienen recíprocamente en equilibrio según las reglas determinadas, la noción de identidad se confunde con la de valor y recíprocamente"[5]. Todas las diferentes unidades que concurren en una misma área semántica se limitan recíprocamente, se amplían o restringen por la falta o la presencia de otras concurrentes. "Ya no tenemos ideas —ha escrito recientemente V. Bertalot, quizá acentuando excesivamente el problema—, sino valores semánticos definidos negativamente: son lo que los otros no son"[6].

Esta visión de la lengua nos lleva a decir que también la lengua litúrgica se presenta como algo orgánico, diversamente estructurado de lengua a lengua, aunque por la semejanza con las lenguas técnicas tiende a estructurarse de modo uniforme. Dicha visión debe poder guiar en el análisis que se hace de los textos litúrgicos, sobre todo cuando se trata de construir una teología litúrgica partiendo del análisis de las fuentes litúrgicas. También el problema de la traducción puede ser planteado de modo correcto si se respeta la naturaleza del hecho lingüístico.

b) *La dialéctica "lengua"-"habla".* Con De Saussure cobra una importancia central en la lingüística la distinción entre lengua y habla, términos que en este párrafo usaré en sentido técnico, y que en los diferentes autores reciben denominaciones diversas[7]. Cada *lengua,* en sus unidades individuales y en su organización y sistematicidad, es fruto de un contrato colectivo, es una *institución,* por lo que escapa al poder del individuo; éste por sí solo no puede crearla o modificarla mínimamente, sino sólo someterse a ella, si quiere comunicarse; puede disfrutar de ella sólo después de un proceso de aprendizaje. La lengua aparece como el repertorio potencial de instrumentos lingüísticos; comprende todos los elementos de que nos podemos servir en el hablar y las reglas según las cuales hay que servirse de ellos; es un tesoro depositado por la práctica, una norma superior a los individuos, un conjunto de tipos esenciales a que hacer referencia. *Habla* son todas las posibles combinaciones que el hablante puede hacer para comunicar su pensamiento, pero utilizando aquel repertorio potencial, aquellas estructuras y aquellas normas superiores que son propias de la lengua. Habla es el proceso de producción del acto lingüístico; es entrar concretamente en el juego, pero observando correctamente sus reglas; el recurso a repertorios no previstos por la institución y la ignorancia o el repudio de todas o de parte de las reglas del juego hacen más o menos incomprensible el acto lingüístico. Sin embargo, el acto lingüístico individual, que no es producido según el sistema de la lengua y, por tanto, no tendría derecho de ciudadanía en la lengua

misma, puede, a la larga y con el uso por parte de cada vez más numerosos individuos, convertirse en un verdadero hecho de lengua y entrar a formar parte del sistema merced a la nueva convención ratificada por el uso. Históricamente, muchos hechos de habla preceden a los hechos de lengua; la lengua viene a crearse sólo a través de infinitos actos de habla.

Entre lengua y habla existe una relación dialéctica. Se puede utilizar un término sólo si se toma de la lengua; la lengua es posible sólo a partir del habla. La lengua es juntamente el producto y el instrumento del habla. Esta distinción dialéctica de lengua y habla coloca en la justa perspectiva el problema de la existencia y significación de la lengua religiosa y litúrgica.

Con facilidad se ha hablado a menudo de este problema, poniendo de manifiesto la carencia de significado del lenguaje religioso y litúrgico o bien afirmando su perfecta inteligibilidad. La distinción mencionada, que tiene "importancia central"[8] en la lingüística, nos dice que es necesario matizar y articular las afirmaciones. La llamada lengua litúrgica, que en cuanto expresión de un grupo podría ser sólo un acto de *habla,* puede ser un verdadero hecho lingüístico sólo si entra a formar parte del juego de la lengua común, respetando todas sus reglas. Si, por el contrario, es un hecho individual (es individual aun siendo propio de un grupo) y contrario al sistema de la lengua, acaba no siendo significante. Sin embargo, hechos individuales de habla en el ámbito de la comunicación litúrgica pueden acabar afectando al sistema general de la lengua y entrar a formar parte del mismo, ocupando un espacio propio y recibiendo con ello una plena legitimación. Es en esta perspectiva dialéctica de lengua-habla donde hay que ver la problemática de la lengua litúrgica para interpretarla correctamente; bajo este perfil ha de afrontarse el problema de la / traducción litúrgica, especialmente cuando nos encontramos ante lenguas que no disponen de elementos lingüísticos necesarios o bien el léxico litúrgico no está todavía estabilizado.

c) *Valores semánticos objetivos y subjetivos.* Las diferentes unidades que constituyen una lengua, los diversos signos o palabras, no son nunca algo definido semánticamente de forma rígida. Los vocabularios y los diccionarios nos dan sólo una parte del significado de una determinada palabra; éste variará en el juego de los factores lingüísticos que construyen la frase (variables objetivas) y en el acto de la comunicación misma por los modos en que se efectúa, por las situaciones en que se realiza y por las potencialidades del sujeto receptor (variables subjetivas). El ejemplo del ajedrez puede ser iluminador. Tómese un elemento del ajedrez como el caballo. A lo largo del juego, en las diferentes combinaciones que vienen a producirse, viene a asumir un valor suplementario, por el que ora está en condiciones de vencer, ora de perder. Así sucede con cada palabra. Si se la considera en su área o campo semántico junto con todas las demás palabras afines, o bien se la observa en una frase determinada, aparecerá cómo su significado viene a asumir continuamente ampliaciones o restricciones semánticas incluso de notable valor.

Cada palabra o frase puede recibir un ulterior suplemento de significado de un conjunto de factores que no dependen de la estructura de la lengua y de su modo de proceder y de organizarse, sino de elementos externos muy variables. Son los valores subjetivos, emotivos y afecti-

vos, llamados por Bloomfield *connotaciones.* Piénsese en el diverso valor afectivo con que puede pronunciarse un término como *izquierda, rojo, negro:* según los sujetos que reciben o producen el mensaje, los términos mencionados experimentan connotaciones de signo opuesto, positivas o negativas. El mismo término *liturgia,* usado en ciertas crónicas periodísticas, acaba por designar una manifestación hecha de gestos repetitivos y consabidos, vacíos de sentido, falsos o ambiguos. Un caso notable en que el fenómeno de las connotaciones llega a ser imponderable y vasto es el del texto poético. Con los juegos de palabras, los sonidos, los ritmos, la composición desusada de términos y la secuencia de imágenes se evocan y construyen significados que van más allá de la identidad de las palabras usadas.

Las observaciones que se han apuntado encuentran en la liturgia una gran aplicación. Explican la variación del significado de una lectura bíblica cuando es leída en relación con otra, o bien en un día litúrgico particular o en una determinada situación humana. Un texto eucológico asume connotaciones diversas por el hecho de que varíen las asambleas, y en una misma asamblea por razón de la diversidad de los sujetos participantes. También el modo de realizarse el mensaje (presencia o ausencia de ritos y gestos, o bien de otros elementos visuales: el lugar, la dicción, el canto y la música...) contribuye a crear valores significativos suplementarios.

d) *La interlengua litúrgica.* Hombres que ejercen una determinada profesión u oficio acaban recurriendo a un conjunto de términos propios suyos, a crear una lengua en la lengua, una *interlengua.* Las diferentes ciencias tienen necesidad de este medio lingüístico para hacer la comunicación más veloz y apropiada, inmediatamente perceptible, con posibilidades mínimas de error. Entra en este fenómeno interlingüístico la jerga, un modo de expresarse propio de grupos particulares, más o menos diferenciado de la lengua común. Hablan una jerga los soldados de los cuarteles, los miembros de un grupo juvenil o religioso, el hampa. La jerga está determinada por una comunidad de vida y de intereses, por un fuerte deseo de cohesión y de distinción de los demás, por culturas y modas de sabor particular. La interlengua cumple varias funciones: hace precisa y fácil la comunicación en el interior del grupo; se convierte en un signo de identificación y de pertenencia al grupo mismo; a veces es el medio para hacer incomprensible a los extraños el propio decir o para significar la propia diversidad.

Cuando se habla de lengua sagrada, o religiosa, o cultual nos referimos al conjunto de particularidades lingüísticas usadas por un determinado grupo que, en el interior de una comunidad lingüística, tiene una cultura religiosa específica y determinados comportamientos y costumbres de vida. Incluso cuando toda la comunidad lingüística tiene una misma religión, existe una lengua religiosa y cultual. En ámbito cristiano existe la lengua religiosa llamada *eclesiástica* o *de la iglesia,* o *sagrada,* en cuanto que es propia del grupo religioso llamado *iglesia* o atañe a lo *sagrado.* Parte de esta interlengua eclesiástica es la cultual o litúrgica.

Hasta un pasado reciente todas estas especificaciones acababan por referirse globalmente al latín cristiano y litúrgico, es decir, a la lengua usada en los documentos oficiales de la iglesia y en la liturgia. Actualmente, sin embargo, la difusión del cristianismo en comunidades lingüísticas muy diversas y la introducción de las lenguas vivas en la liturgia han

determinado el hecho de que existan muchas lenguas litúrgicas, que tendrán características propias y comunes; por tanto, habrá que analizarlas singularmente. Más abajo [/ II, 3] se analizará la interlengua litúrgica castellana; aquí se pone de manifiesto lo que puede ser común.

En general, una interlengua se diferencia de la lengua hablada de toda la comunidad por el léxico y por leves particularidades estructurales. Todas estas diferenciaciones respecto de la lengua común no crean algo *sagrado;* son simplemente elementos lingüísticos útiles a la comunicación; son fenómenos reconocidos por la lingüística y que están bajo sus leyes. La introducción de categorías sacralizantes a nivel de lingüística complica la interpretación de los hechos. La lingüística registra y ve el funcionamiento de las *palabras sagradas* como análogo al de las palabras que usa el médico o el botánico; se sale de su competencia determinar la relación de cada palabra con la realidad (asunto propio de la filosofía, que estudia la relación entre pensamiento y realidad) o bien analizar la eficacia de las fórmulas sacramentales (asunto propio de la teología). La verdadera eficacia lingüística es la de la correcta comunicación. Las demás ciencias podrán integrar los datos de la lingüística, pero no contradecirlos; si sucediera esto, no tendríamos ya un acto lingüístico, sino algo que tiene las apariencias de tal, como sucede con las palabras o fórmulas mágicas.

En cuanto a los registros lingüísticos (lengua hablada o escrita, popular o docta o literaria...), para las lenguas litúrgicas tiende a repetirse el fenómeno producido en el latín litúrgico. Éste surgió después de formarse el latín cristiano, el cual a su vez representa una evolución del latín popular o plebeyo, y no del latín clásico [9]. El latín litúrgico, aun diferenciándose del clásico, se distinguió también del popular por cierto carácter noble, que no era, sin embargo, un vacío juego retórico. Actualmente, en las diferentes comunidades lingüísticas la interlengua litúrgica no se coloca en un registro bien definido, sino que tiende a colocarse entre la lengua hablada y la escrita, entre la popular y la docta o literaria.

Lo que impide a la lengua litúrgica ser sólo popular parece ser el hecho de su relación con lo divino y la glorificación de Dios. Ya algunos autores antiguos habían motivado en esta línea la búsqueda de una lengua digna y el rechazo de toda banalidad [10]. Además, la lengua litúrgica no puede ser simplemente la hablada, porque de hecho se lleva a cabo a través del libro escrito. Sólo si se lleva a cabo de forma diversa (piénsese en las creaciones eucológicas libres, en las *preces* espontáneas de los fieles), la lengua litúrgica asume más profundamente el registro del lenguaje hablado, determinando problemas que no son, sin embargo, de carácter lingüístico.

Las dificultades que se encuentran en la producción de una comunicación correcta, evitando lo más posible toda forma de error, ha hecho surgir la idea de recurrir también para la liturgia a *modelos lingüísticos artificiales,* como sucede con la matemática o la física [11]; los lenguajes artificiales proceden con suma precisión, sin admitir factores semánticos subjetivos, emotivos o en todo caso variables. En estas formas de lenguajes, según Brekle, "es posible prescindir de determinaciones, connotaciones [...] inesenciales al contexto en cuestión, y presentar los contextos de que en cada caso se trata limpios, en el sentido de la teoría de la información, de redundancias y distorsiones. Normalmente, semejantes lenguajes artificiales están

construidos de forma que, en lugar de complicadas expresiones del lenguaje natural de uso corriente, se introducen otras construidas de manera relativamente sencilla, bien claras, controlables. Un simple procedimiento aligera mucho el trabajo intelectual y reduce decisivamente las fuentes de error en la representación de los datos de hecho y en la efectuación de los procedimientos lógicos de prueba"[12]. La tentación consiste en construir según este modelo de lenguaje el texto litúrgico, de modo que las diferentes fórmulas puedan tener la misma precisión significativa de las ciencias positivas.

Será útil aceptar la referencia y la comparación con los lenguajes artificiales, pero procurando no querer reducir la lengua litúrgica, que se desarrolla en una lengua natural, a lengua artificial. Justamente ha observado Barthes: "Lo que en un lenguaje construido artificialmente se gana en precisión representativa para una esfera de objetos circunscrita en medida relativamente estrecha, está en correlación con la falta de general utilizabilidad de semejantes lenguajes; dicho brevemente: las múltiples finalidades comunicativas que podemos alcanzar sin más con los lenguajes naturales, de hecho no se pueden alcanzar sino en menor medida usando los lenguajes artificiales"[13].

e) *La "deriva" de la lengua.* Si se la considera diacrónicamente, cada lengua tiene un movimiento de deriva. "Si las lenguas no se fragmentaran en dialectos, si cada una de ellas se mantuviera como una unidad estable y completa —escribe Sapir—, no por eso dejaría de ir apartándose constantemente de las normas, ni dejaría de desarrollar en todo tiempo nuevos rasgos ni de transformarse poco a poco en una lengua tan diferente de lo que fue en sus principios, que en realidad puede considerarse como una lengua nueva"[14]. El hombre que pretendiese construir una lengua inmutable "se parecería —dice De Saussure— a la gallina que empolla un huevo de pato: la lengua construida por él sería arrastrada, quieras que no, por la corriente que abarca a todas las lenguas"[15]. Actualmente la misma lengua latina, que no es ya de uso común y a la que se querría fija en sus estructuras y en su léxico, apenas se la usa experimenta necesariamente una evolución, y no puede no recurrir a nuevos términos y a modificaciones estructurales.

Querer conservar una lengua inmutable es obrar contra las leyes del hecho lingüístico. Ha sucedido en Occidente respecto a la liturgia, por causas muy complejas que la historia de las religiones registra a menudo, pero no puede ser justificado lingüísticamente. Más aún, precisamente por haberse sustraído a la lengua [*/ supra, b*], la interlengua litúrgica latina ha acabado por no ser ya un verdadero hecho lingüístico, sino un simple hecho de palabra. En el momento actual, las lenguas vivas han entrado en la liturgia, se repite la tentación de fijar y hacer inmutable la lengua[16]. Intervienen las mismas causas que han determinado la fijeza del latín litúrgico. Será necesario tomar en serio el fenómeno de la *deriva* de las lenguas e insertarse en la dirección que ella toma. Donde no existe una lengua litúrgica o está en formación, será posible crear situaciones lingüísticas favorables, obrando en la dirección de la lengua, teniendo presente que "sólo las variaciones individuales que siguen determinada dirección" realizan y transportan esta deriva[17].

2. EN LA PERSPECTIVA DE LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES. La historia de las religiones conoce el conjunto del fenómeno de las lenguas

religiosas y cultuales, lo describe y trata de interpretarlo. Sin tomar en consideración todos los aspectos, será útil poner de manifiesto algunos que afectan a la lengua litúrgica: la diferenciación de la lengua cultual respecto de la lengua común, la fijeza de las lenguas cultuales, el poder mágico de algunas lenguas cultuales. Estos aspectos pueden encontrarse también en lingüística; pero no se les somete a examen, en cuanto que constituyen fenómenos que se sustraen al estatuto lingüístico. Están determinados no por las leyes propias de la lengua, sino por factores externos a la lengua misma. Representan casi anomalías lingüísticas, que encuentran su motivación fuera de la lingüística.

a) *Diferenciación de la lengua cultual respecto de la lengua común.* Las diferentes religiones usan a menudo en su culto una lengua más o menos distante de la común; se llega incluso a tener una lengua totalmente diversa hasta bajo el perfil de las estructuras más profundas. Lo que determina esta situación es la percepción de la inadecuación del lenguaje normal para la comunicación de lo divino y con lo divino, la necesidad de utilizar medios lingüísticos apropiados, la exigencia de sustraerse al error y a toda forma de contaminación del mensaje primitivo, el presentimiento de que sólo aquella lengua tiene valor en orden a la producción de determinados efectos.

El recurso a semejante lenguaje particular suscita el problema de su carácter lógico y de su valor de verdad; ante formas relevantes y desacostumbradas piensa uno encontrarse con comportamientos lingüísticos que tienen su origen no en motivaciones racionales, sino en algunos estados patológicos; la analogía entre los lenguajes místicos, posesorios, proféticos y los lenguajes de estados confusionales de delirio religioso o de fijación maníaca lleva a proponer la hipótesis de una misma matriz patológica. Según esta interpretación, formas particulares de lenguaje en algunas asambleas litúrgicas (piénsese, por ejemplo, en el canto y en el *hablar en lenguas* de algunos grupos) serían expresión de alguna forma de enfermedad. Hay que observar, sin embargo, que "mientras que el lenguaje religioso, incluso cuando es formalmente análogo a las expresiones del lenguaje patológico, llega a ser siempre comunicación y corresponde a una realidad histórica y cultural solicitándola y modificándola, el lenguaje patológico está desarraigado del contexto social, corresponde a mundos personales aislados, carece de componentes de comunicabilidad"[18].

En particular, por lo que se refiere a la lengua de la liturgia cristiana, hay que tener presentes las observaciones que hacía Guardini[19]. La oración litúrgica tiende a ser suprapersonal y objetiva y a referirse fuertemente a los contenidos. Precisamente esta característica se refleja en la lengua misma, sustrayéndola a toda posible interpretación que la reduzca a hechos individuales y patológicos. Sin embargo, sigue siendo verdad que en algunas formas marginales de expresiones y en el apego a lo diverso en cuanto tal se pueden ocultar motivaciones y realidades no perfectamente reducibles a hechos normales. Actualmente, no la lengua litúrgica, testimoniada por los / libros litúrgicos, sino más bien ciertas formas de *espontaneísmo* en que se expresan sujetos no equilibrados, levantan la sospecha de que la expresión lingüística litúrgica es un índice de estados patológicos.

b) *Fijeza de las lenguas cultuales.* Las lenguas cultuales se originan al principio como todas las demás

interlenguas, y deberían estar sometidas a una deriva, cuyo ritmo varía con el desarrollo de la religión y las necesidades del grupo que se sirve de ellas, en estrecha relación con el movimiento cultural de la comunidad lingüística a que pertenece. Por un proceso de ritualización al que concurren varios factores, tales interlenguas tienen la tendencia a fijarse y a hacerse inmutables. A determinar este fenómeno concurren la preocupación por conservar en la transmisión el mensaje originario, una veneración por aquella lengua que se cree propia de Dios, la concepción de que sólo esa lengua está en condiciones de transmitir adecuadamente un mensaje religioso típico o de producir el efecto requerido, el fenómeno de la tabuización. Algunas corrientes místicas del hebraísmo consideran que la lengua hebrea es la lengua misma con que Dios se expresa, crea el mundo y se revela; por tanto, cambiar la lengua equivaldría a cambiar el contenido vehiculado por dicha lengua. A semejante concepción se acerca el fundamentalismo protestante; se determina así la aversión a la traducción, o se quiere una traducción a equivalencias formales.

La conservación de la lengua en el estado originario preserva de la corrosión al mensaje primitivo; da origen a una lengua de referencia o universal; reserva a una *élite* la comprensibilidad de los valores vehiculados por una lengua arcaica; determina la concepción mágica de los mensajes. La fijación del latín como lengua de la iglesia y de su liturgia entra en este fenómeno, con todos los valores y los límites. La constitución litúrgica *SC,* al conservar el latín e introducir al mismo tiempo las lenguas vivas en la liturgia, ha eliminado toda tentación de una concepción mágica de lengua latina; en campo lingüístico-religioso ha indicado el camino para un verdadero y correcto proceso de secularización y desacralización; ha hecho que la liturgia no estuviera reservada a una *élite.*

c) *Poder mágico de la lengua cultual.* La historia de las religiones conoce el fenómeno de la magia y de las palabras o fórmulas mágicas. Se trata de palabras o fórmulas cuyo sentido es con frecuencia nulo, o sólo lo conoce el celebrante; producen un efecto determinado únicamente por su valor fonético y la concomitancia de otros elementos. Podrían dar paso a interpretaciones mágicas las consideraciones sobre la *eficacia de la palabra* en los sacramentos. En el ámbito teológico [*/ infra,* 3] se aclarará el problema. Aquí interesa sólo apuntar que el uso de la lengua latina por parte de quien no la conocía podía engendrar automatismos semejantes a los que se encuentran en el mundo mágico.

3. EN LA PERSPECTIVA DE LA TEOLOGÍA LITÚRGICA. En el ámbito de la teología litúrgica se habla de la presencia de Cristo en la *palabra* y de la eficacia de las fórmulas sacramentales. Estos elementos, si no se entienden rectamente, pueden recibir una interpretación mágica e inducir a hacer inmutable la lengua litúrgica. Al remitir a las voces que profundizan más ampliamente el aspecto teológico de la palabra [*/ Biblia y liturgia; / Sacramentos,* etc.], aquí nos limitamos a algunas observaciones, partiendo de conclusiones de la lingüística.

Esta enseña que en la más pequeña unidad lingüística, la palabra, se deben distinguir dos elementos: significante (o sonido, o valor fonético) y significado. Estos dos componentes no tienen una relación necesaria, sino arbitraria, por lo que un determinado *significado* puede ser

combinado con sonidos diversos, según las diferentes lenguas. La lingüística no dice nada sobre la relación que el significado tiene con la realidad, tarea ésta de otras ciencias, como la filosofía y la teología. Al afirmar ésta la distinción y la libertad con que el binomio significante-significado se unen entre sí, se puede llegar a superar toda interpretación mágica de la palabra litúrgica. En las *palabras y fórmulas mágicas* es inconcebible esta distinción entre significante-significado-realidad. Sucede así que ni Dios ni el hombre dominan la palabra o la fórmula. Son dadas como valor fonético, y se encuentran en relación necesitante con la realidad: pronunciado un determinado sonido, no puede no seguirse el efecto preciso fijado, independientemente de que se conozca el significado de dicho sonido. La palabra y la fórmula mágica están en condiciones de forzar el efecto. Se puede decir que en la magia nos movemos en el ámbito de la necesidad (Dios mismo se ve necesitado; nadie puede cambiar a su arbitrio el sonido), de la materialidad (lo que tiene valor es el sonido y el modo como se ha producido y articulado) y del no-significado (no es necesario que aquellos sonidos sean significativos; más aún, a menudo carecen de sentido). En la *liturgia cristiana,* la presencia de Cristo y la eficacia de las fórmulas sacramentales no vienen dadas por el sonido de las palabras. Precisamente por eso la iglesia desde el comienzo no ha vacilado lo más mínimo en celebrar la liturgia en las diferentes lenguas, bien consciente de que no perdía nada de la realidad de los propios ritos. La fórmula sacramental encuentra su eficacia no en el sonido, sino a nivel del significado, en la amplitud del significado, en la *intención* que Cristo y el ministro le anexionan: nos hallamos así en una perspectiva de libertad y de espiritualidad. Esta intencionalidad, conocida por la teología sacramental, sustrae la palabra litúrgica a la concepción mágica. Se puede decir que en la liturgia la palabra se realiza en el ámbito de la libertad, de la espiritualidad y del significado. Si la presencia de Cristo en la palabra y la eficacia de la fórmula sacramental están en relación con el significado y no con el sonido, queda por considerar de qué naturaleza es esta relación. Se trata de un ámbito de investigación abierto, que, sin embargo, no puede desembocar en la subjetividad.

II. Praxis de la lengua litúrgica

1. EN LA HISTORIA DE LA LITURGIA. a) *El desarrollo de las interlenguas litúrgicas en la iglesia.* La primera comunidad cristiana de Jerusalén celebró verosímilmente su liturgia en la lengua aramea: quizá sólo la Escritura se leía en la lengua original hebrea. La difusión del cristianismo en las otras ciudades del imperio romano y la destrucción de Jerusalén tuvieron por resultado que para la liturgia se usara el griego de la *koiné,* conocido en todo el imperio; durante unos dos siglos, también en la misma Roma se celebraba prevalentemente en griego, en la lengua en que se formó el NT. A medida que el cristianismo pasa de las ciudades a los campos y sale de los confines del imperio romano, entran en el uso litúrgico el armenio, el copto, el siríaco, el latín mismo. Hay en estos tiempos una gran libertad, y no se afirma ningún principio para prohibir el uso de las lenguas vivas; en esto la nueva religión revela su universalidad (lo que no sucedió con el hebraísmo) y la capacidad de poder entrar a formar parte de la vida cotidiana de cada pueblo y de cada cultura, asumiendo también su len-

gua. El cambio lingüístico, además de ser expresión de la encarnación de la iglesia en las diferentes culturas y pueblos, está determinado por exigencias pastorales y por precisas intenciones evangelizadoras; en efecto, la obra evangelizadora se lleva a cabo plenamente en la liturgia. Hasta el s. XII, mientras en Occidente se habla latín, en Oriente son de uso litúrgico principalmente el siríaco, el copto, el armenio, el georgiano, el gue'ez, el paleoslavo y el árabe. Hay testimonios de otras lenguas, especialmente en las iglesias no católicas. Por varios factores, entre ellos la creación de libros litúrgicos y la necesidad de preservar la liturgia de las herejías, aquellas lenguas originariamente vivas acaban no siguiendo la evolución, se desgajan progresivamente del hablar común y pasan a ser lenguas muertas [20].

La iglesia no se sustrae a la tendencia, conocida por la historia de las religiones, de hacer inmutable la lengua del culto. Sin embargo, a lo largo de toda la historia, especialmente en Occidente, se registran signos de una voluntad de sustraerse a esta tendencia. Por ejemplo, en África, cuando los cristianos no comprendieron ya el griego, se pasó inmediatamente del griego al latín. Los pueblos eslavos de la gran Moravia y de Panonia solicitaban en el s. IX pasar del latín a su lengua corriente eslava. Una tradición canonista bizantina muy autorizada, apoyándose en Rom 3,29 ("¿O es que Dios es solamente Dios de los judíos? ¿No es también de los gentiles? Sí, también de los gentiles"), se ve llevada a concluir que "los que son ortodoxos en todo, pero completamente ignorantes de la lengua griega, celebrarán en la propia lengua, con tal que tengan ejemplares sin variantes de las oraciones habituales" [21]. El intento de reforma de la iglesia querido por el protestantismo apunta también a pasar del latín a las diferentes lenguas vulgares [22]. La verdadera reforma en este sector viene a concluirse con el Vat. II, durante el cual se afronta el problema en un amplio debate y se decreta la posibilidad del uso de la lengua vulgar en la liturgia.

Considerando globalmente la historia, podemos percibir dos direcciones siempre presentes una junto a otra: una tiende a hacer fija e inmutable la lengua litúrgica; la otra tiende a insertarse en el devenir y a asumir las diferentes lenguas. Ha habido acentuaciones, incluso considerables, pero las dos direcciones siempre han estado presentes una junto a otra y han obrado dialécticamente, determinando un desarrollo concreto, en beneficio de la evangelización de los pueblos, de la profundización doctrinal, de la conservación de la ortodoxia y de la unidad de la fe. Habitualmente la traducción de la Escritura a las diferentes lenguas desempeña un papel no indiferente para la mutación de la lengua litúrgica y casi siempre la precede.

b) *La interlengua litúrgica de Occidente: el latín.* Parece que la introducción del latín en la comunidad cristiana fue obra de los africanos Tertuliano, Cipriano, Arnobio, Lactancio y, después, Agustín; ellos habrían forjado el primer léxico jurídico y cultual de la iglesia de Occidente [23]. Sin embargo, no se puede excluir que al mismo tiempo también en Roma se haya producido el mismo fenómeno. Los primeros escritos oficiales en latín son del 250: las cartas de Novaciano, del papa Cornelio a Cipriano. Después de esta fecha, la correspondencia de los obispos de Roma tiene lugar en latín, también porque se va reduciendo el influjo de Oriente. Los cristia-

nos de los ss. III y IV conocen cada vez menos el griego, hasta que éste desaparece casi por completo. Durante aquel período se registran las diferentes tentativas de traducción de la biblia. La latinización de la lengua litúrgica es progresiva y lenta; lleva consigo primeramente un régimen de coexistencia con el griego (bilingüismo). En el 360, Mario Victorino cita todavía en griego la anáfora, dando a continuación la traducción latina *(PL* 8,1094B); sin embargo, ya en el 382 un escritor anónimo, el Ambrosiaster, cita ya el canon en latín *(CSEL* 50,268)[24]. En el s. VII tropezamos con el retorno al bilingüismo, debido al hecho del origen oriental de algunos papas del tiempo. El proceso de formación del latín ha entrañado una neta diferenciación del latín clásico y un acercamiento al latín popular o plebeyo. Las antiguas traducciones bíblicas reflejan esta tradición de lengua popular. El latín entra en la liturgia cuando la lengua latina cristiana se ha estabilizado relativamente. Por los documentos que nos han llegado se puede advertir que el latín litúrgico se distancia del latín clásico, pero difiere también del latín cristiano corriente; es una lengua literaria, a menudo de notable valor, con cierta pátina de arcaicidad que la abstrae del tiempo[25]. No es posible hacer una consideración unitaria, si descendemos a detalles; algunos documentos se acercan más que otros al lenguaje común y expresan mayormente la genialidad del pueblo; las diferencias estilísticas entre los libros hispánicos, galicanos y romanos son considerables. El recurso a la retórica es constante, sobrio, equilibrado, más acentuado que en los autores latinos cristianos[26].

2. EN LAS DISPOSICIONES DEL VAT. II. En el Occidente cristiano la lengua latina ha evolucionado hasta dar origen a las diferentes lenguas neolatinas; en la liturgia, sin embargo, continuó usándose el latín que se había estabilizado en los cuatro primeros siglos. La diversidad cada vez más acentuada entre la lengua hablada del pueblo y la de la liturgia ha planteado el problema de un cambio de praxis. Los misioneros de la iglesia latina acusaban profundamente este problema; la historia nos habla de las concesiones hechas por la Santa Sede para la utilización parcial de la lengua viva en algunas partes de la liturgia. Los misioneros jesuitas en China ensayaron un intento muy vasto. El debate sobre la oportunidad de usar la lengua viva en la liturgia se hizo cada vez más vivo inmediatamente antes del Vat. II, incluso con intentos de bloquear toda ulterior discusión. El concilio, después de una amplia discusión, dio en la constitución sobre la liturgia (n. 36) las líneas principales de una orientación pastoral: 1) Para los ritos latinos se conserva el uso de la lengua latina. 2) Razones pastorales pueden exigir el uso de las lenguas vivas. 3) Se permite a las autoridades locales decidir sobre la admisión y sobre la extensión del uso de la lengua viva. 4) Los libros traducidos deben recibir la aprobación de la autoridad local. Ulteriores primeras especificaciones vienen dadas por la *SC* misma en los nn. 54, 63, 101 y 113 para la lengua litúrgica de la misa, de los sacramentos y sacramentales, del oficio divino, de las partes musicales. Para las iglesias de Oriente, el decreto sobre las iglesias orientales católicas deja al patriarca con su sínodo (o a organismos correspondientes) el derecho de regular el uso de las lenguas y de aprobar la versión de los textos en lengua vulgar de acuerdo con la Santa Sede *(OE* 23). El conjunto de las disposiciones y las actuaciones graduales que se están llevando a cabo de-

muestran cada vez más el gran valor pastoral de aquellas decisiones; representan un viraje (no teológico, sino práctico) destinado a influir profundamente en la iglesia y en su capacidad evangelizadora.

3. EN LA ACTUAL EVOLUCIÓN POSCONCILIAR: LA INTERLENGUA LITÚRGICA CASTELLANA. Después del concilio Vat. II, las iglesias locales, movidas por los criterios expresados en la constitución *Sacrosanctum concilium,* han realizado un gran esfuerzo para introducir en las celebraciones litúrgicas las lenguas vernáculas. Ya en el siglo pasado en España se hizo la traducción del Misal Romano al castellano para uso de los fieles. La década de los años cuarenta, en nuestro siglo, se caracterizó por la gran difusión de los *misales* para uso del pueblo cristiano. Cada *misal* presentaba su traducción propia, procurando un lenguaje acomodado a la mentalidad de las personas que lo usaban durante las celebraciones, celebradas en latín. De las primeras traducciones no oficiales a las de hoy el lenguaje litúrgico castellano ha sufrido una gran evolución. Se ha perfeccionado la expresión y se ha mejorado su calidad. Sin embargo, perduran todavía hoy en día muchos problemas de lenguaje. El hombre en su comunicación oral emplea diversos niveles de lenguaje: el lenguaje común, el literario, el familiar, el popular, regional, etc., y cambia, con frecuencia, los niveles según la comunicación socio-ambiental. El cristiano que habla con Dios en castellano, ¿a qué nivel lingüístico se debe expresar? El uso de la lengua latina en las celebraciones litúrgicas ha contribuido a frenar la organización de una lengua litúrgica castellana propia. Al traducir los textos litúrgicos del latín al castellano han aparecido los problemas de vocabulario, de estilo, etc., pero la dificultad mayor se ha manifestado en la *estructura del lenguaje.* Se ha procurado, al traducir, que existiera un mínimo margen entre la palabra del texto y la palabra traducida; pero ¿cómo formular una frase síntesis de la oración romana a la lengua castellana, que posee un modo de pensar muy distinto al ambiente latino? La solución no es fácil, y el problema queda abierto para que la interlengua litúrgica castellana se vaya estructurando lingüísticamente hasta presentar un lenguaje litúrgico comprensible para todo el pueblo cristiano.

[*/ Gestos; / Comunicación en la eucaristía; / Traducción litúrgica*].

NOTAS: [1] *La linguistica* (por A. Martinet, J. Martinet y H. Walter, Rizzoli), Milán 1972, 189 — [2] Para una panorámica de los problemas, cf A. Pistoia, *Linguaggio e liturgia: rassegna bibl.,* en *EL* 92 (1978) 214-237; *Introduzione critica al dibattito recente sul linguaggio liturgico,* en *EL* 94 (1980) 3-26 — [3] Para una panorámica bibl. general, ver G. Venturi, *Elementi di bibliografia linguistico-liturgica con particolare riferimento ai problemi della traduzione liturgica,* Libr. Ed. Salesiana, Verona 1977; además, *Gli scopi della teoria linguistica* (por Stanley Peters), Turín 1976; C. Pelizzi, *Rito e linguaggio,* Roma 1965. Podría ser útil la lectura de las actas del Simposio de Varsovia, *Recherches sur les systèmes signifiants. Symposium de Varsovie 1968,* La Haya 1973 — [4] A. Martinet, *Elementi di linguistica generale,* Laterza, Bari 1972, 13 — [5] F. De Saussure, *Corso di linguistica generale,* Laterza, Bari 1970, 132, 134 — [6] V. Bertalot, *Tradurre la bibbia. Problemi di traduzione della bibbia ebraica,* LDC, Turín, y ABU, Roma 1980, 25 — [7] Cf G. Bes, *"Langue" y "parole",* en *La linguistica* (nota 1), 168-172 — [8] H.E. Brekle, *Introduzione alla semantica,* Il Mulino, Bolonia 1975, 53 — [9] Cf C. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens* I, *Le latin des chrétiens,* Storia e letteratura, Roma 1962 [2]; III, *Latin chrétien et liturgique,* Storia e letteratura, Roma 1965 — [10] Cf Lactancio, *Divinarum Institutionum libri septem* 5, 1, 15; san Hilario, *Tractatus in Psalmos* 13,1 — [11] Cf H. Schmidt, *Il linguaggio e la sua funzione nella liturgia,* en *RasT* 15 (1974) 3-14 — [12] H.E. Brekle, *Introduzione alla semantica* (nota 8), 19 — [13] R. Barthes, *Elementi di semiologia,* Einaudi, Turín 1974[7], 13 — [14] E.

Sapir, *Il linguaggio. Introduzione alla linguistica,* Einaudi, Turín 1969, 151 — [15] F. De Saussure, *Corso di linguistica generale* (nota 5), 95 — [16] Cf G. Venturi, *Una nuova traduzione del "Messale Romano"?,* en *RL* 64 (1977) 500-523 — [17] E. Sapir, *Il linguaggio* (nota 14), 155 — [18] A.M. Di Nola, *Lingua e linguaggio religiosi,* en *Enciclopedia delle religioni* 4 (Florencia 1972), col. 1520 — [19] Cf R. Guardini, *Lo spirito della liturgia,* Morcelliana, Brescia 1930, 1-44 — [20] Cf C. Korolevskij, *Liturgie en langue vivante,* Cerf, París 1955 — [21] Citado por C. Korolevskij, *Liturgie en langue vivante,* 31 — [22] Cf H.-A.-P. Schmidt, *Liturgie et langue vulgaire. Le problème de la langue liturgique chez les premiers réformateurs et au Concile de Trent* (Analecta Gregoriana 53), Roma 1950 — [23] Cf C. Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen-âge,* Bottega di Erasmo, Espoleto 1966, 241-247 — [24] T. Klauser, *La liturgia nella chiesa occidentale. Sintesi storica e riflessione,* LDC, Turín 1971, 31-38 — [25] Cf los estudios de la Mohrman cit. en la nota 9 — [26] Cf M. Augé, *Principi di interpretazione dei testi liturgici,* en *Anamnesis. Introduzione storico-teologica alla liturgia* (por S. Marsili) I, *La liturgia, momento nella storia della salvezza,* Marietti, Turín 1974, 157-179.

G. Venturi

BIBLIOGRAFÍA: Aldazábal J., *¿Es válido el lenguaje de los nuevos prefacios?,* en "Phase" 63 (1971) 283-288; Alonso Schoekel L., *La Palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje,* Herder, Barcelona 1966; Antiseri D., *El problema del lenguaje religioso,* Cristiandad, Madrid 1976; Argemi A., *Problemas de lenguaje en las oraciones litúrgicas,* en "Phase" 54 (1969) 545-556; Bentué A., *Estructura y verdad del lenguaje mítico,* en "Teología y Vida" 16 (1975) 17-39; Duquoc C.-Guichard J., *Política y vocabulario litúrgico,* Sal Terrae, Santander 1977; Farnés P., *Nominalismo litúrgico,* en "Phase" 46 (1968) 366-371; Fernández P., *Estructura semiológica de la liturgia,* en "Salmanticensis" 22 (1975) 457-497; Häussling A., *Lengua litúrgica,* en SM 4, Herder, Barcelona 1973, 353-357; Llabrés P., *Las lenguas vivas en la liturgia,* en "Phase" 137 (1983) 411-432; Llopis J., *La liturgia como lenguaje simbólico,* ib, 138 (1983) 447-456; Maldonado L., *El menester de la predicación,* Sígueme, Salamanca 1972; *Poesía litúrgica. Iniciación cristiana y canto festivo,* PPC, Madrid 1980; Manigne J.P.-Ladrière J.-Gilkey L., *Lenguaje y culto,* en "Concilium" 82 (1973) 204-245; Mínguez D., *Pentecostés. Ensayo de semiótica narrativa en Hch 2,* Institución San Jerónimo-P. Instituto Bíblico, Roma 1976; Molari C., *Lenguaje,* en DTI 1, Cristiandad, Madrid 1982, 857-893; Mounin G., *Introducción a la semiología,* Anagrama, Barcelona 1972; Mondin B., *¿Cómo hablar de Dios hoy?,* Paulinas, Madrid 1979; Murray P., *El lenguaje en el culto cristiano,* en "Concilium" 52 (1970) 303-305; Palacios M., *El género lírico y su lenguaje en la celebración litúrgica,* en "Liturgia" 254 (1971) 224-241; Paterna P., *El miércoles de ceniza. Análisis lingüístico de la bendición e imposición de la ceniza,* en "Phase" 144 (1984) 541-547; Sastre A.R., *Lenguaje y comunicación en la liturgia,* en "Phase" 138 (1983) 457-472; VV.AA., *Problemas de lenguaje,* en "Phase" 59 (1970) 421-516.

LIBROS LITÚRGICOS

SUMARIO: I. Nota previa - II. El tiempo de la improvisación - III. El tiempo de la creatividad - IV. Los libros litúrgicos puros: 1. El Sacramentario; 2. El Leccionario; 3. El Antifonario; 4. Los Ordines - V. Los libros mixtos o plenarios: 1. El Pontifical; 2. El Misal; 3. El Ritual; 4. El Breviario - VI. Los libros tridentinos - VII. Los libros del Vat. II: 1. El Misal Romano; 2. El Leccionario; 3. La Liturgia de las Horas; 4. El Pontifical; 5. El Ritual - VIII. Criterios para el uso de los libros litúrgicos.

I. Nota previa

Por *libro litúrgico,* en sentido estricto, entendemos un libro que sirve para una celebración litúrgica y está escrito con vistas a ella. En sentido más amplio, es tal también el libro que, aun no habiendo sido escrito con vistas a la celebración, contiene, sin embargo, textos y ritos de una celebración, tanto si han sido usados como si no.

En el primer sentido, el libro es un elemento de la celebración, y a él también se le respeta e incluso se le venera; en el segundo sentido, el libro se convierte en fuente para la historia de la liturgia, y en particular del rito o de los elementos que contiene.

Además de estas fuentes directas, existen también aquellos escritos que

nos informan sobre el hecho litúrgico sin ser por ello libros litúrgicos, como textos de historia, escritos de los padres, documentos del magisterio, etc.

Por tanto, los libros litúrgicos contienen los ritos y los textos escritos para la celebración. Son un vehículo de la tradición, en cuanto que expresan la fe de la iglesia, y generalmente son fruto del pensamiento no de un solo autor, sino de una iglesia particular en comunión con las demás iglesias. Pero son también fruto de una cultura, determinada en cuanto al tiempo y al espacio geográfico. En efecto, si bien la liturgia cristiana es sobre todo acción divina que se realiza en el signo sacramental, los libros litúrgicos contienen, sin embargo, las palabras y los gestos con que una cultura ve y expresa esta acción divina.

Pero esto se verá más claramente haciendo la historia de los libros litúrgicos. Podemos dividirla en cinco períodos.

II. El tiempo de la improvisación

Se trata de los tres primeros siglos cristianos. En este tiempo no hay libros litúrgicos propiamente tales, excepto, si así podemos llamarlo, el texto de la biblia. Para el resto, todo se deja a la libre creatividad, salvo en los elementos esenciales.

Hallamos rastro de estos esquemas y de esta libertad en textos no propiamente litúrgicos, como la *Didajé,* que nos da indicaciones sobre el bautismo, sobre la eucaristía, sobre la oración diaria y sobre el ayuno; como los escritos de Clemente de Roma y la *I Apología* de Justino. Hacia el 215 encontramos la *Tradición apostólica*[1] del presbítero romano Hipólito. En sentido amplio, éste es el primer libro litúrgico, porque contiene sólo descripciones de ritos litúrgicos con algunas fórmulas más importantes: consagración de los obispos, de los presbíteros, de los diáconos y de los demás ministros; esquema de plegaria eucarística, catecumenado y bautismo; oraciones y normas para las vírgenes, las viudas; la oración de las horas, los ayunos, bendición del óleo.

La importancia de este documento es múltiple: nos da por primera vez fórmulas de plegaria eucarística, de ordenaciones, del bautismo...; testimonia claramente que no es necesario que el obispo "pronuncie literalmente las palabras citadas, como esforzándose por recordarlas de memoria, sino que cada uno ore según su capacidad. Si alguno es capaz de orar largamente y con solemnidad, está bien. Pero si pronuncia una oración con mesura, no se le impida, con tal que diga una oración de una sana ortodoxia" (c. 9).

El texto de Hipólito ha tenido una influencia muy considerable en varios ambientes, como testimonian la traducción copta, árabe, etiópica y latina.

III. El tiempo de la creatividad

Desde el s. IV se precisan los contornos de los diversos ritos litúrgicos, tanto orientales como occidentales. Y esto se debe a la creación de textos que cada iglesia compone y comienza a fijar por escrito, aunque no en forma oficial. Deteniéndonos en la iglesia de Roma, se había producido un fenómeno importante: el paso del griego al latín como lengua litúrgica.

Se forma en este siglo el canon romano (la actual primera plegaria eucarística), y se empiezan a componer textos eucológicos en latín. Se continúa así hasta el s. VI, componiendo cada vez los textos que sirven para las diferentes celebraciones. És-

tos se conservan, pero no para ser utilizados de nuevo.

Cierta cantidad de tales *libelli* se encontró en Letrán, y se reunieron en un códice que actualmente se encuentra en la biblioteca capitular de Verona, cod. 85. Descubierto en 1713 por Escipión Maffei y publicado en 1735 por J. Bianchini, recibió de éste el título de *Sacramentarium Leonianum,* por considerarlo una composición de León Magno (440-461). A continuación se descubrió que era obra de diversas *manos;* entre ellas, además de la del papa León, la intervención de los papas Gelasio I (492-496) y Vigilio (537-555). La edición más reciente y mejor es la de L. C. Mohlberg *(RED* 1, Roma 1956), con el nombre de *Sacramentarium Veronense.*

El texto presenta unos 300 formularios, más o menos completos, divididos en 43 secciones. El redactor los ordenó por meses. Pero faltan los primeros folios, y comienza con el mes de abril. Normalmente cada formulario comprende colecta, secreta, prefacio, poscomunión y super-populum. Falta todo el texto del canon y toda la cuaresma y la pascua. De las demás fiestas a veces tenemos muchos formularios, mientras que algunas celebraciones están ausentes. Por todos estos motivos, no es exacto ni siquiera el término *sacramentario.*

De todos modos, el códice reviste una importancia fundamental para la eucología romana, porque se trata de las primeras composiciones seguramente romanas. En efecto, se encuentra varias veces *romana civitas, devotio, nomen, principes, urbs, securitas.* Muchas oraciones tienen en cuenta situaciones contingentes de la ciudad de Roma, hasta el punto de que se puede reconstruir su tiempo, a veces también el año, de su composición. Signo éste de una liturgia viva.

IV. Los libros litúrgicos puros

A partir del s. VII aumenta la documentación litúrgica. Tenemos libros litúrgicos propiamente tales en uso. Se trata de libros *puros,* en el sentido de que contienen cada uno un elemento de la celebración, y que por tanto sirven para cada ministro. Así distinguimos:

1. EL SACRAMENTARIO. Es el libro del celebrante, obispo o presbítero, y contiene las fórmulas eucológicas para la eucaristía y los sacramentos.

El primero es el así llamado *Sacramentario gelasiano antiguo.* Se conserva únicamente en el cod. Vat. reg. lat. 316. Transcrito hacia el 750 en Chelles, cerca de París, fue publicado en 1680 por G. Tomasi. La última edición de Mohlberg tiene como título *Liber sacramentorum romanae ecclesiae ordinis anni circuli (RED* 4, Roma 1960). El título *gelasiano* es impropio. Se debe al hecho de que se ha querido identificar este libro con las *"Sacramentorum praefationes et orationes"* que, según el *Liber Pontificales* (ed. Duchesne, París 1925, I, 225), Gelasio compuso "cauto sermone".

El sacramentario está dividido en tres libros: I. Propio del tiempo (de la vigilia de navidad a pentecostés), más los textos para algunos ritos, como las ordenaciones, el catecumenado y el bautismo, la penitencia, la dedicación de la iglesia, la consagración de vírgenes; II. Propio de los santos y el tiempo de adviento; III. Domingos ordinarios, con el canon, y celebraciones varias.

Característica del gelasiano es la presencia de dos o incluso tres oraciones antes de la oración sobre las ofrendas. Se discute si la segunda hay que asimilarla a la *super sindonem* del rito / ambrosiano. Pero la

discusión más amplia versa sobre el origen del gelasiano. Es claro que hay en el códice influjos galicanos. Pero si el núcleo es romano, ¿cómo explicar la presencia al mismo tiempo en Roma de dos sacramentarios: gelasiano y gregoriano? [*↓ infra*]. La tesis más defendida, salvo detalles, es la de A. Chavasse [2], según el cual el gregoriano era de uso exclusivo del papa, mientras que el gelasiano era de uso de los títulos (iglesias) presbiterales.

El *reg.* 316 es de importancia fundamental para los ritos del catecumenado y del bautismo, distribuidos en el ámbito de la cuaresma, con los tres *escrutinios* y las entregas de los evangelios, del símbolo y del *padrenuestro,* como también para la celebración del triduo sacro. Encontramos además en él los ritos de la reconciliación de los penitentes y de la misa crismal, etc.

Aludíamos al sacramentario *gregoriano.* Deberíamos hablar más bien de familia gregoriana, porque hay muchos manuscritos. En general, derivarían de una fuente atribuida al papa Gregorio Magno (590-604), pero redactada bajo Honorio (625-638). En general, la estructura gregoriana difiere de la gelasiana por tres aspectos: el gregoriano no está dividido en libros, sino que el santoral está mezclado con el del tiempo, e incluso a veces los domingos toman la denominación de un santo celebrado precedentemente (los apóstoles Pedro y Pablo, Lorenzo...); tiene sólo una oración antes de la oración sobre las ofrendas; indica la *estación,* o sea, el lugar en que el papa celebraba en un determinado día. Es, en general, un libro más sencillo y menos rico que el gelasiano (muy reducido el número de prefacios, no existen ya las bendiciones sobre el pueblo más que en cuaresma).

Los dos tipos principales del gregoriano son el *Adriano* y el *Paduense.* El primero se llama así porque deriva de una copia del auténtico gregoriano, que el papa Adriano I (772-795) mando a Carlomagno, que se la había pedido, y que éste conservó en Aquisgrán. De estas copias más o menos directas quedan muchos manuscritos. El mejor es el cod. 164 de Cambrai. Pero al ser incompleto el gregoriano recibido de Roma (faltaban, entre otras cosas, los formularios de los domingos después de pentecostés), fue necesario proveer a un *suplemento.* Éste, que antes se atribuía a Alcuino, parece ser, por el contrario, obra de Benito de Aniane [3].

Un manuscrito adrianeo sin suplemento es el de Trento.

Otro tipo de gregoriano es el de Padua (bibl. capitular D 47), redactado en Lieja hacia la mitad del s. IX y luego llevado a Verona, con adiciones de los ss. X y XI. No es del todo clara, entre los estudiosos, la sucesión y la dependencia de los dos tipos: si viene antes la línea de Padua, como pensaba Mohlberg, o al contrario, como piensa Chavasse.

Una tercera serie de sacramentarios está constituida por los que se llamaban *Missalia regis Pipini,* y que hoy llamamos "gelasianos del s. VIII". Parece tratarse de una fusión de estructura gregoriana con textos gelasianos. Dichos sacramentarios son muchos. Por probable orden de importancia: Gellone, Angulema, san Galo, el llamado Triplex, Rheinau, Monza.

2. EL LECCIONARIO. Al principio se leían directamente de la biblia las lecturas para la celebración litúrgica, de modo más o menos continuo. Cuando se comenzó a escoger fragmentos para determinados días, és-

tos fueron marcados en el margen del texto sagrado. En un segundo momento se hizo, primero como apéndice del libro y luego como códice aparte, un elenco de perícopas distribuidas para varios días. De ahí el término *capitularia,* porque hacían la lista de los *capitula* con la indicación del comienzo y del fin de cada fragmento (faltaba la actual división en capítulos y versículos).

Encontramos así leccionarios que contienen sólo los evangelios (llamados *capitularia evangeliorum),* o sólo las lecturas no evangélicas (llamados *Comes,* o *Liber Comitis,* o *Liber commicus)* o también ambos.

De los primeros se ha ocupado Th. Klauser [4], que ha cotejado un millar de manuscritos, clasificándolos en cuatro tipos, designados con las letras griegas, Π, Λ, Σ (romanos) y Δ (franco-romano). En cuanto al tiempo, van del 645 al 750. Hay que emparentar el primero con el sacramentario gregoriano, los demás con los gelasianos del s. VIII.

Los *Comes* más antiguos son el de Würzburgo [5], que corresponde al gelasiano antiguo, y el de Alcuino [6], que hay que relacionar con el gregoriano. Siguen, para los gelasianos del s. VIII, los de Murbach [7] (que luego pasó al Misal) y de Corbie, como principales.

3. EL ANTIFONARIO. Es el libro que contiene los cantos de la misa, y está destinado al cantor o al coro.

Los más antiguos antifonarios, que hay que emparentar con los gelasianos del s. VIII, no tienen todavía notación musical. Se trata de seis códices, publicados en sinopsis por Hesbert [8], el primero de los cuales es sólo un *cantatorium* o *graduale,* porque contiene sólo los cantos interleccionales. Es el Cantatorio de Monza. Los demás no son italianos: Rheinau, Mont-Blandin, Compiègne, Corbie, Senlis. Son todos del s. IX.

4. LOS ORDINES. Para una celebración litúrgica no bastan los diferentes libros que contienen los textos, sino que se necesita conocer el modo de estructurar el desarrollo de la celebración misma. Los libros mencionados sólo rara vez llevan rúbricas (así llamadas por estar escritas en rojo = *ruber).* De éstas se encargan libros especiales, que se llamarán *Ordo* (plural, *Ordines)* u *Ordinarium.*

El origen de tales libros se debe sobre todo a la necesidad del clero franco, que quiere saber cómo se desarrollan en Roma las diversas celebraciones.

Después de las ediciones parciales de G. Cassander (1558-1561) y M. Hittorp (1568), J. Mabillon-M. Germain (1687-1689), E. Martène (1700-1702), L. Duchesne (1889), finalmente M. Andrieu publica la edición crítica de todos los *Ordines romani* hasta ahora conocidos [9]. Contra los quince ordices de Mabillon, él distingue cincuenta, divididos en diez secciones, y reducibles a dos familias: *A* (romana pura) y *B* (romano-franca). Entre ellos los más importantes son el I, que trata de la misa papal en el s. VII; el XI, que describe los ritos del catecumenado (aquí los escrutinios se convierten sin más en siete y se trasladan a los días laborables), y el L, llamado también *Ordo romanus antiquus,* que será el núcleo del Pontifical romano-germánico del s. X.

Para la historia de la liturgia medieval no se subrayará nunca bastante la importancia de tales ordines, junto con las *Consuetudines monasticae* y los *Capitularia* (aquí en el sentido de decisiones administrativo-jurídicas, disciplinares de sínodos, concilios particulares, etc.).

V. Los libros mixtos o plenarios

En los umbrales del año 1000 asistimos a un fenómeno de fusión de los diferentes libros por motivos funcionales. Se comienzan a recoger en un solo libro todos los elementos que sirven para una celebración. Un primer paso se dará insertando por extenso en los Ordines los textos eucológicos que antes sólo se mencionaban. Nacen así los libros mixtos o plenarios.

1. EL PONTIFICAL. Con este nombre se designa el libro que contiene fórmulas y ritos de las celebraciones reservadas al obispo (pontífice), como la confirmación, las ordenaciones, las consagraciones de iglesias, de vírgenes, la bendición de abades, pero también la coronación de reyes y de emperadores...

El primer libro de este género es el *Pontifical Romano-Germánico* del s. X (= *PRG).* Compuesto hacia el 950 en Maguncia, es un interesante ejemplo de la obra de adaptación de la liturgia romana a los países franco-germánicos. Se presenta como una mina de ritos y de fórmulas, pero también de partes didácticas, como sermones, moniciones, exposiciones de misa, con doscientos cincuenta y ocho títulos de celebraciones diferentes [10]. El *PRG,* llevado a Roma por los Otones, luego fue simplificado y reducido, especialmente a partir de Gregorio VII (1073-1085). Encontramos así algunos pontificales reducibles a un tipo, llamado por el editor Andrieu "el pontifical romano del s. XII" [11].

En el siglo siguiente, bajo Inocencio III (1198-1216), se creó un pontifical adaptado a las exigencias de la curia papal de Letrán.

A finales del siglo, durante el tiempo de cautividad en Avignon, el obispo de Mende, Guillermo Durando, preparó para su diócesis un pontifical basándose en los precedentes, pero con mayor claridad. Se divide en tres libros: ritos sobre las *personas;* sobre las *cosas;* celebraciones varias *(acciones).*

Con éste tenemos el primer pontifical, que será sustancialmente el que luego se apropiará toda la iglesia.

2. EL MISAL. Por la misma exigencia de orden práctico y en el mismo período (finales del s. X) comienzan a aparecer libros que contienen todos los elementos para la celebración de la eucaristía (oraciones, lecturas, cantos, ordo missae).

Se llama a ese libro *Missale,* o *Liber missalis,* o *Missale plenarium.*

La rapidez de difusión del Misal (con la consiguiente extinción gradual de los sacramentarios) se debe al hecho de la multiplicación de las misas *privadas,* en que el celebrante decía todo, incluso lo que correspondía a los otros ministros. Esto continuará siendo normal incluso en las celebraciones comunitarias, en las que tales ministros estaban presentes. El Misal es así el libro en que confluyen el Sacramentario, el Leccionario (de Murbach), el antifonario y los primeros *Ordines.*

El más importante es el llamado *Missale secundum consuetudinem curiae* [12], que tuvo una gran difusión por haberlo aceptado la orden de los Frailes menores, que prácticamente lo llevaron en todas sus peregrinaciones misioneras. Será el primer Misal impreso, como *editio princeps,* en Milán el año 1474.

3. EL RITUAL. Como los obispos tenían en el Pontifical su libro, así también era necesario un libro que contuviese los ritos realizados por los presbíteros (además, claro está, del Misal para la eucaristía). Desde el s. XII, y especialmente en el XIV, surgen muchos libros del género,

con nombres diversos: *Agenda, Ordinarium, Manuale.* Se trata comúnmente de libros privados, redactados por los mismos sacerdotes con cura de almas.

El que tuvo mayor importancia fue el *Sacerdotale,* de Alberto Castellani de 1555 [13], que, sin embargo, no suprimirá la libertad de que cada cual continuara creándose su propio ritual.

4. EL BREVIARIO. El mismo proceso que hemos visto para el Misal se produjo con el libro de las horas.

Antes había libros distintos: 1) El *Salterio,* que en el uso litúrgico ha tenido dos redacciones: la romana (por haberse usado en Roma hasta el s. VIII), que corresponde a la primera revisión de san Jerónimo sobre el texto griego de los LXX, y la galicana (llamada así porque, usada primero en Galia, luego se difundió en todo el Occidente, excepto en la basílica vaticana), que reproduce el texto de la segunda revisión jeronimiana sobre la Hexapla de Orígenes, y que luego entró en la Vulgata. A menudo en los salterios se insertan para uso litúrgico los cánticos bíblicos, para los nocturnos y los laudes. 2) El *Homiliario,* o sea, el libro que recoge las lecturas patrísticas. El más importante, que luego pasó al Breviario, es el que Pablo el Diácono, monje de Montecasino, preparó para Carlomagno [14]. 3) El *Himnario,* que recoge los himnos de composición eclesiástica para las diversas horas canónicas. Parece que el rito romano acogió los himnos sólo en el s. XII; pero ya san Ambrosio los había compuesto para la liturgia de Milán, y san Benito los había acogido en la liturgia monástica. Así el más antiguo manuscrito de himnario es el cod. Vat. regin. lat. 11, del s. VIII, publicado por Tomasi en 1683. La publicación de los himnos que se fueron componiendo a lo largo del medievo fue reanudada en 1892 por U. Chevalier [15] y por Dreves-Blume, que iniciaron la serie de *Analecta Hymnica.* 4) El *Antifonal* del oficio, que R.J. Hesbert ha publicado recientemente [16]. 5) El *Oracional,* del que encontramos huellas en el sacramentario de Verona y en el Gelasiano, que comprende las oraciones para las diversas horas canónicas.

Todos estos libros, después del año 1000, confluyen en uno solo, llamado *Breviarium,* porque era de hecho una reducción de los diferentes elementos, especialmente de las lecturas. El más conocido es el *Breviarium secundum consuetudinem romanae curiae,* difundido también por obra de los Frailes menores, que lo adoptaron oficialmente en 1223 [17].

De este Breviario se hizo en 1525 una reforma desde el punto de vista de la latinidad. Más importante es la reforma del card. Quiñones (llamado de la Santa Cruz, por su título cardenalicio), por encargo de Clemente VII. Pero esta reforma, bien hecha bajo el aspecto racional, no tenía en cuenta que el oficio divino de suyo está destinado al coro, y no al rezo privado (como de hecho sucedía). Publicado en 1535 y reimpreso varias veces, fue acogido universalmente con entusiasmo, pero en 1556 Pablo IV lo suprimió por el motivo mencionado arriba, volviendo al Breviario de la curia romana.

VI. Los libros tridentinos

El concilio de Trento tenía en proyecto una reforma de la liturgia, pero no se consiguió llevarla a cabo durante su desarrollo, y en la sesión 25.ª *(Corpus Tridentinum* IX, 1106) se pidió al papa la tarea de realizarla. Los criterios a que se atendrán los papas son éstos: reformar, según la tradición de la iglesia romana (es decir, en continuidad con el período

medieval); imponer los nuevos libros a toda la iglesia occidental, excepto aquellas iglesias que pudieran honrarse de tener ritos con más de doscientos años de antigüedad. Esto, debido a que la única autoridad en campo litúrgico de ahora en adelante habría de ser la sede apostólica.

En concreto, la reforma fue más bien superficial, ya que se promulgaron en edición típica libros ya conocidos y usados antes del concilio, con ligeros retoques y simplificaciones, especialmente en las partes menos sustanciales.

Sin embargo, todos estos libros se llamarán *romanos* en un sentido diverso del que tenían precedentemente, es decir, válidos no sólo para la ciudad de Roma, sino para todo el Occidente latino. De hecho, además del rito romano así ensanchado, permanecieron en Occidente sólo el rito ambrosiano y alguna diferencia en el rito dominicano.

Inmediatamente después del concilio se promulgan el Breviario (en 1568), el Misal (en 1570), el Martirologio (en 1584), el Pontifical (en 1595), el *Caeremoniale episcoporum* (en 1600) y el Ritual (en 1614).

Respecto al *Breviario,* / *Liturgia de las horas,* III, 5, *c-d.*

El *Misal,* después de la bula *Quo primum tempore,* de Pío V, contiene dos instrucciones: un *Ritus servandus in celebratione missae* y un *De defectibus in celebratione missae occurrentibus.* Se trata de normas rubricales para uso de los ministros. No se hace ninguna alusión a la parte de los fieles.

El *Martirologio* es un libro que encontramos ahora por primera vez. Pero tiene una larga historia. Encuentra su antecesor en el calendario, es decir, en la lista de las fiestas y de los santos que tienen una celebración en un determinado lugar. El más antiguo calendario litúrgico romano está constituido por la *Depositio martyrum* y *Depositio episcoporum,* insertas en Cronógrafo del 354. Posteriormente los calendarios se insertan en los libros litúrgicos a modo de índice. Redactados aparte, con la indicación del día y del lugar, tomarán el nombre de martirologios. El más antiguo es el llamado *Martyrologium hieronymianum,* de la segunda mitad del s. V [18]. Siguen los martirologios *históricos,* que a las indicaciones precedentes añaden noticias esenciales de la figura y de la obra de los santos, especialmente respecto a su muerte. Entre éstos, el de Beda, de Floro, de Usuardo [19].

Estos últimos, sin embargo, daban cabida a muchas noticias legendarias, por lo que era necesaria una revisión. El papa Gregorio XIII se interesará por ella, ya que a partir del s. IX el martirologio se leía cada día en el *officium capituli* de los monasterios y después de las catedrales. Se le encarga al célebre historiador card. César Baronio; el libro fue publicado en 1584 como *Martyrologium romanum* [20]. La reforma del Vat. II no lo considera ya libro litúrgico, aunque no es improbable una nueva revisión.

El *Ritual* tridentino nace tarde por un motivo muy preciso. Gregorio XIII se lo había encargado al card. Julio Santori. Éste se puso a la obra, insertando en su Ritual también indicaciones de textos bíblicos adaptados al catecumenado y a la mistagogia. Sin embargo, antes de que se hubiera acabado de imprimir morían el papa y Santori (1602), y el pontífice siguiente, Pablo V, mandó destruir los ejemplares. El Ritual de Santori fue impreso de nuevo por los herederos con la fecha que habría debido llevar (1583) [/ *Iniciación cristiana,* II, 3]. Pablo V publicó luego su *Rituale romanum* (1614), mucho más reducido que el de Santori. Hay que señalar que este libro no fue impreso en edición típica sino en

1952, y nunca ha sido propiamente obligatorio, dejando sobrevivir los Rituales de las iglesias locales que lo quisieren.

El *Caeremoniale episcoporum* es también un libro nuevo. Había nacido ya en 1455 de la necesidad de describir más detalladamente las ceremonias del papa, de los obispos y de los presbíteros en la celebración litúrgica. Textos semejantes se habían visto en 1516 y 1564, pero el *Caeremoniale* pasó a ser libro oficial con la bula de Clemente VIII en 1600. Revisado y corregido varias veces en los siglos siguientes, ha llegado hasta los umbrales del Vat. II. Hoy no se ve la oportunidad de un libro semejante, dada la elasticidad de las nuevas normas litúrgicas.

Desde el tiempo de su promulgación, los libros tridentinos habían permanecido casi inalterados, salvo pequeños retoques en las sucesivas ediciones. Nunca se les ha sometido a una verdadera reforma. Tentativas de este género, hechas por iniciativa de algún obispo, serán condenadas por Roma. Sólo en nuestro siglo, más aún, de 1950 en adelante, tenemos cambios de relieve, como el restablecimiento de la vigilia pascual en 1951, la restauración de la semana santa en 1955, el nuevo código de rúbricas en 1960, cuando ya estaba anunciado el concilio Vat. II.

VII. Los libros del Vat. II

El concilio Vat. II quiso una reforma general de los libros litúrgicos, con la posibilidad de la traducción en las lenguas vernáculas. Por eso el papa Pablo VI, ya el 21-1-1964, creaba un *Consilium* para la recta ejecución de la constitución litúrgica [*/ Reforma litúrgica*].

El *Consilium* elaboró diversos documentos, entre los que figuran: *Inter oecumenici,* de 1964; *Musicam sacram,* de 1967; *Tres abhinc annos,* de 1967 (segunda instrucción); *Eucharisticum mysterium,* de 1967, y *Liturgicae instaurationes,* de 1970 (tercera instrucción). Con tales instrucciones se daba la posibilidad de introducir la lengua vulgar en las diferentes partes de la celebración, por lo que cada una de las conferencias episcopales toma disposiciones para traducir el viejo Misal, prepara leccionarios *ad experimentum,* se traduce parte del Ritual, etc. Entretanto, el Consilium trabajaba, con grupos especiales de expertos, en la composición de los nuevos libros. Así, de 1968 hasta hoy se han publicado en la edición típica latina:

- CALENDARIUM ROMANUM (1969) (= *CR).*
- MISSALE ROMANUM. Bajo este encabezamiento tenemos, en volúmenes:

  Missale Romanum (1970; 1975[2]) (= *MR);*
  Ordo Lectionum Missae (1970; 1981[2]) (= *OLM);*
  Lectionarium (3 vols., 1970-1972);
  Ordo Cantus Missae (1973).
- OFFICIUM DIVINUM. Bajo este encabezamiento tenemos, en volúmenes:

  Liturgia Horarum (por ahora en 4 vols., 1971-1972; 1980[10]) (= *LH).*
- PONTIFICALE ROMANUM. Bajo este encabezamiento tenemos, en fascículos:

  De Ordinatione Diaconi, Presbyteri et Episcopi (1968) (= *ODPE);*
  Ordo Consecrationis Virginum (1970) (= *OCV);*
  Ordo Benedicendi Oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi chrisma (1971) (= *OBO);*
  Ordo Benedictionis Abbatis et Abbatissae (1971) (= *OBAA);*
  Ordo Confirmationis (1972) (= *OC);*

De Institutione Lectorum et Acolytorum... (1973) (= *ILA);*
Ordo Dedicationis Ecclesiae et Altaris (1978) (= *ODEA);*
Caeremoniale Episcoporum (1984).

- RITUALE ROMANUM. Bajo este título tenemos, en fascículos:
  Ordo Baptismi Parvulorum (1969) (= *OBP);*
  Ordo Celebrandi Matrimonium (1969) (= *OCM);*
  Ordo Exsequiarum (1969) (= *OE)*
  Ordo Professionis Religiosae (1970; 1975², pero ya no bajo el encabezamiento *Rituale Romanum)* (= *OPR);*
  Ordo Unctionis Infirmorum eorumque pastoralis curae (1972) (=*OUI);*
  Ordo Initiationis Christianae Adultorum (1972) (= *OICA);*
  De Sacra Communione et de Cultu Mysterii Eucharistici extra Missam (1973);
  Ordo Paenitentiae (1974) (= *OP);*
  De Benedictionibus (1984) (= *B).*
- A éstos hay que añadir:
  Graduale simplex (1975²);
  Ordo Coronandi Imaginem Beatae Mariae Virginis (1981).

Presentamos brevemente los correspondientes textos oficiales en versión española (el año entre paréntesis indica la primera edición).

1. EL MISAL ROMANO (1971) comprende también la *Ordenación General del Misal Romano* (= *OGMR).* Esta última es un texto muy denso, en el que se presenta la teología de la misa, la articulación del rito, los cometidos de cada uno de los ministros y de la asamblea, las normas para una correcta celebración y las posibilidades de una sana adaptación. Después de las *Normas universales sobre el año litúrgico y sobre el calendario* (extractadas del *Calendarium Romanum),* sigue el texto del *Misal,* dividido en propio del tiempo, propio de los santos, comunes, misas rituales, misas y oraciones *ad diversa,* misas votivas, misas de difuntos. El rito de la misa está colocado entre el propio del tiempo y el propio de los santos, y a su vez se distingue en rito para la celebración con el pueblo (= misa normativa) y rito para la celebración sin el pueblo.

El *MR* ya no es un misal plenario, porque ya no comprende las lecturas; pero no se le puede llamar simplemente un sacramentario, porque incluye también las antífonas de entrada y de comunión; en efecto, éstas debe decirlas el mismo celebrante, en el caso en que no se haga un canto o no las recite ningún otro.

Respecto al Misal de Pío V, la parte eucológica está muy incrementada, comprendiendo alrededor de ochenta prefacios (contra los quince del precedente), cuatro plegarias eucarísticas (otras se autorizarán a continuación). Ha sido repensado *ex novo* en su totalidad.

[*/ Misal romano*].

2. EL LECCIONARIO [*/ Leccionario de la misa*].

3. LA LITURGIA DE LAS HORAS (1979) (= *LH).* Se llama así la oración de alabanza de la iglesia, que tiene por objeto extender a las diversas horas (canónicas) de la jornada aquella glorificación de Dios que alcanza su cumbre en la oración eucarística. Este nuevo nombre especifica el de *oficio divino* (dado a la oración) y sustituye al de *breviario* (dado antes al libro). La edición está dividida en cuatro volúmenes: I. Tiempo de adviento y de navidad; II. Tiempo de cuaresma y de pascua; III. Tiempo ordinario (semanas 1-17); IV. Tiempo ordinario (semanas 18-34). En el primer volumen se encuentra la *Ordenación General de la Li-*

turgia de las Horas (OGLH) que, a semejanza de la *OGMR,* ilustra la teología, la espiritualidad, las diversas partes, los diversos elementos y cometidos de los ministros de la Liturgia de las Horas. Son dos las perspectivas nuevas (o renovadas) de este libro: 1) está destinado no sólo a sacerdotes, diáconos y religiosos con votos solemnes (que siguen teniendo la obligación de recitarlo), sino a toda la comunidad cristiana (religiosas y laicos); 2) se recomienda la celebración comunitaria, especialmente de las dos horas más importantes (laudes y vísperas).

Se espera todavía un quinto volumen (himnos; cánticos de libre elección; oraciones sálmicas; textos para las celebraciones de vigilia, etc.).

4. EL PONTIFICAL. Podemos ordenarlo así:

• *Ritual de la Confirmación* (1976) (= *RC).* Se celebra normalmente durante la misa, o al menos después de una liturgia de la palabra. La renovación de las promesas bautismales pone de manifiesto su relación con el bautismo. El ministro es el obispo (o el sacerdote que tiene licencia especial para ello), pero pueden ayudarle otros sacerdotes en la crismación.

• *Ritual de ordenación del diácono, del presbítero y del obispo* (1977) (= *RO).* Éstos son los ministerios ordenados. El conjunto de los ritos, aunque conserva los textos esenciales de la tradición, resulta más ordenado, dando mayor relieve a la imposición de manos y a la oración consagratoria, y menos a los ritos suplementarios. La restauración de la concelebración hace más sencillos los ritos de la ordenación del obispo y de los presbíteros.

• *Ritual para instituir acólitos y admitir candidatos al diaconado y al presbiterado, y para la promesa de observar el celibato* (= *RLA). Ritual de la consagración de vírgenes* (= *RCV). Ritual de la bendición de un abad o una abadesa* (= *RBnA).* Se trata de tres ritos diversos. Los ministerios instituidos son los del lector y del acólito (se han abolido los del ostiario y del exorcista, como también el subdiaconado). Son dos las novedades a este respecto: *a)* el ministro no es ya el obispo, sino el ordinario (esto significa que en las órdenes y congregaciones religiosas puede serlo el superior mayor); *b)* los candidatos son laicos (que permanecen tales), los cuales pueden aspirar o no a las órdenes. La consagración de vírgenes es un rito antiquísimo y venerable, por el que una virgen (religiosa o no) consagra públicamente su virginidad como signo de la iglesia virgen que sólo tiene a Cristo por esposo. La bendición de un abad o de una abadesa se ha creado *ex novo,* porque en el viejo Pontifical tenía más el aspecto de una ordenación episcopal. Los nuevos textos expresan mejor la función del padre y maestro de una comunidad monástica.

• *Ritual de la bendición del óleo de los catecúmenos y enfermos y de la consagración del crisma* (= *RBO). Ritual de la dedicación de iglesias y de altares* (= *DCA)* (1980). El primer rito, que se ha de celebrar durante la misa crismal de jueves santo (mañana) en las catedrales, donde el obispo concelebra con su presbiterio, trae los textos tradicionales (con ligeras adaptaciones) de la bendición de los óleos santos. Los otros dos ritos se han renovado y simplificado sustancialmente, de suerte que forman con la celebración de la eucaristía, que es cumbre del rito, una sola acción ritual.

I. Scicolone

• *Ceremonial de los Obispos* (= *CO).* Éste es uno de los últimos

libros promulgados por la reforma general que decretó el Vat. II (1984). Se trata de un volumen en parte muy tradicional y en parte también bastante novedoso. Hay que reconocer que el *CO* tiene unas características que lo distancian bastante de los otros libros litúrgicos emanados de la reforma litúrgica del s. XX. Su principal característica frente a los demás libros litúrgicos actuales es que no ofrece textos eucológicos; aparentemente, por lo menos, se presenta sólo como un volumen de simple normativa litúrgica, como su mismo título —*Ceremonial*— parece ya sugerir. No obstante, leído a la luz de la historia y de la teología litúrgica, el *CO* debe situarse en el ámbito *sacramental* con tanta razón como puedan colocarse en este ámbito los demás libros litúrgicos, pues si los demás libros ofrecen los textos bíblicos y eucológicos de la liturgia, es decir, las *palabras* sacramentales, éste presenta los *gestos* simbólicos de los misterios cristianos. El *CO* es, pues, un libro que, en la misma línea que la *Institutio* que encabeza el Misal de Pablo VI [*/ supra,* VII], aleja el peligro de ver la celebración sólo como un conjunto de textos que se van proclamando unos después de otros, acompañados únicamente de gestos simplemente espontáneos del ministro. Uno de los principales valores del *CO* es el hecho de que sitúa los gestos litúrgicos en su realidad más teológica: la de acciones *sacramental-comunitarias* de la iglesia, no simplemente del ministro ni de la comunidad concreta que celebra la liturgia común de la iglesia.

El *CO* es un volumen *tradicional* en un doble sentido: *a)* porque con la descripción de los gestos celebrativos mayores conserva y transmite la *tradición* litúrgica de la iglesia, y *b)* porque se sitúa en línea de continuidad con los *Ordines romani* de la edad media [*/ supra,* IV]. Pero a la vez que *tradicional* es también un libro *nuevo,* porque en su mismo estilo lleva innegablemente la impronta de los libros del Vat. II: las referencias doctrinales que justifican las normas son continuas y explícitas; con este estilo el *CO* —a pesar del título de *ceremonial* que lo encabeza— se aleja de lo que podría ser una simple descripción de ceremonias, enlazando así, por lo menos en cierta manera, con la visión que de la liturgia tenían los padres (cf, por ejemplo, las explicaciones de la *Tradición apostólica* de Hipólito sobre el significado de las diversas imposiciones de manos en las ordenaciones, o las *Catequesis mistagógicas* de Ambrosio, de Cirilo de Jerusalén, de Juan Crisóstomo o Teodoro de Mopsuestia.

Al ser uno de los últimos libros publicados por la reforma litúrgica, al *CO* le ha sido fácil apoyar su normativa en los libros litúrgicos publicados anteriormente. No obstante, hay que decir también que en algunas pocas ocasiones presenta interesantes variantes, introducidas o bien para unificar algunas rúbricas que variaban de un *Ordo* o Ritual a otro o bien con vistas a mejorar algunos ritos o incluso algunos usos introducidos y que no siempre resultaban correctos [21].

El *CO* está dividido en ocho partes, precedidas de un proemio y seguidas de un apéndice. El *proemio* presenta una breve síntesis histórica de lo que han sido las diversas descripciones de los ritos litúrgicos que se elaboraron a través de los siglos hasta llegar al actual *CO.* Después de una breve alusión a los *Ordines romani* —verdadera raíz primitiva del *CO*—, el texto se refiere a los distintos Ceremoniales papales, que fueron como el puente que ha enlazado los antiguos Ordines con el nuevo *CO.* En el cuerpo del volumen la *primera parte* describe algunos princi-

pios teológicos de la liturgia episcopal, presentada no a la manera de ceremonias fastuosas, sino a la luz de la constitución conciliar *Lumen gentium*. Un aspecto particularmente importante y delicado de esta primera parte ha sido el de aunar aquella "noble sencillez" de los ritos decretada por el Vat. II *(SC* 34) con los necesarios signos de respeto inspirados por la fe que ve en el obispo la imagen o sacramento de Jesús, el Señor. La *segunda parte* trata de la participación y presidencia del obispo y de sus ministros en la misa. En esta parte es importante el cambio de perspectiva con que se presenta la celebración de la misa presidida por el obispo, acción culminante de la liturgia cristiana *(SC* 41); de acuerdo con los otros libros litúrgicos renovados que ya no dan nunca a los obispos el título de pontífices [22], tampoco el *CO* habla nunca de *misa pontifical,* sino de *missa stationalis* (término de versión ciertamente difícil, pues si en latín cristiano *statio* significaba reunión plena de la iglesia local, en las lenguas modernas es difícil encontrar un término que exprese esta misma realidad). La *tercera parte* describe la celebración solemne del oficio divino y de la palabra cuando preside el obispo; la *cuarta parte* describe las diversas celebraciones del año litúrgico: en esta parte merecen destacarse tanto las breves catequesis que introducen el sentido de cada una de las fiestas principales como la insistencia con que se subraya la importancia del domingo, para el que se pide que su celebración no quede recubierta con la celebración de diversos *días* consagrados a distintas necesidades de la comunidad cristiana (cf n. 223). La *quinta parte* habla de la celebración de los sacramentos, presidida por el obispo; en esta parte se separan claramente los sacramentos de la celebración de los sacramentales, a los que se consagra la *sexta parte* (así, la institución de acólitos y lectores, por ejemplo, viene debidamente separada de las ordenaciones de ministros). La *séptima parte* contempla las celebraciones extraordinarias del obispo desde su nombramiento y ordenación hasta su muerte, exequias y tiempo de sede vacante. También se trata de los ritos del concilio plenario y provincial y del sínodo diocesano. Finalmente, en el *apéndice* se sintetizan las varias disposiciones posconciliares ya vigentes antes del *CO* sobre las vestiduras de los prelados y se ofrece una tabla, esquematizando las normas propias de las misas rituales, votivas y de difuntos. El libro concluye con un extenso y pormenorizado índice de un centenar de páginas que facilita encontrar cualquiera de los ritos contenidos en el volumen.

P. Farnés

5. EL RITUAL, publicado también en fascículos, comprende:

• *Ritual del bautismo de niños* (1970) (= *RB).* Es un rito sustancialmente nuevo, porque nunca habíamos tenido un rito propio para el bautismo de niños que tuviese en cuenta su situación real. Antes era un rito de bautismo para adultos adaptado a los niños. Ahora se tiene en cuenta que se los bautiza en la fe de la iglesia, y principalmente de los padres y de los padrinos. La celebración, prevista para el domingo, se hace de forma comunitaria, inserta en una celebración de la palabra (o también, aunque sólo excepcionalmente, durante la misa).

• *Ritual de la iniciación cristiana de adultos* (1976) (= *RICA).* Es un rito que, descuidado en los siglos más recientes, recobra toda la praxis catecumenal de la iglesia de los siete/ocho primeros siglos. Después de la introducción general sobre la ini-

ciación cristiana, y la particular para la iniciación de adultos, siguen cinco capítulos dispuestos así: 1. Rito del catecumenado, dispuesto por grados, que son: *a)* el tiempo del catecumenado y su comienzo; *b)* tiempo de la elección y su comienzo; *c)* celebración de los sacramentos de la iniciación (bautismo, confirmación y primera eucaristía) y tiempo de la mistagogia; 2. Rito más sencillo para la imitación de un adulto; 3. Rito más breve para un adulto en peligro próximo de muerte; 4. Indicaciones para la preparación de adultos ya bautizados cuando niños a la confirmación y a la primera comunión; 5. Indicaciones para la iniciación de los niños en edad catequística. Tras un sexto capítulo en que se prevén textos alternativos, se tiene un apéndice para la admisión en la iglesia católica de cristianos válidamente bautizados en otras confesiones. Este rito de iniciación de adultos, previsto principalmente para las tierras de misión, tiene indicaciones utilísimas también para nuestras regiones, con vistas a una revalorización y una mejor práctica de los sacramentos de la iniciación.

• *Ritual de la penitencia* (1975) (= *RP).* El rito parte de una nueva concepción de este sacramento. Ya no se le llama *confesión,* que era la parte por el todo, sino *penitencia* o *reconciliación.* Por tanto, no se pone ya el acento en el momento de la acusación, sino en la conversión. Se prevén tres formas de celebración: *a)* individual: es el modo que ha sido tradicional en los últimos siglos, pero se ha modificado en el planteamiento (prevé también una lectura bíblica, aunque breve) y en la fórmula; *b)* comunitaria, con confesión y absolución individual (es la forma preferible); *c)* comunitaria, con confesión y absolución general (para usarse en casos determinados, y con el consentimiento del obispo).

• *Rito de la sagrada comunión y del culto de la eucaristía fuera de la misa* (1974). El rito tiene en cuenta diversas situaciones cambiadas: *a)* la comunión fuera de la misa debe hacer siempre referencia a la celebración de la misma; *b)* debe insertarse en una celebración de la palabra; *c)* la eucaristía puede ser distribuida también por ministros extraordinarios; *d)* se regulan las exposiciones y la adoración de la eucaristía, las procesiones y los congresos eucarísticos.

• *Ritual del matrimonio* (1970) (= *RM).* El rito, si bien conserva la estructura precedente, presenta algunas perspectivas renovadas: se celebra normalmente durante la misa (o, al menos, durante una celebración de la palabra), da mayor relieve a la bendición solemne de los esposos, prevé diversos formularios de textos eucológicos, una riqueza de textos bíblicos y destaca más la teología y la espiritualidad del sacramento.

• *Ritual de la unción y de la pastoral de enfermos* (1974) (= *RUE).* Se ve el sacramento de la unción en el contexto de la solicitud que la iglesia tiene por el estado de debilidad de los enfermos. Ya no se llama *extrema* unción, y se puede conferir en todas las enfermedades de cierta gravedad, también a los ancianos. Ha cambiado la fórmula (más ceñida al texto de la carta de Santiago); la materia es el aceite (ya no necesariamente de oliva, sino de cualquier tipo vegetal), el cual, a falta del bendecido por el obispo, puede bendecirse cada vez. Se prevé la concelebración por varios sacerdotes, y la celebración comunitaria para varios enfermos, también en la iglesia.

• *Ritual de la profesión religiosa* (1979) (= *RPR).* Es un texto que sirve de base y de modelo para los rituales de cada una de las familias religiosas. Prevé un rito para el co-

mienzo del noviciado, visto como tiempo de preparación y de opción, el rito de la profesión temporal y el de la profesión perpetua, como también un rito para la promesa que sustituye a los votos religiosos. Los ritos de profesión o de promesa se hacen durante la misa.

• *Ritual de exequias* (1971) (= *RE).* El rito se presenta como una mina de indicaciones, textos eucológicos, bíblicos y cantos para utilizar, según los diferentes usos de las iglesias locales, en la casa del difunto, en la procesión a la iglesia, en la misa exequial y en el acompañamiento al cementerio. La perspectiva es claramente pascual: el cristiano que muere realiza su éxodo de este mundo con la esperanza de la resurrección.

I. Scicolone

• *Bendicional* (= *B).* El *B* constituye de hecho una de las partes del *Ritual romano* reformado según los decretos del Vat. II *(SC* 79); su edición típica latina fue promulgada en 1984 y la castellana, común a todos los países de habla hispana, aparece en 1986. En el conjunto de las partes del actual Ritual, el *B* es el capítulo más extenso, como lo era ya también en la última edición del *Ritual de Paulo V,* aumentada y reordenada por mandato de Pío XII [23]. Hay que decir que, sin duda alguna, en su extensión influye sobremanera el hecho de que el *B* es el libro litúrgico en el que la piedad popular más se avecina a la celebración litúrgica [24].

Conforme a los votos del Vat. II, frente a la anterior edición del *Ritual romano,* el nuevo *B* ha sido profundamente reformado "teniendo en cuenta la norma fundamental de la participación consciente, activa y fácil de los fieles y atendiendo a las necesidades de nuestro tiempo" *(SC* 79).

El *B* consta de cuarenta y un *Ordines* o ritos de bendición; muchos de estos ritos de bendición aparecen además desdoblados en rito habitual y rito breve o bien presentan diversas posibilidades para ocasiones parcialmente distintas (por ejemplo, la bendición de niños ofrece un formulario para los niños bautizados y otro para los niños que se preparan al bautismo). La edición castellana del *B* añade aún a estas cuarenta y un bendiciones algunas otras o bien nuevas o en otros casos tradicionales en algún país de América o en España; con ellas el número de bendiciones en esta edición alcanza a cuarenta y ocho formularios.

El conjunto de estas bendiciones está precedido de una extensa introducción y va seguida de tres índices alfabéticos —de bendiciones, de lecturas bíblicas y de salmos responsoriales—, de los cuales, en vistas al uso del volumen, es particularmente útil el primero (un índice de este tipo aparecía ya en las ediciones del antiguo *Ritual romano).*

La *Introducción,* de carácter teológico, pastoral y jurídico, expone sucesivamente la naturaleza y significado de la bendición tanto en la historia de la salvación como en la vida de la iglesia, los ministros de las mismas, su ordenamiento —desde lo que es la estructura fundamental de toda bendición hasta los signos que se emplean en las mismas y las maneras de unir las bendiciones con las restantes celebraciones litúrgicas o entre sí— y, finalmente, las posibilidades que tienen las conferencias episcopales en el campo de las adaptaciones o de las incorporaciones de nuevas bendiciones.

En el cuerpo mismo del libro, su *primera parte* presenta las diversas bendiciones que se refieren a las personas (bendiciones relativas a la vida familiar, bendiciones de los enfermos, de los misioneros enviados a

anunciar el evangelio, de las personas destinadas a impartir la catequesis, de los peregrinos, de los que van a emprender un viaje, etc.). En esta parte la edición castellana añade las bendiciones de acólitos y lectores no instituidos.

La *segunda parte* trata de las bendiciones que atañen a los edificios no sagrados [25] y a las diversas actividades de los cristianos (bendiciones de un nuevo edificio —que no sea una iglesia— de una escuela, de una universidad, de un hospital); bendiciones de los medios de transporte (automóviles, ferrocarriles, naves, aviones, etc.); bendiciones de instrumentos técnicos (central eléctrica, acueducto, etc.); bendiciones de los animales, de los campos, de los nuevos frutos, de la mesa. En esta parte la edición castellana añade la tradicional bendición de los términos de una población.

La *tercera parte* agrupa las bendiciones de las cosas que se destinan, en la iglesia, al uso litúrgico o a las prácticas de devoción (fuente bautismal, sede, ambón, sagrario, cruz, imágenes del Señor, de la Virgen María o de los santos, etc.). En esta parte la edición castellana añade las bendiciones de la corona de adviento, del belén y del árbol de navidad.

En la *cuarta parte* se presentan las bendiciones que o bien sirven para fomentar la piedad (bebidas y comestibles) o bien son objetos de devoción privada (objetos de devoción, rosarios, escapularios, etc.). La edición española añade en esta parte la bendición de los hábitos, tradicional sobre todo en Perú.

Finalmente, en la *quinta parte* se contienen dos bendiciones de carácter más bien genérico: la bendición de acción de gracias, que viene a suplir los antiguos y poco apropiados *Te Deum* (poco apropiados porque el antiguo texto de este precioso canto no tiene demasiado que ver con el uso al que a veces se destinaba), y la bendición para diversas circunstancias, que ofrece unos formularios en vistas a las bendiciones no previstas explícitamente en el *B* (en cierta manera es la réplica de la antigua bendición *ad omnia).*

P. Farnés

VIII. Criterios para el uso de los libros litúrgicos

Contrariamente al modo de concebirse los libros litúrgicos desde el concilio de Trento hasta el Vat. II, es decir, como textos intocables cuyo dictado había de ejecutarse escrupulosamente, ahora los nuevos libros se entienden como *proyectos* que se han de realizar luego en la celebración, teniendo en cuenta la particular situación de la asamblea concreta. De aquí deriva la necesidad de estudiar bien las *introducciones,* las posibilidades de adaptación que se dejan a las conferencias episcopales y también al presidente individual de la asamblea. Estas posibilidades se han de explotar luego en el momento celebrativo. Los mismos textos y las rúbricas han de observarse prestando mayor atención a lo que quieren decir, a la nueva mentalidad con que se han redactado y con el diverso valor que revisten los diferentes elementos de la celebración. Así, la palabra de Dios hay que proclamarla y respetarla como tal: no se permite modificar el texto de las lecturas, sino que se dan amplias posibilidades de opción en las misas rituales, en celebraciones particulares, en los días festivos. Se ha de prestar mucha atención a los textos eucológicos, especialmente a las fórmulas consecratorias, tanto de la eucaristía como de los demás sacramentos: son textos cuidadosamente formulados, que hay que respetar y valorizar debidamente, con oportuna catequesis

previa y con eventuales moniciones breves. Se prevé cierta libertad para la elección de los textos eucológicos variables (las oraciones presidenciales), especialmente en los días de labor. En cambio, sólo tienen valor de ejemplos o modelos los textos de las moniciones previstas en los libros litúrgicos. Respetando su función, es bueno que se expresen con palabras vivas, no atadas al texto del libro litúrgico. Esto vale sobre todo para las celebraciones de los sacramentos. En suma, el libro litúrgico, en lugar de ofrecer una serie de celebraciones ya preordenadas, y por tanto invariables, ofrece abundante material para construir celebraciones diferenciadas y responder así a exigencias diversas. Es árbitro de las diversas opciones el presidente de la asamblea, el cual, sin embargo, mirará al bien espiritual de su comunidad, sabrá usar convenientemente el sentido eclesial y el respeto a las situaciones, no impondrá una idea personal y, sobre todo, sabrá entender y realizar el espíritu que anima a cada parte de la celebración [26].

Una última palabra se refiere al respeto hacia el *libro,* considerado en su materialidad. Hay que considerarlo como el signo exterior y visible de lo que contiene; hay que tributar al libro litúrgico el mismo respeto y la misma veneración que la iglesia profesa a la palabra de Dios y la oración de la iglesia. El Leccionario, especialmente, ha de venerarse como la palabra de Dios: la liturgia misma nos lo enseña cuando rodea al libro de los evangelios con tantas señales de veneración (incensación, beso, entronización sobre el altar y sobre el ambón). Sin embargo, esta veneración no debe limitarse al momento del uso litúrgico, sino que hay que cultivarla siempre, tanto durante la celebración como fuera. El respeto al Misal exige igualmente que se le honre, y no se le sustituya con ediciones de bolsillo o con hojas volantes. El respeto al *libro* se manifiesta en la misma composición tipográfica; en la encuadernación; en el modo de tener, llevar, usar el libro y conservarlo.

I. Scicolone

NOTAS: [1] B. Botte, *La tradition apostolique de st. Hippolyte. Essai de reconstitution (LQF* 39), Münster 1963; Hipólito de Roma, *La tradición apostólica,* Sígueme, Salamanca 1986 — [2] A. Chavasse, *Le sacramentaire gélasien,* París 1957 — [3] La hipótesis es del último editor de todos los tipos del gregoriano, J. Deshusses, *Le sacramentaire grégorien (SF* 16,24 y 24), Friburgo 1979 — [4] Th. Klauser, *Das römische "capitulare evangeliorum" (LQF* 28), Münster 1935 — [5] G. Morin, *Le plus ancien "comes" ou lectionnaire de l'église romaine,* en *RevB* 27 (1910) 41-74 — [6] A. Wilmart, *Le lectionnaire d'Alcuin,* en *EL* 51 (1937) 136-197 — [7] A. Wilmart, *Le Comes de Murbach,* en *RevB* 30 (1913) 25-29 — [8] J.-R. Hesbert, *Antiphonale Missarum Sextuplex,* Bruselas 1935 — [9] M. Andrieu, *Les "Ordines Romani" du haut moyen-âge,* 5 vols., Lovaina 1931-61 — [10] C. Vogel-R. Elze, *Le Pontifical romano-germanique du Xe siècle,* 3 vols. *(ST* 226-227 y 269), Ciudad del Vaticano 1963 y 1972 — [11] M. Andrieu, *Le Pontifical romain au moyen-âge* I, *Le Pontifical romain du XIIe siècle;* II, *Le Pontifical de la Curie romaine au XIIIe siècle;* III, *Le Pontifical de Guillaume Durand;* IV, *Tables alphabetiques (ST* 86-89), Ciudad del Vaticano 1938-41 — [12] Cf M. Andrieu, *Missale curiae romanae ou Ordo missalis secundum consuetudinem romanae curiae du XIIIe siècle* (Miscellanea Ehrle II), Roma 1924, 348-376 — [13] *Sacerdotale iuxta s. romanae ecclesiae et aliarum ecclesiarum consuetudinem,* Venecia 1555 — [14] R. Grégoire, *Les homéliaires du moyen-âge. Inventaire et analyse des manuscrits (RED* VI), Roma 1966 — [15] U. Chevalier, *repertorium hymnologicum,* 6 vols., Bruselas 1892-1921 — [16] *Corpus antiphonalium Officii* I, *Manuscripti "cursus romanus";* II, *Manuscripti "cursus monasticus";* III, *Invitatoria et antiphonae;* IV, *Responsoria, versus, hymni et varia (RED* 7-10), Roma 1963-70 — [17] CF P. Salmon, *L'office divin au moyen-âge* (Lex orandi 43), París 1967; S. Bäumer-R. Biron, *Histoire du Breviaire,* 2 vols., París 1905 (reimp. Roma 1967) — [18] Edición con notas críticas en *Acta Sanctorum Novembris, Propylaeum,* Bruselas 1931 — [19] Cf H. Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen-âge,* París 1907 — [20] *Martyrologium romanum... scholiis historicis instructum,* en *Acta*

Sanctorum Decembris, Propylaeum, Bruselas 1940 — [21] El *CO* corrige, por ejemplo, la norma introducida por el Misal *(Institutio,* n. 337) según la cual la celebración del aniversario de la muerte del obispo se limita a sólo el primer año y restaura la significativa práctica antigua de celebrarlo todos los años (n. 1168); el *CO* prescribe que cuando un celebrante, a falta de diácono, proclama el evangelio, debe pedir la bendición al que preside (n. 86); con ello corrige la práctica contraria, introducida al publicarse el primer *Ritus concelebrationis* (1965); a pesar de que el Misal de Pablo VI ya nunca aludió a esta práctica, la costumbre la ha ido introduciendo; el *CO* corrige esta costumbre y establece que el concelebrante pida también la bendición al que preside; esta práctica no es exclusiva de la misa presidida por el obispo, sino una corrección a la práctica indebidamente introducida (la *Institutio* del Misal dice que el concelebrante que suple al diácono lo hace todo igual que él, con la única excepción de que no usa vestiduras diaconales) — [22] Los comunes de santos obispos ya no se titulan, como en los libros anteriores, de santos *pontífices,* sino de *pastores,* para *obispos;* tampoco a los santos que ejercieron el ministerio episcopal se les llama nunca *pontífices,* sino *obispos* — [23] En la edición publicada por Marietti en 1952 el título de *Bendiciones* tiene unas trescientas páginas, mientras que el que le sigue en extensión —el de *Bautismo*— alcanza sólo unas ochenta — [24] Cf Evanou, *Bendiciones y religión popular,* en A.G. Martimort, *La iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1967², 855-860 — [25] Estas bendiciones se hallan en el Ritual de la dedicación de iglesias y altares — [26] Cf C. Braga, *I libri liturgici nel rito romano,* en VV.AA., *Nelle vostre assemblee,* Queriniana, Brescia 1975², I, 397-410.

BIBLIOGRAFÍA: Aldazábal J., *El libro litúrgico como pedagogía de la celebración,* en "Phase" 116 (1980) 111-124; Álvarez A., *Sobre la edición de libros litúrgicos en castellano,* ib, 41 (1967) 446-458; "Concilium" 198 (marzo 1985): todo el número está consagrado a las bendiciones; Farnés P., *Significado del nuevo Ceremonial de los Obispos,* en "Phase" XXV (1985) 199-218; Gracia J.A., *Formación del Ritual Romano,* ib,33 (1966) 218-234; *Libros litúrgicos publicados por la Comisión Episcopal Española de Liturgia,* en "Pastoral Litúrgica" 105-106 (1979) 30-32; Martimort A.G., *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1967², 318-344, 851-855; *Le Ceremonial des èvêques,* en "Notitiae" XXI (1985) 196-206; versión española en "Phase" XXV (1985) 187-197; Martín Patino J.M., *Importancia y función pastoral del libro litúrgico,* en "Sal Terrae" 60 (1972) 483-502; "Notitiae" XIX (1983) 320-322; Righetti M., *Historia de la liturgia* 1, BAC 132, Madrid 1955, 249-328; Sancho Andreu J., *Pedagogía de la presentación de los rituales de los sacramentos,* en "Phase" 116 (1980) 125-133; Tena P., *Las ediciones típicas de la Liturgia de las Horas,* ib, 115 (1980) 79-83; Id, *Los libros litúrgicos en la docencia de teología sacramentaria,* ib, 116 (1980) 99-110; VV.AA., *Estudios sobre el Ritual,* en "Liturgia" 149-152 (1958) 129-279. Véase también la bibliografía de *Bautismo, Bendición, Confirmación, Consagración de Vírgenes, Dedicación de iglesias, Exequias, Iniciación cristiana, Leccionario, Liturgia de las horas, Matrimonio, Misal Romano, Orden/Ordenación, Penitencia, Profesión religiosa, Unción de los enfermos.*

LITURGIA

SUMARIO: I. El término "liturgia" - II. Definiciones de "liturgia" anteriores al Vat. II: 1. Definiciones que han de rechazarse; 2. Definiciones que han florecido en el ámbito del movimiento litúrgico: *a)* Por obra de L. Beauduin, *b)* Por obra de O. Casel; 3. La definición de la "Mediator Dei": *a)* En la liturgia se ejerce el culto personal de Cristo, que por participación se convierte en el culto de la iglesia, *b)* En el concepto de liturgia entra necesariamente la santidad del hombre, *c)* En el concepto de liturgia entra necesariamente el rito - III. La liturgia en el Vat. II: 1. De la "Mediator Dei" a la "Sacrosanctum concilium"; 2. Las aportaciones de la SC para una definición de "liturgia": *a)* La liturgia es el culto a nivel de revelación, *b)* Cristo con su sacerdocio propiamente no celebró una liturgia, sino que ofreció al Padre un culto en verdad, *c)* La liturgia es el ejercicio de la obra sacerdotal de Cristo a través de signos significativos y eficaces, *d)* La liturgia es la perpetua actuación del misterio pascual de Cristo; 3. La definición de "liturgia" que se desprende del Vat. II - IV. La "celebración litúrgica" en el Vat. II - V. Liturgia e iglesia - VI. Liturgia y culto privado: 1. Oración privada; 2. Oración litúrgica - VII. Conclusión: ¿Hacia un nuevo concepto de liturgia?

Para ahondar en el concepto de liturgia se podrían escoger diversos puntos de partida: se podría arrancar, por ejemplo, de la / historia de la salvación y de su estructura sacramental; de la sacramentalidad de la iglesia en su explicitación concreta; de la problemática fe-sacramento; de

nuestra experiencia cristiana; de una perspectiva antropológica, etc. Preferimos seguir la progresiva toma de conciencia por parte de la iglesia en los últimos decenios en relación con la realidad misteriosa y compleja que indicamos con el término *liturgia,* realidad que va mucho más allá de lo que el término pueda significar desde un punto de vista etimológico e histórico.

I. El término "liturgia"

Proveniente del griego clásico *leitourgía,* originalmente el término indicaba la obra, la acción o la iniciativa tomada libre y personalmente por una persona privada (individuo o familia) en favor del pueblo, del barrio, de la ciudad o del estado. Con el paso del tiempo la misma obra, acción o iniciativa perdió, por institucionalización o por imposición, su carácter *libre,* y así se llamó *liturgia* a cualquier trabajo de *servicio* más o menos obligatorio hecho al estado o a la divinidad *(servicio religioso)* o a un privado.

En la traducción griega del AT llamada de los LXX, *liturgia* indica siempre, sin excepción, el *servicio religioso* hecho por los levitas a Yavé, primero en la *tienda* y luego en el templo de Jerusalén. Era, por tanto, un término técnico que designaba el culto público y oficial conforme a las leyes cultuales levíticas, distinto del culto *privado,* al que en la misma traducción de los LXX nos referimos principalmente con los términos *latría* o *dulía.*

En el NT (evangelios y escritos apostólicos) *liturgia* no aparece nunca como sinónimo de *culto del NT* (si se exceptúa He 13,2), evidentemente porque en aquellos primeros tiempos el término estaba demasiado vinculado al *culto del sacerdocio levítico,* que no encontraba ya sitio en el NT. Sin embargo, pronto reaparece el término en los escritos extrabíblicos de oriden judeo-cristiano, como por ejemplo en *Didajé* 15,1, donde claramente se refiere a un servicio ministerial; en la primera carta del papa Clemente *(passim),* que toma por modelo para el culto cristiano el culto hebreo. Y es probablemente por esta vía de la referencia a modelos exteriores como el término *liturgia,* despojado ya de su específico sentido cultual levítico, toma carta de ciudadanía en la iglesia primitiva, cuyo culto designa, culto que será totalmente nuevo en el contenido, porque se produce en la realidad nueva del sacerdocio de Cristo, aunque en la forma permanecerá en muchos aspectos vinculado a su origen hebreo, origen por el que la iglesia apostólica se vio notablemente influida.

Pero aun purificado así, el término no ha tenido igual fortuna en las diversas partes de la iglesia. Mientras que en la iglesia oriental de lengua griega *liturgia* sirve para indicar, sea el culto cristiano en general sea, en especial, la celebración de la eucaristía, en la iglesia latina la palabra es prácticamente desconocida. Sucedió, en efecto, que mientras que otros muchos términos bíblicos neotestamentarios —como ángel, profeta, apóstol, epíscopo (obispo), presbítero, diácono, etc.— pasaron como llevados en vilo a su traducción latina por simple transliteración, esto no sucede nunca con *liturgia (leitourgía* se tradujo desde el principio por *officium, ministerium, munus...),* y así seguirá siendo un término extraño al lenguaje litúrgico latino.

En el mundo occidental, *liturgia* no hará su aparición en el uso litúrgico; al principio (a partir del s. XVI) aparece sólo en el plano científico, donde entra para indicar o los libros rituales antiguos *("Liturgica":* Cas-

sander, 1558; Pamelius, 1571) o, en general, todo lo que se refiere al culto de la iglesia, también al presente (cf card. Bona, *Rerum liturgicarum libri duo,* 1671). En este sentido, con Mabillon se comienza a hablar de *liturgia* como de un conjunto ritual determinado *(De liturgia gallicana libri tres,* 1685), del que se hará eco L.A. Muratori con su *Liturgia romana vetus* (1748), en la que publicaba coleccionados los antiguos *sacramentarios* romanos descubiertos hasta entonces. Por desgracia, este legítimo uso del término, que permitía hablar de *liturgia* oriental, occidental, latina, galicana, hispánica, ambrosiana, etc., y quería indicar los diversos modos en que se había expresado el culto cristiano a lo largo de los siglos en las diversas iglesias, fue mal entendido por algunos, y se acuñó la equivalencia "liturgia = ritualidad ceremonial y de rúbricas" (cf De Giorgi, *Liturgia romani pontificis in celebratione missarum sollemni,* 1731-44). Esta equivalencia permaneció estable prácticamente hasta el Vat. II, no sólo en el uso común, sino en la misma organización de los estudios eclesiásticos, en cuyo ámbito el estudio de la liturgia, como es notorio, no iba más allá del conocimiento de las rúbricas que regulan el ejercicio exterior del culto; sólo en tiempos más cercanos a nosotros se le añadió el conocimiento de algunas noticias históricas, en la medida que servían para explicar y eventualmente justificar, en el plano de la tradición, el uso de ciertos ritos.

Todo esto hay que tenerlo presente si se quiere dar antes una primera explicación de la fuerte oposición que desde siempre ha encontrado el *movimiento litúrgico,* comenzando por su aparición en los primeros decenios del s. XX. En efecto, se aceptaba con entusiasmo su empeño por restituir a la liturgia todo el decoro y la exactitud en las rúbricas; pero con no menos decidida hostilidad había oposición a todo esfuerzo tendente a dar a la liturgia un fundamento teológico verdadero y un valor plenamente formativo para la vida espiritual del cristiano.

II. Definiciones de "liturgia" anteriores al Vat. II

1. DEFINICIONES QUE HAN DE RECHAZARSE. Estando así las cosas, una definición de liturgia podía formularse sólo en el plano exterior de los ritos y de las rúbricas, aun cuando fuera según ópticas diversas. Para muchos, y en general para todos los que no se ocupaban específicamente de liturgia, ésta aparecía simplemente como la parte externa y sensible del culto cristiano, tendente a revestir el culto mismo de formas exteriores que al mismo tiempo fueran capaces de exaltar su contenido de fe para hacerlo más fácilmente perceptible y estéticamente fruible. En cambio, para los que estaban más atentos a la liturgia en sí misma, o sea, en cuanto celebración (y entre éstos se deben señalar nombres ciertamente merecedores de ser recordados por la aportación dada al movimiento litúrgico y a la ciencia de la liturgia, como Callewaert, Eisenhofer, Guardini), la liturgia era la suma de las normas con que la autoridad de la iglesia regulaba la celebración del culto. Por tanto, una definición veía toda la liturgia en el plano exterior y estético; la otra la consideraba desde una óptica puramente jurídica; en efecto, la liturgia era juzgada como parte del derecho canónico.

2. DEFINICIONES QUE HAN FLORECIDO EN EL ÁMBITO DEL MOVIMIENTO LITÚRGICO. El / movimiento litúrgico, desde su primera aparición, ha-

bía buscado una definición de liturgia que superara las precedentes, aunque sin negarlas del todo, y que por tanto se moviese en un plano teológico.

a) *Por obra de L. Beauduin.* Una definición brevísima, pero a su modo completa, fue la proporcionada y explicada por L. Beauduin (1873-1960): "La liturgia es el culto de la iglesia". Toda la fuerza innovadora de esta sencilla definición reside en la palabra *iglesia,* que especifica en sentido formalmente cristiano el *culto.* Éste, en efecto, recibe de la *iglesia* su propio carácter *público* y *comunitario,* pero no en un sentido que asimilara el culto cristiano a un culto cualquiera que emana de una *sociedad* cualquiera que lo establece por ley, sino en el sentido de que la *iglesia,* por ser en el mundo la continuación de Cristo, ejerce ese culto enteramente especial y perfecto que Cristo dio al Padre en su vida terrena. El culto de la iglesia es, por tanto, ante todo culto cristiano en sentido eminente, por ser continuación del de Cristo; es además culto comunitario y público, porque en él se expresa la naturaleza propia de la iglesia, que es comunidad visiblemente reunida en torno a Cristo[1]. Esta definición, recogida en la "Rivista liturgica" de los monjes benedictinos de Finalpia por su primer director, E. Caronti (1882-1966), el año mismo de su fundación (1914), hizo que todo el movimiento litúrgico italiano se viera gradualmente transformado por este primer esbozo de *teología litúrgica,* que de tal modo veía la luz en Bélgica y en Italia ya en el tercer lustro de nuestro siglo.

b) *Por obra de O. Casel.* Sin desconocer el valor objetivamente teológico de la definición de Beauduin, el benedictino alemán O. Casel, de María Laach (1886-1948), estima que la liturgia puede y debe conocerse no sólo a través de un proceso lógico que se desarrolla desde el *género* (culto) hasta la *diferencia específica* (iglesia), sino también en sí misma, es decir, estudiándola tal como es y se manifiesta: como / celebración.

Partiendo del hecho de que la *celebración* litúrgica es constantemente llamada *misterio* tanto en el lenguaje litúrgico como en el patrístico, y tomando esta palabra en el sentido con que aparece en el ámbito cultual de la llamada "religión de misterios"[2], Casel descubre que los componentes esenciales de la celebración o *misterio,* en cuanto término técnico cultual, son: 1) la existencia de un acontecimiento primordial de salvación; 2) la presencia del mismo acontecimiento por medio de un rito; 3) gracias a su presencia ritual cada hombre en cada tiempo actúa como propio el acontecimiento primordial de salvación. Con estos datos en la mano, Casel considera que la liturgia, por el hecho de presentarse como *misterio,* se autodefine como "el misterio de Cristo y de la iglesia"[3], o más claramente: "La liturgia es la acción ritual de la obra salvífica de Cristo, o sea, es la presencia, bajo el velo de símbolos, de la obra salvífica de la redención"[4]. Es claro que esta concepción de liturgia derrumba la idea misma de *culto.* En efecto, éste, en la perspectiva mistérica, no es ante todo la acción del hombre que busca un contacto con Dios a través del ofrecimiento de su homenaje y de su adoración, sino un momento de la acción salvífica de Dios sobre el hombre, de modo que éste, una vez asumido en el misterio de Cristo hecho presente en el rito, pueda alabar y adorar a Dios "en espíritu y verdad". A nadie se le escapó la profundidad y la riqueza teológica que esta visión mistérica aportaba a la liturgia, aunque no todos se mostraron siempre persuadidos del valor

probativo de los testimonios que Casel aducía del lenguaje de los padres y de los textos litúrgicos antiguos, tanto orientales como occidentales. Sin embargo, es indudable que la investigación teológica sobre la liturgia ya no puede prescindir de Casel y de confrontarse con su pensamiento, puesto que éste ha penetrado fuertemente en la conciencia litúrgica de la iglesia.

Entretanto, el movimiento litúrgico, al par que suscitaba nuevas ideas en el plano de una profundización en el conocimiento de la liturgia, no había dejado de impulsar a alguno, más voluntarioso e incluso más fantasioso de cuanto la prudencia aconsejara, a introducir ciertas *novedades* en el plano ritual, que además de revelarse como infracciones disciplinarias podían tener aspectos doctrinales no siempre seguros. Al surgir polémicas que estos puntos de vista teóricos y prácticos contrastantes provocaban, implicando no sólo a personas particulares, sino también a todo el cuerpo episcopal llamado a tomar parte a favor de unos o de otros[5], intervino el papa Pío XII con su encíclica *Mediator Dei* (20 de noviembre de 1947).

3. La definición de la "Mediator Dei". En la encíclica de Pío XII, al tiempo que se insiste con energía en la fidelidad a las formas tradicionales, se proscribe cualquier novedad en materia de lengua y de ritos, se hace una llamada sobre el valor normativo obligatorio de las disposiciones disciplinarias en materia de culto y a la vez se rompe más de una lanza en favor de devociones y de prácticas religiosas demasiado a menudo nacidas fuera o incluso contra todo espíritu litúrgico, se trata también de sacar provecho de los progresos realizados en el conocimiento de la naturaleza teológica de la liturgia. Reprobadas, en efecto, como inadecuadas e insuficientes las concepciones de *liturgia* que hemos resumido [*↑ supra,* 1], la encíclica señala la posición precisa sobre el interrogante más candente del momento: ¿qué es la liturgia? Para la encíclica, la liturgia, vista en su contenido, es "la continuación del oficio sacerdotal de Cristo"[6]; o, sin más, "el ejercicio del sacerdocio de Cristo"[7]; vista luego en la realidad completa de la celebración, se define como "el culto público que nuestro Redentor, cabeza de la iglesia, tributa al Padre y que la comunidad de los fieles tributa a su fundador y, por medio de él, al Padre; o bien, más brevemente: la liturgia es el culto público total del cuerpo místico de Cristo, cabeza y miembros"[8].

a) Cristo, como sacerdote y mediador del NT, no ha querido que se interrumpiese el culto sagrado que él había tributado al Padre durante su vida terrena. Por eso fundó la iglesia, es decir, edificó sobre sí a los fieles, los cuales, hechos templo santo en el Señor, "pudieran tener en común con el Verbo encarnado el intento, la función y el deber" del culto al Padre[9]. Por tanto, *el primer elemento constitutivo* y especificativo *de la liturgia* es que en ella se ejerce *el culto personal del mismo Cristo, que por comunicación se convierte en culto de la iglesia.* Hay que tener bien presente este primer aspecto de la liturgia, ya que sobre él se funda su nota absolutamente particular: la liturgia, por su naturaleza íntima, es sacramental, al ser siempre signo de una efectiva presencia de Cristo.

b) Cristo tributó culto al Padre no sólo reconociendo y proclamando su gloria, sino constituyendo su reino de gloria, que es la iglesia en cuanto "universal ciudad redimida" (san Agustín). En efecto, el reino fue constituido por Cristo no como un

acontecimiento exterior (cf Heb 9,11-12), sino como una "redención eterna" *(ib),* que ha purificado nuestra conciencia de las obras de muerte de modo que así podamos "servir [es decir, dar culto] al Dios viviente" (v. 14). Así pues, Cristo ha dado culto al Padre de tal modo que lo ha glorificado, y al mismo tiempo nos ha hecho dignos a nosotros de tributar gloria a Dios: a través de la gloria que daba al Padre, Cristo glorificó personalmente al Padre y santificó a los hombres para transformarlos "en alabanza de su gloria" (Ef 1,5-12). De suerte que el culto sacerdotal de Cristo comprende un *segundo elemento: la santidad del hombre,* la cual entra así necesariamente en el *concepto de liturgia.* Como Cristo dio culto al Padre no con el ofrecimiento sacrificial de toros y becerros, sino con el sacrificio de la propia voluntad en el cumplimiento perfecto de su beneplácito, así el hombre ofrece a Dios "el sacrificio del espíritu contrito", es decir, todo su ser, "como sacrificio santo, agradable a Dios en culto espiritual" (Rom 12,1).

c) Pero puesto que la santidad del hombre consiste en una transformación moral que es consecuencia de la unión y participación del hombre mismo en Cristo y en sus misterios salvíficos a través de los sacramentos de la iglesia, esto es, a través de los ritos que *actúan* la imagen o el símbolo del mismo Cristo santificador, se sigue que *el rito entra necesariamente* como *tercer elemento en el concepto de liturgia.*

De todo esto se derivan dos consecuencias: 1) el culto litúrgico en tanto es *comunitario* en cuanto es acción *personal:* en primer lugar de Cristo, y luego de la iglesia con Cristo y en Cristo; 2) el valor principal de los ritos en la liturgia no reside en su valencia psicológica (como si fueran un medio para percibir una verdad oculta y un elemento requerido por la naturaleza sensible del hombre), sino en su naturaleza sacramental: son símbolos e imágenes reales de lo que representan, por lo que nos ponen en contacto con Cristo, de forma que podemos dar al Padre un culto numéricamente idéntico al que Cristo mismo le dio.

Por tanto, es de grandísima importancia el hecho de que la liturgia, antes que acción de la iglesia hacia Dios, es acción de Cristo en la iglesia, de forma que la liturgia precede a la iglesia con prioridad de naturaleza y con prioridad lógica, en cuanto que la iglesia primero es sujeto pasivo de la liturgia y luego pasa a ser sujeto activo. Sería verdad lo contrario si el aspecto "social" fuera principal en la liturgia, en cuanto que esto implicaría la existencia de una iglesia como *sociedad antes* de poder obrar como sociedad. Por el contrario, la iglesia existe realmente sólo en virtud de la acción cultual de Cristo (bautismo-eucaristía), que une a los hombres en iglesia. Consiguientemente: si la iglesia es sujeto en primer lugar pasivo de la liturgia, la liturgia es elemento constitutivo de la (= que constituye a la) iglesia. La iglesia no nace en absoluto por una simple promulgación de la ley nueva, sino sólo cuando los apóstoles, yendo por el mundo, bautizan en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo (Mt 28,19), de suerte que los hombres que creen se salven (Mc 16,16; cf He 2,41).

III. La liturgia en el Vat. II

Por lo que precede se puede ver el camino recorrido para llegar a una comprensión cada vez más profunda de la liturgia: iniciado hace unos cuatro siglos, en los últimos veinte años anteriores al concilio aceleró su

ritmo. El Vat. II es su punto de llegada, pero para convertirse inmediatamente en punto de partida.

1. DE LA "MEDIATOR DEI" A LA "SACROSANCTUM CONCILIUM". El concepto de liturgia que nos ha ofrecido la *SC* es casi idéntico al de la *Mediator Dei.* Lo demuestra una comparación de los textos: *Mediator Dei:* "Cum liturgia nihil aliud sit, nisi huius sacerdotalis muneris [Christi] exercitatio"; *SC* 7: "Merito igitur liturgia habetur veluti Jesu Christi sacerdotalis muneris exercitatio, in qua per signa sensibilia significatur..." *Mediator Dei:* "Sacra... liturgia... integrum constituit publicum cultum mystici Jesu Christi corporis, capitis nempe membrorumque eius"; *SC* 7: "... et efficitur sanctificatio hominis et a mystico Jesu Christi corpore, capite nempe eiusque membris integer cultus publicus exercetur". Adviértase que tales palabras tanto en la *Mediator Dei* como en la *SC* hacen de conclusión de lo que los dos documentos afirman sobre la encarnación del Señor; en efecto, ambos documentos proponen la liturgia como una cierta continuación real de la encarnación del Señor. *Por tanto,* ésta no es considerada en su constitución física, en cuanto unión de la naturaleza humana individual con la naturaleza divina en la única persona del Verbo, sino más bien en su razón formal y teológica, esto es, como un medio para un fin: unir al hombre con Dios y a Dios con los hombres.

Sin embargo, esta semejanza no debe inducir a pensar que la *SC* no haya hecho otra cosa que repetir lo que había dicho ya la *Mediator Dei,* puesto que la implantación de los dos documentos es fundamentalmente diversa. La *Mediator Dei* arranca del culto *privado-público* e *interno-externo,* que existe primero en el plano *natural* y se convierte luego en *sobrenatural,* porque el hombre ha sido elevado precisamente del orden natural al orden sobrenatural. La *SC,* descartado este proceso fatigoso e incierto basado en premisas filosóficas, parte directamente de una perspectiva de teología bíblica: la del eterno designio salvífico de Dios, que se actúa gradualmente en la revelación de Dios en el hombre, hasta concluirse en Cristo y continuarse en la iglesia por medio de la liturgia *(SC* 5-7). Este plan se revela en la historia de la salvación por medio de los profetas, y últimamente por medio de Cristo y en Cristo, en cuya humanidad (misterio de la encarnación) se nos ha concedido de una vez para siempre el *sôtêrion,* el "instrumento de la salvación" (Lc 2,30: cántico de Simeón). Pero esta *salvación en Cristo* comprende dos realidades; en efecto, en Cristo "ha tenido lugar la perfecta aplacación de nuestra *reconciliación* y se ha constituido entre nosotros la plenitud del *culto divino"* ("nostrae reconciliationis processit perfecta placatio et divini cultus nobis est indita plenitudo": *Sacramentario Veronense,* ed. Mohlberg 1256). Estos dos hechos, que ya habían sido preparados en el AT y encontraron cumplimiento en la persona de Cristo, constituyen el misterio pascual, que es la obra de la redención de Cristo, de la que nace la iglesia *(SC* 5).

Al introducir el concepto y la realidad del misterio pascual, la *SC* pone el culto del NT como en un *lugar* que es coextensivamente teológico y litúrgico, esto es, le confiere una *dimensión* particular. En efecto, el misterio pascual no es cierta determinación temporal que indicaría sólo un día especial en el calendario religioso, sino que es un *hecho teológico* que tiene una *modalidad litúrgica.* En realidad es aquel mismo plan de salvación, de redención, es-

condido en Dios, que se convierte en *misterio* en la revelación que encuentra en Cristo (misterio de la encarnación); en este sentido es un hecho teológico; y, sin embargo, se encuentra bajo la modalidad litúrgica, porque la pascua, que de suyo es el "paso para proteger y liberar"[10], consiste en un rito: es la misma redención o salvación obtenida en y a través de un rito.

La *SC,* como primera cosa, inserta de modo directo en la obra de Cristo consumada a través del misterio pascual —o sea, en el orden cultual de la encarnación— el misterio de la iglesia: "Esta obra de la redención... y de la... glorificación de Dios... Cristo, el Señor, la realizó principalmente por el misterio pascual... Por este misterio, *con su muerte destruyó nuestra muerte y con su resurrección restauró nuestra vida (Misal Romano,* Prefacio pascual, I). Pues del costado de Cristo dormido en la cruz nació *el sacramento admirable de la iglesia entera (Sacramentario Gelasiano* 432)" *(SC* 5). Luego prosigue demostrando que este mismo misterio pascual se actúa ahora en la iglesia según dimensiones históricas que ya poseía: a través del ministerio profético de la iglesia (cf AT) que *anuncia* el misterio, y a través de la actuación litúrgica de este último *(SC* 6). Concluye, por último así: "Con razón, pues, se considera la liturgia como el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo. En ella los signos sensibles significan y... realizan la santificación del hombre, y así el cuerpo místico de Jesucristo, es decir, la cabeza y sus miembros, ejerce el culto público íntegro" *(SC* 7).

Con esta definición se pone la liturgia en la misma línea del misterio integral de la encarnación de Cristo en cuanto misterio de la redención de los hombres y de la glorificación de Dios; más aún, se la presenta como continuación *(ejercicio)* o actuación última y permanente del mismo. Por tanto, la liturgia es el momento último, es decir, escatológico, de la encarnación bajo su modalidad de misterio pascual.

2. LAS APORTACIONES DE LA SC PARA UNA DEFINICIÓN DE "LITURGIA". La consideración analítica y sintética de la *SC* conduce, por tanto, a estudiar a fondo algunos puntos principales con vistas a una definición de *liturgia.*

a) *La liturgia es culto a nivel de revelación.* La *SC,* sin detenerse en consideraciones de orden filosófico y antropológico —consideraciones que permanecen válidas en su plano también a propósito de la liturgia—, presenta la liturgia inmediatamente como continuación/actuación del culto perfecto que Cristo tributó, en su humanidad, al Padre. Definido como "culto dado en plenitud" ("in Christo... divini cultus nobis est indita plenitudo": *SC* 5), es aquel por el que Cristo se reveló como el verdadero y definitivo realizador del "sacerdocio" perfecto, esto es, interior y espiritual, que Dios pedía a Israel en Ex 19,5-6. De este mismo culto es el cristiano, por su participación y semejanza con Cristo, el continuador en la liturgia, hasta el punto de que en tal culto el rito no es ya directamente —como sucede en el culto natural— la expresión simbólica de la relación con que el hombre trata de entrar en contacto con Dios, sino que es ante todo símbolo de la acción con la que Dios efectúa la transformación del hombre en Cristo. En efecto, como consecuencia de esta transformación será el hombre para Dios lo que Cristo era para el Padre: el hijo que lo honra y lo glorifica con su misma existencia, hecha de obediencia y de amor por él.

b) *Cristo con su sacerdocio pro-*

piamente no celebró una liturgia, sino que ofreció al Padre un culto en verdad. A diferencia del sacerdocio comúnmente entendido, que es una función/encargo por el que quien está investido del mismo tiene el poder de interpretar y expresar autoritativamente en formas rituales externas el sentimiento religioso de adoración del pueblo, el sacerdocio de Cristo tiene un valor totalmente distinto. En Cristo, el sacerdocio es el momento en que Jesús, llevando al plano del *obrar* la unión de la humanidad con la divinidad realizada en el plano del *ser* por la encarnación, da culto al Padre uniendo perfectamente la voluntad propia a la del Padre. De este modo, la *mediación* que Cristo realiza entre el hombre y Dios por la unión de las naturalezas (mediación objetiva) se convierte en *mediación sacerdotal* (mediación subjetiva), porque en el culto propio lleva a Dios el culto de toda la humanidad, haciéndose así "camino nuevo y viviente" que permite a todos el acceso al Padre (Heb 10,19-20). Pero aunque este culto era, en cuanto interior y espiritual, una "liturgia mejor" (Heb 8,6) que el de cualquier otro sacerdocio, no revestía sin embargo formas celebrativas externas de ninguna clase. En efecto, en él el sacerdocio se realizaba en la plena *identificación del oferente con la ofrenda:* Cristo era sacerdote viviendo el ofrecimiento de sí mismo al Padre.

c) *La liturgia es el ejercicio de la obra sacerdotal de Cristo a través de signos significativos y eficaces.* En todo culto la forma ritual es siempre expresión simbólica de una realidad que está en un nivel superior a la forma. Pero mientras que en el culto natural el rito es símbolo de la realidad religiosa del hombre, el régimen simbólico en que está constituida la liturgia tiene ante todo la tarea de expresar, haciéndolo presente y posible para la iglesia, el culto mismo que Cristo tributó al Padre en su vida. En virtud del signo simbólico es como la liturgia, que se ha convertido en "misterio del culto de Cristo", reviste naturaleza y función *sacramental.* Sus ritos simbólicos son, en efecto, lo que para Cristo era su humanidad, en el sentido de que el culto dado por Cristo al Padre inmediatamente en su humanidad, ahora con la mediación del rito se le comunica, para que se asocie a él, a toda la humanidad redimida (iglesia). Y como el culto de Cristo se expresa directamente en su santidad, el rito litúrgico es ante todo *signo de la santificación* que Cristo obra en nosotros, y en cuanto tal es, en su misma ritualidad, signo de nuestro culto espiritual. En la liturgia se ejerce así la acción sacerdotal de Cristo, y de este modo la celebración de la iglesia adquiere la característica propia del culto de Cristo: ser glorificación de Dios mediante la santificación del hombre.

d) *La liturgia es la perpetua actuación del misterio pascual de Cristo.* El misterio de Cristo se llama *pascual* porque en la muerte de Cristo encontró su cumplimiento la *promesa* con la que Dios había anunciado que quería establecer su "testamento" *(diatêkê, testamentum,* alianza) con su pueblo a fin de asumirlo como pueblo "especial, real y sacerdotal". *Pascua,* en efecto, fue la muerte de Cristo —es decir, su *éxodo* (tránsito)—, en cuanto que no quedó prisionero de la muerte, sino que fue resucitado por el Padre y, por tanto, al subir al Padre, "llevó consigo una multitud de cautivos", o sea, liberó a los hombres prisioneros (del pecado y de la muerte) y les "dio dones", es decir, "otorgó el don del Dios altísimo", el Espíritu Santo, mediante el cual hemos recibido no

la ley "de nuevo en el temor", sino aquel "amor que hace que nos llamemos hijos de Dios y en efecto lo seamos" (1 Jn 3,1). Esta *pascua* de Cristo, hacia la que tendía todo el AT y toda su vida, aunque ha tenido lugar en la historia (es decir, en un momento dado de la historia del mundo), no está condicionada históricamente (es decir, no está confinada y cerrada en la historia); celebrada en la liturgia, es la aplicación y la actuación en el tiempo, de modo diverso según las épocas, de la acción salvífica de Dios. En efecto, en el AT la pascua realizaba en todas las generaciones del pueblo hebreo la promesa de la salvación que se había dado mediante Moisés; en el NT la pascua realiza en todas las generaciones cristianas la verdad de la salvación que se ha efectuado mediante Cristo.

También por este motivo toda la liturgia de la iglesia está en la línea y en la perspectiva pascual y constituye el último momento de la historia de la salvación. En efecto, la liturgia no es otra cosa que la actuación de aquel "anuncio de la muerte del Señor hasta que venga", de que habla san Pablo (1 Cor 11,26). Es decir, es la *anamnesis,* memoria actual y real de las realidades que Cristo mismo obró; es la *anamnesis,* memoria real y actual de su pascua, es decir, de su *éxodo* "de este mundo al Padre" (Jn 13,1a) cuando amó a los suyos "hasta el fin" (Jn 13,1b), total y eternamente, liberándolos de la muerte y uniéndolos de nuevo con Dios.

3. La definición de "liturgia" que se desprende del Vat. II. Siguiendo la intención y la expresión del concilio, finalmente podemos de algún modo definir la liturgia. Es "una acción sagrada a través de la cual, con un rito, en la iglesia y mediante la iglesia, se ejerce y continúa la obra sacerdotal de Cristo, es decir, la santificación de los hombres y la glorificación de Dios".

a) *Acción sagrada:* una acción de culto. Acción, por tanto, no en sentido exterior, sino en el sentido contenido en las palabras de Cristo: "He cumplido la obra que tú [Padre] me encomendaste". En efecto, en la liturgia "se ejerce [*exercetur*] la obra de nuestra redención" *(SC* 2).

b) *A través de la cual:* la expresión indica la naturaleza instrumental de la liturgia, la cual es coextensivamente un *medium quo* y un *medium alicuius.* No es una acción sagrada genérica con la que se hace algo en orden a Dios; es, por el contrario, una acción cuya virtud deriva del hecho de ser el medio a través del cual Cristo mismo se hace presente como agente principal. En efecto, la liturgia es una acción comunicada por Cristo a la iglesia, y a través de la cual ésta realiza cuanto Cristo mismo realizó.

c) *Con un rito:* el rito es el signo sagrado que significa una realidad y la realiza. Esta naturaleza ritual de la liturgia no ha de verse ante todo, como se hace demasiado a menudo, en la línea antropológica, *en cuanto que* el hombre tiene necesidad de signos externos. No se niega esto en absoluto; pero el rito como *signo* indica relación con Cristo, porque sirve para significar y actuar la memoria y la presencia de Cristo; y como Cristo realizó una obra divina en la humanidad unida al Verbo de Dios, así el rito litúrgico aporta en su materialidad el significado y la potencia del Verbo de Dios; de este modo es como una *longa manus* de Cristo, que nos hace tocar la misma divina potencia de su humanidad.

d) *En la iglesia:* se entiende la iglesia como el cuerpo vivo y real de Cristo, en el que el mismo Cristo cabeza está presente y es co-agente. Se

dice "en la iglesia", porque ella es el primer sujeto pasivo de la liturgia. En efecto, la obra sacerdotal de Cristo tiende a hacer de los hombres *la* iglesia. Tomando la parte por el todo —es decir, la eucaristía por la liturgia—, podemos decir con los antiguos: "La eucaristía hace a la iglesia", porque a través de la acción litúrgica es realizada la iglesia, "habiendo sido elegidos y llamados (= "hechos iglesia") para ser alabanza de Dios" (cf Ef 1).

e) *Mediante la iglesia:* por tanto, Cristo no obra ya ahora su propio misterio directamente y por sí solo, sino mediante la iglesia. En efecto, la obra sacerdotal de Cristo pasa a ser por participación la obra sacerdotal de la iglesia en cuanto cuerpo de Cristo, y por tanto la liturgia pertenece a la iglesia como su realidad peculiar. La liturgia es la modalidad particular del culto en la que, mediante la iglesia, acontece *ahora* en el mundo lo que *en otro tiempo* realizó Cristo en su misterio (Cristo tiene como propio su misterio; la iglesia tiene como propia la liturgia, que es ese modo determinado de actuar tal misterio a través de los ritos). Puesto que la iglesia está "asociada" a Cristo en la ejecución de esta obra sacerdotal, se dice con acierto que ahora esta obra se cumple y se actúa en el mundo "mediante la iglesia".

f) *Se ejerce y continúa:* "se ejerce", es decir, es puesta en ejercicio, se hace actual; "se continúa", es decir, se actúa incesante y perennemente, sin interrupción. La obra sacerdotal de Cristo, que es la salvación del mundo, no constituye en Cristo sólo un gran mérito en virtud del cual *se reputa* a los demás hombres santificados *porque* cuanto hizo Cristo se considera como hemos *para* ellos; al contrario, todo lo que Cristo hizo se considera como hecho *por* todos los hombres. Ahora bien, lo que *de iure* fue hecho en Cristo por la naturaleza humana de todos, ahora *de facto* se ejerce a través de la liturgia por cada una de las personas agrupadas en la unidad del cuerpo de la iglesia.

g) *La obra sacerdotal de Cristo:* es la obra total de la encarnación que Cristo realizó de modo sacerdotal; es decir, como mediador que une a Dios con los hombres y a los hombres con Dios: todo ello mediante su sacrificio. Es la obra que realizó en su misterio pascual, a través de la cual él mismo, al recibir verdaderamente las promesas de Dios, liberó a todos los hombres y los constituyó como "nación santa, pueblo peculiar, linaje escogido, sacerdocio real" (1 Pe 2,9).

h) *Santificación y glorificación:* la de Cristo fue obra de glorificación de Dios a través de la santificación de los hombres. Cristo, en efecto, dio culto a Dios en el sentido de que en sí mismo recondujo hasta Dios a los hombres purificados, santificados y reconciliados. Esta misma obra se actúa ahora en la liturgia: en ella es santificado el hombre, y de este modo puede dar gloria al Padre. En realidad, los adoradores en espíritu y verdad existen sólo cuando los hombres, sometiéndose totalmente a Dios, lo reconocen como su creador y redentor.

IV. La "celebración litúrgica" en el Vat. II

Si nos atenemos a la definición referida, el ser culto sacerdotal de Cristo comunicado a la iglesia y ejercido por la iglesia constituye la doble *formalidad* por la que la liturgia, por un lado, se diferencia esencialmente de cualquier *culto natural* —en cuanto que, como culto a nivel de *revelación* y de *historia de la salva-*

ción se realiza sólo en el hombre renovado en Cristo (sobrenaturaleza)— y, por la otra, se presenta como *culto de la iglesia.*

Estudiar de forma penetrante el sentido profundo de esta formalidad, que quiere poner de manifiesto la indispensable naturaleza eclesial de la liturgia, siempre fue difícil, por las implicaciones jurídicas que se han descubierto en la fórmula *culto de la iglesia.*

Ya Beauduin, mientras por una parte afirma que el sujeto de soporte de la liturgia es la iglesia —cuerpo místico de Cristo— en su integridad, por la otra afirma también que la liturgia no sólo en su ordenamiento, sino también en su *ejercicio* depende únicamente de la iglesia jerárquica, por la razón de que sólo en ésta se ejerce en plenitud el sacerdocio de Cristo.

Análoga es la posición de la encíclica *Mediator Dei,* de Pío XII, la cual, aunque define la liturgia como "culto integral del cuerpo místico de Cristo", en la práctica la considera "principalmente cosa de los sacerdotes que la ejercen *en nombre de la iglesia",* porque "sólo ellos están signados con el carácter indeleble que los configura con el sacerdocio de Cristo".

Como se ve, la liturgia, de *culto de la iglesia* pasa a ser *culto en nombre de la iglesia,* fórmula por la que la liturgia se inscribe en el área directamente jurídica de la *oficialidad* y se convierte así en una acción *pública.* Era lo que el CDC de la época (can. 1256) había especificado ya definiendo a la liturgia como "culto público", porque es culto que se tributa a Dios "en nombre de la iglesia" por personas legítimamente delegadas por la misma iglesia y según ordenamientos dispuestos institucionalmente por ella.

Al decir que la liturgia es "culto público hecho en nombre de la iglesia" se entra en la lógica de la conocida distinción/oposición entre *culto privado* y *culto público,* distinción que se refiere no al *modo* de realizar la acción de culto *(en privado* o *en público),* sino al *sujeto* diferente que realiza el culto, el cual puede ser el individuo particular —que obra como tal, esto es, *en nombre propio*— o bien la sociedad, la cual puede obrar por medio de un encargado suyo, cuyas acciones, llevadas a cabo en nombre de la sociedad, revisten valor *oficial.* De este modo, la liturgia sería culto público y oficial porque estaría hecho *en nombre* de la iglesia-sociedad por quien *por oficio* es *diputado* suyo. Poner, por tanto, la liturgia en la categoría del culto *público* significa no tanto insinuar su aspecto externamente visible cuanto más bien señalar su posición de *oficialidad,* que la hace acción *representativa* del culto que la comunidad (iglesia) da a Dios por medio de alguien que obra *en su nombre.*

Una primera consecuencia de ello sería ésta: si la liturgia es por definición culto *público-representativo,* no puede darse sino en virtud de una *mediación,* que en nuestro caso viene dada por aquel que *por oficio* es *delegado* para el culto en la iglesia. Una segunda consecuencia sería que toda acción de culto hecha por un *privado* nunca podrá tener valor y sentido de liturgia, y toda acción de culto que normalmente se considera litúrgica dejará de ser tal si la realiza un *privado.* Ejemplo clásico: antes de la reforma querida por el Vat. II, si un *sacerdote,* solo o en grupo, rezaba el rosario no hacía liturgia, porque en este caso él era un *privado,* al no extenderse su *delegación* hasta el rosario; si un *privado,* solo o en grupo, rezaba el breviario —oración litúrgica por excelencia— no hacía liturgia, porque no estaba *delegado* para esta oración.

Si consideramos todo el c. I de la

SC, se diría que se delinea otra situación, debido a que en la constitución litúrgica nunca aparece explícita ni la idea de *oficialidad* ni la de delegación para el culto, aun cuando en *SC* 7 la definición de liturgia coincide hasta en el uso del término *público* con la de la *Mediator Dei.* Si el aspecto jurídico de la *oficialidad* se hace todavía repetidamente manifiesto en el c. IV de la *SC* (oficio divino) con la atribución, de nuevo, a la liturgia de la *delegación* como elemento constituyente del *culto de la iglesia,* esto probablemente se debe sobre todo a la falta de perfecta coordinación entre las diversas comisiones de estudio que realizaron la constitución conciliar.

Es lo que se debe deducir del hecho de que el documento de aplicación de dicho c. IV de la *SC,* es decir, la *Ordenación general de la Liturgia de las Horas (OGLH)* reconoce plenamente a la *liturgia de las Horas,* aun poniéndola fuera de toda idea de *oficialidad* y de *delegación,* el grado y la naturaleza de *liturgia* por el mero título de ser oración de la comunidad *(OGLH* 9; 17), de la iglesia *(ib,* 15; 17). Se explicita así la sentencia conciliar que declara a las acciones litúrgicas "acciones que pertenecen a todo el cuerpo de la iglesia" *(SC* 26), y la liturgia se convierte por sí misma en "misión" de la iglesia *(OGLH* 27) y tarea de toda la comunidad *(ib,* 28).

Por consiguiente, la celebración de la *liturgia de las Horas* revela como *iglesia* no sólo —de manera particular— a la comunidad reunida con el obispo, con quien le sustituye *(ib,* 20) o con el párroco *(ib,* 21), sino también cualquier otra asamblea de fieles reunida para la celebración comunitaria de la liturgia de las horas (cf *ib,* 21; 22), sean laicos *(ib,* 27) o comunidades religiosas *(ib,* 24). Es evidente que la oración de las comunidades aparece tanto más como un hecho eclesial cuando se produce bajo la presidencia del obispo *(ib,* 20) —definido en nuestro caso como aquel que "deberá sobresalir por su oración entre todos los miembros de la iglesia" *(ib,* 28)— y del párroco, "pastor que hace las veces del obispo" *(ib,* 21). De éstos se dice que, además de haber recibido la "misión canónica" de *convocar y dirigir* la oración *(ib,* 23), "se les confía" también como "obligación personal" *(ib,* 28) y por "mandato especial" *(ib,* 17; 29) la celebración de la misma oración: obligación que ha de cumplirse asimismo con la celebración *en privado,* en caso de que estuviera ausente la comunidad *(ib,* 28). Aunque al respecto aparezca todavía el término *delegación (ib,* 28), su significado ya no es el de antes. En efecto, la *diputación* de que hablaba el CDC de 1917 era aquella por la que una acción de culto *se convertía* por vía oficial *en liturgia,* o sea, culto de la iglesia, *por* ser hecha "en nombre de la iglesia". Ahora, por el contrario, la "misión canónica" y el "mandato" fundan el deber de "convocar y dirigir" y la obligación de "celebrar" la liturgia de las Horas, a fin de que "al menos ellos aseguren... el desempeño de lo que es función de toda la comunidad, y se mantenga en la iglesia sin interrupción la oración de Cristo" *(ib,* 28). Con otras palabras: el *mandato* se refiere sólo a la obligación de ejecutar una oración que es ya en sí misma *liturgia de la iglesia.*

En coherencia con este conocimiento más profundizado de la realidad eclesial de la liturgia, el nuevo CDC de 1983 (can. 1173) pone también la liturgia de las Horas directamente como acción de la iglesia, que ejerce el sacerdocio de Cristo; el nuevo código no alude, a propósito de los ministros sagrados, a una *delegación* litúrgica de los mismos (can. 276).

De cuanto precede se derivan algunas consecuencias que nos parece pueden ayudar a comprender mejor la liturgia en su relación con la *iglesia* y con el *culto privado.*

V. Liturgia e iglesia

La liturgia, en cuanto ejercicio del sacerdocio de Cristo actuado en la iglesia, es acción conjunta de Cristo y de la iglesia, en el sentido de que "Cristo asocia siempre consigo a su esposa la iglesia" en la realización de "esta obra tan grande, por la que Dios es perfectamente glorificado y los hombres santificados" *(SC* 7). Sin embargo, aun siendo la liturgia acción común de Cristo y de la iglesia, Cristo conserva siempre en ella la propia posición de cabeza, y la iglesia se actúa como cuerpo suyo. De esta doble posición deriva una *distinción de papeles —papel de cabeza* (Cristo) y *papel de cuerpo* (iglesia)— que en la liturgia se concretan en los *ministros* (cabezas-vicegerentes de Cristo cabeza) y en la *comunidad* (real cuerpo de Cristo).

Cristo ejerce su propio papel de cabeza en la liturgia: primero, cuando, comunicando —por medio de los ministros sagrados— a los hombres su propia gracia (Jn 1,16), con esta obra suya de santificación los hace *pueblo santo de Dios,* o sea, iglesia; segundo, cuando comunica a la iglesia, así constituida, aquella misma alabanza que él elevaba al Padre.

La iglesia cumple su propio papel de cuerpo de Cristo en la liturgia cuando, aceptando la acción santificadora de Cristo, continúa la oración y la alabanza que él ofreció al Padre en los días de su vida terrena (Heb 5,7) y que, ofrecida *por* la iglesia, sigue siendo la oración que Cristo —pero hoy *con* su cuerpo, la iglesia— presenta al Padre (cf *SC* 84).

En este sentido la liturgia, acción sacerdotal de Cristo, se llama con razón "culto de la iglesia".

La liturgia es, pues, el culto de la iglesia no porque se ejerce "en nombre de la iglesia" que manda u ordena el culto, sino porque se ejerce *in persona ecclesiae,* es decir, por quien como *comunidad (a)* o como *individuo (b) personifica* a la iglesia.

a) *La comunidad* que *personifica o encarna a la iglesia* es ante todo la comunidad que constituye la *iglesia local.* Por consiguiente, la liturgia de la iglesia local es aquella en la que propiamente la liturgia se revela y se ejerce como *liturgia de la iglesia.* La determinación *local,* así como no quita a cada una de las comunidades su característica de ser verdaderamente *iglesias (LG* 26), más aún, la aumenta, porque les confiere una cierta *visibilidad (AG* 37) y *carácter concreto (LG* 11), tampoco disminuye, antes al contrario pone de manifiesto la nota eclesial de su liturgia. En efecto, ésta sólo existe como liturgia en acto cuando es local, o sea, cuando hay una comunidad que la celebra en un determinado lugar [11].

Pero una celebración *local* de la liturgia es prevista como *verdadera y auténtica liturgia* también cuando la hace *cualquier comunidad* eclesial, es decir, situada en el interior, pero como parte —aunque sea mínima— de la iglesia local. Es el caso de las *comunidades monásticas,* masculinas o femeninas, cuya oración es verdaderamente *liturgia de las Horas,* porque en ella representan "de modo especial a la iglesia orante" *(OGLH* 24). Igualmente una comunidad, aunque sea ocasional, formada sólo por *laicos,* si celebra, aunque sólo sea parcialmente, la liturgia de las Horas, realiza "la misión de la iglesia"; y es *liturgia de la iglesia* también la deseada celebración de las horas que se da en el ámbito

restringido de la *familia,* visto que por tal celebración la familia "se siente más insertada en la iglesia" *(OGLH* 27).

b) *El individuo* que *personifica o encarna a la iglesia* es propiamente el *ministro sagrado,* es decir, aquel que, constituido "en el orden" por un sacramento especial, recibe el "Espíritu de cabeza" *(Spiritus principalis)* que lo hace "obispo, pastor y sumo sacerdote" en la iglesia, o al recibir "el segundo grado del ministerio" se convierte en presbítero y "colaborador" del obispo en su oficio pastoral y, por tanto, también en el sacerdocio.

En ambos casos *el orden* comunica la gracia sacramental por la que el obispo y el presbítero adquieren la capacidad de obrar como *vicegerentes* de Cristo, cabeza del cuerpo. En efecto ellos, que por el bautismo eran, como todos, miembros del cuerpo de Cristo, por el sacramento del orden han sido hechos *cabezas* en el cuerpo de Cristo *(PO* 2). Así como Cristo cabeza "lleva a todos en sí mismo" (Cipriano, *Ep.* 63,13), también el obispo y el presbítero en cuanto cabezas-vicegerentes de Cristo llevan en sí toda la comunidad de la que, en dependencia de Cristo, son cabezas. Por consiguiente, como Cristo en la celebración litúrgica, que también es actuación de su propia acción sacerdotal, no está nunca solo, sino que "asocia siempre consigo a su esposa la iglesia" *(SC* 7), hasta el punto de que la liturgia resulta ser conjuntamente "obra de Cristo sacerdote *y* de su cuerpo que es la iglesia" *(ib);* así el obispo y el presbítero al realizar la liturgia *personifican siempre a la iglesia,* tanto si ella está presente como si está ausente. Naturalmente, si la comunidad está presente, entonces el "sacramento de unidad" que es la iglesia, "pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección de los obispos" *(SC* 26), se hace más evidente, en cuanto que tal comunidad representa "a la iglesia visible establecida por todo el orbe" *(SC* 42). Si la comunidad está ausente, en el obispo y en el presbítero está de todos modos presente Cristo en su específica función de *cabeza de la iglesia,* y por tanto en la celebración litúrgica tienen ellos en Cristo asociada consigo, *personificándola,* a la propia iglesia.

Como conclusión de cuanto se ha dicho se ve claramente que el verdadero sujeto de la liturgia es propiamente hablando sólo *la iglesia,* tanto si está *personificada* —a título diverso— en la comunidad como si lo está en el ministro/cabeza de la comunidad. No existe, por tanto, una liturgia *en nombre de la iglesia,* sino sólo una *liturgia de la iglesia.*

Por consiguiente, hay que reajustar el valor de *mediador* que a menudo se da al ministro sagrado en la celebración litúrgica. Aparte el hecho de que parece que debe excluirse de los ministros sagrados toda *mediación* en sentido teológico —en cuanto reservada a Cristo—, tampoco es exacto atribuirles la *mediación* que se encuentra en quien, revestido de *oficialidad,* ocupa el puesto del que está ausente: en el ministro —sea que *personifique* a Cristo cabeza, sea que, en cuanto cabeza, *personifique* al cuerpo de Cristo, la iglesia— obran, respectivamente, Cristo y la iglesia. Con otras palabras: en la liturgia, cuando por ejemplo el ministro obra como presidente, no es *mediador* de la propia iglesia, sino que en su oración ora la iglesia.

VI. Liturgia y culto privado

La conocida distinción entre *culto público* y *culto privado* opone desde siempre la *oración de la iglesia* y la *oración privada* reconociendo a la

primera la característica de *liturgia,* que se niega, por el contrario, a la segunda (santo Tomás, *S. Th.* II-II, 83-12; cf los antiguos tratados de teología moral, por ejemplo, Merkelbach, *Summa theologiae moralis* II, París 1932, 692s; Noldin-Heinzel, *Summa theologiae moralis* II, Innsbruck 1957[31], 129). La distinción se basa en una consideración teológica del hombre, según la cual la realidad cristiana de éste, calificada como *sobrenaturaleza,* es vista sólo como algo que se superpone al ser *natural* del hombre mismo.

El movimiento litúrgico desde su nacimiento ha chocado contra esta consideración, pero sin lograr superarla, habiéndose tenido que contentar con afirmar el *valor superior* de la oración litúrgica recurriendo ora a la constatación de hecho de que ésta era la oración *oficial* de la iglesia (visión jurídica), ora a la afirmación que reconocía en ella la oración de la *iglesia cuerpo de Cristo,* ora al redescubrimiento de la sentencia bíblica: "Donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mt 18,20).

A estas dos últimas consideraciones de orden teológico se les reconocía ciertamente una importancia de primer plano en favor de la liturgia, como sucedía por ejemplo en la encíclica *Mediator Dei,* de Pío XII, y más recientemente, con fuerza, en *SC* 7, donde leemos que "toda celebración litúrgica, por ser obra de Cristo sacerdote *y* de su cuerpo, que es la iglesia, es acción sagrada por excelencia, cuya eficacia, con el mismo título y en el mismo grado, no la iguala ninguna otra acción de la iglesia". Pero esto no quitaba la distinción, y por tanto la existencia/valor de la oración privada, como reconoce *SC* 12, que sin embargo, con extraña exégesis, no sólo opone la *oración en secreto* (recordada por Mt 6,6) a la *oración en común* (que también es reconocida como *vocación* propia *del cristiano),* sino que además presenta la *oración incesante* (inculcada por 1 Tes 5,17) como sinónimo de oración privada, mientras que para *SC* 86 (cf *OGLH* 10; 15) precisamente la *oración litúrgica* será la que realiza la oración incesante recomendada por Pablo. Pero hay más: en *SC* 12, el ofrecimiento de sí mismos —que se realiza en el sacrificio de la misa (liturgia máxima de la iglesia)— es presentado como una de las cosas que demuestran que ¡la "participación en la sagrada liturgia no abarca toda la vida espiritual"! Sin querer negar la dificultad que deriva de verse forzados a moverse en una situación de hecho y de mentalidad con siglos de antigüedad, nos parece grave que la *SC* no haya hecho esfuerzos mayores por salir de ella.

En la base de todo el problema está la falta de comprobación del valor que en el plano *cristiano* tienen las expresiones *oración privada* y *oración litúrgica.*

1. ORACIÓN PRIVADA. Yendo por delante que la expresión puede indicar el *modo* (en privado) y el *sujeto* (como persona privada) de la oración, se debe decir que la *oración en privado* tiene sus raíces en la misma naturaleza humana; en efecto, entra en ese modo de obrar con que el hombre se expresa tanto en relación con Dios como en relación consigo mismo y con los demás en los momentos de profunda intimidad. Es una actitud inextirpable del hombre.

La oración *como persona privada* es aquella en que el hombre se pone delante de Dios ignorando a los demás. Este tipo de oración, que bien puede situarse en el natural egoísmo del hombre, no es admisible en el *cristiano.* De hecho, en el cristiano que ora *como cristiano* no existe nun-

ca, porque no puede existir. Si se da tal oración, no es oración cristiana.

Hablando de cómo debe ser la oración *cristiana,* san Cipriano *(De orat. dom.* 8) escribe: "Los cristianos tienen una oración pública [= universal] y común, y así cuando oramos no oramos por uno sólo, sino por todo el pueblo, porque nosotros somos todo el pueblo, una sola cosa". Y añade que esto viene de Cristo mismo, "maestro y doctor de la *unidad,* el cual no ha querido que los suyos orasen como individuos y como personas privadas, cual si orasen sólo para sí, sino que ha querido que cada uno orase por todos, del mismo modo que él llevó a todos congregados en sí mismo".

La oración del cristiano es, pues, de todos al tiempo que es suya, y no por presupuestos sociológicos, sino por razones de antropología teológica. El cristiano participa en la realidad de Cristo y, por tanto, también en su acción: como Cristo "en su humanidad llevaba a todos los hombres" para comunicarles a todos la salvación, así el cristiano lleva a todos en la propia oración, para cooperar en la salvación de todos.

La formulación *plural* que el Señor da a la oración que enseña a los apóstoles no se debe a razones de estilo, sino que es revelación de la mentalidad del Señor. Todavía santo Tomás *(S. Th.* II-II, 83-7 ad 1) se remite a la motivación encarnacionista de Cipriano, cuyas palabras cita, al explicar el plural del *padrenuestro;* y continúa diciendo *(ib,* 16 ad 3) que la "oración del Señor se pronuncia en la *persona común de toda la iglesia",* por lo que —¡y estamos ante la *naturaleza sacramental* de la oración cristiana!— es siempre verdad para la iglesia lo que en ella ora el orante, aun en el caso de que él no lo entendiera personalmente así.

Por tanto, *SC* 12 habla con razón de una vocación del cristiano a una *oración común* ("christianus enim ad communiter orandum vocatus..."), por la que incluso cuando ora *en privado* no será nunca la suya una oración *como persona privada,* porque su oración se producirá siempre dentro del cuerpo de Cristo, la iglesia, como oración *en y por* el cuerpo de Cristo. Y esto sin que tal oración pierda el propio carácter personal. El cristiano alaba y da gracias o bien suplica por un don personal que ha recibido o que desea recibir; pero de hecho por medio de él dan gracias y suplican todos, puesto que él en la propia oración —como Cristo en la suya— se hace voz de cada hombre.

Todo esto es la consecuencia natural del hecho de que *cada* cristiano participa *con todos en el único y común sacerdocio de Cristo,* que es necesariamente *universal* no sólo en la extensión (en todos), sino también en la acción (que es de todos).

2. ORACIÓN LITÚRGICA. En el cristiano, la que se llama *oración litúrgica* de hecho no añade nada, en cuanto al valor de universalidad, a la común *oración cristiana* arriba descrita. Su particularidad es la de ser el *sacramento* de ésta. Definida como *oración de la iglesia,* explicita a través del *signo sagrado* de la comunidad reunida la *realidad* de la oración cristiana, que consiste en ser siempre oración de todo el cuerpo de Cristo. Esta explicitación *eclesial* se da sobre todo por el hecho de que en la oración de todos el cuerpo se hace evidente, por la presencia visible o presunta del sacerdote cabeza de la comunidad y la presencia de Cristo cabeza de todo el cuerpo de la iglesia. Con otras palabras: la superioridad de la *oración litúrgica* sobre la oración cristiana común procede de que, al ser la proyección y la hermeneusis sacramental de la iglesia —comunidad sacerdotal de Cris-

to—, tiene consigo la garantía de que siempre la acoge el Padre: 1.° porque a la iglesia como tal se le han hecho las promesas y se le ha dado la alianza que la hace esposa de Cristo para siempre; 2.° porque, como oración de la iglesia, la suscitará siempre el Espíritu para que esté en conformidad con el pensamiento del Padre; 3.° porque la santidad indefectible de la *ecclesia-sponsa* purifica siempre la oración de la *ecclesia-meretrix,* es decir, de cada uno de los pecadores que componen la comunidad.

VII. Conclusión: ¿Hacia un nuevo concepto de liturgia?

En este sentido no se puede aceptar la idea todavía subyacente al modo común de pensar cuando, al hablar de *liturgia,* se la entiende siempre como una forma de culto *oficial* de una iglesia igualmente *oficial,* un culto oficial que se distingue por un ordenamiento particular del mismo que atribuye su ejercicio a los ministros sagrados. Históricamente es éste el sentido originario del término *liturgia* que aparece en el texto griego del AT según los LXX [*/ supra,* I] [12]; y en este sentido ha reaparecido en el cristianismo, falseando así la primitiva concepción cultual de este último, ya que de este modo se prolongaba un dualismo cultual que el NT no conoce ni admite.

Hecha así forma *clerical* del culto cristiano, la liturgia se ha encontrado encerrada en una lengua cada vez más ignorada por el pueblo, vinculada a formas rituales cada vez más ajenas al pensamiento y a la cultura, de los que sin embargo en tantos aspectos formaba parte y vivía la iglesia.

Como consecuencia de esto y con la añadidura de una fuerte falta de catequesis y de formación cultual en el pueblo, este último, aunque continuaba observando la liturgia en su *oficialidad,* se entregó a nuevas formas cultuales: las llamadas *devociones,* que, inspiradas asimismo en el misterio cristiano, nacieron sin embargo fuera, y en parte en sustitución de la liturgia, o bien como adaptación de ella a un nivel de comprensión más popular. Así, las ciento cincuenta avemarías del rosario son la reproducción de los ciento cincuenta salmos del salterio litúrgico de los clérigos, y la triple oración diaria del ángelus repite también en la forma (sólo que sustituyendo los salmos por avemarías) a la oración de la mañana (prima), de mediodía (sexta) y de la tarde (completas) que, al toque de la campana, se hace en los monasterios.

De este modo las *devociones,* de hecho y en la intención, se han encontrado formando pareja con un cuerpo litúrgico ya formado, pero no tan cerrado en sí mismo que no experimentara, desde la edad media hasta hoy, el influjo de aquéllas. Vemos así surgir fiestas que hacían que se convirtieran en *liturgia* las *devociones,* simplemente dando a éstas la forma de aquélla; aceptando que pasara a ser patrimonio de la *iglesia* lo que seguía siendo propiedad del *pueblo,* como si iglesia y pueblo, por efecto de una extraña eclesiología divisionista, fueran cosas diversas. Piénsese, por nombrar sólo algunas entre las mayores, en las fiestas del Corpus Christi, de la Virgen del Rosario, del Sagrado Corazón, de la Preciosísima Sangre de Cristo, etc., y en las innumerables y a veces excéntricas (fiesta de María, Madre del Corazón eucarístico de Jesús, Madre del sacramento de la eucaristía, Madre del Divino Amor) dedicadas a la Virgen.

La iglesia se encuentra todavía hoy en su propio seno ante este *dua-*

lismo cultual, cuya verdadera matriz es sobre todo histórica, y como tal hay que juzgarla y valorarla. Pero a la formación de tal dualismo ha contribuido seguramente cierta concepción *jurídica* de la liturgia, por la que ésta era reconocida como tal sólo si correspondía a requisitos precisos: 1.º *tener una determinada forma,* fundamentalmente tradicional, pero de hecho cerrada en una fijeza esclerotizante, merced a la cual todo debía corresponder a cánones predeterminados, tanto en la formulación de una oración como en la composición y en la ejecución de los ritos; 2.º liturgia era sólo la que nos venía, en la forma mencionada, de la antigüedad; y este principio suponía —hasta el Vat. II— que se realizase sólo en la antigua lengua latina.

Estos dos elementos, ya vistos como constitutivos de la liturgia y que ponían a la liturgia misma en un plano netamente *jurídico* en cuanto a comprensión y praxis celebrativa, eran cabalmente los que en el AT habían dado origen al culto *levítico-sacerdotal,* a diferencia del culto del *pueblo.*

La reforma litúrgica promovida por el Vat. II ha pretendido superar esta posición:

Primero: reconociendo a la liturgia el carácter de celebración, que pertenece indistintamente "a todo el cuerpo de la iglesia'" *(SC* 26), si bien la constitución jerárquica de la iglesia misma atribuye cometidos litúrgicos distintos a los diversos componentes del cuerpo eclesial *(ib).*

Segundo: dando a esta superación de la concepción veterotestamentaria, que había reaparecido en la iglesia, su raíz y razón en el hecho cristiano mismo; es decir, al ser el cuerpo de la iglesia partícipe y depositario del único sacerdocio de Cristo, no puede subsistir en él, en el plano teológico de comprensión de la liturgia, el antiguo *dualismo cultual.*

Esto de suyo quiere decir que en la iglesia *todo lo que es culto cristiano es liturgia,* y por tanto el vínculo que todavía se establece entre *liturgia* y *forma determinada* de culto no puede aducirse ya como elemento constitutivo —aunque sólo sea en el plano práctico— de la liturgia. Pero si se quiere establecer una distinción entre el culto cristiano común y la liturgia, entonces esta distinción sólo puede fundarse en el hecho de que la liturgia es el momento en el que el *culto cristiano común, cobrando valor "sacramental", se presenta como culto de la iglesia* en cuanto tal, es decir, culto *del* cuerpo de Cristo, mientras que el común es culto *en el* cuerpo de Cristo.

Tercero: si la *forma determinada* no es ya elemento constitutivo de la liturgia, se debe estimar —no obstante la afirmación contraria de *SC* 13— que cualquier otra forma de culto, como por ejemplo los "ejercicios piadosos" de que habla precisamente la *SC* en el lugar citado, pueden considerarse como *liturgia* cuando los realiza la comunidad eclesial con la presencia efectiva o presunta del ministro sagrado, cabeza de la comunidad, porque también ellos son, en este caso particular, *sacramento* de la iglesia.

NOTAS: [1] L. Beauduin, *La piété de l'église,* Lovaina 1914, rist. en *Melanges liturgiques,* Lovaina 1954; *Essai de manuel de liturgie,* ib — [2] N. Turchi, *Fontes historiae religionis mysteriorum aevi hellenistici,* Roma 1930 — [3] O. Casel, *Il mistero del culto cristiano,* Turín 1966, 73 (trad. cast.: *El misterio del culto cristiano,* Dinor, San Sebastián, 1953) — [4] Cf O. Casel, *Mysteriengegenwart,* en *JLW* 8 (1928) 145 — [5] Cf H.A. Schmidt, *Introductio in liturgiam occidentalem,* Herder, Roma 1960, 170s — [6] Enc. *Mediator Dei,* en *AAS* 39 (1947) 522 — [7] *Ib,* 529 — [8] *Ib,* 528s — [9] *Ib,* 527s — [10] El hebreo *pesah* (griego *pascha)* significa simplemente *liberación y protección:* cf N. Füglister, *Die Heilsbedeutung des Pascha* (Studien zum A. und NT,

8), Munich 1963, 157ss — [11] Cf S. Marsili, *Anámnesis* I, Marietti, Turín 1974, 120s; K. Rahner, en Rahner-Ratzinger, *Episkopat und Primat*, Friburgo de B. 1961, 27; *Chiesa e sacramenti*, Brescia 1966, 82ss — [12] Cf S. Marsili, *o.c.*, 33-45.

S. Marsili

BIBLIOGRAFÍA:

1. *Naturaleza de la liturgia*

Arns E.P., *La liturgia centro de la teología y de la pastoral*, en G. Barauna, *La sagrada liturgia renovada por el concilio*, Studium, Madrid 1965, 353-375; Castellano J., *Liturgia*, en DE 2, Herder, Barcelona 1983, 489-507; Congar Y.M.-J., *La "ecclesia" o la comunidad cristiana, sujeto integral de la acción litúrgica*, en VV.AA., *La liturgia después del Vaticano II*, Taurus, Madrid 1969, 279-338; De Castro J., *El sacerdocio regio de los fieles*, en G. Barauna, *La sagrada liturgia renovada por el concilio*, Studium, Madrid 1965, 289-311; Fernández P., *¿Qué es la liturgia en nuestra cultura secular?*, en "La Ciencia Tomista" 98 (1971) 377-414; *La liturgia, imagen de este siglo que pasa*, en "Studium" 14 (1974) 97-117; Hess J., *Servicio (latreúo-leitourgéo)*, en DTNT 4, Sígueme, Salamanca 1980, 216-219; Jungmann J.A., *Liturgia: naturaleza e historia de la liturgia*, en SM 4, Herder, Barcelona 1973, 324-353; Maldonado L., *Liturgia*, en CFP, Cristiandad, Madrid 1983, 580-594; Marsili S., *Liturgia*, en DETM, Paulinas, Madrid 1975², 591-599; Martimort A.G., *La Iglesia en oración*, Herder, Barcelona 1967², 29-36; Mosso D., *Liturgia*, en DTI 1, Sígueme, Salamanca 1982, 62-83; Rodríguez F., *El término "liturgia": su etimología y su uso*, en "La Ciencia Tomista" 97 (1970) 147-163; Sastre A.R., *Anotaciones para una comprensión del hecho litúrgico*, en "Phase" 90 (1975) 469-480; Stenzel A., *El servicio divino de la comunidad reunida en Cristo. Culto y liturgia*, en MS IV/2, Cristiandad, Madrid 1975, 26-52; Vagaggini C., *El sentido teológico de la liturgia*, BAC 181, Madrid 1959; Van del Valle A., *Encuentro con Cristo y comunidad litúrgica*, en "Concilium" 12 (1966) 182-196; Vilanova E., *La liturgia desde la ortodoxia y la ortopraxis*, en "Phase" 133 (1983) 9-27; VV.AA., *El futuro de la liturgia*, en "Concilium" 42 (1969) 173-352.

2. *Introducciones a la liturgia. Manuales de liturgia*

Aubry A., *¿Ha pasado el tiempo de la liturgia?*, Atenas, Madrid 1971; Azcárate A., *La flor de la liturgia renovada. Manual de cultura y espiritualidad litúrgicas*, Ed. Claretiana, Buenos Aires 1976; Bernal J.M., *Una liturgia viva para una Iglesia renovada*, PPC, Madrid 1971; Bouyer L., *Piedad litúrgica*, Ed. Benedictinas, Cuernavaca 1957; Casel O., *El misterio del culto cristiano*, Dinor, San Sebastián 1953; Della Torre L., *Curso de liturgia*, Studium, Madrid 1966; De Pedro A., *Misterio y fiesta. Introducción general a la liturgia*, EDICEP, Valencia 1975; Eisenhofer L., *Compendio de liturgia católica*, Herder, Barcelona 1963³; Garrido M., *La liturgia en la vida cristiana*, Abadía de Santa Cruz del Valle de los Caídos s/f; Garrido M.-Pascual A., *Curso de liturgia romana*, BAC 202, Madrid 1961; Gelineau J., *Liturgia para mañana*, Sal Terrae, Santander 1977; Guardini R., *El espíritu de la liturgia*, Araluce, Barcelona 1962³; Hamman A., *Liturgia y apostolado*, Herder, Barcelona 1967; Yáñez J.G., *Quédate con nosotros. Camino sacramental de la comunidad cristiana*, PPC, Madrid 1979; Jean-Nesmy Cl., *Práctica de la liturgia*, Herder, Barcelona 1968; Jungmann J.A., *El culto divino de la Iglesia*, Dinor, San Sebastián 1959; *Las leyes de la liturgia*, Dinor, San Sebastián 1960; *Herencia litúrgica y actualidad pastoral*, Dinor, San Sebastián 1961; Leclercq J., *La liturgia y las paradojas cristianas*, Mensajero, Bilbao 1966; Llopis J., *Itinerari litúrgic*, Estela, Barcelona 1968; Martimort A.G., *La Iglesia en oración*, Herder, Barcelona 1967²; Mateos J., *Cristianos en fiesta*, Cristiandad, Madrid 1975²; Mercier G., *La liturgia culto de la Iglesia*, Paulinas, Madrid 1965; Pascual de Aguilar J.A., *Liturgia y vida cristiana*, Studium, Madrid 1962; Precht B. Cr., *Acción de Dios, fiesta del pueblo. Fiesta de Dios, acción del pueblo. Apuntes para una teología de la celebración*, Paulinas, Santiago de Chile 1981; Vagaggini C., *El sentido teológico de la liturgia*, BAC 181, Madrid 1959; Vandenbroucke F., *Iniciación litúrgica*, Aldecoa Burgos 1965; VV.AA., *La celebración en la Iglesia* 1, *Liturgia y sacramentología fundamental*, Sígueme, Salamanca 1985; Verheul A., *Introducción a la liturgia*, Herder, Barcelona 1967; Von Allmen J.-J., *El culto cristiano. Su esencia y su celebración*, Sígueme, Salamanca 1968.

LITURGIA, HISTORIA DE LA

/ **Historia de la liturgia**

LITURGIA/LITURGIAS

/ **Ambrosiana, Liturgia; / Hispana, Liturgia; / Liturgias locales antiguas; / Orientales**

LITURGIA Y BELLAS ARTES

/ Arte; / Arquitectura; / Canto gregoriano; / Canto y música; / Mass media

LITURGIA Y CIENCIAS HUMANAS

/ Antropología cultural; / Comunicación; / Psicología; / Sociología; / Cultura; / Fiesta; / Lengua/Lenguaje litúrgico; / Religiosidad popular; / Rito; / Sagrado; / Signo/Símbolo; / Traducción litúrgica

LITURGIA DE LAS HORAS

SUMARIO: I. Nomenclatura: 1. Liturgia de las Horas; 2. Oficio divino; 3. Breviario; 4. Otros nombres - II. La LH, expresión privilegiada de la oración cristiana - III. La LH en las iglesias a través de los siglos: 1. Origen y fundamento; 2. Variedad de planteamientos; 3. Tiempos de oración; 4. Estructuración; 5. Las etapas más significativas: *a)* Ss. VII-X, *b)* Breviario de la Curia, *c)* Reforma tridentina, *d)* San Pío X; 6. Las principales líneas programáticas del Vat. II: *a)* Oración de todo el pueblo de Dios, *b)* Nuevo salterio litúrgico, *c)* Nuevo leccionario bíblico, patrístico y hagiográfico, *d)* Adaptabilidad, *e)* Subsidios para la interiorización, *f)* Variedad y riqueza; 7. El oficio en las iglesias orientales - IV. Naturaleza y espíritu de cada una de las horas: 1. Laudes; 2. Vísperas; 3. Oficio de lecturas; 4. Tercia, sexta, nona u hora intermedia; 5. Completas - V. Estructura actual de la LH: 1. Invitatorio; 2. Laudes y vísperas; 3. Oficio de lectura; 4. Tercia, sexta, nona u hora intermedia; 5. Completas - VI. Los diversos componentes de la LH: 1. Salmos y cánticos; 2. Lecturas; 3. Responsorios; 4. Himnos; 5. Invocaciones, intercesiones y oraciones; 6. Silencio - VII. Celebración de la LH - VIII. Valor esencial de la LH en la vida de la iglesia: 1. Máxima realización de la iglesia, comunidad orante; 2. Acto de Cristo, sacerdote celestial; 3. Oración vitalizada por el Espíritu Santo; 4. Participación en la alabanza mutua de las personas divinas; 5. Fuerza de cohesión en el cuerpo místico; 6. Realización del hombre; 7. Santificación cósmica - IX. La LH, factor de santificación: 1. Pronunciamientos del magisterio eclesiástico; 2. Actuación del prototipo de santidad; 3. Prolongación sacramental; 4. Potenciación ascético-mística y apostólica.

En esta voz emplearemos las siguientes siglas:

OGLH = *Ordenación general de la Liturgia de las Horas,* que figura al comienzo del vol. I del libro de la *Liturgia de las Horas* (coeditores litúrgicos, Barcelona 1979) 27-104, y que es la instrucción sobre el *Oficio Divino reformado por mandato del concilio Vaticano II y promulgado por su santidad el papa Pablo VI para el rito romano.*

LH = Liturgia de las Horas.

El *Officium divinum* renovado fue promulgado por Pablo VI con la const. apost. *Laudis canticum,* del 1 de noviembre de 1970 (texto castellano, *o.c.,* 15-25).

I. Nomenclatura

Las denominaciones, al menos en el sector de la liturgia de que nos ocupamos, manifiestan la óptica con que se vio la Liturgia de las Horas en los diferentes momentos culturales.

1. LITURGIA DE LAS HORAS. Es el nombre del oficio divino editado por primera vez en 1959 [1], acogido sucesivamente en diferentes publicaciones, escogido como altamente expresivo por las comisiones del *Consilium* para la puesta en práctica de la constitución *Sacrosanctum concilium* [*/ Reforma litúrgica,* II, 1] y consagrado finalmente por los documentos y por la edición oficial. *Liturgia,* por ser parte del culto público de la iglesia *(SC* 83-101), pertenecer a todo el cuerpo eclesial, manifestarlo e implicarlo *(SC* 26;

OGLH 20); *de las Horas,* por ser esencialmente oración destinada a santificar las horas del día y de la noche, es decir, todo el tiempo *(SC* 84; *OGLH* 10).

2. OFICIO DIVINO. Adopta este nombre, junto con el anterior, el ordenamiento posconciliar (cf *OGLH* 2, etc.). Antiguamente designaba cada uno de los actos cultuales; luego se limitó a la oración litúrgica de la iglesia. A veces se quiso ver subrayada en él la obligación canónica (del latín *officium,* deber).

3. BREVIARIO. Este nombre está abandonado ahora, porque ponía de manifiesto un aspecto que sólo es ocasional y totalmente exterior. Venía de *breviarium,* equivalente de sumario, compendio, abreviación, síntesis, codificación de libros, y había surgido principalmente por el hecho de que en la baja edad media comenzaron a reunirse en uno solo los diferentes libros manuscritos necesarios para el rezo coral, lo cual implicaba reducciones notables de algunos componentes, o por lo menos la simple indicación de su *incipit.*

4. OTROS NOMBRES. Entre los autores o en los documentos circulaban expresiones como: *cursus, preces horariae, opus Dei, pensum servitutis, horae canonicae.* En el rito bizantino se designa con el término *Horologion* al libro del oficio divino: obvia referencia al carácter horario de esta oración.

II. La LH, expresión privilegiada de la oración cristiana

Existe la oración de los bautizados y la de los no bautizados. Una y otra pueden ser estrictamente privadas e individuales o bien revestir un carácter social, un desarrollo comunitario e incluso un valor oficial reconocido por la autoridad. La oración cristiana comunitaria puede limitarse a una forma devocional propia de estratos más o menos amplios, es decir, a una expresión religiosa vinculada únicamente a determinadas contingencias históricas populares o a factores culturales. En este caso se llama ejercicio piadoso o forma de piedad popular, más o menos acreditada por la autoridad. Los documentos eclesiásticos, y en particular la *SC,* aun mostrando gran respeto por los ejercicios piadosos, mejor dicho, aun recomendando vivamente algunos, ponen en un plano diferente y bastante más alto la liturgia *(SC* 13 y *passim)* [*/ Liturgia,* IV-V]. En la liturgia de la iglesia tenemos la misa, los sacramentos, el año litúrgico, acciones sacramentales menores con las bendiciones o las consagraciones, pero también la *LH.*

La oración, incluso la no cristiana, es un acto religioso de alto valor, que tiene sus raíces en el fondo de todo ser humano en cuanto criatura de Dios, independientemente de sus creencias. En efecto, "ya que el hombre proviene todo él de Dios, debe reconocer y confesar este dominio de su Creador, como en todos los tiempos hicieron, al orar, los hombres piadosos" *(OGLH* 6). En esta oración hay o puede haber un vínculo, consciente o no, del orante con Cristo salvador, y entonces es ciertamente válida ante Dios, también en orden a la salvación. "La oración, que se dirige a Dios, ha de establecer conexión con Cristo, Señor de todos los hombres y único Mediador, por quien tenemos acceso a Dios. Pues de tal manera él une a sí a toda la comunidad humana, que se establece una unión íntima entre la oración de Cristo y la de todo el género humano. Pues en Cristo y sólo en Cristo la religión del hombre alcanza su

valor salvífico y su fin" *(OGLH* 6).

Pero la oración de los bautizados que viven su bautismo tiene sin duda una relación más íntima y profunda con Cristo, que los ha habilitado para conferir vitalidad divina a su actividad. Ésta es la oración cristiana o de los cristianos. "Una especial y estrechísima unión se da entre Cristo y aquellos hombres a los que él ha hecho miembros de su cuerpo, la iglesia, mediante el sacramento del bautismo. Todas las riquezas del Hijo se difunden así de la cabeza a todo el cuerpo: la comunicación del Espíritu, la verdad, la vida, y la participación de su filiación divina, que se hacía patente en su oración mientras estaba en el mundo" *(OGLH* 7). El bautismo es además una forma de compartir el sacerdocio de Cristo, que habilita para compartir su ejercicio sacerdotal, y por tanto su misma oración, que fue precisamente una función sacerdotal suya *(OGLH* 7; 15). Por tanto, la dignidad de la oración cristiana es grande, porque participa de modo especial en el amor del Hijo hacia el Padre *(OGLH* 7).

Sin embargo, la iglesia, entre todas las formas de oración cristiana, privilegia la litúrgica, reconociendo que, "por su naturaleza, está muy por encima" de las demás *(SC* 13). Efectivamente, la iglesia ha elaborado su estructura, la ha compuesto con textos bíblicos y patrísticos y, a menudo, a lo largo de los siglos, ha dedicado un empeño especial para reformarla y adecuarla a las diferentes exigencias históricas, ha controlado diligentemente sus planteamientos teológicos y espirituales, ha buscado su decoro y dignidad literaria y musical, ha redactado minuciosamente su normativa. Si se tiene presente el panorama universal de la iglesia, en sus variedades de pueblos y ritos, y la tradición milenaria, impresiona el hecho de que ningún ejercicio piadoso u otra forma de oración, por muy venerable que sea (prescindimos obviamente de la eucaristía y de las demás acciones sacramentales), ha merecido tanta atención por parte de la iglesia: la ha experimentado como válida y nutritiva para la vida cristiana y la ha comunidado, al menos en principio, como la que mejor congenia con ella, aquella en que mejor se reconoce a sí misma *(OGLH* 18; 20).

La recomendación u obligación con que la ha inculcado a lo largo de los tiempos no hay que juzgarlas como el elemento fundante de su carácter litúrgico, es decir, de oración eminente de todo el cuerpo eclesial, sino más bien como la consecuencia. La iglesia ha pretendido garantizarse el cumplimiento de lo que considera uno de sus cometidos principales *(OGLH* 1) incluso vinculando jurídicamente a los sacerdotes y a muchos religiosos. Fue probablemente la comprensión errónea de este aspecto la que acabó haciendo que se atribuyera a la institución de la delegación canónica una fuerza constitutiva de valores que, por el contrario, tienen su fuente sólo en el misterio de la iglesia en cuanto comunidad esencialmente de culto y de salvación [*/ Liturgia,* IV, 2-3].

III. La LH en las iglesias a través de los siglos

Una ojeada histórica es indispensable no sólo para captar las grandes líneas evolutivas que han llevado a las formas con que estamos familiarizados ahora, sino también para valorar la colocación de la *LH* en el cuadro de la existencia y de la misión de la iglesia.

1. ORIGEN Y FUNDAMENTO. La historia de la *LH,* como oración específica de la iglesia, tiene su arran-

que decisivo en el ejemplo y el mandato de Cristo. De los evangelios se desprende que la oración jalonaba toda la vida del Salvador, hasta el punto de formar el alma de su ministerio mesiánico y de su éxodo pascual *(OGLH* 4). Además, está explícitamente documentado su pensamiento sobre la iglesia, comunidad de oración *(OGLH* 5). Es lo que recibieron plenamente los apóstoles y los primeros cristianos, que no sólo se hicieron eco de los mandatos de orar siempre, dados por el divino Maestro, sino que efectivamente perseveraron en la oración, así como en la escucha de la palabra, juntamente con la celebración eucarística y la comunión fraterna (cf *OGLH* 1). Es convicción profundamente enraizada en la conciencia de la iglesia que la función horaria del oficio divino se remonta fundamentalmente a la oración continua recomendada y también practicada por Jesús *(OGLH* 10 y const. apost. *Laudis canticum,* comienzo y n. 8 [2]) y por la comunidad apostólica. Si, además, se recuerda que Jesús, los apóstoles y la comunidad primitiva oraron también con los salmos (cf Mt 27,46; Lc 23,46; Col 3,16) [3], como el pueblo hebreo al que pertenecían, se deduce que el mismo carácter salmódico de la *LH* empalma, al menos en cierto sentido y hasta cierta medida, con Cristo y con los primeros cristianos.

2. VARIEDAD DE PLANTEAMIENTOS. La historia de la *LH* es compleja, porque durante muchos siglos gran cantidad de iglesias locales y centros monásticos la organizaban de manera propia, y también porque la documentación a menudo es demasiado insuficiente para reconstruir, al menos en parte, la multitud de modelos que se crearon en el vasto panorama de las comunidades occidentales y orientales. Común a todos era el ideal de la oración horaria y su contenido salmódico, que se ampliaba a veces con el uso de los cantos bíblicos y con las lecturas de la Escritura; pero no había unidad para el número de los tiempos de oración diaria, para la distribución cíclica de los salmos y de eventuales lecturas bíblicas, para el recurso a himnos o a otras fórmulas de extracción eclesiástica. Además, existía una diferencia profunda entre el oficio celebrado en las catedrales o en las iglesias parroquiales, llamado a veces catedralicio, y el estrictamente monástico, que respondía a afanes ascéticos más elevados. Al no poder entrar en los particulares de esta compleja evolución, nos contentamos con unas pocas alusiones acerca de los tiempos de oración y a algunos aspectos estructurales.

3. TIEMPOS DE ORACIÓN. La comunidad apostólica observaba el uso nacional de los hebreos de la triple oración: por la mañana, a mediodía y por la tarde. Pero no se desconocía la oración nocturna (Lc 6,12; He 16,25).

A partir del s. IV se difundió mucho la costumbre de los cinco tiempos, recordada ya por Tertuliano [4] y por otros: laudes, tercia, sexta, nona, vísperas. Sin embargo, algunos ambientes añadieron otros dos: *prima,* señalada para Belén y otros lugares por Casiano [5], y *completas,* de las que habla el mismo Casiano [6] y antes todavía san Basilio [7]. Es frecuente también un tiempo estrictamente nocturno, colocado y configurado de forma diferente. En la multiplicidad de esquemas, entre los que algunos alcanzaban extremos de doce tiempos de oración e incluso más, y otros que se limitaban sólo a la mañana y la tarde, se hizo común el de ocho tiempos, correspondientes a los siguientes oficios: nocturnos, laudes, prima, tercia, sexta, nona, vísperas, completas, aunque las fuentes siguen

hablando a veces de siete *horas,* en atención al Sal 118,164: "Siete veces al día te celebro". Por respeto a este número simbólico, algunos no hacían entrar en la cuenta los nocturnos, como san Benito *(Reg.* 16), o consideraban una las dos horas de nocturnos y laudes, por ejemplo Casiano [8].

Uno de los vehículos más determinantes para la divulgación del sistema octonario en Occidente fue la *Regla* de san Benito, que recibió amplia difusión a partir del s. VIII. El número permaneció en el oficio romano hasta el Vat. II, que suprimió la hora de *prima.*

4. ESTRUCTURACIÓN. El oficio catedralicio, que comprende por lo regular sólo laudes y vísperas, se componía de pocos salmos y algún cántico bíblico, por lo común fijos y escogidos con criterios pastorales apropiados al momento celebrativo. Se completaba con las intercesiones y eventualmente con algún fragmento bíblico, la homilía correspondiente y algún himno. El canto y la ejecución alternante, entre solista y asamblea, de los salmos (forma responsorial) hacía fácil y agradable la celebración. El oficio monástico, programado con arreglo a un horario más denso, mostró pronto la tendencia a multiplicar el número de textos, llegando al rezo semanal, o incluso más frecuente, del salterio y a la lectura anual de toda la Biblia o gran parte de ella. En muchos monasterios se adoptaron también formas cada vez más sofisticadas de ejecución musical de salmos, antífonas, responsorios y otras fórmulas. Con el correr del tiempo encontramos el oficio monástico todavía más prolongado con oficios adicionales como el de la Virgen, de los difuntos, de los salmos graduales y penitenciales, sufragios, conmemoraciones, letanías y preces de distinto género. Este tipo de oficio, hacia el s. IX, se va convirtiendo también en deber del clero, al menos del sujeto a la vida canónica, es decir, que vive según una norma o estatuto y está vinculado a la iglesia local. Por esta vía pasa poco a poco al horario de oración propuesto a cada clérigo. Era inevitable que en esta situación el oficio, que había llegado a ser tan imponente y prolongado, exigiera dispensas o abreviaciones y reformas diferentes. Las muchas intervenciones privadas o de autoridades locales corrían el riesgo de introducir abusos de todo género y la anarquía. Esto favoreció el propósito de Trento de avocarlo todo a la autoridad central.

5. LAS ETAPAS MÁS SIGNIFICATIVAS. Las principales fases históricas (anteriores a la reforma del Vat. II) del oficio romano respecto a su estructura son las siguientes:

a) *Ss. VII-X.* El oficio de la *Regla* de san Benito incluía ya el salterio semanal, pero todavía no la lectura anual de la Escritura, atestiguada explícitamente en el *Ordo XIV,* de los ss. VII-VIII, proveniente de monasterios romanos [9]. La *Regla* habla también de las lecturas patrísticas que hacen de comentario a las bíblicas *(Reg.* 9). Entre el oficio de la *Regla* de san Benito y el antiguo oficio romano había ciertamente muchas cosas en común, como se deduce en parte de la *Regla* misma *(Reg.* 10) y de otros testimonios antiguos. Sin embargo, se discute cuál de los dos ha servido de modelo al otro. De todos modos, es cierto que el oficio romano de tipo monástico-eclesiástico de los ss. VII-VIII comprendía el rezo semanal del salterio y la lectura anual de la biblia. La distribución salmódica de este oficio, salvo algunas modificaciones para la hora de prima, duró hasta san Pío X.

b) *Breviario de la Curia.* El papa y todos sus curiales, hacia los ss. X-XI, adoptaron una de las formas corrientes del oficio monástico-eclesiástico, profundamente influida ya por la liturgia franco-germana. La adopción papal sirvió para dar gran crédito a esta estructura, que por tal motivo fue recomendada por san Francisco de Asís a sus frailes, obteniendo así una difusión extraordinaria hasta convertirse en la forma predominante en el ámbito de las iglesias de Occidente. Sin embargo, este modelo no excluía variantes secundarias según los ambientes religiosos y clericales. Hay que subrayar en este tiempo el nuevo fenómeno del rezo individual, que tendía a sustituir al comunitario y a convertirse en la manera más normal.

c) *Reforma tridentina.* La bula *Quod a nobis,* de san Pío V, del 9 de julio de 1568, que llevaba a término la reforma preconizada por el concilio de Trento, no cambiaba la estructura fundamental del oficio curial romano, pero aportaba algunas simplificaciones y aligeraba al oficio de algunos elementos parasitarios que lo hacían pesado. Además establecía normas para garantizar mejor el principio del rezo semanal del salterio y de la lectura más amplia de la Escritura, comprometidos muchas veces por el oficio tomado del común de los santos. La novedad más llamativa fue que se impuso a toda la iglesia de rito romano, salvo pocas excepciones, el mismo Breviario, con la prohibición absoluta de toda modificación, por leve que fuera. Se consigue por esta vía una unidad monolítica desconocida hasta entonces y considerada necesaria en aquel tiempo a causa del peligro protestante, de los muchos abusos y de la anarquía litúrgica que se había creado. La rígida uniformidad impuesta por el concilio de Trento y la intangibilidad de su Breviario se juzgan hoy más bien negativamente.

d) *San Pío X.* La reforma, promulgada con la const. apost. *Divino afflatu,* de Pío X, del 1 de noviembre de 1911, se propuso conciliar el rezo semanal del salterio y la lectura de parte considerable de la Escritura en el espacio de un año, con el culto a los santos y un aligeramiento del oficio. El inconveniente del crecimiento anormal del santoral en la liturgia, que ya otras veces se había lamentado en la historia, había cobrado tales proporciones que hacía sumamente exiguo el número de los días en que se respetaba el salterio y la lectura bíblica corriente. Por otra parte, al ser el oficio de la feria y del domingo notablemente más largo que el de los santos, su frecuencia habría constituido un impedimento para el trabajo pastoral, que se había hecho gravoso por la disminución del número de sacerdotes, como señala la constitución apostólica. Por eso se procuró una distribución radicalmente nueva de los salmos, reduciendo su cantidad diaria para cada hora y haciéndolos variables también en las horas en que antes eran fijos, es decir, en laudes y en las horas menores. Se sometieron los oficios de los santos a una norma tal que respetara comúnmente el salterio, la lectura bíblica corriente y la dignidad del domingo. La reforma de Pío X, que afectaba a una tradición más que milenaria, se autodefinió como un primer paso hacia la reforma más general y completa, que se consideraba ya totalmente necesaria.

6. LAS PRINCIPALES LÍNEAS PROGRAMÁTICAS DEL VAT. II. Aquí indicamos sólo algunos de los aspectos más característicos de la obra posconciliar auspiciada por la gran asamblea ecuménica, porque la presentación de la nueva estructura y

de sus significados se hará en los párrafos siguientes.

a) *Oración de todo el pueblo de Dios.* Se concibe el oficio divino no como oración propia del clero y de los monjes, tal como había acabado siendo en una época de decadencia litúrgica, sino conmemoración de todos los bautizados. Por eso gira principalmente en torno a laudes y vísperas, definidos como el doble quicio del oficio diario *(SC* 89a) y reelaborados completamente sobre todo para la celebración popular. Los laicos, como grupos y como individuos, que celebren aunque sólo sea una parte de la *LH* ejercen la misión de la iglesia orante, se insertan más íntimamente en ella *(SC* 85), llevan a cabo una acción litúrgica y un culto público y contribuyen no poco a la salvación de todo el mundo *(OGLH* 27). Desaparece la discriminación entre personas delegadas y no delegadas para la oración litúrgica, y se exhorta vivamente a los laicos a hacer de la *LH,* total o parcial, su oración *(SC* 100; *OGLH* 22; 23; 27).

b) *Nuevo salterio litúrgico.* Nos referimos a la nueva distribución de los salmos en un ciclo de cuatro semanas, excepto para las completas, que sólo tienen un cuadro semanal por tratarse de un oficio breve de preparación al descanso nocturno, en el que se prefiere la repetición de los mismos salmos. El esquema de cuatro semanas ha requerido una nueva serie de cantos bíblicos, tanto del AT como del NT, y la repetición de algunos de los salmos preferidos por la piedad. El Vat. II impuso el alargamiento del período de la salmodia *(SC* 91) no sólo a causa de la supresión de *prima* y la nueva reglamentación de tercia, sexta y nona *(SC* 89e), sino también para que cada uno de los oficios con un número menor de salmos pudiera permitir una organización más articulada, más variada, más abierta a la lectura bíblica (cf *SC* 89c), a los espacios de silencio y al canto. Así es posible insertar eventualmente en laudes y vísperas una lectura más larga y la homilía en las celebraciones con el pueblo. Las oraciones de intercesión pueden ampliarse. La celebración puede desarrollarse con más calma, más participación interior y más fruto.

c) *Nuevo leccionario bíblico, patrístico y hagiográfico.* El concilio solicitó que también en el oficio se abrieran con mucha amplitud los tesoros de la palabra de Dios *(SC* 92). Es lo que ha querido llevar a cabo la reforma. La nueva *LH* tiene una distribución muy copiosa de pasajes bíblicos, tanto de los largos en el oficio de lectura como de los más breves en las otras horas. No se ha cuidado sólo la cantidad, sino la elección circunspecta, la adecuación a los tiempos y días litúrgicos y la línea lógica de desarrollo de la historia de la salvación en el transcurso del año. Se nota siempre el esfuerzo de responder a un conjunto de exigencias teniendo en cuenta nuestras generaciones. Se estudió mucho la formación del nuevo dispositivo de lecturas patrísticas, entre las cuales se encuentran no rara vez auténticas joyas, no utilizadas antes. En el leccionario del santoral se excluyó categóricamente todo lo que tuviera sabor a leyenda y se adoptó el criterio de recurrir, siempre que fuera posible, a los escritos de los santos celebrados.

d) *Adaptabilidad.* El monolitismo rígido de antes cede el paso a una moderada flexibilidad, de forma que permite diferentes soluciones, en base al espíritu del Vat. II *(SC* 87; 90). Efectivamente, se ofrece la posibilidad de adecuar el oficio a los diversos tipos de asamblea que lo celebran (cf const. apost. *Laudis*

canticum 1). Por ejemplo, los responsables de la celebración pueden, dentro de ciertos límites, escoger himnos, salmos, lecturas, cantos sustitutivos de los responsorios y fórmulas adicionales o alternativas a las preces intercesorias. Se ensancha la gama de ejecución de los salmos y de los cánticos: por estrofas, por versículos, en forma propia de solista (en forma seguida), alternada entre solista y coro (responsorial) o entre coro y coro (antifonal), con repetición de antífonas al final del salmo y del cántico o también entre las estrofas o grupos de estrofas, con inserción de oraciones sálmicas, con espacios de silencio, etc. Es libre, en las memorias, la opción entre textos del común y textos de la feria. A veces se puede organizar un oficio votivo (cf *OGLH* 244-252). Se prevén soluciones alternativas para el rezo individual o sin canto (cf, por ejemplo, *OGLH* 171; 190; 203). Se dan facultades para la elección de las lecturas y también para una lectura con el sistema de la *lectio semicontinua* o continua de algún padre (cf *OGLH* 248-251).

e) *Subsidios para la interiorización.* La elección de las antífonas estuvo guiada por el propósito de ayudar a los orantes en la relectura litúrgica de los salmos. Salmos y cánticos están ilustrados por un doble título sobre el contenido bíblico y la interpretación cristiana. Preceden también didascalías a las lecturas largas. La normativa es más sencilla, menos rígida, y atiende sobre todo a la celebración y a la participación interior. Es inestimable la *Ordenación general de la Liturgia de las Horas,* que destaca los tesoros espirituales del oficio divino y pone de relieve los significados vitales de cada una de las horas y de cada uno de los elementos. Se prevé también una serie de oraciones sálmicas destinadas a compendiar, en clave de oración, la perspectiva cristológica y eclesiológica de los salmos. Todo esto promueve aquella celebración consciente y personal que estaba en los deseos del concilio (cf *SC* 11; 30; 33; 90, etc.; *OGLH* 19).

f) *Variedad y riqueza.* La nueva *LH* ofrece generalmente estructuras con rotaciones a largo plazo, de suerte que evita el retorno a poca distancia de textos iguales, con la consiguiente monotonía, cansancio y decaimiento de la atención. La variedad lleva consigo mayor fuerza de estímulo para quien está animado por buenas intenciones. A tal fin se han creado, o se han vuelto a utilizar (tomadas del patrimonio tradicional), largas series de oraciones, invocaciones, intercesiones, lecturas, responsorios, antífonas, versículos, etcétera.

7. EL OFICIO EN LAS IGLESIAS ORIENTALES. Al ser imposible bosquejar en pocas líneas la evolución histórica del oficio divino en los ocho ritos orientales y en las numerosas iglesias que los siguen, baste aquí una alusión al número de las horas y a algunos de sus componentes.

El *Horologion,* el libro litúrgico del oficio bizantino, tiene estas horas: medianoche *(mesonyktikón),* maitines *(órthros),* prima, tercia, sexta, nona, vísperas *(esperínon* o *lýchnikon),* completas *(apódeipnon* = después de la cena). En los días alitúrgicos de cuaresma se añade, después de sexta, el oficio de los *typica,* que ocupa el puesto de la misa. En las llamadas cuaresmas de navidad y de los santos apóstoles, las horas diurnas tienen un oficio intermediario llamado *mesórion.*

El rito armenio tiene además la *hora pacífica* entre vísperas y completas. En cambio, son siete las ho-

ras en el oficio antioqueno, maronita (sin la prima), copto y etiópico (sin completas), y cuatro en el caldeo y malabar: hora vespertina, matutina, nocturna y completas. Tercia y sexta se celebran los días feriales de cuaresma, y las completas a menudo se trasladan o se unen a las vísperas. Falta por completo nona en el rito genuino.

En los ritos orientales, el oficio es la oración más importante de la iglesia, y está organizada fundamentalmente, al menos según las tradiciones antiguas, tomando como base los salmos. Sin embargo, con el paso del tiempo, éstos han sufrido en algunos ritos desvalorizaciones más o menos fuertes en la práctica celebrativa. Por ejemplo, en el rito antioqueno los han sustituido casi por completo los himnos. En el bizantino permanece el salterio semanal; y en cuaresma, dos veces por semana, dividido en veinte *káthismos* (grupos de cuatro a quince salmos, según la longitud) o en otros grupos, como el *hexasalmo* de maitines. Sin embargo, fuera de los monasterios se advierten reducciones a veces radicales o se encomienda su ejecución a un lector que los recita rápidamente. Por el contrario, se privilegian mucho las composiciones poéticas eclesiásticas más o menos largas y ritmadas según el acento tónico y llamadas genéricamente *troparios*. Cuando los troparios están reunidos en serie, se llaman *cánones*. Célebre en este género himnico es el *akáthistos*, que forma un oficio particular y está también vivo en la devoción popular, aproximadamente como nuestro rosario. Consta de un *kontákion* (estrofa inicial) y veinticuatro estrofas *(ikos)*.

El oficio bizantino contiene diversas especies de fórmulas eucológicas de origen eclesiástico: colectas, oraciones sacerdotales dichas en voz baja tal vez mientras el solista recita los salmos, letanías de formas diferentes *(sinapté, ekténia, áitêsis)*. Añádase: el *trisagio*, el símbolo niceno-constantinopolitano, el padrenuestro, los *stichéros* (especie de troparios insertos en los versículos finales de los salmos de vísperas y de maitines), los *apóstichos* (troparios y versículos salmódicos) y otras fórmulas. Se concede un espacio no muy amplio a las lecturas bíblicas, y figuran también, en las fiestas de los santos, lecturas hagiográficas contenidas en el *synaxario*.

Entre las ceremonias señalamos la procesión *(lité)*, las bendiciones de personas y de cosas: pan, vino, aceite, trigo *(artoklasma)*, las incensaciones, las señales de la cruz y las *metanías* (inclinaciones y postraciones).

IV. Naturaleza y espíritu de cada una de las horas

El carácter *horario* de la *LH* se destaca no sólo por el hecho de que cada uno de los oficios está escalonado a lo largo del día, sino también por el contenido temático referido a las horas o a los misterios de la salvación vinculados históricamente a ellas.

1. LAUDES. Las laudes son una oración estrechamente vinculada, por tradición, ordenamiento explícito de la iglesia y contenido contextual, con el tiempo que cierra la noche y abre el día. Es la voz de la esposa, la iglesia, que se levanta para "cantar la alborada al esposo".

La tradición histórica más avisada, al acuñar el nombre de *laudes matutinas, oración de la mañana*, pero sobre todo al colocarlas cronológicamente en el momento de la aurora, ha querido caracterizar este oficio inequívocamente como oración mañanera. La instrucción sobre

la *LH* dice: "Las laudes matutinas están dirigidas y ordenadas a santificar la mañana, como salta a la vista en muchos de sus elementos" *(OGLH* 38). Efectivamente, muchas fórmulas de las laudes se refieren a la mañana, a la aurora, a la luz, a la salida del sol, al comienzo de la jornada. Se puede comprobar en los himnos ordinarios, en muchos salmos, antífonas, versículos, responsorios, invocaciones, oraciones y en el cántico *Benedictus.*

Las laudes matutinas evocan la resurrección de Cristo, que se produjo al alba. Cantan a Cristo, *sol naciente,* luz que ilumina al mundo y que viene a "visitarnos de lo alto" y a guiarnos en todas las actividades de la jornada y en la peregrinación diurna.

Las laudes recuerdan también la creación (mañana del cosmos) y el mandato que Dios dio al hombre de dominar el mundo junto con la orden de plasmar, con su actividad libre e inteligente, la historia (mañana o génesis de la humanidad).

Las laudes son un *sacrificium laudis* también porque son un ofrecimiento de primicias, dedicación a Dios Padre de la jornada de trabajo, propósito de seguir una ruta precisa (la señalada por el evangelio), voluntad de comerciar con el talento precioso del tiempo.

A la oración de laudes hay que reconocerle una acción sacramental, en el sentido de que constituye una súplica de toda la iglesia para pedir aquellos auxilios divinos que están en estrecha relación con su fin de santificación horaria y su función conmemorativa de los misterios de salvación.

El espíritu característico de las laudes hay que tenerlo siempre presente para darse cuenta de que, si se cambia su colocación horaria precisa, se desfigura su fisonomía característica y se lesiona su sacramentalidad específica. La observación natural vale también para las vísperas, las demás horas diurnas y las completas.

2. VÍSPERAS. Las vísperas están íntimamente unidas a la tarde, que es al mismo tiempo conclusión del día y comienzo de la noche. En la división antigua, en uso entre los romanos, la *vigilia vespertina* (es decir, la tarde) era la primera de las cuatro partes de la noche: tarde, medianoche, canto del gallo, mañana. Llamaban *Véspero* también al astro luminoso de la tarde (Venus), que empieza a hacerse visible cuando caen las sombras.

"Se celebran las vísperas por la tarde, cuando ya declina el día, en acción de gracias por cuanto se nos ha otorgado en la jornada y por cuanto hemos logrado realizar con acierto" *(OGLH* 39).

La iglesia, al final de una jornada, pide también perdón a Dios por las manchas que pueden haber quitado blancura a su vestido inmaculado a causa de los pecados de sus hijos (cf oraciones vespertinas del lunes y jueves de la tercera semana).

La oración de las vísperas conmemora el misterio de la cena del Señor (celebrado por la tarde) y recuerda la muerte de Cristo, con la que cerró su jornada terrena *(OGLH* 39). Las vísperas expresan la espera de la bienaventurada esperanza y de la llegada definitiva del reino de Dios, que se producirá al final del día cósmico. Tienen, por tanto, un sentido escatológico referido a la última venida de Cristo, que nos traerá la gracia de la luz eterna *(OGLH* 39).

Las vísperas son el símbolo de los obreros de la viña eclesial, los cuales al final de su jornada se encuentran con el Amo divino para recibir el don liberal de su amor, más que la recompensa debida al trabajo (Mt 20,1-16). La iglesia, que ha sido

acompañada por Cristo en su camino de la jornada, llegada a la última hora, le dice: "Quédate con nosotros porque es tarde" (Lc 24,29; cf oración de vísperas del lunes de la cuarta semana).

Estos y otros significados se pueden documentar a partir de las oraciones y de otras fórmulas, y deberían impedir que se hiciera de este oficio un acto de culto de la primera parte de la tarde en el espacio de la hora de nona.

3. OFICIO DE LECTURAS. El margen muy amplio dado a las lecturas bíblicas y a autores eclesiásticos caracteriza a este oficio como tiempo de escucha de Dios que habla, momento de meditación sobre las realidades reveladas por él, de contemplación de la historia salvífica y, en particular, del misterio de Cristo. Crea el ámbito espiritual favorable para la atención a la voz de la iglesia, que se hace anunciadora, maestra y guía espiritual. Pero la escucha que caracteriza a este oficio no debe hacer olvidar la nota general de toda la *LH,* la de la alabanza, que se pone de relieve sobre todo en el himno y en los salmos. Más aún, las lecturas mismas entran en este clima, porque estimulan, alimentan y revigorizan la celebración de la alabanza mediante la evocación de las maravillas realizadas por Dios. La iglesia y el orante continúan la glorificación del Altísimo admirando su sabiduría en lo que ha dicho y su poder en lo que ha hecho, entonando himnos a su amor, porque una y otra cosa se han obrado para la salvación del hombre.

El oficio de lecturas es el heredero de los antiguos nocturnos, pero libre de su primitivo condicionamiento horario. Sin embargo, siempre que se pueda y se quiera, puede recobrar el aspecto tradicional. Entonces se deberá decir de noche (a partir del ocaso del día precedente, después de vísperas, hasta la mañana temprano antes de laudes), con una serie de himnos nocturnos. Si no, se puede colocar en cualquier hora del día *(OGLH* 58-59).

4. TERCIA, SEXTA, NONA U HORA INTERMEDIA. El Vat. II no ha suprimido las horas de tercia, sexta y nona, antes bien las aconseja también a aquellos que no están obligados a ellas por ley particular *(OGLH* 76). Ofrece, sin embargo, la posibilidad de celebrar sólo una, adoptando la que más cuadre con el momento escogido. Este oficio, gracias a la estructura de que se hablará [*/ infra,* V, 4], puede asumir tres colocaciones y tres funcionalidades diversas, manteniendo el mismo núcleo salmódico. Se llama *hora intermedia* porque ocupa un lugar intermedio entre laudes y vísperas *(OGLH* 76-78).

La tradición ha puesto las tres horas en relación con las tres personas divinas, con la triple oración de Daniel, de los hebreos, de los apóstoles y de los primeros cristianos. Sin embargo, tienen también un significado particular en relación con la historia de la salvación *(OGLH* 75).

Tercia recuerda principalmente la venida del Espíritu Santo y la crucifixión de Cristo. Sexta evoca la oración de Pedro en casa del curtidor, la agonía de Cristo y su ascensión al cielo. Nona trae a la memoria la oración de Pedro y Juan en el templo, la curación del tullido, la sacudida de la tierra recordada por los evangelios y la muerte de Cristo.

5. COMPLETAS. Es la oración que se dice antes del descanso nocturno, aunque éste comience después de medianoche. Toda ella respira confianza en Dios. Tiene también un sentido penitencial. En efecto, al co-

mienzo se pide perdón por todas las faltas de la jornada.

Como Simeón al final de su jornada terrena expresó la alegría y la gratitud a Dios por haber encontrado a Cristo, luz de salvación, así la iglesia es feliz por alabar a Dios a causa de los encuentros con Cristo y su experiencia de redención tenidos a lo largo del curso del día.

V. Estructura actual de la LH

El oficio divino, fruto de la reforma del Vat. II, se presenta completamente reelaborado, y une los distintos componentes en un cuadro repensado con criterios más funcionales en orden a la celebración comunitaria y a la participación interior.

1. INVITATORIO. Por lo regular, el oficio viene introducido por el invitatorio. Está constituido éste por una antífona, variable según los tiempos y los días, y por el Sal 94 (intercambiable con el 99; 66; 23); y se recita al comienzo, es decir, antes del oficio de lectura o de las laudes, después del versículo: "Señor, ábreme los labios / y mi boca proclamará tu alabanza". El solista enuncia la antífona y ejecuta las estrofas del salmo con el *Gloria* final. El coro repite la antífona y la intercala *(OGLH* 34; cf Ordinario de la *LH).* Si el invitatorio hubiera de preceder a las laudes, se puede omitir eventualmente *(OGLH* 35) para no oscurecer el carácter inaugural del himno (cf *OGLH* 42), al menos en esta *hora,* que con mayor frecuencia se celebra con el pueblo y se canta. En este caso se comienza con: "Dios mío, ven en mi auxilio..., Gloria", himno. El invitatorio preanuncia la orientación de alabanza y fiesta de todo el oficio ("Venid, aclamemos al Señor"), pero hace también un llamamiento a las disposiciones interiores necesarias para la escucha de la palabra de Dios ("Ojalá escuchéis hoy su voz").

2. LAUDES Y VÍSPERAS. Después del versículo introductorio, el himno especifica y crea el clima de la celebración, realizando una íntima fusión de los corazones si se trata de celebración comunitaria, y en todo caso estimulando y orientando a los orantes a la glorificación de Dios en el contexto del día litúrgico *(OGLH* 42; 173; 268). En laudes, el primer salmo generalmente es matutino o está en particular relación con la hora matutina. Sigue un cántico del AT y un salmo de alabanza *(OGLH* 43). Los criterios de elección de los dos salmos (o partes) de vísperas son: el carácter lucernario, el tema de la esperanza en Dios, la acción de gracias, la petición de perdón, reflexiones sapienciales, el sentido escatológico u otros conceptos de este tipo, naturales a la conciencia cristiana en este momento de cierre de la jornada. En efecto, es entonces cuando vienen a la mente los beneficios divinos y las infidelidades humanas, cuando aflora el sentido de la precariedad de las cosas y el pensamiento corre al futuro ocaso de la propia vida terrestre y de la historia.

La salmodia de vísperas se concluye con el cántico del NT, que es eminentemente de alabanza y una apoteosis de la obra de Dios Padre en Cristo.

"La lectura breve... inculca con intensidad algún pensamiento sagrado y... ayuda a poner de relieve determinadas palabras, a las que posiblemente no se presta toda la atención en la lectura continua de la Sagrada Escritura" *(OGLH* 45).

El responsorio breve que sigue es una respuesta de la asamblea y de cada uno a la palabra de Dios *(OGLH* 49).

El *Benedictus* en laudes y el *Magnificat* en vísperas son cánticos evan-

gélicos que expresan la alabanza y la acción de gracias por la redención *(OGLH* 50).

Las invocaciones de laudes quieren encomendar al Señor el día y el trabajo *(OGLH* 51; 181); las preces de vísperas piden por las diversas intenciones de la humanidad, de la iglesia, de la nación y de todas las demás categorías de personas *(OGLH* 51; 180; 182-183). La última intención de vísperas es siempre por los difuntos *(OGLH* 186).

En el rezo en común, el sacerdote o el ministro u otro encargado pronuncia la invitación que precede a las invocaciones de laudes y a las preces de vísperas, sugiriendo también la respuesta, que es repetida inmediatamente por la asamblea. La enunciación por parte del ministro y la repetición por parte de la asamblea de la frase escrita en cursiva evitan el achatamiento de estas fórmulas y respetan el género literario propio de la introducción. Las preces pueden recitarse de varias maneras: el que dirige recita las dos partes, y el coro repite la respuesta enunciada al principio; el que dirige propone la primera parte, y el coro responde con la segunda; el que dirige ejecuta ambas partes, y el coro ora un instante en silencio *(OGLH* 190-193). Se recomienda añadir intenciones libres, con tal que estén bien preparadas y sean concisas *(OGLH* 188). Es un modo de hacer más actual y más participada esta oración.

El *padrenuestro,* llamado "compendio de todo el evangelio" [10], es la culminación de la celebración; y, precisamente para no disminuir este carácter, la oración enlaza inmediatamente con él como si se tratara de un embolismo, sin la invitación de costumbre: "Oremos" *(OGLH* 52-53; 194; 197). La fórmula de despedida o, si preside un sacerdote o un diácono, la bendición concluye la celebración *(OGLH* 54; 256; 258).

3. OFICIO DE LECTURAS. Después de la introducción, constituida por el invitatorio, o después del versículo inicial ("Dios mío, ven en mi auxilio..., Gloria"), sigue el himno y la salmodia. Está compuesta casi siempre de tres fragmentos de salmos, escogidos según el sistema del *psalterium currens,* es decir, en orden numérico. Sin embargo, se omiten algunos salmos usados en otras horas; otros se colocan en el lugar requerido por motivaciones diversas; por ejemplo, en atención al domingo, al viernes, al sábado, o también para evitar que confluyan en el mismo oficio salmos demasiado largos.

Después del versículo, que constituye el paso entre la salmodia y la lectura, se leen dos fragmentos: uno, bíblico; el otro, de un padre de la iglesia o escritor eclesiástico o de carácter hagiográfico. Los dos responsorios repiten el contenido de las dos páginas, con el que están enlazados. Se concluye con la oración del día y, al menos en el rezo en común, con la aclamación: "Bendigamos al Señor / Demos gracias a Dios" *(OGLH* 69).

4. TERCIA, SEXTA, NONA U HORA INTERMEDIA. El que dice una sola de las tres horas diurnas usa la salmodia de la hora intermedia, es decir, una de las veintiocho secciones del salterio situadas en el ciclo salmódico de cuatro semanas. En efecto, se prevé para las tres una sola e idéntica sección diaria del salterio corriente, que luego va acompañada de himnos, antífonas, lecturas breves, versículos, oraciones correspondientes a tercia, a sexta o a nona, según el momento: mañana, mitad del día, después de mediodía. Por tanto, estas partes son apropiadas a cada una de las tres horas, y en consecuencia forman tres grupos diversos.

En tercia, sexta y nona de las ferias, domingos y memorias ordinarias todos los salmos o sus partes

tienen antífonas temáticamente relacionadas con ellos. Por el contrario, en las fiestas, solemnidades y tiempos fuertes cada hora tiene una sola antífona, antífona que suele estar relacionada con la fiesta o el período litúrgico.

Las memorias no tienen nada propio en las horas menores, salvo casos excepcionales *(OGLH* 236).

El primer salmo de la hora intermedia (si se exceptúan los domingos, las solemnidades y el viernes de la tercera semana) es siempre una de las veintidós estrofas del Sal 118, distribuidas en otros tantos días e integradas, para el primer lunes, con el Sal 18B. El Sal 118 y también el 18B cantan la belleza de la ley de Dios y la sabiduría de quien la observa. La reiteración frecuente de este motivo es bastante útil para que el cristiano oriente su jornada: por eso la tradición utilizaba el largo salmo de la ley en las horas diurnas (cf *OGLH* 132).

El domigno de las semanas primera y tercera tenemos el Sal 117, que la *LH,* siguiendo la tradición, refiere al Mesías, piedra desechada por los constructores y convertida en piedra angular (v. 22). El v. 26 es también mesiánico: "Bendito el que viene en nombre del Señor". El v. 24 lo refiere la liturgia al domingo: "Éste es el día en que actuó el Señor".

El domingo de las semanas segunda y cuarta tenemos el Sal 22, aplicado a Cristo buen pastor, y el Sal 75, considerado como el canto de la victoria escatológica de Cristo, conseguida por su muerte y resurrección. Como se ve, la salmodia dominical de la hora intermedia tiene un claro corte pascual. El viernes se encuentra el clásico salmo de pasión, el 21. Los demás salmos siguen el criterio del orden numérico cuando no lo impiden razones de equilibrio cuantitativo.

En las solemnidades que no caen en domingo, los salmos son los graduales (119-121; 122-124; 125-127) o bien especiales, como en navidad, en epifanía y en la ascensión.

Quien debe o quiere añadir a la hora intermedia también las otras dos, recurre a la salmodia complementaria, formada por un esquema fijo de salmos graduales, divididos en los tres grupos indicados arriba, con antífonas propias *(OGLH* 81-83).

La hora menor diurna se cierra, al menos en la celebración comunitaria, con la aclamación: "Bendigamos al Señor / Demos gracias a Dios" *(OGLH* 79).

5. COMPLETAS. Después del versículo introductorio, común a otras horas, viene el acto penitencial, es decir, el examen de conciencia, que puede estar precedido o seguido por fórmulas apropiadas, tal vez según el modelo de las de la misa. Antes de acabar la jornada de trabajo se pide perdón a Dios por las faltas eventuales. Así han hecho siempre los fieles dotados de cierta sensibilidad religiosa. En los monasterios se convirtió en una costumbre institucionalizada y acogida por las diversas reglas.

La edición castellana de la *LH* propone un himno para cada día de la semana, menos después de las segundas vísperas del domingo y de las solemnidades, en que trae dos a libre elección. El contenido de los himnos es el específico de completas: la petición confiada para obtener la protección divina durante el reposo nocturno.

Los salmos han sido escogidos o por la alusión a la noche, o bien, y preferentemente, porque expresan el abandono confiado en las manos de Dios y la invocación de su bendición.

A los cuatro salmos (4; 30,2-6; 90; 133) que rezó cada día la iglesia romana durante más de doce siglos

(hasta san Pío X, que interrumpió la tradición), se añaden otros cinco (85; 142; 129; 15; 87), necesarios para completar el ciclo semanal, teniendo en cuenta que en dos días se encuentra un par de ellos.

Los siete pasajes bíblicos que forman la lectura breve de cada día prolongan la línea de la esperanza, pero estimulan también el amor de Dios y del prójimo. El responsorio está formado con las palabras del Sal 30,6 dichas por Jesús en la cruz: "En tus manos encomiendo mi espíritu". Tienen también una resonancia particular en el corazón del cristiano, que se abandona confiada y totalmente a Dios.

El cántico de Simeón, pronunciado por él en el atardecer de su vida, se convierte en el canto del cristiano al final de su jornada entregada a la actividad.

Las oraciones de completas son siete, una para cada oficio, más la fórmula "Visita" para las solemnidades extradominicales. Ven el descanso nocturno en función de un servicio a Dios más diligente y comprometido. En este contexto también la fórmula final: "El Señor todopoderoso nos conceda una noche tranquila y una muerte santa", es profundamente cristiana, porque considera la recuperación normal de las energías en orden al trabajo y al buen combate por el reino de Dios. Es la perspectiva del Apóstol (1 Cor 10,31). El sueño y el despertar del cristiano son además símbolos de la solidaridad mística con Cristo muerto, sepultado y resucitado (oración del viernes).

La *LH,* según una piadosa tradición, atestiguada ya al menos desde los ss. XII-XIII, se cierra con un saludo a la Virgen, la Madre celestial, que velará el sueño de sus hijos. Por eso se recita o se canta la *Salve Regina* u otro canto mariano previsto por el ordinario.

VI. Los diversos componentes de la LH

La *LH* se compone de salmos (con títulos, antífonas, oraciones sálmicas), cánticos bíblicos, lecturas bíblicas, patrísticas, de otros autores eclesiásticos (con didascalías propias), responsorios, himnos, preces y oraciones. Se prevén también espacios de silencio meditativo.

1. SALMOS Y CÁNTICOS. Puesto que este Diccionario estudia en otro lugar el aspecto bíblico-exegético de los / salmos, bastarán aquí algunas indicaciones más estrechamente vinculadas con su función en la *LH.* Los salmos constituyen la verdadera médula de la *LH,* a la que confieren la nota característica de alabanza divina profundamente impregnada de lirismo religioso. Aunque los expresó una cultura históricamente bastante lejana de nosotros, son apropiados para transformar en coloquio con Dios los sentimientos, las emociones y las situaciones connaturales del hombre de todos los tiempos: el dolor, la alegría, el miedo, la confianza, la petición, la acción de gracias. Reflejan la condición del hombre ante la enfermedad, la muerte, la persecución, los peligros, las humillaciones, el bien y el mal. Reflejan asimismo las más íntimas e irreprimibles aspiraciones del corazón humano. Sin embargo, la iglesia privilegia a los salmos no tanto por su carga humana, aunque es fuerte y vibrante, sino sobre todo porque están inspirados, en orden a la oración, por el Espíritu Santo, los usaron Cristo mismo y los apóstoles, y la tradición cristiana los ha considerado como voz de Cristo (o de la iglesia unida a él) al Padre, o bien voz de la iglesia al esposo, voz del Padre sobre Cristo o, en todo caso, siempre como canto divino sobre las realidades más vitales de la salva-

ción. Esta perspectiva confirma que la oración con los salmos es de actualidad en todos los tiempos entre todos los fieles y en todas las situaciones. Cada uno de los orantes o cada una de las asambleas son ministros de la oración de la iglesia y de Cristo, llamados a manifestar no sólo sus problemas existenciales del momento, sino sobre todo a hacerse eco del alma de Cristo y de la iglesia en el encuentro con Dios Padre en el Espíritu. El hombre no se salva exteriorizándose a sí mismo y su mundo, sino entrando en comunicación con Cristo salvador a través de la iglesia. En efecto, la vida del cristiano, por definición, consiste en solidarizarse lo más posible con Cristo. Entonces es cuando el hombre se personaliza en cuanto cristiano. Por consiguiente, la oración de los salmos no será nunca despersonalizada y separada, porque con *ella* se asume y se hace propia la personalidad de Cristo y de la iglesia. Por otra parte, Cristo se ha revestido de la existencia humana con todas sus connotaciones, salvo el pecado; por eso el que reza con verdadera participación interior los salmos, aun sintiéndose llamado a identificarse completamente con Cristo y con la iglesia, al mismo tiempo se sentirá valorado al máximo en la propia esfera personal humana y religiosa.

No hay que ignorar ciertamente las dificultades, a veces incluso grandes, para llegar a esta perfecta armonía entre lo personal y lo objetivo en los salmos; pero el hecho de que escuadrones de orantes de todas las generaciones y también de las nuestras los hayan encontrado plenamente satisfactorios es prueba de que con el ejercicio, las disposiciones interiores y las meditaciones se puede llegar a ello (cf *OGLH* 100-109).

La *LH* valoriza todos los salmos, excepto los considerados por algunos más marcadamente imprecatorios (57; 82; 108, y cierto número de versículos de unos cuantos más), y esto en consideración a las dificultades psicológicas de algunas categorías de personas *(OGLH* 131), no ciertamente por una carencia intrínseca de los salmos mismos.

La *LH* sitúa otros salmos en los tiempos fuertes (adviento, tiempo de navidad, cuaresma, tiempo pascual) porque los califica como históricos (77; 104; 105); y por tanto, por sus referencias a las peripecias más determinantes del pueblo elegido tomadas como tipo de las del NT, empalman mejor con los períodos litúrgicos más marcadamente conmemorativos *(OGLH* 130). Por eso no fue aceptada la valoración de que estos salmos no son adecuados para la oración. Al contrario, lo son por un título especial. Sin embargo, hay que reconocer que fue precisamente esa *valoración, expresada erróneamente* por algunos, la que condujo a la solución que hemos recordado.

En el salterio litúrgico están también entrelazados con los salmos treinta y cinco cánticos bíblicos, de los que veintiséis son del AT y nueve del NT, a los que hay que añadir los tres evangélicos. Otros cánticos del AT se utilizan en las vigilias alargadas o celebraciones de vigilias, destinadas a prolongar el oficio de lecturas para los contemplativos u otros que lo deseen *(OGLH* 73).

Los salmos y los cánticos están acompañados de antífonas, que proporcionan generalmente su clave interpretativa litúrgica. Se tienen también los dos títulos, el primero de los cuales evoca más bien el contexto bíblico, y el otro la perspectiva más propiamente litúrgica. La reforma ha previsto también las oraciones sálmicas.

Los salmos y los cánticos, sin excepción alguna, son composiciones líricas destinadas al canto, y sólo con éste pueden desplegar plenamente

las peculiaridades propias de su género literario *(OGLH* 103; 269; 277). Para los cánticos, esta observación relativa al canto podría ser menos evidente, en especial para los neotestamentarios; pero no hay duda de que en el espíritu de la reforma su elección estuvo determinada por su contenido lírico y, precisamente por eso, con vistas al canto. Hay que tener presente que quien ha inspirado los salmos como pieza de canto ha inspirado también su naturaleza cantable. Más aún, san Juan Crisóstomo dice incluso que el Espíritu Santo es autor de su melodía, y que Dios mismo es su cantor [11]. Esto vale por analogía también para los cánticos.

2. LECTURAS. La *LH* contiene un ciclo anual de pasajes bíblicos en el oficio de lecturas. Son los insertos en la edición de la *LH* en cuatro volúmenes. Sin embargo, el proyecto de la comisión apuntaba al ciclo bienal, destinado ahora a un quinto volumen, en el que debería figurar también una serie correspondiente de lecturas patrísticas o de escritores eclesiásticos. Las dos series de lecturas tendrían también naturalmente los responsorios apropiados.

Aparte de las lecturas largas hay que considerar las breves de una o más semanas para laudes, vísperas, tercia, sexta, nona y el grupo ya recordado de completas. Así en la *LH,* teniendo en cuenta el ciclo bienal, se leería todo el NT y del AT más del 38 por 100. Del evangelio, sin embargo, se leen sólo algunos pasajes en las celebraciones de vigilia o vigilias alargadas *(OGLH* 73). De este modo, junto con la misa y las demás acciones litúrgicas, casi toda la Escritura reaparece cíclicamente en la liturgia.

El oficio de lecturas contiene unas seiscientas páginas escogidas de padres o de escritores eclesiásticos. Una parte de ellas son las destinadas para las celebraciones de los santos. La elección se ha extendido a todos los períodos de la historia, excluyendo sólo los autores vivos no papas, y ha acudido a muchas culturas. Ofrece, por tanto, un panorama altamente representativo no sólo en la calidad, sino también desde el punto de vista cronológico y geográfico. Se prevé también un leccionario facultativo según las diversas naciones *(OGLH* 162).

Los tres géneros de lecturas contenidos en la *LH* (patrístico, pospatrístico y hagiográfico), especialmente en la selección cuidadosa y autorizada presentada por la iglesia, adquieren, aunque sea en grado diferente, un significado típico o programático de carácter teológico, pero también eucológico.

Las lecturas bíblicas están ordenadas de tal modo que forman un gran cuadro de la historia salvífica, cuadro que la iglesia pretende poner ante los ojos de los fieles en el año litúrgico. Con ello se propone ayudarles a entrar cada vez más profundamente en el misterio de Cristo para hacer que disfruten de sus beneficios. Para la iglesia, la palabra de Dios, ahora tan abundante en la *LH,* no debe ser sólo luz y escuela de sabiduría divina, sino también ocasión propicia para la verificación o examen de la vida, alimento para la contemplación que ensalza los *mirabilia Dei,* y por tanto oración. Debe intensificar la potencia de elevación a Dios inherente en alguna medida a todos los demás textos del oficio divino, para verse a su vez favorecida e iluminada por ellos en orden a una acción más eficaz (cf *OGLH* 140).

La literatura eclesiástica contenida en la *LH* tiene una notable fuerza para formar en el *sensus ecclesiae* más auténtico; para educar, si no precisamente en una exégesis sistemática y científica, sí en la genuina inte-

ligencia espiritual y en el amor a la Sagrada Escritura; para hacer entrever sus infinitos aspectos posibles y sus tesoros inagotables; para mostrar el valor inestimable de la tradición eclesiástica y para poner en contacto, al menos hasta cierto punto, con el patrimonio de los grandes testimonios y de las más variadas experiencias relativas a la revelación cristiana *(OGLH* 163-165).

La literatura hagiográfica inserta en la *LH* aspira sobre todo a favorecer el verdadero provecho espiritual del lector, poniendo generalmente de manifiesto los rasgos de la espiritualidad de los santos que más aceptación tienen entre las actuales generaciones y mostrando su importancia para la vida y la piedad de la iglesia *(OGLH* 167). También las lecturas no bíblicas de la *LH,* al promover una comunión más viva con Dios, hacen más sentida la necesidad de la oración y hasta se insertan como elemento tonificante en su circuito.

3. RESPONSORIOS. El responsorio es como un apéndice de las lecturas, la resonancia y la prolongación conceptual del mismo. Es un recurso estético, pero se coloca más particularmente en la esfera mística en cuanto expresa el eco suscitado en el alma por la palabra de Dios o por otra realidad espiritual que la atañe. A veces aclara el sentido de la lectura bíblica o la coloca en el contexto general de la historia salvífica, releyendo sus hechos veterotestamentarios en perspectiva cristiana *(OGLH* 169).

El responsorio de la segunda lectura es sobre todo una ayuda para la reflexión, un subrayado de algún concepto importante, una actualización o una personalización de alguna temática, la expresión de alguna emoción suscitada (cf *OGLH* 170).

Los responsorios de laudes, vísperas y completas generalmente no tienen un vínculo temático puntual con las líneas leídas.

Las lecturas breves de tercera, sexta y nona van seguidas simplemente por un verso y por una respuesta. Es como un versículo responsorial enlazado temática o estructuralmente con el pequeño lema bíblico que precede.

En el rezo sin canto se pueden evitar las repeticiones del responsorio (= R) *(OGLH* 171). Los responsorios de laudes y vísperas pueden sustituirse por cantos idóneos aprobados por las conferencias episcopales, o por un instante de silencio *(OGLH* 49).

4. HIMNOS. En relación con la composición de los salmos y de los cánticos bíblicos, también el himno representa una creación lírica destinada a la alabanza divina y al canto. Sin embargo, a diferencia de los primeros, expresa con cierta libertad el genio cultural y el gusto, entendido en sentido justo, de la generación presente y de la asamblea celebrante. Es, por tanto, uno de los elementos poéticos de la *LH* que, lejos de ser intangible e inmutable, puede abrirse a las legítimas formas expresivas del tiempo que se vive. El himno tiene también la finalidad de conferir una mayor explicitación y una concreción más fuerte al motivo dominante de la hora litúrgica, de la fiesta o del tiempo celebrativo anual *(OGLH* 173). En la edición latina se encuentra un cuerpo de himnos notables por su arte y contenido, aunque esto no se da en todos los casos. Generalmente, los antiguos aparecen con el ropaje literario precedente a los retoques o refundiciones ordenados por Urbano VIII (1623-1644). El despojo excesivo del ropaje literario humanístico urbaniano lo han considerado muchos como un empobrecimiento estético, extraño a

las verdaderas miras del Vat. II (cf *SC* 93).

En la edición castellana se han incluido doscientos cuarenta himnos. A pesar de este elevado número, el himno se encuentra, en la actualidad, todavía en las lenguas vernáculas en un estado embrionario. Es muy difícil, por no decir imposible, improvisar en pocos años una antología himnódica que sustituya decorosamente la riquísima selección hímnica latina que han acumulado los siglos. Los himnos en castellano se pueden catalogar en ocho grupos, que responden a criterios y caminos que se han seguido para la selección: 1) los traducidos literalmente del latín; 2) los que conservan buena parte del texto original latino; 3) recreaciones libres de himnos latinos; 4) himnos originales en castellano expresamente compuestos para la *LH;* 5) traducciones de himnos modernos escritos en otras lenguas; 6) tomados de la antología castellana de todos los tiempos; 7) textos de cantos muy queridos del pueblo; 8) poemas introductorios a la oración. El himno responde perfectamente a su función, que es la de crear un intenso clima de oración comunitaria e introducir desde el principio a la asamblea en la onda sugestiva y festiva de la alabanza divina *(OGLH* 42). También el que ora en privado recibirá un impulso fuerte y benéfico.

5. INVOCACIONES, INTERCESIONES Y ORACIONES. El conjunto de estas fórmulas de laudes y vísperas se ha juzgado justamente como la parte verdadera y totalmente nueva de la *LH.* Se trata de unos docientos formularios distribuidos en los diferentes tiempos litúrgicos, en las fiestas y en el ciclo del salterio. Estos textos se han programado para ofrecer un momento rico y muy variado a la oración petitoria. Sin embargo, para que no constituya un duplicado del género del que se usa en la misa, se ha escogido una forma literaria y un estilo diverso en cuanto que, salvo en la introducción, son enteramente palabras dirigidas a Dios, admiten una respuesta variable y se pueden ejecutar con modalidades diferentes. Además, no tienen la conclusión sacerdotal, porque se cierran con el *padrenuestro* y la oración (cf *OGLH* 180).

La serie de las oraciones para el oficio de la lectura (siempre), de laudes, de vísperas (en los tiempos fuertes, en las solemnidades, fiestas y memorias) y de las horas menores diurnas (sólo en las solemnidades y fiestas, así como en los tiempos fuertes) están constituidas por las colectas del Misal. Hay, sin embargo, otras setenta oraciones aproximadamente, por lo general de nueva composición, que se encuentran sólo en laudes, en vísperas (en las ferias ordinarias), en tercia, sexta, nona (en las ferias ordinarias y en las memorias) y en completas.

Este grupo de oraciones, características del oficio divino, tiene la función de destacar la idea específica de la hora litúrgica.

Hay que dar también mucho peso al *padrenuestro,* la oración dictada por Jesús. Representa la culminación de toda la estructura de laudes y vísperas y, con el rezo que se tiene en la misa, cumple la triple repetición diaria solemne *(OGLH* 195) de que hablaba la *Didajé* (c. 8).

6. SILENCIO. En toda asamblea, incluso la más numerosa y compacta, el orante individual sigue siendo el soporte indispensable de toda la acción; el actor concreto, vivo, consciente; el beneficiario más directo e inmediato. Los valores de la celebración no se pueden realizar sin la aportación del individuo. De ahí la necesidad de que todo componente de la comunidad personalice al máximo

todo lo que realiza haciendo concordar, cuando ora, la mente con la voz, y cuando obra, el corazón con lo que realiza *(OGLH* 19).

El / silencio, llamado "sagrado" por el concilio *(SC* 30), es un espacio sumamente precioso para la interiorización contemplativa. Los momentos de silencio quieren favorecer mayormente la resonancia del Espíritu Santo en los corazones y promover una más estrecha unión interior con la palabra de Dios y la voz pública de la iglesia *(OGLH* 202).

En la celebración comunitaria, los espacios de silencio deben intercalarse con prudencia, de modo que no creen inadmisibles fracturas en partes que deben permanecer unidas. Se aconsejan después de cada salmo, nada más repetirse la antífona; después de las lecturas, tanto breves como largas; antes o después del responsorio *(OGLH* 202). "Cuando la recitación haya de ser hecha por uno solo, se concede una mayor libertad para hacer una pausa en la meditación de alguna fórmula que suscite sentimientos espirituales, sin que por eso el oficio pierda su carácter público" *(OGLH* 203); carácter que, por el contrario, quedaría comprometido con intervenciones subjetivas indebidas en la celebración comunitaria.

VII. Celebración de la LH

Celebración del oficio divino es sobre todo la realizada por una asamblea litúrgica, legítimamente convocada y que actúa bajo la presidencia de un ministro ordenado, con la participación de otros ministros y con una ejecución orgánica y articulada, de forma que sea auténtica expresión sensible de la iglesia, comunidad de culto *(OGLH* 20).

La celebración más cualificada es la que se realiza con la participación plena y activa del pueblo bajo la presidencia del propio obispo, acompañado por los presbíteros y por los ministros. En ella está verdaderamente presente la iglesia de Cristo, una, santa, católica y apostólica *(SC* 41; *OGLH* 20; 254). Si el que preside la celebración fuese el papa, rodeado de muchos obispos, presbíteros y otros ministros con la participación numerosa y activa del pueblo, brillaría todavía con más claridad el signo de la iglesia universal; pero, obviamente, esto no puede suceder más que de tarde en tarde, mientras que en las iglesias locales podría ser diaria o poco menos la asamblea presidida por el obispo o por un representante suyo con la intervención activa del clero y del pueblo, aunque limitado a grupos restringidos.

Un puesto eminente tiene la celebración de la comunidad parroquial presidida por el párroco, que hace las veces del obispo. También ella representa en cierto modo a la iglesia visible establecida por toda la tierra *(OGLH* 21). La iglesia orante que celebra la *LH* está presente también en las asambleas de los canónigos, de los sacerdotes, de los monjes y de los religiosos; pero lo está en modo notable también en la de los laicos, e incluso en las celebraciones de familia *(OGLH* 21-27).

Las formas de celebración deben estar en conexión y coherencia con el tipo de asamblea que celebra, de modo que la manifestación de la iglesia entera se produzca con verdad y autenticidad.

El principio fundamental de la celebración es que cada uno permanezca en perfecta armonía con el propio cometido según la naturaleza del rito, del propio ministerio y de todas las normas litúrgicas, sin usurpaciones, abdicaciones y autoseparaciones de la comunión eclesiástica; es decir: que cada uno haga todo y sólo lo que le corresponde, de acuerdo con

quien ha sido puesto por Dios para dirigir la iglesia *(SC* 28; *OGLH* 253). Una celebración arbitraria es una liturgia *falsa* [12].

El que preside es siempre en cierto modo símbolo visible de Cristo, verdadero presidente de cualquier asamblea litúrgica. Si es obispo, sacerdote o diácono, es el más cualificado para representar a Cristo, en cuanto que participa, mediante la ordenación (sacerdotal) y en un grado superior, de su sacerdocio. Por eso, en principio, sería bueno que fueran ministros ordenados los que presidieran la *LH*. En su ausencia, también un laico puede presidir; pero lo hace como uno entre iguales, y no puede hacerlo desde el presbiterio *(OGLH* 258).

Al presidente le corresponde entonar el versículo introductorio y el *padrenuestro,* recitar la oración final y, si es sacerdote o diácono, dirigir el saludo a la asamblea y dar la bendición *(OGLH* 256).

Las demás partes han de distribuirse entre salmistas, cantores, lectores *(OGLH* 259-260), monitor, maestro de ceremonias y otros ministros, en analogía con otras acciones litúrgicas (cf *OGLH* 254; 257; 261). Tomarán las posiciones y las posturas más adecuadas.

Las invocaciones y las intercesiones, si no las enuncia el presidente, puede hacerlo otra persona *(OGLH* 257).

El canto es la manera que mejor cuadra a la celebración, especialmente por lo que se refiere a los himnos, los salmos y los cánticos con las respectivas antífonas y responsorios *(OGLH* 103; 260; 269; 277). El canto no es sólo un elemento de solemnidad, sino un importante factor de cohesión de los corazones y de las voces; además potencia el carácter comunitario de la alabanza *(OGLH* 268-270). El canto, sabiamente unido con otras formas, sirve también para poner de relieve los géneros diversos de los componentes del oficio, y por tanto hace entrar mejor en el espíritu de cada una de las partes *(OGLH* 269; 273).

En la celebración solemne, realizada en la iglesia, los ministros ocupan su puesto en el presbiterio, llevando los ornamentos oportunos, a saber: el sacerdote o el diácono pueden revestirse de estola sobre el alba; quien lleva vestido talar, sobre la sobrepelliz; el primero, también la capa pluvial *(OGLH* 255). Los demás ministros se revestirán de la forma apropiada.

Si se usa el incensario, mientras se ejecuta el cántico evangélico se inciensa el altar, al sacerdote y al pueblo *(OGLH* 261).

Hay que cuidar también la postura de la asamblea: de pie, en la introducción del oficio, en el cántico evangélico con la antífona correspondiente, en las invocaciones e intercesiones, en el *padrenuestro* y en la oración conclusiva con la bendición y la despedida *(OGLH* 263). En la salmodia en España (según una costumbre difundida) se está sentados, salvo usos particulares (cf *OGLH* 265).

Entre los gestos que hay que hacer se encuentran la señal de santiguarse en el versículo inicial y al comienzo de los tres cánticos evangélicos. En la fórmula "Señor, ábreme los labios" se hace la señal de la cruz sobre los labios *(OGLH* 266).

Las posturas y los gestos son una prueba de la capacidad de la asamblea de expresar la unidad, la compostura, el espíritu comunitario y la participación interior en la acción litúrgica.

VIII. Valor esencial de la LH en la vida de la iglesia

Se quiere ahondar aquí en las razones que hacen de la *LH* la oración

clásica de los cristianos; es decir, se tratará de identificar mejor sus valores, a fin de determinar la relación existente entre el oficio divino y la misión de la iglesia.

1. MÁXIMA REALIZACIÓN DE LA IGLESIA, COMUNIDAD ORANTE. La iglesia es comunidad orante; más aún, es una comunidad que no puede vivir sin una oración continua, y por tanto es siempre orante (const. apost. *Laudis canticum* 8; *OGLH* 9-10). La oración pública, que parecería prerrogativa de la asamblea limitada únicamente al acto de la celebración, es, por el contrario, nota identificadora estable de toda la iglesia. Ésta no es una idea abstracta, sino real y concreta; no sólo porque comprende todas las iglesias locales y todas las asambleas de culto, aunque sin ser el simple resultado de su suma, sino sobre todo porque es una entidad presente y orante en cada comunidad eclesial y en cada reunión litúrgica por una especie de ubicuidad y omnipresencia, al menos por lo que concierne a su ámbito (cf *CD* 11; *SC* 41; *OGLH* 20; 21-27). No es tanto la asamblea celebrante la que totaliza, por su virtud y naturaleza, a toda la comunidad planetaria cuanto la iglesia universal la que, en Cristo y en el Espíritu Santo, se hace viva y operante en todas las entidades eclesiales, aun pequeñas, y también en las personas, sirviéndose de ellas como de instrumentos para su ser y su obrar. Sin embargo, si bien cada oración, hecha por cualquier cristiano individual o cualquier grupo, es asumida en cierto modo como propia por la iglesia, sólo la *LH* expresa plenamente a toda la iglesia orante como tal y su permanencia constante en la oración, y sólo ella tiene la fuerza de realizarla en la forma más connatural y congenial en las personas y en los lugares.

Si la eucaristía es el ejercicio más eminente de la dignidad sacerdotal de la iglesia, si los sacramentos son la actuación principal del aspecto sacramental de la iglesia, la *LH* es el ejercicio y la actuación más alta de la misión de orante perenne encomendada por Cristo a su iglesia (cf *SC* 83; *OGLH* 10; 13). Es verdad que toda la liturgia es oración, y en primerísimo lugar la eucaristía, y luego los sacramentos; y oración son asimismo todos los ejercicios piadosos y toda devoción popular, y por tanto la iglesia es orante en toda esta esfera de piedad religiosa. Pero si se dirige la atención a la oración en cuanto *horaria* y destinada por institución y propósito a consagrar todo el tiempo, entonces sólo la *LH* ha de considerarse la expresión más típica y característica de la comunidad, en cuanto alabadora perenne de Dios. Y es esta oración la que la iglesia considera suya por título especial, es decir, en cuanto cuerpo místico total de Cristo (cf *SC* 26). A este respecto hay que recordar de nuevo la tradición milenaria, la universalidad y la continuidad, que han de considerarse en su conjunto.

Ninguna oración horaria es más tradicional en la iglesia que el oficio divino. Ninguna oración horaria se practica en mayor medida, aunque sea en estructuras diversas, por costumbre o por ley, entre el clero, entre los religiosos y entre muchos laicos en todos los ritos de Occidente y de Oriente y también entre las confesiones protestantes. Además, en el panorama planetario, considerando los diversos husos horarios, se realiza efectivamente una cierta rotación y continuidad entre las asambleas y las personas que en los diferentes puntos de la tierra celebran el oficio divino.

Estos hechos, de suyo extrínsecos, dan mayor relieve a la naturaleza de la iglesia, que es la de ser no sólo comunidad orante, sino establemen-

te orante y orante por doquier *(SC* 83; *OGLH* 7; 10; 13; 15), que precisamente en virtud de la *LH* se hace viva como tal en cada asamblea o persona que la celebra.

La *laus perennis* de la iglesia, establecida con la *LH,* se convierte en anticipación de la alabanza eterna más allá de la parusía. Así la *LH,* con su carácter horario, pone de manifiesto también otro aspecto específico de la iglesia, el escatológico. La liturgia, en su materialidad sacramental y en su eficacia regeneradora, cesará en el paraíso, pero la alabanza perenne de Dios será la eterna tarea gozosa de la asamblea celeste. La *LH* corre por este riel de glorificación continua que, sublimada y transfigurada, no cesará nunca. Por eso la *LH* actúa a la iglesia en su alabanza perenne y universal sobre la tierra y anticipa la iglesia estable y eternamente alabante del cielo, manteniéndose ya ahora unida a la alabanza divina de los bienaventurados (cf *LG* 50; *OGLH* 15-16).

2. ACTO DE CRISTO, SACERDOTE CELESTIAL. Cristo está siempre presente en toda verdadera oración, pero lo está sobre todo en la oración litúrgica de la iglesia, en la cual y con la cual también él suplica y entona salmos *(SC* 7; *OGLH* 13). Entonces es cuando se verifica por título supremo su función de orante sumo de la comunidad universal.

Durante su vida terrena, Cristo fue sacerdote también por su oración de alabanza a Dios y de súplica por los hombres. El continúa ahora su tarea en el cielo (Heb 7,25; *OGLH* 4). Pero esta su forma orante de sacerdocio encuentra el ejecicio más cualificado en la oración litúrgica de la iglesia *(SC* 7), la cual es prolongación y actuación del sacerdocio único del fundador *(SC* 83; *OGLH* 13).

La *LH* tiene un carácter anamnético respecto a la vida de oración hecha por Jesús. También esta última forma parte de las acciones de Cristo que la liturgia conmemora y representa para que los fieles, poniéndose en comunión con ellas, obtengan su salvación *(OGLH* 12).

3. ORACIÓN VITALIZADA POR EL ESPÍRITU SANTO. No puede haber oración cristiana sin la acción del Espíritu Santo *(OGLH* 8). En particular, la *LH* no podría tener como sujeto operante a la iglesia entera si el Espíritu Santo no uniese a todos los miembros entre sí o no los compaginase con la cabeza, Cristo *(OGLH* 8). Es el Espíritu el que hace vivir a este cuerpo con su presencia: es el alma de toda su actividad salvífica, y particularmente de la oración. El Espíritu Santo establece la unión perfecta entre la oración de la iglesia y la de Cristo, y es él quien hace que fluya en el corazón de la iglesia la alabanza trinitaria que resonaba desde toda la eternidad en el cielo y que Cristo trajo a la tierra *(OGLH* 3). Es él quien hace presente y viva a toda la iglesia orante en las asambleas y personas que celebran la *LH.* El Espíritu Santo, informando con su ser la oración de la iglesia, la hace grata al Padre.

Los textos principales de la *LH,* como los salmos y las lecturas bíblicas, los ha inspirado el Espíritu Santo. Por eso la *LH* es principalmente oración dictada por él a nuestra ignorancia y debilidad *(OGLH* 100). Por lo demás, el que reza la *LH* lo hace con la asistencia y la moción del Espíritu Santo *(OGLH* 102). Todas las formas de acción del Espíritu, por lo que se refiere a la oración, tienen un grado eminente en la *LH* por la presencia eminente de Cristo, dador del Espíritu *(OGLH* 13).

4. PARTICIPACIÓN EN LA ALABANZA MUTUA DE LAS PERSONAS DIVINAS. La oración cristiana tiene un

origen trinitario porque es el himno que resuena eternamente en el ámbito de las tres personas divinas, traído por el Verbo a la tierra cuando se hizo hombre. Entonces, de pura alabanza que era, pasó a ser también adoración, propiciación, intercesión *(SC* 83; *OGLH* 3). Sin embargo, en ninguna oración estamos asociados a Cristo cantor de este himno trinitario como en la *LH,* al ser ésta la oración por excelencia de su cuerpo, de su esposa, de su pueblo *(SC* 83; *OGLH* 15-16).

La salmodia de la iglesia es llamada "hija de aquella himnodia que resuena incesantemente ante el trono de Dios y del Cordero" [13].

5. FUERZA DE COHESIÓN EN EL CUERPO MÍSTICO. La *LH* es la única oración que tiene un equivalente, sustancialmente semejante, en todas las confesiones cristianas. Todas las iglesias orientales tienen su oficio divino, con denominaciones y estructuras propias ciertamente, pero organizado casi siempre con la salmodia, los textos bíblicos, oraciones tradicionales y, sobre todo, siguiendo el carácter *horario* de santificación de las horas. Los hermanos separados de Occidente, aun no aceptando toda la doctrina sobre la eucaristía, los sacramentos y los sacramentales de la iglesia romana y rechazando en general gran parte de sus ejercicios piadosos, tienen un oficio divino vinculado en diferente medida al oficio divino de la tradición antigua común. Según esto, en el plano de la alabanza eclesial a Dios se encuentra cierta unidad, nunca rota, que es obra del Espíritu Santo, principio unificante *(LG* 7; 13). Esta función aglutinante es todavía más íntima y profunda porque el Espíritu Santo es el mismo principio dinámico que vivifica toda oración *(OGLH* 8), pero particularmente la del oficio divino celebrado en las diferentes comunidades divididas. Las reúne a todas, incluso a las que no tienen la eucaristía y la totalidad de los sacramentos, en una comunión de oración y de beneficios espirituales (cf *LG* 15). Es sobre todo en el oficio divino, después de la eucaristía, donde el Espíritu Santo hace madurar en la súplica a Dios la consecución de la fusión perfecta de todos en el único cuerpo de Cristo.

6. REALIZACIÓN DEL HOMBRE. La cultura moderna hace del hombre el polo gravitacional del universo; pero luego lo esclaviza de diversas formas cuando lo aparta de Dios, mientras que en realidad sólo en comunión con él puede mantenerse como centro y cima de todo. La *LH* garantiza el privilegio del hombre porque lo inserta, en cuanto bautizado, en el coro eclesial de alabanza divina, lo asocia vitalmente a Cristo y al Espíritu Santo, y por tanto, lo pone en el plano de la eterna alabanza trinitaria. El hombre que celebra la *LH* se libra de todo género de soledad, porque siente en torno a sí a todos los miembros de la iglesia terrestre y también a los elegidos del cielo. Se siente potenciado al máximo en su petición de elevación de sí y de todos sus semejantes, y encuentra en la oración, como comunión con Dios, uno de los medios más válidos de la propia realización perfecta.

7. SANTIFICACIÓN CÓSMICA. La *LH,* en cuanto oración esencialmente horaria, consagra todo el tiempo *(SC* 84; 88; *OGLH* 10). Pero ¿qué son el tiempo y las horas sino las realidades cósmicas en su duración, en el sucederse imperceptible de los instantes fugitivos de su existencia y de su curso, a los que el hombre, con criterios diversos, trata de imponer una medida? El tiempo no tiene una sustancia: según Aristóteles y santo

Tomás, es la medida de ese devenir cósmico según un antes y un después que afecta a toda criatura, y al que sólo el eterno se sustrae. Por eso la *LH* santifica el mundo en su despliegue. Lo santifica, no exorcizándolo de algo inmundo, como si hubiera sido creado intrínsecamente malvado, sino haciendo tomar conciencia al hombre del verdadero fin del mismo y haciéndole acoger en la fe, en la caridad y en la esperanza la relación existente entre todo el universo creatural y la vida, por un lado, y la obra de la Trinidad, el misterio de Cristo redentor y la iglesia que obra en la tierra, por el otro. La *LH* destaca y recuerda, en clave de adoración y de alabanza, la conexión conmemorativa que media entre las horas y las obras del Salvador y, al insertar a los seres infrarracionales en la esfera de la salvación cristiana, contribuye a su liberación y a su participación en la gloria de los hijos de Dios (Rom 8,19-21).

En la *LH* resalta grandemente la dignidad del hombre como sacerdote de lo creado, es decir, mediador de alabanza entre las cosas creadas y Dios. Así, la *LH,* a través del orante, se convierte en un gigantesco cántico de las criaturas que bendicen a su creador.

IX. La LH, factor de santificación

El valor de la *LH* se mide en último término por su aportación en orden a la elevación espiritual de los hombres, es decir, a su santificación. Pues bien, esta contribución es muy alta.

1. PRONUNCIAMIENTOS DEL MAGISTERIO ECLESIÁSTICO. El Vat. II afirma explícitamente que la liturgia es la fuente primera e indispensable del espíritu cristiano, y que posee la máxima eficacia para la santificación de los hombres y la glorificación de Dios *(SC* 7; 10; 14). Expresiones semejantes se leen en los documentos del más alto magisterio relativas a la *LH:* "La santificación humana y el culto a Dios se dan en la liturgia de las Horas de forma tal que se establece aquella especie de correspondencia o diálogo entre Dios y los hombres, en que Dios habla a su pueblo... y el pueblo responde a Dios con el canto y la oración. Los que participan en la liturgia de las Horas pueden hallar una fuente abundantísima de santificación en la palabra de Dios, que tiene aquí principal importancia" *(OGLH* 14).

2. ACTUACIÓN DEL PROTOTIPO DE SANTIDAD. Para el fiel, la realización perfecta del ideal humano-divino tiene su concreción absoluta en Cristo. La santidad cristiana consiste en conocerlo y en asimilarlo. También la *LH*, por su parte, hace revivir ante los ojos de los orantes la figura de Cristo a través de las páginas del NT, las otras lecturas y, aunque menos directamente, a través de las páginas del AT, los salmos y todos los demás textos. Además, Cristo está siempre presente en la *LH (OGLH* 13) para reproducirse a sí mismo con la acción del Espíritu Santo en la persona de los orantes y en la iglesia, efectúa la obra de la redención humana y de la perfecta glorificación de Dios *(OGLH* 13) y confiere la abundancia de los bienes mesiánicos *(OGLH* 14).

3. PROLONGACIÓN SACRAMENTAL. La *LH,* por su característica horaria, prolonga en el tiempo la potencialidad santificadora que desencadena su desarrollo en la eucaristía y en las demás acciones sacramentales.

De la eucaristía, la *LH* extiende, aunque sea de modo diverso, la pre-

sencia de Cristo, la creatividad del misterio pascual, el compromiso de la alianza que el orante está invitado a renovar especialmente en varios salmos, la actitud oblativa, el sacrificio de alabanza, la adoración, la intercesión, etc. (cf *PO* 5; *OGLH* 12).

Del bautismo, que ha dado origen a la nueva creatura, la *LH* prolonga el canto nuevo en la alabanza y el compromiso del camino en novedad de vida, de los que los salmos y otros textos, leídos en clave cristiana, son estupenda expresión y continuo estímulo.

De la confirmación, la *LH* prorroga la experiencia del Espíritu Santo, que enseña a orar; más aún, él mismo sostiene la debilidad y la incapacidad del orante, al que proporciona también los textos inspirados de la oración, como pueden ser los salmos.

La *LH* se mantiene en el movimiento de conversión de la penitencia sacramental, particularmente con los salmos de humilde confesión, con el acto penitencial de completas y con muchísimos otros textos en que el orante reconoce las propias culpas y pide humildemente perdón a Dios por ellas.

La *LH* es ejercicio del sacerdocio recibido por los fieles en el bautismo, y particularmente del de los presbíteros y diáconos recibido en el sacramento del orden. La oración, como en Cristo, también en el cristiano es acción sacerdotal *(SC* 7; *OGLH* 13; 15).

Los esposos viven en la *LH,* que es voz de la esposa al Esposo Cristo, su matrimonio como signo sacramental del amor entre Cristo y la iglesia. Como el amor entre Cristo y la iglesia se expresa también en la oración que elevan juntamente al Padre celestial, así también el amor mutuo de los esposos cristianos encuentra una fuerte manifestación, pero también un potente estímulo, en la oración hecha en común. La *LH* les ayuda a hacer cada vez más claro el signo sacramental entre Cristo y la iglesia con la vida conyugal de perfecta entrega mutua y de fecundidad espiritual en los hijos.

Los religiosos en la *LH* verifican un aspecto fundamental de su consagración a Cristo; en efecto, la oración es comunión y donación a Dios en Cristo. La consagración religiosa, además, es signo y anticipación de los bienes eternos. Ahora la *LH* anticipa aquí, en la tierra, la alabanza eterna, que es uno de los principales bienes de los elegidos. Las religiosas, esposas de Cristo, personifican en la *LH* de modo especial a la iglesia, esposa de Cristo que celebra al Esposo.

Así, toda la vida sacramental reverbera en el oficio divino y empapa todas las horas a través de la alabanza y la contemplación, y de esta manera santifica el tiempo precisamente porque santifica a las personas, que son medida del tiempo y tiempo ellas mismas con su perdurar en el ser. El que se hace dócil a la acción del Espíritu removiendo animosamente todos los obstáculos y creando en sí las disposiciones idóneas, recibe por medio de la *LH* una gran fuerza para poder escalar la santa montaña de la perfección.

4. POTENCIACIÓN ASCÉTICO-MÍSTICA Y APOSTÓLICA. La *LH* alimenta el espíritu de piedad y la oración personal *(SC* 90), la cual no es sólo oración individual extralitúrgica, sino también ese espíritu de comunión con Dios en la alabanza, en la adoración y en la súplica que debe animar en todo instante el corazón de quien celebra la *LH.* Así pues, ésta no es sólo acción comunitaria, sino actividad de toda la esfera interior de los individuos, estimulada por el encuentro con Dios y penetrada de su Espíritu divino.

La *LH*, en cuanto oración, fortalece en todas las luchas y dificultades que se encuentran en el áspero camino de la santidad. Hace crecer las virtudes teologales *(OGLH* 12) con la palabra de Dios y con todos los demás momentos de coloquio con él. Es oración, que purifica, ilumina, enriquece con gracias *(OGLH* 14). La *LH*, entendida en su verdadero significado y en su función genuina, tiene todas las capacidades de abrir a la vida contemplativa y de hacer avanzar en ella *(OGLH* 28), como lo muestra el ejemplo de grandes místicos y contemplativos.

En fin, no podemos olvidar, al concluir, la aportación preciosa de la *LH* para el trabajo apostólico, especialmente hoy cuando, dada la abundancia de la mies y el exiguo número de los obreros (Mt 9,37), sería de desear que el ministerio pastoral de esos pocos fuese de más elevada eficacia. Ahora bien, para el verdadero éxito en este campo no son determinantes tanto el dinamismo humano y las cualidades de las estructuras, por útiles y quizá también en parte necesarias que sean, sino más bien la intervención divina (Jn 15,5; 1 Cor 3,6-7; *SC* 86; *OGLH* 18). Y Dios quiere que se le solicite también en este sector con la oración (Mt 7,7-10). Cristo animó su ministerio mesiánico con la oración *(OGLH* 4), y los apóstoles siguieron el ejemplo del Maestro (He 6,4). La iglesia lo sabe, y por eso no cesa de recomendar la oración; pero hace una recomendación especial a propósito de la *LH (OGLH* 18; cf 17; 27; 28), y está persuadida de que puede ser de válida ayuda también para el anuncio de la palabra *(OGLH* 55; 165).

Sería, pues, un error sentirse legitimados a restringir el espacio y el empeño debidos a la LH, ignorando, al menos en la práctica, la parte importante que le corresponde para el florecimiento y la fructificación de la santidad en el campo de Dios.

[*/ Oración; / Religiosidad popular*, II; */ Salmos; / Espiritualidad litúrgica*].

NOTAS: [1] Véase bibl., comienzo — [2] En *Liturgia de las Horas* I, Coeditores Litúrgicos, Barcelona 1979 — [3] De los libros del AT, el salterio es el más citado en el NT. Es fácil entenderlo si se piensa que el uso de los salmos en la oración los hacía muy familiares a los autores, por lo que acudían espontáneamente a sus labios y a su pluma — [4] *De orat.* 23, 24: *PL* 1, 1191 — [5] *De inst. coen.* III, 4: por J.-C. Guy, *SC* 109; 102-106 — [6] *O.c.*, IV, 19, 2: *SC* 109; 146 — [7] *Reg. fus. tract.* 37,5: *PG* 31, 1015 — [8] *De inst. coen.* III, 4, 3; cf 1; IV, 19,2: *SC* 109; 102-106; 146 — [9] M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen-âge, SSL* 3 (1951) 39-41 — [10] Tertuliano, *De orat.*: *PL* 1, 1153 — [11] *Exposit. in Ps.* 8, 1: *PG* 55, 106 — [12] Instr. *Inaestimabile donum* de quibusdam normis circa cultum mysterii eucharistici (3 aprile 1980), *Premessa*, en *AAS* 72 (1980) 333 — [13] Const. apost. *Divino afflatu*, de Pío X, en *AAS* 3 (1911) 633-638.

V. Raffa

BIBLIOGRAFÍA:

1. *En general*

Alameda S., *Nociones fundamentales sobre el Oficio Divino*, Ed. Eléxpuru, Bilbao 1924; Baroffio B., *Liturgia de las Horas*, DTI 3, Sígueme, Salamanca 1982, 345-365; Barsotti D., *Introducción al breviario*, Sígueme, Salamanca 1967; Bellavista J., *¿Una nueva perspectiva de la oración eclesial del oficio?*, en "Phase" 54 (1969) 557-567; Bernal J.M., *Apuntes para una historia de la Liturgia de las Horas*, en "Oración de las Horas" 1 (1983) 27-30; 7 (1983) 197-203; 11 (1983) 300-307; 1 (1984) 19-25; 4 (1984) 123-128; 6 (1984) 202-207; 10 (1984) 291-297; 2 (1985) 65-68; *El éxito de la Liturgia de las Horas*, en "Phase" 137 (1983) 403-410; Cols D., *Celebración cantada de la Liturgia de las Horas*, Regina, Barcelona 1972-1974; Delicado J., *El breviario recuperado*, Madrid 1973; De Pedro A., *Orar con la Iglesia*, EDICEP, Valencia 1979; Díez Presa M., *Relación entre la Liturgia de las Horas y la eucaristía*, en "Vida Religiosa" 36 (1974) 67-74; Farnés P., *En torno a la reforma del Oficio Divino*, en "Phase" 32 (1966) 125-146; *Algunos aspectos de la nueva Liturgia de las Horas*, ib, 93 (1976) 175-200; Iraburu J.M., *La oración pública de la Iglesia*, PPC, Madrid

1967; López Martín J.L., *La Liturgia de las Horas y el sacerdote,* Separata del "Boletín O. del Obispado", Santander 1980; *La santificación del tiempo* 2, Instituto Internacional de Teología a Distancia, Madrid 1984; *La oración de las horas. Historia, teología y pastoral del Oficio Divino,* Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca 1984; Llabrés P., *La oración de las horas: tradición y futuro,* en "Phase" 60 (1970) 547-555; Neunheuser B., *Oficio Divino,* en DE 2, Herder, Barcelona 1983, 722-726; Oriol J., *Hacia un nuevo breviario,* en "Phase" 52 (1969) 412-419; Pinell J., *El número sagrado de las horas del Oficio,* en VV.AA., *Miscellanea in onore di S.E. il Card. Lercaro* 2, Roma 1967, 887-934; Raguer H.M., *La nueva Liturgia de las Horas,* Mensajero, Bilbao 1972; Righetti M., *Historia de la liturgia* I, BAC 132, Madrid 1955, 1078-1341; Salmon P., *La oración de las horas,* en A.G. Martimort, *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1967², 855-955; Tena P., *Para que la Liturgia de las Horas sea viva hoy,* en "Phase" 65 (1971) 411-415; VV.AA., *Orar con la Iglesia,* en "Liturgia" 254 (1971) 107-174; VV.AA., *Reforma del breviario,* en "Phase" 31 (1966) 3-44; VV.AA., *El Oficio Divino hoy,* Ed. Litúrgica Española, Barcelona 1969; VV.AA., *El Oficio Divino y su celebración en las comunidades religiosas,* PPC, Madrid 1969; VV.AA., *Pastoral de la Liturgia de las Horas,* en "Phase" 130 (1982) 265-335.

2. *Elementos de la Liturgia de las Horas*

Canals J.M., *Las colectas de salmos de la serie "Visita Nos". Introducción, edición crítica e índices,* Publicaciones Claretianas, Madrid 1978; Farnés P., *Moniciones y oraciones sálmicas,* Regina, Barcelona 1978; *El Leccionario bíblico bienal de la Liturgia de las Horas,* en "Phase" 125 (1981) 409-425; Grández R., *Lecturas breves de laudes. Guía espiritual para la jornada,* en "Oración de las Horas" 2 (1984) 63-68; *Las preces oblativas del día en los laudes matutinos,* ib, 7-8 (1984) 231-236; *Lecturas breves de vísperas en el Tiempo Ordinario,* ib, 6 (1984) 191-196; Grández R.-Aizpurúa F., *Himnos para el Señor,* Regina, Barcelona 1983; *Insistiendo sobre el sentido de la himnodia,* en "Oración de las Horas" 12 (1984) 382-385; Olivar A., *El himno en la celebración del Oficio,* en "Phase" 65 (1971) 447-454; Pinell J., *Las oraciones del Salterio "per annum" en el nuevo libro de la Liturgia de las Horas,* en "Ephemerides Liturgicae" 86 (1972) 354-389, 417-448; Raguer H., *Cánticos para las vigilias dominicales,* en "Oración de las Horas" 2 (1985) 57-62; 4 (1985) 130-135; Velado B., *Los himnos castellanos del nuevo Oficio Divino,* en "Pastoral Litúrgica" 118-120 (1981) 6-45; *Los himnos de la Liturgia de las Horas en su edición española,* en "Phase" 130 (1982) 325-335.

LITURGIA EN EL NUEVO CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO

SUMARIO: I. El pueblo de Dios: 1. Los fieles: *a)* Los fieles en general, *b)* Los laicos, *c)* Los clérigos; 2. La constitución jerárquica de la iglesia: *a)* Los obispos, *b)* Los párrocos, *c)* Otras personas eclesiásticas; 3. Los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica: *a)* Los institutos religiosos, *b)* Los institutos seculares y las sociedades de vida apostólica - II. El poder de la iglesia de enseñar - III. El poder de la iglesia de santificar: 1. Los cánones introductorios; 2. Los sacramentos: *a)* Bautismo, *b)* Confirmación, *c)* Eucaristía (celebración: ministro, participación, ritos y ceremonias, tiempo y lugar; custodia y veneración), *d)* Penitencia, *e)* Unción de los enfermos, *f)* Orden, *g)* Matrimonio; 3. Otros actos del culto divino: *a)* Sacramentales en general, *b)* Liturgia de las Horas, *c)* Exequias; 4. Los lugares y tiempos sagrados: *a)* Los lugares sagrados, *b)* Los tiempos sagrados.

El Código de Derecho Canónico (CDC) de 1983 no establece por lo general nada sobre los ritos que han de ejecutarse en la celebración de las acciones litúrgicas; por ello siguen siendo válidas las leyes litúrgicas vigentes en el momento de la promulgación del código mismo, a menos que alguna de ellas sea contraria a sus cánones: así lo leemos en el can. 2 del nuevo CDC, que recoge sustancialmente el can. 2 del precedente CDC, de 1917.

A pesar de esto, la / liturgia ocupa un puesto notable en el nuevo CDC: no tanto por lo que se refiere a las normas estrictamente litúrgicas, es decir, directamente relacionadas con la ejecución de los ritos de las diversas celebraciones, cuanto más bien por lo que se refiere a otras disposiciones, que sólo de forma indirecta se relacionan con dichos ritos [/ *Derecho litúrgico*].

Esto sucede dentro del pleno respeto a los principios establecidos por el Vat. II, sobre todo a los que se contienen en la constitución *Sacrosanctum concilium* sobre la liturgia,

en los diferentes documentos aplicativos de la misma y en los nuevos libros litúrgicos. A menudo se recogen, a la letra o sustancialmente, textos contenidos en tales fuentes. Merecen una particular atención los textos que son expresión de la teología del Vat. II en su multiforme dimensión dogmática, ascética y pastoral.

El examen detallado de todos los puntos del CDC que tratan de liturgia en la forma indicada requeriría un tratamiento muy amplio, sobre todo si se quisiera indicar sus fuentes y esbozar un comentario, por sencillo que fuese. Nos limitamos, por tanto, a una sencilla visión de conjunto que permita un primer conocimiento del asunto. Nos interesa sobre todo el examen de los libros II, III y IV del nuevo CDC. Los describiremos ateniéndonos al orden que se sigue en ellos.

I. El pueblo de Dios

El libro II del CDC (cáns. 204-746) trata de la iglesia considerada como pueblo de Dios.

1. Los fieles. Se habla de ellos en la parte primera del libro II (cáns. 204-329).

a) *Los fieles en general.* En el título I (cáns. 208-223), que trata en general de los fieles, se destaca su derecho a dar culto a Dios según las prescripciones de su propio rito aprobado por los legítimos pastores de la iglesia (can. 214).

b) *Los laicos.* En el título II (cáns. 224-231), que trata de las obligaciones y de los derechos de los laicos, merecen particular atención los cánones que tratan de los *ministerios* de lector y acólito, a los que pueden ser promovidos establemente los laicos varones por medio del rito litúrgico prescrito; de los *oficios* de lector, comentarista, cantor y de otros oficios, para los que puede delegarse temporalmente a los laicos; de la posibilidad que tienen los laicos, cuando faltan los ministros y en caso de necesidad, de ejercer el ministerio de la palabra, de presidir la oración litúrgica, de conferir el bautismo y de distribuir la comunión (can. 230). Para el recto cumplimiento de todos estos distintos oficios se requiere que los laicos tengan una preparación conveniente (can. 231, § 1).

c) *Los clérigos.* El título III (cáns. 232-293) trata de los ministros sagrados, es decir, de los clérigos. Es interesante lo que se dice de la formación clerical, subrayando las normas contenidas en la Instrucción de la Congregación para la educación católica (3-6-1979) sobre la formación litúrgica en los seminarios. Por lo que se refiere a la vida litúrgica de los seminaristas, se habla de la celebración eucarística diaria, que debe considerarse el centro de toda la vida del seminario; de la formación para la celebración de la liturgia de las Horas, que es la acción litúrgica con la que los ministros oran a Dios, en nombre de la iglesia, por el pueblo que tienen encomendado, más aún, por todo el mundo; del culto mariano; de la frecuencia en el sacramento de la penitencia (can. 246). Por lo que se refiere a la enseñanza de la liturgia a los seminaristas, se hace una alusión a las clases de liturgia en el plan de estudios (can. 252, § 3). Éstas han de ser impartidas por profesores titulados con el grado de doctor o licenciado, distintos de los profesores de las demás disciplinas teológicas (can. 253). Como objeto particular de la enseñanza se indica todo lo que se refiere al sagrado ministerio, especialmente al ejercicio del culto divino y a la celebración de los sacramentos (can. 256, § 1).

Al tratarse luego de las obligaciones de los clérigos, se dice que deben alimentar su vida espiritual en la doble mesa de la Sagrada Escritura y de la eucaristía; se dirige a los sacerdotes la invitación de celebrar cada día la eucaristía, y a los diáconos la de participar en ella igualmente cada día; para los sacerdotes y los diáconos aspirantes al sacerdocio se afirma la obligación de celebrar cada día la liturgia de las Horas, y para los diáconos permanentes la obligación de celebrarla en la medida que haya sido establecida por las conferencias episcopales (can. 276, § 2, 2.º, 3.º).

2. La constitución jerárquica de la iglesia. Se habla de ella en la parte segunda del libro II (cáns. 330-572).

a) *Los obispos.* Los puntos más importantes relativos a nuestra materia son aquellos en que se habla de los obispos (cáns. 375-411). Es bella la definición que se da de ellos. Entre otras cosas se dice que los obispos, en virtud de la misma consagración episcopal, son maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros del gobierno de la iglesia (can. 375). Se les recomienda que la toma de posesión de la diócesis tenga lugar, con el acto litúrgico prescrito, en la iglesia catedral, en presencia del clero y del pueblo (can. 382, § 4). Entre las obligaciones del obispo se señalan las siguientes: como principal dispensador de los misterios divinos, debe procurar que los fieles encomendados a sus cuidados crezcan en la gracia mediante la celebración de los sacramentos, conozcan y vivan el misterio pascual (can. 387); debe presidir frecuentemente la celebración eucarística en la iglesia catedral y en otras iglesias de la diócesis, especialmente en las fiestas de precepto y en otras solemnidades (can. 389); debe vigilar para que no se introduzcan abusos en la disciplina eclesiástica, especialmente en lo que se refiere al ministerio de la palabra, la celebración de los sacramentos y de los sacramentales, el culto a Dios y a los santos (can. 392, § 2).

b) *Los párrocos.* Después de los obispos, se reserva a los párrocos un puesto especial en el ejercicio de la liturgia (cáns. 515-552). Se insiste en los siguientes puntos: el párroco tiene la obligación de proveer a que se anuncie en su integridad la palabra de Dios, entre otras cosas mediante la homilía que debe tenerse los domingos y las fiestas de precepto; debe procurar que la eucaristía sea el centro de la comunidad parroquial; debe lograr que los fieles se alimenten mediante la devota celebración de los sacramentos y se acerquen, en particular, frecuentemente a los sacramentos de la eucaristía y de la penitencia; debe procurar que los fieles cultiven la oración también en sus familias y participen activamente en la liturgia; debe regular el ejercicio de la liturgia en la parroquia y vigilar para que no se introduzcan abusos; debe preocuparse de los enfermos, sobre todo de los moribundos, confortándolos solícitamente con los sacramentos y recomendando sus almas a Dios (can. 528; can. 529, § 1). Se da también la lista de las funciones que quedan encomendadas de forma especial al párroco (can. 530) y se confirma la obligación de la misa "por el pueblo" (can. 534).

c) *Otras personas eclesiásticas.* Se habla también de las obligaciones y de los derechos de otras personas eclesiásticas: de los capítulos de los canónigos de las iglesias catedrales o de las colegiatas: les corresponde realizar las funciones litúrgicas más

solemnes (can. 503); de los vicarios foráneos o arciprestes: deben proveer a que las funciones religiosas se celebren según las prescripciones litúrgicas y se observe cuidadosamente todo lo que se refiere al decoro y esplendor de las iglesias y de los objetos y ornamentos sagrados [*/ Objetos litúrgicos/ Vestiduras*], sobre todo en la celebración eucarística y en la custodia del santísimo sacramento (can. 555, § 1, 3.º); de los rectores de las iglesias: ellos también deben proveer a la digna celebración de las funciones sagradas y a la conservación y el decoro de los objetos y ornamentos sagrados y de los lugares sagrados (can. 562); de los capellanes: en atención a los fieles que tienen encomendados les corresponde oír confesiones, predicar la palabra de Dios, administrar a los que están en peligro de muerte el viático y la unción de los enfermos, y también la confirmación, en caso de que no la hubieran recibido todavía (can. 566, § 1), así como celebrar y regular las funciones litúrgicas (can. 567, § 2).

3. LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA. Se trata de ellos en la parte tercera del libro II (cáns. 573-746).

a) *Los institutos religiosos.* Se refiere a ellos la mayor parte de las indicaciones litúrgicas contenidas en la parte tercera. Donde se habla de la vida religiosa en general, se dice que el religioso vive plenamente su donación como un sacrificio ofrecido a Dios, lo cual le permite hacer de toda la propia existencia un continuo acto de culto a Dios celebrado en el amor (can. 607, § 1). En cuanto a las casas religiosas, se dice que deben tener al menos el oratorio en donde se celebre y se conserve la eucaristía de modo que sea el centro de la comunidad (can. 608). Otros puntos determinados: a los religiosos en general se les reconoce el derecho a realizar los ministerios sagrados en sus iglesias y oratorios (can. 611, 3.º); a los superiores se les recuerda el deber de alimentar frecuentemente a los hermanos con el pan de la palabra de Dios y de inducirlos a la celebración de la liturgia (can. 619); de los novicios se dice que deben ser formados en la contemplación del misterio de la salvación y en la lectura y meditación de la Sagrada Escritura y preparados para dar culto a Dios en la liturgia (can. 652, § 2); también de los religiosos se dice: sus deberes principales y especiales son la contemplación de las realidades divinas y la asidua unión con Dios en la oración; cada día deben participar en el sacrificio eucarístico, recibir el cuerpo del Señor y adorar al mismo Señor presente en el sacramento; deben celebrar dignamente la liturgia de las Horas conforme a las prescripciones del propio derecho (salvo la obligación impuesta por derecho común a los clérigos), realizar todos los demás ejercicios de piedad y honrar con un culto especial a la Virgen santísima (can. 663, §§ 1-4); están sometidos al poder jurisdiccional de los obispos, entre otras cosas, en todo lo que se refiere al ejercicio bíblico del culto divino (can. 678, § 1).

b) *Los institutos seculares y las sociedades de vida apostólica.* De los primeros se dice que sus miembros deben participar, si es posible, cada día en la celebración eucarística y que deben también acercarse frecuentemente al sacramento de la penitencia (can. 719, § 2-3); de las segundas, en cambio, se dice que sus miembros están sometidos al obispo diocesano en todo lo que se refiere, entre otras cosas, al culto público (can. 738, § 2).

II. El poder de la iglesia de enseñar

Trata de este poder de la iglesia el libro III del CDC (cáns. 747-833). También en este sector se encuentran algunas indicaciones que interesan a la liturgia. Se la llama una de las fuentes en que debe surtirse el ministerio de la palabra (can. 760). Se da un relieve particular a la homilía: ésta destaca entre las diferentes formas de predicación; es parte de la liturgia; está reservada al sacerdote o al diácono; en ella se deben presentar en el curso del año litúrgico, partiendo del texto sagrado, los misterios de la fe y las normas de la vida cristiana; se dan también normas particulares sobre los días en que es obligatoria la homilía (domingos y fiestas de precepto) y sobre los días en que se recomienda (can. 767, §§ 1-3). Donde se habla de la enseñanza catequética se insiste en que los párrocos aseguren una conveniente catequesis sacramental (can. 777, 1.º, 3.º). Donde se habla de la acción misionera de la iglesia se recomienda a los catequistas que organicen, entre otras cosas, la actividad litúrgica (can. 785, § 1), y se dan normas sobre el ordenamiento litúrgico del catecumenado (can. 788). Prescripciones particulares se refieren a la publicación de los libros litúrgicos, de sus versiones y de los libros de oración (can. 826).

III. El poder de la iglesia de santificar

Se trata de él en el libro IV del CDC (cáns. 834-1253). Aquí es, naturalmente, donde abundan las indicaciones de carácter litúrgico, estando el poder de santificar de la iglesia en estrecha relación con el ejercicio de la liturgia. El libro IV, después de algunos cánones introductorios (cáns. 834-839), trata en tres partes distintas de los sacramentos (cáns. 840-1165), de los demás actos del culto divino (cáns. 1166-1204), de los lugares y tiempos sagrados (cáns. 1205-1253).

1. Los cánones introductorios son particularmente importantes. En el primero (can. 834) ante todo se lee que la iglesia ejerce su poder de santificación de modo especial por medio de la liturgia; luego se recoge la definición conciliar de liturgia (cf *SC* 7) como ejercicio de la función sacerdotal de Jesucristo, mediante la cual se significa con signos sensibles y se realiza, del modo que le es propio a cada uno de ellos, la santificación de los hombres, y el cuerpo místico de Cristo, es decir, la cabeza y los miembros, ejerce el culto público íntegro; se precisa, en fin, que se debe considerar público el culto ejercido en nombre de la iglesia por personas legítimamente delegadas y con actos aprobados por la autoridad eclesiástica.

El can. 835 trata de los sujetos del poder de santificación. Los obispos son los grandes sacerdotes, principales dispensadores de los misterios de Dios, moderadores, promotores y custodios de toda la vida litúrgica de las iglesias que tienen encomendadas (§ 1). Los presbíteros son partícipes del sacerdocio de Cristo y ministros suyos bajo la autoridad del obispo, y son consagrados para celebrar el culto divino y para santificar al pueblo (§ 2). Los diáconos actúan en la celebración del culto según las disposiciones del derecho (§ 3). Los demás fieles tienen una parte propia en el ejercicio del poder de santificación, participando activamente, a su modo, en las celebraciones litúrgicas, especialmente en la celebración eucarística (§ 4).

Los demás cánones introductorios: el can. 836 examina la relación

entre el culto cristiano, en el que se ejerce el sacerdocio común de los fieles, y la fe: el culto procede de la fe y se funda en ella; el can. 837 da la noción de acción litúrgica, insistiendo en la dimensión comunitaria y en la participación activa de los fieles en ella; el can. 838 habla de aquellos a quienes corresponde el ordenamiento de la liturgia (sede apostólica, obispos diocesanos, conferencias episcopales), determinando algunas de sus competencias; el can. 839 trata de las oraciones y de las demás prácticas piadosas (de penitencia y de caridad): son otros tantos medios para el ejercicio del poder de santificación.

2. LOS SACRAMENTOS. Se trata de ellos en la parte I del libro IV, la más larga del libro. Antes del tratamiento de cada uno de los sacramentos, se encuentran algunos cánones preliminares (cáns. 840-848). Es fundamental el can. 840, que da la noción de los sacramentos. Interesa también lo que se dice inmediatamente después: sobre la autoridad competente en la disciplina sacramental (can. 841); sobre la íntima unión existente entre los tres sacramentos de la ↗ iniciación cristiana (can. 842, § 2); sobre la necesidad de la debida preparación de los fieles para los sacramentos (can. 843, § 2); sobre la posibilidad para los fieles católicos de recibir, en ciertos casos y con ciertas condiciones, los sacramentos de la penitencia, de la eucaristía y de la unción de los enfermos de manos de ministros no católicos, y sobre la análoga posibilidad para los fieles pertenecientes a iglesias que no están en comunión con la iglesia católica de recibir los sacramentos mencionados de manos de ministros católicos (can. 844) [↗ *Ecumenismo*]; sobre la observancia de los libros litúrgicos en la celebración de los sacramentos (can. 846); sobre los sagrados óleos requeridos [↗ *Elementos naturales*] para la administración de ciertos sacramentos (can. 847).

Luego se pasa revista, en siete títulos distintos, a cada uno de los sacramentos. Para cada sacramento se procede por lo general con el siguiente orden: celebración del sacramento, ministro, los que reciben el sacramento (y padrinos), normas de otra índole (inscripción en el registro, etc.). De cada sacramento subrayamos las normas que nos parecen más interesantes.

a) *Bautismo*. Debe administrarse según el rito establecido en los libros litúrgicos aprobados, salvo si se trata de necesidad urgente (can. 850); su celebración debe ser oportunamente preparada: mediante las diversas etapas del catecumenado, si se trata de adultos, o mediante la conveniente instrucción de los padres y de los padrinos, si se trata de niños (can. 851); lo que los cánones dicen del bautismo de adultos vale también para todos los que, habiendo salido de la infancia, han alcanzado el uso de razón (can. 852, § 1); fuera del caso de necesidad, el agua que se use para el bautismo debe bendecirse según las prescripciones de los libros litúrgicos (can. 853); el bautismo debe conferirse por inmersión o por infusión (can. 854); se puede celebrar cualquier día; se recomienda, sin embargo, celebrarlo ordinariamente en domingo o, si es posible, durante la vigilia pascual (can. 856); se dan normas particulares respecto al lugar de la celebración y a la fuente bautismal (cáns. 857-860); también es ministro ordinario, además del obispo y del presbítero, el diácono (can. 861, § 1); a la celebración del bautismo de adultos le sigue inmediatamente la celebración de la confirmación y de la eucaristía (can. 866); los niños, fuera del peligro de muerte, deben bautizarse dentro de

las primeras semanas a partir del nacimiento (can. 867).

b) *Confirmación.* Se confiere mediante la unción del crisma sobre la frente, hecha con la imposición de la mano y con la fórmula prescrita en los libros aprobados (can. 880, § 1); el crisma debe ser consagrado por el obispo, aunque el sacramento sea administrado por un presbítero (can. 880, § 2); conviene administrar la confirmación durante la misa (can. 881); su ministro ordinario es el obispo; puede administrarla válidamente también un presbítero autorizado en virtud del derecho común o por una concesión especial (cáns. 882-883); por causa grave y en casos particulares al obispo y al presbítero autorizado pueden asociarse otros sacerdotes en la administración del sacramento (can. 884, § 2); la confirmación se ha de administrar a los fieles en torno a la edad de la discreción, a no ser que la conferencia episcopal determine otra edad, o haya peligro de muerte, o a juicio del ministro, una causa grave aconseje obrar de otra forma (can. 891).

c) *Eucaristía.* Son particularmente interesantes los dos cánones preliminares. El can. 897 es una síntesis teológica sobre la eucaristía. Se presenta la eucaristía en primer lugar como sacramento augustísimo, en el que se contiene, ofrece y recibe al mismo Cristo Señor, y del que continuamente vive y crece la iglesia; luego, como sacrificio eucarístico —memorial de la muerte y resurrección del Señor, en el que se perpetúa a lo largo de los siglos el sacrificio de la cruz—, que es cumbre y fuente de todo el culto y de la vida cristiana: es signo eficaz de la unidad del pueblo de Dios y medio con el que se realiza la edificación del cuerpo de Cristo; los demás sacramentos y todas las obras apostólicas de la iglesia están vinculados con la eucaristía y se ordenan a ella. El can. 898 recomienda que los fieles tributen la máxima veneración a la eucaristía, participen activamente en su celebración, la reciban con la máxima devoción y frecuentemente, y la veneren con suma adoración. Estos principios se desarrollan en los dos capítulos siguientes, que tratan expresamente de la celebración de la eucaristía y de su custodia y veneración.

Celebración de la eucaristía. También el canon preliminar a este tema (can. 899) es particularmente rico en doctrina: la celebración eucarística es acción del mismo Cristo y de la iglesia; en esta acción Cristo, presente sustancialmente bajo las especies del pan y del vino, a través del ministerio del sacerdote se ofrece a sí mismo al Padre y se da como alimento espiritual a los fieles que asocia a la propia ofrenda; en la sinaxis eucarística se convoca al pueblo de Dios [*/ Asamblea*] bajo la presidencia del obispo o del presbítero dependiente de él, que personifican a Cristo; todos los fieles que asisten, clérigos y laicos, participan en la celebración cada uno a su modo según la diversidad de los órdenes y de los oficios litúrgicos; la celebración debe disponerse de tal modo que todos los participantes perciban frutos abundantes, para cuya consecución instituyó Cristo el sacrificio eucarístico.

La reflexión sobre la celebración se desarrolla en torno a cuatro temas: ministro de la eucaristía, participación en ella, ritos y ceremonias, tiempo y lugar.

Ministro. Los sacerdotes pueden concelebrar [*/ Concelebración eucarística*], a no ser que la utilidad de los fieles requiera o aconseje otra cosa, quedando siempre a salvo la libertad de cada sacerdote de celebrar individualmente, pero no al

mismo tiempo en que se está concelebrando en la iglesia u oratorio (can. 902); se invita a los sacerdotes a celebrar frecuentemente; más aún, cada día, aunque no pueda tenerse con la asistencia de fieles, porque la celebración eucarística es siempre acto de Cristo y de la iglesia y, al realizarla, los sacerdotes cumplen su principal ministerio (can. 904); se puede celebrar una sola vez al día, exceptuados los casos en que según las disposiciones del derecho es lícito celebrar o concelebrar varias veces el mismo día (can. 905, § 1); el ordinario del lugar puede conceder, con determinadas condiciones, la facultad de binar cada día y, por necesidad pastoral, de celebrar tres misas los domingos y fiestas de precepto (can. 905, § 2); sin causa justa y razonable, no celebre el sacerdote el sacrificio sin la participación de algún fiel (can. 906); los diáconos y los laicos no pueden decir las oraciones, especialmente la / plegaria eucarística, ni realizar las acciones que son propias del sacerdote celebrante (can. 907); se prohíbe a los sacerdotes católicos concelebrar con los sacerdotes o ministros de las iglesias que no están en plena comunión con la iglesia católica (can. 908); no dejen los sacerdotes de prepararse debidamente con la oración para la celebración y de dar gracias a Dios al terminar (can. 909); son ministros ordinarios de la comunión el obispo, el presbítero y el diácono; ministro extraordinario es el acólito u otro fiel legítimamente delegado (can. 910).

Participación. Procúrese que los niños que han alcanzado el uso de razón estén debidamente preparados para recibir la eucaristía y recíbanla luego cuanto antes, si están suficientemente dispuestos, previa confesión sacramental (can. 914); quien tenga conciencia de hallarse en pecado grave debe acudir a confesarse antes de comulgar, a no ser que haya una razón grave para comulgar y no haya oportunidad de confesarse; en tal caso es preciso hacer antes un acto de perfecta contrición, que incluye el propósito de confesarse lo antes posible (can. 916); quien ya ha recibido la comunión puede recibirla de nuevo el mismo día durante la celebración eucarística en que participa (can. 917); se recomienda que los fieles reciban la comunión durante la celebración eucarística; por justa causa pueden también recibirla fuera de la misa (can. 918); la comunión ha de ir precedida del ayuno eucarístico de una hora, es decir, hay que abstenerse durante ese tiempo de cualquier alimento y bebida, a excepción del agua y de las medicinas (can. 919, § 1); el sacerdote que bina o celebra tres misas puede tomar algo antes de la segunda o de la tercera misa, aunque no medie una hora antes de la siguiente comunión (can. 919, § 2); las personas de edad evanzada, los enfermos y los dedicados a atenderles pueden recibir la comunión aunque hayan tomado algo durante la hora anterior (can. 919, § 3); los fieles, una vez que han recibido la eucaristía, están obligados a comulgar por lo menos una vez al año en el tiempo pascual, pero por justa causa pueden hacerlo en otro tiempo dentro del año (can. 920); los fieles pueden participar en el sacrificio eucarístico celebrado según cualquier rito católico; lo mismo vale para la recepción de la comunión (can. 923).

Ritos y ceremonias. Adminístrese la comunión bajo la especie del pan solamente o, de acuerdo con las leyes litúrgicas, bajo las dos especies; en caso de necesidad, también bajo la especie del vino solamente (can. 925); durante la celebración de la eucaristía y la distribución de la co-

munión los sacerdotes y los diáconos deben llevar los ornamentos sagrados [*/ Objetos litúrgicos/ Vestiduras*] prescritos (can. 929); los sacerdotes enfermos o de edad avanzada, si no pueden estar de pie, pueden celebrar la eucaristía sentados, observando para lo demás las leyes litúrgicas; para poder hacerlo ante el pueblo deben tener la licencia del ordinario del lugar (can. 930, § 1); los sacerdotes ciegos o enfermos pueden celebrar la eucaristía usando un formulario cualquiera de misa aprobado; les pueden asistir, si el caso lo requiere, un sacerdote, un diácono o un laico debidamente instruido (can. 930, § 2).

Tiempo y lugar. La eucaristía puede celebrarse y distribuirse en cualquier día y hora, exceptuados los excluidos por las normas litúrgicas (can. 931); debe celebrarse en un lugar sagrado, a no ser que una necesidad particular exija otra cosa: en tal caso celébrese en un lugar conveniente (can. 932, § 1); debe celebrarse en un altar dedicado o bendecido; pero fuera de los lugares sagrados puede celebrarse en una mesa apropiada, usando el mantel y el corporal (can. 932, § 2).

Reserva y veneración de la eucaristía. Los cánones relativos a la reserva vienen detrás de los que tratan de la celebración, para poner de relieve el vínculo existente entre la conservación y veneración de la eucaristía y su celebración. En los lugares en que se reserva la eucaristía debe haber siempre alguien a su cuidado y, en la medida de lo posible, en tales lugares se celebrará la misa al menos dos veces al mes (can. 934, § 2); no está permitido conservar en la propia casa o llevar consigo en los viajes la eucaristía, excepto en caso de una urgente necesidad pastoral: en tal caso, obsérvense las prescripciones del obispo diocesano (can. 935); las iglesias en que se conserva la eucaristía estén abiertas a los fieles todos los días al menos durante algunas horas, para que aquéllos puedan dedicarse a la oración ante el sacramento eucarístico (can. 937); habitualmente, la eucaristía debe conservarse en un solo sagrario de las iglesias u oratorios; por causa grave, sobre todo de noche, puede conservarse en un lugar más seguro, con tal que sea decoroso; el sagrario de estar colocado en una parte de la iglesia u oratorio destacada, visible, decorosa, adornada y apropiada para la oración; debe ser inamovible, hecho con material sólido no transparente y cerrado de manera que se evite al máximo todo peligro de profanación; quien cuida de la iglesia u oratorio ha de proveer a que se guarde con la máxima diligencia la llave del sagrario; ante el sagrario ha de lucir siempre una lámpara especial para indicar y honrar la presencia de Cristo (cáns. 938; 940); en las iglesias y oratorios en que se conserva la eucaristía se puede hacer la exposición eucarística, tanto con el copón como con la custodia, pero no en el mismo local en que se esté celebrando en esos momentos la eucaristía; se recomienda una exposición anual solemne prolongada durante cierto tiempo, aunque no sea continuo (cáns. 941-942); ministro de la exposición y bendición eucarística es el sacerdote o el diácono; en casos especiales pueden exponer y luego hacer la reserva de la eucaristía, pero sin impartir la bendición, el acólito, el ministro extraordinario de la comunión u otro fiel delegado por el ordinario del lugar (can. 943); a juicio del obispo diocesano y ateniéndose a sus órdenes, se pueden hacer las procesiones eucarísticas por las calles públicas, especialmente en la solemnidad del cuerpo y sangre del Señor (can. 944).

d) *Penitencia.* La confesión individual e íntegra, con la absolución, constituye el único modo *ordinario* con que el fiel consciente de estar en pecado grave se reconcilia con Dios y con la iglesia (can. 960); en ciertos casos especiales se puede dar la absolución general a varios penitentes sin que preceda la confesión individual (cáns. 961-963); el lugar propio para celebrar el sacramento es la iglesia o el oratorio; las confesiones se oyen en el confesonario, a no ser que por justa causa se deba obrar de otro modo; las normas prácticas relativas al confesonario han de fijarlas las conferencias episcopales; provéase, no obstante, a que haya siempre en lugar visible confesonarios provistos de rejilla fija entre el penitente y el confesor, a los que puedan acceder libremente los fieles que lo deseen (can. 964); los que tienen la facultad de oír confesiones habitualmente, tanto por razón del oficio como por razón de la concesión del ordinario del lugar en que tienen el domicilio, pueden ejercer tal facultad en cualquier parte, a no ser que el ordinario del lugar, en un caso particular, lo haya prohibido (can. 967, § 2); los fieles, una vez llegados al uso de razón, tienen la obligación de confesar los pecados graves al menos una vez al año (can. 989); los fieles pueden confesarse también con un confesor de otro rito, legítimamente aprobado (can. 991).

e) *Unción de los enfermos.* En caso de necesidad, cualquier presbítero puede bendecir durante la celebración del sacramento el óleo que se emplea para la unción (can. 999); se puede hacer la celebración común del sacramento para varios enfermos, ateniéndose a las prescripciones del obispo diocesano (can. 1002); todo sacerdote puede llevar consigo el óleo bendito para poder administrar el sacramento en caso de necesidad (can. 1003, § 3); el sacramento se administra a aquellos fieles que, tras haber alcanzado el uso de razón, comienzan a estar en peligro a causa de enfermedad o de vejez (can. 1004, § 1); la celebración del sacramento puede repetirse si el enfermo, una vez recobrada la salud, contrae nuevamente una enfermedad grave o si, durante la misma enfermedad, el peligro se hace más grave (can. 1004, § 2).

f) *Orden.* Son tres los grados del sacramento del orden: episcopado, presbiterado y diaconado (can. 1009, § 1); las órdenes se confieren mediante la imposición de manos y la oración consecratoria que los libros litúrgicos prescriben para cada grado (can. 1009, § 2); la ordenación se celebra durante la misa, en domingos o en fiestas de precepto, pero por razones pastorales también otros días (can. 1010); generalmente se hace en las iglesias catedrales, pero por razones pastorales también en otras iglesias u oratorios (can. 1011, § 1); fuera del caso de dispensa por parte de la sede apostólica, en la consagración episcopal el obispo consagrante principal asocia a sí al menos a dos obispos consagrantes; pero es muy conveniente que junto con ellos consagren al elegido todos los obispos presentes (can. 1014); para los aspirantes al diaconado y al presbiterado se requiere el rito litúrgico previo de la admisión entre los candidatos a tales órdenes; no están obligados a esto los que, habiendo emitido los votos religiosos, forman parte de un instituto clerical (can. 1034).

g) *Matrimonio.* Entre los distintos medios con que la comunidad cristiana debe ofrecer una conveniente asistencia a los fieles en orden al estado matrimonial se indica también la fructuosa celebración litúrgica del sacramento del matrimonio:

ésta debe poner de manifiesto que los esposos se constituyen, participando de él, en signo del misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la iglesia (can. 1063, 3.º); los católicos que no han recibido todavía la confirmación, deben recibirla antes de ser admitidos al matrimonio, si esto es posible sin dificultad grave (can. 1065, § 1); para que los esposos puedan recibir con fruto el sacramento, se les recomienda encarecidamente que se acerquen a los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía (can. 1065, § 2); el matrimonio se celebra en la parroquia de uno de los contrayentes; para que se pueda celebrar en otra parte se requiere la licencia del ordinario del lugar o del párroco (can. 1115); el matrimonio entre católicos o entre un católico y un no católico bautizado debe celebrarse en la iglesia parroquial; con la licencia del ordinario del lugar o del párroco se puede celebrar en otra iglesia u oratorio; el ordinario del lugar puede también permitir que se celebre en otro lugar conveniente (can. 1118, §§ 1-2); el matrimonio entre católicos y no bautizados se podrá celebrar en la iglesia o en otro lugar conveniente (can. 1118, § 3); fuera del caso de necesidad, en la celebración del matrimonio se deben observar los ritos prescritos en los libros litúrgicos aprobados por la iglesia o introducidos por legítima costumbre (can. 1119); las conferencias episcopales pueden elaborar ritos propios del matrimonio que respondan a los usos de los lugares y de los pueblos, adaptados al espíritu cristiano; estos ritos deben someterse a la revisión de la sede apostólica (can. 1120).

3. Otros actos del culto divino. Terminado el tratamiento de los sacramentos, el CDC, en la parte II del libro IV, se ocupa de los demás actos del culto divino. Damos algunas indicaciones sobre los sacramentales en general, y luego sobre los sacramentales especiales de la liturgia de las Horas y de las exequias.

a) *Sacramentales en general.* En la administración de los sacramentales se deben observar cuidadosamente los ritos y las fórmulas aprobados por la autoridad de la iglesia (can. 1167, § 2); el ministro de los sacramentales es el clérigo provisto de la debida potestad; algunos sacramentales, sin embargo, según lo establecido en los libros litúrgicos y a juicio del ordinario del lugar, pueden administrarlos también laicos dotados de las debidas cualidades (can. 1168); las consagraciones y dedicaciones pueden realizarlas los obispos o los presbíteros a quienes esté permitido por el derecho o por concesión legítima; puede impartir las bendiciones cualquier presbítero, a excepción de las reservadas al romano pontífice o a los obispos; el diácono puede impartir sólo las bendiciones que el derecho le permite expresamente (can. 1169); las bendiciones se han de impartir sobre todo a los católicos; se pueden impartir también a los catecúmenos y, si la iglesia no lo prohíbe, a los no católicos (can. 1170); los exorcismos sobre los posesos sólo puede realizarlos quien tenga licencia especial y expresa del ordinario del lugar (can. 1172).

b) *Liturgia de las Horas.* Además de aludir a la obligación de celebrarla a que están sujetas determinadas personas (can. 1174, § 1), se invita encarecidamente a los demás fieles a que participen en la liturgia de las Horas, por ser acción de la iglesia (can. 1174, § 2); en la celebración de la liturgia de las Horas obsérvese, en la medida de lo posible, el tiempo propio de cada hora (can. 1175).

c) *Exequias.* Se han de celebrar

según las leyes litúrgicas (can. 1176, § 2), generalmente en la iglesia parroquial del difunto (can. 1177, § 1).

4. LOS LUGARES Y LOS TIEMPOS SAGRADOS. Se habla de ellos en la parte III del libro IV.

a) *Los lugares sagrados.* Son lugares que se destinan al culto divino o a la sepultura de los fieles mediante la dedicación o bendición prescrita por los libros litúrgicos (can. 1205); la dedicación de los lugares sagrados le corresponde al obispo diocesano y a aquellos que se le equiparan por el derecho; éstos pueden dar el encargo de realizar la dedicación en el territorio propio a cualquier obispo y, en casos excepcionales, a un presbítero (can. 1206); corresponde al ordinario la bendición de los lugares sagrados; sin embargo, queda reservada al obispo diocesano la bendición de las iglesias; ambos pueden delegar a otro sacerdote (can. 1207); en los lugares sagrados profanados no es lícito celebrar el culto antes de haberse reparado la injuria con un rito penitencial a tenor de los libros litúrgicos (can. 1211); en la edificación y restauración de las iglesias se deben observar los principios y normas de la liturgia y del arte sacro (can. 1216); las nuevas iglesias se deben dedicar o al menos bendecir según las leyes litúrgicas (can. 1217, § 1); las iglesias catedrales y parroquias se deben dedicar (can. 1217, § 2); en las iglesias legítimamente dedicadas o bendecidas se pueden realizar todos los actos del culto divino, quedando a salvo los derechos parroquiales (can. 1219); en los oratorios legítimamente constituidos se pueden realizar todas las celebraciones sagradas, a excepción de las exceptuadas por el derecho o por el ordinario del lugar (can. 1225); conviene que los oratorios y las capillas privadas se bendigan con el rito prescrito en los libros litúrgicos (can. 1229); en los santuarios se debe favorecer oportunamente la vida litúrgica, especialmente mediante la celebración de la eucaristía y de la penitencia, y se deben cuidar las formas de piedad popular aprobadas (can. 1234, § 1); los altares fijos se deben dedicar, y los móviles, dedicar o bendecir, según los ritos prescritos en los libros litúrgicos (can. 1237); se deben bendecir los cementerios eclesiásticos o los sectores destinados a los fieles difuntos en los cementerios civiles; a falta de tales lugares se ha de bendecir individualmente cada sepultura (can. 1240).

b) *Los tiempos sagrados.* El domingo, día en que se celebra el misterio pascual, por tradición apostólica ha de observarse en toda la iglesia como fiesta primordial de precepto (can. 1246); se cumple el precepto de participar en la misa tomando parte en ella en cualquier parte donde se celebre con rito católico, el mismo día festivo o bien el día anterior por la tarde (can. 1248, § 1); si es imposible participar en la celebración eucarística por falta del ministro sagrado o por otra causa grave, se recomienda vivamente que los fieles participen en la liturgia de la palabra celebrada en la iglesia parroquial o en otro lugar sagrado según las prescripciones del obispo diocesano, o que permanezcan en oración durante un tiempo conveniente personalmente, en familia o, si es oportuno, en asambleas familiares (can. 1248, § 2).

La larga serie de temas enumerados, considerada en su generalidad, puede dar la impresión de que se trata de un conjunto de normas de carácter puramente técnico-jurídico. Para superar esta impresión hay que tener en cuenta el espíritu totalmente nuevo que impregna todas las normas arriba expuestas. Es el espíritu

que corresponde a la sensibilidad eclesial de hoy, determinada por la reforma litúrgica, y en primer lugar por la índole pastoral-espiritual del Vat. II, que la quiso.

Para poder comprender de verdad las normas litúrgico-jurídicas del nuevo CDC, hay que leerlas prestando atención precisamente al espíritu que las anima y las vivifica, así como parando mientes en su texto y contexto. La frecuente alusión contenida en ellas a los libros litúrgicos recuerda la necesidad de un conocimiento adecuado de los mismos, sobre todo de sus preciosas introducciones teológico-litúrgicas, pastorales y espirituales.

La liturgia aparecerá entonces como la gran realidad que, profundamente anclada en la fe y alimentada por la palabra de Dios (cf can. 836), encuentra su más genuina expresión en la celebración de los sacramentos, fuente principal de la vida y de la comunión de la iglesia (cf can. 840). Y alrededor de la estructura sacramental, fundamental para la iglesia, se desarrollarán orgánicamente las demás estructuras, las cultuales y las que no lo son, en las que se realiza la iglesia misma.

Las mismas normas litúrgicas, observadas y vividas según su espíritu, serán fuente de fidelidad a aquella renovación a que se ve continuamente llamada la iglesia, y de la que ha sido particular signo providencial el Vat. II.

A. Cuva

BIBLIOGRAFÍA: Manzanares J., *Principios informadores del nuevo derecho sacramental,* en VV.AA., *18 Semana Española de Derecho Canónico,* Universidad P. de Salamanca, Salamanca 1984, 235-252; Universidad P. de Salamanca (Facultad de Derecho Canónico), *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe comentada,* BAC 442, Madrid 1983; Universidad de Navarra (Instituto Martín Azplicueta), *Código de Derecho Canónico. Edición anotada,* EUNSA, Pamplona 1983; *Variaciones que se han de introducir en las ediciones de los libros litúrgicos para ajustarlos al nuevo Código de Derecho Canónico,* en "Phase" 138 (1983) 497-510; *Comentario:* ib, 510-515; VV.AA., *Nuevo Código; Comentarios a los cánones sobre liturgia,* en "Phase" 141 (1984) 181-282; 142 (1984) 285-359.

LITURGIAS LOCALES ANTIGUAS (ORIGEN Y DESARROLLO)

SUMARIO: I. Liturgias locales, fenómeno histórico: 1. Para una justa comprensión de la liturgia, incluido el rito romano actual, es necesario conocer sus antecedentes; 2. Sentido de la "tradición" litúrgica en la antigüedad; 3. Diverso grado de desarrollo, diversa suerte de los antiguos ritos locales - II. Fases de la formación de un rito local: 1. Período de gestación; 2. Tiempo de creatividad; 3. Codificación - III. Orígenes y primeros desarrollos del rito romano: 1. De san Dámaso a san León Magno; 2. De san León Magno al papa Vigilio; 3. Codificación del sacramentario romano - IV. Otros ritos latinos: 1. En la iglesia africana; 2. El rito ambrosiano; 3. El rito galicano; 4. El rito céltico; 5. El rito hispánico.

I. Liturgias locales, fenómeno histórico

1. PARA UNA JUSTA COMPRENSIÓN DE LA LITURGIA, INCLUIDO EL RITO ROMANO ACTUAL, ES NECESARIO CONOCER SUS ANTECEDENTES. En el estado actual de la liturgia, cuando en todo el mundo católico occidental el rito romano —revisado y reformado varias veces— representa un papel preponderante, no es fácil imaginar cómo se produjo la composición de los textos litúrgicos, la consiguiente definición de las estructuras celebrativas y en qué medida hay que relacionar la formación de la liturgia con circunstancias eclesiales y socioculturales muy precisas. Sin embargo, todo el que quiera emprender un estudio histórico o doc-

trinal sobre el misal-leccionario, sobre el ritual-pontifical o sobre el libro de las horas no debería ignorar la trayectoria histórica que han seguido los textos y los ritos hasta llegar a ser incorporados al patrimonio litúrgico de la iglesia de nuestro tiempo.

2. SENTIDO DE LA "TRADICIÓN" LITÚRGICA EN LA ANTIGÜEDAD. Hay que aclarar ante todo que en la antigüedad no habría sido concebible que el conjunto de normas de tradición apostólica, sobre las que en un primer momento se fundaba la improvisación de la / plegaria eucarística y de otras oraciones sacramentales, y más tarde la redacción literaria de los textos litúrgicos, pudiera concretarse en un repertorio establecido que hubiera que imponer a todas o casi todas las iglesias cristianas, y mucho menos durante un largo período de tiempo. La liturgia de los primeros siglos, fidelísima a la tradición, fue en cierto modo universal, precisamente porque no se quería aceptar el hecho de que las normas apostólicas pudieran ser formuladas definitiva e inalterablemente.

3. DIVERSO GRADO DE DESARROLLO, DIVERSA SUERTE DE LOS ANTIGUOS RITOS LOCALES. Cuando a partir del s. IV algunas iglesias orientales, y desde el s. V las iglesias de Roma y de Milán [/ *Ambrosiana, Liturgia*], dedicaron sus recursos culturales a la formación de una liturgia peculiar, estalló en todo el mundo cristiano el fenómeno de las liturgias locales. Algunas de estas liturgias se extinguieron apenas nacidas, otras no alcanzaron el pleno desarrollo que sus comienzos habrían hecho esperar, y muchas otras, una vez desarrolladas, permanecieron en vigor sólo por poco tiempo. No obstante, de aquel particular momento histórico nos ha quedado un precioso patrimonio de cultura cristiana. Todo este tesoro de doctrina, que hay que adjuntar al *corpus* de la literatura patrística, aunque se emplea sólo en parte mínima en la liturgia viva de hoy, nos sirve para profundizar en el sentido de los signos sacramentales de la iglesia.

II. Fases de la formación de un rito local

Usamos el término *rito* restringiendo su significado a una de sus posibles acepciones: el conjunto de textos y disposiciones que una determinada iglesia produjo y organizó para sí misma al objeto de interpretar y llevar a efecto del mejor modo posible, según las exigencias del momento, las normas de la tradición apostólica referentes a la vida sacramental de la iglesia. Así podríamos hablar de divergencias entre el rito romano y el rito ambrosiano, y de convergencias entre los ritos galicano e hispánico.

Nos limitamos a tratar de los ritos latinos, y más en particular del rito romano, aunque todo lo que diremos genéricamente de la formación y del desarrollo de los ritos se podría aplicar igualmente a los ritos orientales [/ *Orientales, Liturgias*].

Los ritos que alcanzaron en plenitud su desarrollo debieron pasar por tres fases sucesivas: 1) un largo período de gestación; 2) el gran momento de la creatividad; 3) la hora de la codificación litúrgica.

1. PERÍODO DE GESTACIÓN. Sólo *a posteriori* se podrá establecer cuánta ha sido la duración de este período y cuáles los factores que lo han caracterizado. La creatividad, que inesperadamente estallará en un determinado momento, no vendrá de la nada. Peripecias humanas, cues-

tiones teológicas y logros culturales se han ido acumulando o estratificando, y condicionarán ciertamente el estilo y las ideas que emergerán en los productos de la futura escuela eucológica.

Lo que dio el impulso inicial, decisivo, al período de gestación puede haber sido el paso de una lengua a otra; por ejemplo, del griego al latín, en Roma. La adopción de una nueva lengua lleva consigo un intento de adaptación al nuevo contexto cultural, adaptación no reducible a un simple trabajo de traducción.

2. TIEMPO DE CREATIVIDAD. La aparición del nuevo rito demuestra que la comunidad cristiana en la que se produce tal fenómeno ha alcanzado un grado de madurez que le permite asimilar de modo peculiar la tradición sacramental apostólica. La celebración de la liturgia entraña ya, para tal comunidad, una revelación de sí misma en cuanto iglesia de Cristo, aplicada a ejecutar fielmente el mandato del Señor.

Aunque responde a una necesidad —a saber: para que la comunidad cristiana pueda encontrarse más perfectamente identificada con el modo de contemplar el misterio de la salvación—, la empresa de realizar una liturgia propia se concibe también implícitamente como una misión en el interior de la iglesia católica. Cada iglesia local que tenga posibilidades para hacerlo está llamada a enriquecer con las propias búsquedas y experiencias el tesoro de la doctrina litúrgica de la iglesia universal.

La verdadera creatividad tiene lugar cuando esa determinada iglesia puede contar con hombres particularmente dotados: escritores que sepan expresarse en un lenguaje noble y eficaz, y que sean al mismo tiempo pensadores capaces de redescubrir con ideas nuevas las verdades *eternas*. Su doctrina será fruto de estudio, de reflexión personal y de oración.

Sabedores de la dimensión pastoral de la liturgia, los grandes autores componen los textos litúrgicos pensando concretamente en una determinada comunidad cristiana y, al menos en una primera fase del período creativo, destinándolos para una fecha específica. No prevén que esos textos se empleen en otras partes y en tiempos sucesivos. Por eso la producción de los formularios litúrgicos es abundante y no está necesariamente vinculada a una programación global del año litúrgico.

3. CODIFICACIÓN. Totalmente diversa es la actitud de los compiladores de los / libros litúrgicos. Estos últimos pretenden establecer para la posteridad el ordenamiento de las celebraciones litúrgicas y textos destinados a tales celebraciones. El que *ordena* un libro litúrgico demuestra tener la idea de una programación global de la distribución de los textos litúrgicos; de todos los textos, y no sólo de los que entran en la composición del libro que intenta compilar. Este plan de ordenamiento litúrgico presupone un conocimiento más o menos completo de las diferentes tentativas que se han hecho precedentemente para enriquecer las celebraciones locales con textos nuevos.

Tratándose de libros, por ejemplo, sacramentario, leccionario, antifonario..., estructurados según el orden del año litúrgico, la tarea esencial del compilador consiste en la distribución de los textos eucológicos —respectivamente: de las perícopas bíblicas o de los cantos— según un calendario preestablecido. Para la configuración de los libros cuyo orden no depende estrictamente del año litúrgico —por ejemplo, ritual, pontifical—, el compilador sigue una sucesión lógica de las par-

tes, que obviamente será *lógica* según la mentalidad de su época.

Durante el período de creatividad, los autores componían varias misas para una misma fiesta, mientras que omitían componer, o quizá no conservaban, los textos para otras fiestas menores. El compilador debe colmar estas lagunas del *fondo* de los *libelli.* Se producen así los textos complementarios, derivados o adaptados de textos que estaban destinados a otras celebraciones.

Habitualmente, el compilador se atribuye el derecho-deber de corregir los textos que incluye en su libro. La revisión, que puede referirse al estilo (pero a menudo también a los contenidos), causa siempre graves daños literarios o doctrinales a los textos originales.

III. Orígenes y primeros desarrollos del rito romano

Para ilustrar históricamente la formación y constitución del rito romano, se hace referencia a los nombres de san Dámaso (366-384), el papa Inocencio I (401-417), san León Magno (440-461), san Gelasio (492-496), el papa Vigilio (537-555) y san Gregorio Magno (590-604). Tendremos que distinguir los diversos modos según los cuales cada uno de estos seis personajes contribuyó a la formación del rito romano y a su caracterización en relación con los demás ritos.

1. De san Dámaso a san León Magno. La noticia del *Liber Pontificalis* según la cual san Dámaso habría dispuesto que se emplease el latín en la liturgia de Roma hay que colocarla en el contexto de toda la obra de san Dámaso: sus inscripciones poéticas destinadas a decorar las tumbas de los mártires y la obra de revisión de la versión latina de la Escritura, que san Dámaso encomendó a san Jerónimo.

Dámaso era de origen hispano. Las iglesias de España estaban más vinculadas a la iglesia de Cartago que a la de Roma. En tiempos de san Cipriano (249-258) tenía ya una liturgia latina. No se ha de excluir, por tanto, que, en la decisión de adoptar el latín para la liturgia de Roma, Dámaso se haya visto impulsado por la experiencia vivida en España, que le había revelado las ventajas de una liturgia latina en una sociedad latinizada.

Nunca podremos determinar hasta qué punto el impulso inicial que imprimió san Dámaso prefiguró las características de la futura escuela eucológica romana de los ss. V-VI. Sin embargo, el hecho es que las estructuras sumamente sintéticas de las oraciones romanas responden perfectamente al estilo damasiano de los orígenes —lenguaje noble, formas epigramáticas.

Entre la plegaria eucarística que san Ambrosio (339-397) reproduce en su *De sacramentis* (IV, 5, 21-22; 6, 26-27) y el canon romano, de factura leoniana (que luego encontraremos en los sacramentarios), hay una evolución que no es meramente lingüística. Admitimos, sin embargo, con Ch. Mohrmann que uno de los aspectos más interesantes de tal evolución consiste precisamente en la progresiva adopción de un lenguaje sagrado latino —terminología y expresiones provenientes del latín de los ritos paganos— en la plegaria eucarística de la iglesia de Roma.

La carta del papa Inocencio I al obispo Decencio de Gubbio, escrita el 19 de marzo del 416, afirma que *los nombres* deben enunciarse *inter sacra mysteria.* Este testimonio hay que ponerlo en relación con el hecho de que el canon romano insertó, entre el prefacio y la narración de la

institución, los dípticos por la iglesia, por la jerarquía eclesiástica, por los oferentes y para la memoria de los santos. Ésta es una peculiaridad exclusiva del rito romano.

Una frase de la misma carta ("prius ergo oblationes sunt commendandae, ac tunc eorum nomina quorum sunt edicenda") puede referirse a la presentación de los dones, que luego fue integrada en el *Te igitur* del canon "... uti accepta habeas et benedicas haec dona, haec munera..."), pero podría también representar un precedente de lo que pasará a ser un texto variable típicamente romano: la oración *super oblata.*

2. De san León al papa Vigilio. Una importante colección de la producción eucológica romana de este período se ha conservado providencialmente en el códice LXXXV de la Biblioteca Capitular de Verona, en el cual, entre finales del s. VI y comienzos del VII, alguien transcribió los *libelli missarum* del archivo papal que se habían compuesto desde la mitad del s. V hasta la mitad del VI. Reprodujeron el códice, Bianchini (1735) y Muratori (1748) como *Sacramentario leoniano;* Mohlberg (1956), como *Sacramentarium veronense.* Le faltan los primeros cuadernos. Con las debidas cautelas críticas, es preciso recuperar, al menos en parte, los textos correspondientes a epifanía, cuaresma y pascua tomándolos del *Gelasiano,* primer intento romano de codificación.

No se puede excluir que antes de san León Magno alguien haya compuesto textos que luego, a su vez, sirvieron a León como un modelo inmediato. Pero lo que es cierto es que la obra litúrgica de san León, por su genialidad, originalidad y grandeza, fijó de una vez para siempre las características esenciales del rito romano.

Nos encaminamos hacia la composición de textos variables —distintos para cada celebración—, que se colocarán en diversos puntos del esquema de la celebración eucarística. Una misa completa comprende cinco oraciones —primera y segunda colecta, super oblata, postcommunio y super populum— y el prefacio.

La máxima novedad consiste en la variabilidad del prefacio. Representa una verdadera revolución dentro de la historia de la plegaria eucarística. También la adopción de oraciones variables, breves pero densas de contenido, que insertan en el esquema de la celebración eucarística la temática del año litúrgico, constituye una novedad absoluta, que tendrá gran repercusión en la formación y desarrollo de los ritos latinos.

Hay que recordar que la obra literaria más importante de san León Magno es el conjunto de sus sermones, destinados a exponer su doctrina sobre la actuación del misterio de Cristo mediante las fiestas cristianas. San León era sin duda consciente de la originalidad e importancia de su contribución: una síntesis teológica de la obra de la salvación, fruto de su búsqueda personal en la contemplación de las diferentes fases del año litúrgico, síntesis que iba elaborando progresivamente para responder a las exigencias de su deber pastoral de predicar durante la celebración de la eucaristía.

Si no hubiera existido la tentativa de introducir con mayor claridad e insistencia la teología del año litúrgico dentro de la celebración eucarística, probablemente no se habría llegado nunca al sistema romano de la variabilidad de las oraciones y del prefacio. El año litúrgico, que hasta aquel momento había irradiado la luz de la presencia del misterio de Cristo sólo a través de las lecturas y el comentario de las lecturas, ejercitará su fuerza sacramental también por medio de la eucología.

La rica capacidad creativa que san León Magno desplegó en la exposición de la teología del año litúrgico sirviéndose de los textos eucológicos, lo conduce a otras novedades estructurales del rito romano: el conjunto eucológico inserto entre las lecturas del AT de la vigilia pascual (conservado en el *Gelasiano,* ed. Mohlberg, nn. 431-442), conjuntos eucológicos análogos para las vigilias de la ascensión *(Veronense,* nn. 169-173), de pentecostés *(Veronense,* nn. 187-190; 200-201) y del sábado de los grandes ayunos estacionales *(Veronense,* nn. 192-195; 916-921).

San Gelasio y Vigilio compondrán nuevos textos aceptando los modelos dejados por san León. Mantendrán el principio de una distribución de textos variables en torno a un canon fijo. Las normas estructurales para la composición de las oraciones, consagradas con la obra genial de san León, permanecerán en vigor.

Una novedad que trata de introducir san Gelasio —quizá él compone la parte central del prefacio en forma deprecativa (cf *Veronense,* nn. 376 y 623)— no será imitada ni seguida por Vigilio. Otra invención de san Gelasio —referirse, dentro de los textos eucológicos, a hechos contingentes que atañen a la iglesia o a la población de Roma— la aceptará Vigilio, aunque con las debidas restricciones. Gelasio polemizaba contra los abusos de las *lupercalia,* abusos en que incurrían también ciertos cristianos (cf *Veronense,* nn. 620-625). En los textos del papa Vigilio se refleja la angustia de la población durante un asedio sufrido por la ciudad, y la sensación de respiro que experimentaron los romanos cuando se alejaron los invasores.

San Gelasio y Vigilio divergen profundamente en el modo de tratar los acontecimientos contemporáneos: el tono de Gelasio es áspero, agresivo y a veces inconveniente; por el contrario, las reflexiones de Vigilio son moralizantes y espiritualistas. Sin embargo, debemos considerar como muy digno de destacarse el hecho de que ambos expresaron en los textos eucológicos inquietudes derivadas de situaciones muy concretas de su iglesia local. Es simbólico el ejemplo del prefacio, que hace referencia al malestar experimentado por los romanos al ver, desde lo alto de los muros, cómo los asediantes recogían el trigo que los mismos romanos habían sembrado y cultivado (Veronense n. 446). La cuestión resulta mucho más importante si se considera que la temática fundamental del prefacio es la historia de la salvación: se dan gracias a Dios porque ha salvado a su pueblo. En este momento se ve cómo también hechos contemporáneos que atañen a la comunidad cristiana de un determinado tiempo pueden verse y considerarse como páginas de la historia de la salvación.

3. CODIFICACIÓN DEL SACRAMENTARIO ROMANO. Pocos años después del pontificado de Vigilio debía producirse el primer intento de compilación del sacramentario romano, llegando así al llamado *Gelasiano.*

San León, san Gelasio y el papa Vigilio no se habían limitado a llenar unos *formularios* preestablecidos. En todo caso, la composición de los nuevos textos llevaba consigo la invención de estructuraciones celebrativas, de géneros literarios y de argumentos todavía inéditos. El carácter experimental, de verdadera búsqueda, que ha quedado impreso en sus textos explica que los autores mismos hayan considerado los propios textos como algo provisional. La evolución de León a Gelasio y Vigilio, por la que la eucología se convertía cada vez más en el espejo de los problemas contingentes de la iglesia local romana, era una evolu-

ción natural basada en el carácter contingente de los textos.

El momento histórico de la compilación del *Gelasiano* es de capital importancia. Probablemente se trata del primer caso en la historia, en que se ha llegado a una compilación litúrgica plenamente codificada.

La idea de un *liber totius anni circuli* revela la conciencia de que el año litúrgico está ya sustancialmente constituido. El año litúrgico que, todavía en fase de formación, había impulsado a san León a la composición de los textos, ahora, al convertirse en realidad lograda, conduce a la creación del primer sacramentario. Los textos destinados a la celebración eucarística y a la administración de los demás sacramentos se ordenan sobre la base del calendario de las fiestas y de los tiempos del año. Se pasa, pues, de los *libelli* a un libro bien estructurado, que trata de recoger toda la eucología, comprendidas las series de oraciones compuestas para la liturgia de las Horas.

En el contexto de la codificación gelasiana hay que colocar algunos repertorios eucológicos menos originales que los otros, que podríamos llamar *textos eucológicos de autor.* Por ejemplo, alguien compone las oraciones para la vigilia de pentecostés *(Gelasiano,* nn. 618-623) imitando el conjunto leoniano compuesto para la pascua *(ib,* nn. 431-442). Remitiéndose a menudo a textos preexistentes, se llenan las casillas correspondientes a la octava de pascua *(ib,* nn. 463-515).

Se establece así un método de composición de textos litúrgicos que puede haber tenido precedentes en las sucesivas reelaboraciones de las anáforas antiguas, pero que ahora se fija un objetivo nuevo: ampliar los repertorios para llenar todas las secciones previstas en la estructuración global del libro litúrgico.

La compilación gregoriana del sacramentario encontrará allanado el camino. El experimento de la codificación gelasiana ha hecho posible la decisión de san Gregorio Magno de emprender un trabajo de gran envergadura: una nueva codificación del sacramentario tras una revisión de toda la eucología romana.

Naturalmente, los principios de tal revisión los han dictado las tendencias personales del mismo san Gregorio. Los textos —oraciones y prefacios— de san León eran quizá muy breves (cf *Veronense,* nn. 183 y 1250; *Gelasiano,* nn. 458 y 462); otras veces, por el contrario, eran muy desarrollados (cf *Veronense,* nn. 416; 428; 530). El estilo de Vigilio había sido más regular, con una clara propensión a la concisión, tanto en los prefacios como en las oraciones (cf *Veronense,* nn. 533-549; 553-568; 610-619; 626-670).

La primera impresión puede ser que el estilo de san Gregorio es bastante semejante al del papa Vigilio. Las oraciones gregorianas son casi siempre de la misma longitud, breves, estructuralmente muy sencillas. Pero, por una tendencia personal del autor, el tema de las oraciones gregorianas es mucho más abstracto; ta además la profunda cohesión estructural que exhibían las oraciones de los autores precedentes.

Algunos repertorios más típicamente gregorianos contienen textos que pueden considerarse joyas de la eucología romana, aunque no son parangonables a los textos de la tradición antigua (cf *Gregoriano,* ed. Deshusses, *Ha,* nn. 42; 175; 435; 474). Pero Gregorio, quizá por querer unificar demasiado el estilo de todo el sacramentario y rehacer personalmente todo el cuerpo eucológico, cayó a menudo en el defecto del formulismo: en el *Sacramentario gregoriano,* un mismo texto se repite, idéntico o con poquísimas variantes, para celebraciones muy diversas.

En su obra de reelaboración, Gregorio se sirvió en parte de los textos de la tradición anterior; pero casi siempre alteró su sentido original, empobreciendo notablemente su contenido y lesionando gravemente su expresividad literaria. Con su revisión de la eucología y con su sistematización del sacramentario, san Gregorio pretendía actualizar la liturgia de la ciudad de Roma, pero de hecho la redujo culturalmente al nivel de decadencia que era ya tan sensible en su tiempo.

El *Sacramentario gregoriano,* sobre cuya base se compondría luego el *Missale Romanum* y que subsiste todavía como fuente principal del Misal de Pablo VI, no refleja en absoluto el verdadero tesoro de la mejor escuela eucológica romana.

IV. Otros ritos latinos

No todos los ritos latinos han podido recorrer plenamente las tres fases [*/ supra,* II] necesarias para cerrar naturalmente el arco de su evolución y constitución.

1. EN LA IGLESIA AFRICANA. La liturgia que se celebraba en el Africa latina desde los tiempos de san Cipriano de Cartago quedó bloqueada por los acontecimientos políticos que provocaron el desenraizamiento total de aquellas iglesias, sumamente florecientes. Hubo una fase de gestación que habría podido desembocar en un rito local bien constituido. Residuos de la desaparecida liturgia arcaica de Africa han sobrevivido en las liturgias de las Galias y de España. Pero el rito afro-latino en cuanto tal no pudo pasar de la primera a la segunda fase, y obviamente no llegó nunca a la fase constitutiva.

2. EL RITO / AMBROSIANO. El rito que tuvo a Milán como centro, a consecuencia del exilio voluntario del alto clero y de parte de la ciudadanía milanesa en Génova, vio alterada y perturbada su segunda fase (de creatividad): por mucho que en él influyera también el Oriente litúrgico, desde el principio el rito de Milán se encontró condicionado por modelos romanos mucho más de cuanto lo fueron los otros ritos latinos, en parte porque había sido el primero en erigirse después del romano, en parte por la proximidad geográfica de Roma, con su ascendiente moral sobre Milán, ascendiente que no se sentía en igual medida en las demás sedes mediterráneas.

Se discute sobre la génesis de la primera codificación, la verdaderamente autóctona, de los libros litúrgicos ambrosianos (tercera fase). Los que han llegado hasta nosotros fueron sistematizados, sobre la base de materiales preexistentes, durante el período carolingio, cuando ya no le era posible al rito local sustraerse a la liturgia franco-romana imperante.

3. EL RITO GALICANO. El rito galicano comenzó espléndidamente la segunda fase, pero se vio ahogado de repente por la penetración del rito romano, que acabó sustituyéndolo. Los diferentes intentos de codificación, de los que son testimonio sus libros litúrgicos, se vieron faltos de ese mínimo indispensable de centralización que habría hecho posible una constitución más fuerte del mismo rito, dotándolo de una mayor resistencia frente a la invasión romana. Por eso los resultados de la codificación fueron muy dispares.

4. EL RITO CÉLTICO. El rito irlandés, en el que se pueden descubrir signos peculiares de una fase inicial, debió cerrarse precipitadamente en una tercera fase, sin haber tenido un período de creatividad autóctona. Los únicos textos propios dignos de

atención son los himnos, cuyos autores se han beneficiado de una tradición poética local.

5. EL RITO / HISPÁNICO. El único rito que, después del romano, pudo desarrollarse según el ritmo connatural de sus tiempos en las tres fases de su constitución fue el rito hispánico. Cuando se produjo la invasión de los árabes (711), el arco de su formación estaba ya cerrado. La ocupación árabe y el consiguiente bloqueo de la cultura eclesiástica en España contribuyeron más bien a impedir que la liturgia de la España visigótica se desarrollase de forma decadente, paralelamente a lo que sucedió al rito romano.

J. Pinell

BIBLIOGRAFÍA: Aldazábal J., *Influencia de Gregorio de Elvira y de Justo de Urgel en el "Liber Psalmographus" hispano,* en VV.AA., *Fons Vivus. Miscellanea Vismara,* PAS-Verlag, Zürich 1971, 143-161; Arce A., *Itinerario de la virgen Egeria (381-384),* BAC 416, Madrid 1980; Blázquez J.M., *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas,* Cristiandad, Madrid 1977, 467-494: *Origen africano del cristianismo español;* Fernández Alonso J., *La cura pastoral en la España romanovisigoda,* Iglesia Nacional Española, Roma 1955; García del Valle C., *Jerusalén, un siglo de oro de vida litúrgica,* Studium, Madrid 1968; Janini, J., *Liturgia Romana,* en DHEE 2, Consejo S. de Investigaciones Científicas, Madrid 1972, 1320-1324; Pinell J., *Liturgia Hispánica,* ib, 1303-1320; Van der Meer F., *San Agustín, pastor de almas,* Herder, Barcelona 1965.

LITURGICO/LITURGICA/LITURGICOS

/ Año; / Derecho; / Formación; / Formación... de los futuros presbíteros; / Libros; / Lengua/Lenguaje; / Movimiento; / Objetos; / Organismos; / Pastoral; / Espiritualidad; / Teología; / Traducción; / Vestiduras

LUGARES DE CELEBRACION

SUMARIO: I. El marco de la celebración y su génesis: 1. El templo del Dios viviente; 2. Las casas de oración del s. III; 3. El florecimiento de las basílicas cristianas: *a)* La basílica, *b)* Los anejos de la basílica (baptisterio, "martyrium", torres y campanarios, cementerio); 4. Teología de la basílica: *a)* La estructura basilical, *b)* Los instrumentos de la celebración (cátedra episcopal, ambón, altar) - II. Tiempos nuevos, formas nuevas: 1. La edad media: *a)* Evolución de la celebración, *b)* Adaptación de los edificios; 2. Los tiempos modernos: *a)* Las orientaciones del concilio de Trento, *b)* Adaptación de las iglesias - III. La legislación del Vat. II: 1. Las prescripciones del concilio; 2. La renovación de las iglesias: *a)* La instrucción *Inter oecumenici, b)* El edificio-iglesia, epifanía de la "iglesia" (el marco de una celebración comunitaria, el altar único, la sede del que preside, el lugar donde se anuncia la palabra de Dios, las misas para grupos particulares, el culto de la santísima reserva eucarística, el baptisterio, el lugar de la reconciliación).

Los lugares de celebración del culto cristiano son múltiples. Han cobrado, a lo largo de los siglos y en las divergencias de las culturas, formas diferenciadas entre sí, aun conservando los mismos elementos constitutivos. Basílicas romanas; iglesias siríacas y bizantinas, abaciales carolingias y otonianas; catedrales de España, de Francia, de Alemania y de Inglaterra; chozas de ramas en la selva tropical..., todas cumplen la misma función litúrgica: albergar a la / asamblea de los fieles para la / celebración de los / misterios. En el intento de captar sus estructuras fundamentales en la diversidad de las respectivas formas es oportuno considerar cómo el cristianismo ha suscitado el surgimiento de lugares específicos para su culto, y cómo éstos se han diversificado según las necesidades de cada lugar y cada tiempo.

I. El marco de la celebración y su génesis

Cuando se constituyeron las primeras comunidades cristianas, sus re-

laciones con el ambiente religioso del entorno no fueron las mismas en el mundo judío de Palestina o de la diáspora y en el mundo pagano. La ruptura con el judaísmo se manifestó pronto en el plano de la fe, ya que el universalismo cristiano y la libertad de Jesús frente a la ley se mostraron pronto incompatibles con el particularismo y el legalismo judío. Pero los modos de expresión del culto siguieron siendo semejantes: los cristianos de Jerusalén continuaron frecuentando el templo hasta su destrucción en el año 70. Esta destrucción, al provocar la desaparición de la liturgia sacrificial, quitó de en medio un elemento capital de ruptura entre judaísmo y cristianismo, lo cual explica la persistencia de comunidades judeo-cristianas hasta la mitad del s. IV.

Así también los cristianos continuaron frecuentando las sinagogas, que entonces proliferaban (Roma contaba con trece en el s. I). Quizá poseían sinagogas propias, como deja entender la carta de Santiago (2,2-4: reunión = sinagoga). La vivienda de un hermano u otro se abría a la comunidad de los creyentes para la oración en común y para la fracción del pan, como sucedía entre los judíos para la comida ritual de fraternidad. Con el mundo pagano, por el contrario, la ruptura fue inmediata y total: "¿Qué relación hay entre el templo de Dios y los ídolos? Porque nosotros somos templos de Dios viviente" (2 Cor 6,16). Templos, sacrificios y comidas sagradas estaban envueltos en la misma condena. Los cristianos no tenían, pues, otro marco para su oración común que la asamblea de los hermanos.

1. EL TEMPLO DEL DIOS VIVIENTE. Los fieles de Cristo no erigieron templo contra templo. Estaban convencidos de que el verdadero templo del Dios viviente consistía en su misma asamblea. La comunidad de los creyentes, local y universal, constituye el cuerpo de Cristo, del que Juan declara que es el templo del Señor (Jn 2,21). Cuando Pablo afirma: "El templo de Dios, que sois vosotros, es santo" (1 Cor 3,17), habla ante todo de cada bautizado; pero se dirige a la iglesia de Éfeso cuando escribe: "... también vosotros sois coedificados... para ser la habitación de Dios" (Ef 2,22). Pedro empleará el mismo lenguaje: "Disponeos de vuestra parte como piedras vivientes a ser edificados en casa espiritual" (1 Pe 2,5). Es al mismo tiempo en la asamblea de los bautizados *y* en el corazón de cada uno de sus miembros donde se ofrece a Dios el culto en espíritu y verdad.

Así pues, es comprensible que los cristianos de los dos primeros siglos no hayan pensado en construirse lugares específicos para el culto. Una amplia sala doméstica bastaba para acoger a la iglesia local, a la asamblea de la pequeña grey de los llamados, cuando celebraban la cena eucarística después de haber leído los escritos de los apóstoles. A veces parece que se pasaba de una sala a otra, del lugar de la palabra o del ágape al de la cena del Señor. Para el bautismo era suficiente reunirse cerca de una corriente de agua o aprovechar las termas privadas.

2. LAS CASAS DE ORACIÓN DEL S. III. El s. III conoció largos períodos de paz con intervalos de brutales pero breves persecuciones. Al amparo de la paz, los últimos cuarenta años vieron una gran expansión de la fe cristiana, hasta el punto que suscitó la sangrienta persecución de Diocleciano. Las casas privadas no bastaron ya para contener a la multitud de los nuevos fieles. Fue necesario construir. En el 268, el pagano Porfirio atestigua que los cristianos

han edificado "amplísimas salas en que se reúnen para orar". Treinta años más tarde, en vísperas de la gran persecución, el historiador Eusebio testimonia que en todas las regiones "se veía una notable afluencia de personas a las casas de oración". A causa de esto, prosigue, "no nos contentábamos ya con las construcciones del pasado, y en cada ciudad se erigían amplias e imponentes iglesias". Por tanto, según Eusebio, hacia el 300 estamos en la segunda generación de los edificios cristianos.

El desierto de Siria ha conservado en Dura Europos, a orillas del Éufrates, un testimonio de la primera generación de los lugares de culto. Se trata de un edificio construido hacia el 230 y que permaneció en uso durante veinte años. De este complejo, de planta cuadrangular con patio interno, se han sacado a la luz el baptisterio y verosímilmente la sala litúrgica. La pila bautismal está cubierta por un techo de bóveda decorado de estrellas, mientras que en las paredes se representan diversas escenas bíblicas, entre las que campea la imagen del buen Pastor.

En Dura todo el esfuerzo iconográfico se concentra en el baptisterio, mientras que ningún elemento caracteriza la sala destinada para la eucaristía. ¿Podemos conocer algo de la disposición interna del lugar reservado para la asamblea?

Un directorio siríaco, la *Didascalia de los Apóstoles,* prescribe que se coloque a oriente un sitial para el obispo, rodeado de otros sitiales para los presbíteros. Así pues, tenemos aquí atestiguados, desde aquella época, la orientación del local y el lugar de la presidencia. En Dura, una peana elevada puede haber constituido el escabel del sitial episcopal. Frente al clero, también para los laicos había bancos; pero éstos desaparecieron bastante pronto, para reaparecer sólo en la época moderna.

Cartago ofrece el primer testimonio sobre el ambón. Cipriano hace subir hasta él al confesor de la fe al que ha nombrado lector: "Así, dominándonos desde aquel podio elevado, visible para todo el pueblo, ... proclama la ley y el evangelio del Señor" *(Ep.* 39,4).

En varias ocasiones habla Cipriano también del altar. Debía de tratarse de una mesa móvil, de madera, colocada en el momento de la celebración eucarística, o de una mesa de mármol idéntica a las mesas que se usaban en las casas privadas. En el siglo siguiente, Gregorio de Nisa dirá que "nada distingue al altar de las losas de mármol con que se revisten las paredes de las casas" *(PG* 46,581).

3. EL FLORECIMIENTO DE LAS BASÍLICAS CRISTIANAS. Del s. IV al VI todas las provincias del imperio romano hecho cristiano vieron un gran florecimiento de iglesias, que por su modelo arquitectónico se llamaron basílicas.

a) *La basílica.* Ésta deriva sin duda de los palacios reales de Persia, y es la sala de las audiencias del rey o *basileus.* Gracias a sus características de funcionalidad, estas inmensas salas de varias naves, sostenidas por pilastras, habían sido adoptadas por el mundo romano, que encontraba en su ábside, situado en una de las extremidades, el marco ideal para los tribunales de justicia. La basílica ofrecía en el foro un espacio resguardado, en el que se podía perorar una causa, pero también anunciar las novedades, cerrar negocios o conversar los días de lluvia. En los primeros siglos de nuestra era, ciertos grupos religiosos, como los pitagóricos, habían escogido el edificio basilical como el lugar más apto para sus reuniones iniciáticas.

La adaptación de la basílica al culto cristiano trajo pocas modificaciones en la planta del edificio. El ábside encajaba perfectamente como sede para la cátedra del obispo y para el banco semicircular del presbiterio. El ambón se erigió al comienzo de la nave principal. El lugar del altar era diverso según las regiones. En Roma, el altar se colocaba preferentemente cerca del ábside, entre el clero y el pueblo. En África a veces se fijaba más adelante en la nave, de modo que permitiera a los fieles formar círculo en torno a él. Las dos novedades de la basílica cristiana consistieron en la puerta de entrada, que se abría en frente del ábside en vez de en la pared lateral más larga, y en la frecuente adopción del atrio, que ofrecía un espacio favorable para las abluciones, al hallarse interpuesto entre el mundo exterior y el lugar de oración. En Siria y en Mesopotamia se adoptó una disposición totalmente diversa, que se inspiraba en la sinagoga judía. El altar se colocó en el ábside, vuelto hacia oriente; en el centro de la nave se erigió una amplia peana destinada a los lectores, con el trono del evangelio, el sitial del obispo y los escaños de los presbíteros. También en la basílica bizantina, sometida más tarde a importantes innovaciones arquitectónicas, el altar ocupa el ábside, mientras que la liturgia de la palabra se celebra todavía en el que era el lugar de la peana siríaca, desaparecida desde hacía mucho tiempo, si es que existió alguna vez.

La calidad estética de las basílicas no resultaba sólo de su estructura, armoniosa en sus dimensiones, con la nave de anchura igual a la altura. La belleza provenía sobre todo de su fastuosa decoración: los mosaicos del ábside, del arco de triunfo y de las paredes; el ciborio sobre el altar y las balaustradas alrededor; los cortinones bordados entre las columnas; profusión de lámparas, sin olvidar el esplendor de los pavimentos.

b) *Los anejos de la basílica.* La asamblea dominical constituye el vértice del culto cristiano en la celebración de la eucaristía, pero no lo agota. Sólo los bautizados tienen acceso a la mesa del Señor; por eso el lugar del bautismo recibe una importancia primordial. Además, al día siguiente de la paz constantiniana, cuando por todas partes se tributaron honores a los mártires, los *martyria* atrajeron multitudes de peregrinos a sus reliquias. Cada uno de estos lugares marcó duraderamente el ordenamiento de la liturgia.

Un conjunto monumental único pone bien de manifiesto la relación entre los diversos lugares de la celebración: es el edificado por Constantino en Jerusalén, sobre el Gólgota, y solemnemente dedicado en el 335 [/ *Dedicación,* I, 2]. La rotonda de la resurrección *(anástasis)* englobaba el sepulcro de Cristo; una basílica de cinco naves, llamada el *martyrium,* se erigió sobre el lugar en que se había descubierto la cruz del Señor, mientras la roca del Calvario se dejó al descubierto. En las proximidades de la anástasis se construyó el baptisterio, indispensable para las celebraciones pascuales, mientras un amplio porticado delimitaba el espacio sagrado en torno al conjunto.

El baptisterio. Al comienzo, los baptisterios tenían asiento en termas privadas, como en el caso del baptisterio lateranense en Roma. Cuando cobraron formas más elaboradas, encontraron una gran variedad de expresiones. Ciertos baptisterios consistían en una serie de pequeñas habitaciones cuadradas o rectangulares, integradas en un sistema de dependencias adyacentes a la basílica. Otros eran autónomos. La estructura más repetida era la de sala redon-

da u octogonal. La rotonda, de origen funerario, recuerda que el bautismo es la muerte y la resurrección en Cristo; el octágono evoca el octavo día, el de la eternidad, ya que el bautismo es también nacimiento a la vida eterna. Pero encontramos asimismo la sala cuadrada, cuyas paredes se amplían en cuatro ábsides. En todo caso, estaba excavada en el pavimento la pila bautismal en función de la inmersión total o parcial. Se descendía y subía a través de gradas. La piscina podía medir de dos a cinco metros de diámetro y un metro cuarenta centímetros de profundidad. Como se ve en Rávena, el baptisterio estaba decorado con la misma suntuosidad que la basílica, tanto en la cúpula como en las paredes de la sala central. A veces ésta comunicaba con el *consignatorium,* donde los neófitos recibían del obispo la confirmación, antes de ser conducidos en procesión a la basílica para participar en la eucaristía, coronamiento de su iniciación cristiana.

El "martyrium". En en el s. IV el culto a los mártires estaba todavía unido a sus tumbas en los cementerios suburbanos. Estas tumbas se decoraron con cuidado; posteriormente, sobre las más importantes, se erigieron basílicas memoriales, los *martyria,* donde se apiñaba la multitud de los peregrinos en los aniversarios de los santos. En Roma, donde la basílica episcopal lateranense con su baptisterio era el lugar habitual de las celebraciones pascuales, una constelación de basílicas-*martyria* —San Pedro, San Pablo extramuros, San Lorenzo, Santa Inés, San Pedro y Marcelino..., por no citar más que las principales— ceñía a la urbe como una corona. Las dos basílicas del Vaticano y de la vía Ostiense servían de cofre a las tumbas de los apóstoles; las otras se habían erigido al lado de las tumbas de los mártires, pero no sobre las mismas.

Oriente y África ofrecían numerosos *martyria,* que conmemoraban no sólo el recuerdo de los mártires, sino también el de los grandes ascetas del desierto y, en Palestina, sobre todo los lugares teofánicos del AT y del NT. Los *martyria* orientales están ordinariamente situados al lado de la basílica destinada para la asamblea eucarística, mientras que Occidente optará pronto por su inserción en el interior de la misma. Pero habrá excepciones por una parte y por otra. Por eso encontramos en Siria la basílica vieja de San Simeón Estilita, en Qalaat Semân, constituida por un amplio edificio en forma de cruz, en cuyo centro se yergue la columna en que el santo transcurrió su vida penitente.

A fines del s. VI, san Gregorio quiso unir del modo más íntimo, en el Vaticano, basílica y *martyrium,* decidiendo que el altar se erigiera sobre la tumba del apóstol. Llevó así el pavimento del ábside a la altura de la parte superior de la tumba. Al tiempo que una ventanilla permitía seguir viendo el monumento funerario, dos rampas de escaleras daban acceso al presbiterio. Esta opción, destinada a ser imitada en todo el Occidente y especialmente en Italia, parece haber acarreado como efecto, no tan deseado, el de separar ulteriormente al pueblo de los miembros de la jerarquía, que se movían en un plano más elevado respecto a la nave. Galia, sin embargo, prefirió a menudo situar el presbiterio delante de la tumba del santo, a la que se accedía por un deambulatorio.

Las torres y los campanarios. La basílica cristiana no se vio exenta, en el curso de los siglos, de reestructuraciones arquitectónicas. Así es como, desde el s. IV, se ve aparecer el crucero. Más tarde, especialmente

en Galia, el cruce del transepto y de la nave mayor sirvió a menudo de base para una torre de planta poligonal o redonda, mientras que en Bizancio se adornaba con una cúpula, y en Siria con torres cuadradas, que hacían de marco para la fachada. Si bien estas torres no aportaban nada nuevo desde el punto de vista de la celebración, no se puede decir otro tanto de las que albergaban las campanas. Éstas son al mismo tiempo una señal de convocación para la asamblea del pueblo y un instrumento musical que canta la gloria de Dios y el reino de Cristo.

A partir del s. V, las basílicas comienzan a estar dotadas de campanarios. Los más antiguos, como el de San Apolinar Nuevo, en Rávena (s. VI), son de forma cilíndrica. Hacia la mitad del s. VIII, el papa Esteban II construyó uno en San Pedro, pero en aquella época se encuentran por todas partes. Las campanas, que sustituyen en Occidente el uso de la matraca o de la carraca, por las que sienten predilección los monjes orientales, añaden un suplemento de festividad a la liturgia. Todavía hoy el sonido de las campanas —mañana, mediodía y atardecer— para el avemaría marca con una nota cristiana el ritmo diario de la vida en los pueblos.

El cementerio. También el cementerio es un lugar de la celebración. Aquí es donde la iglesia envuelve con su oración la sepultura de un fiel llegado al término de su éxodo. No es posible tratar aquí de la historia y de la iconografía de los cementerios antiguos de Roma o de Nápoles. Señalemos sólo que los cristianos no tuvieron nunca deseo más acariciado que el de descansar *ad sanctos,* es decir, junto a los santos. Así es como el *martyrium* atrae al cementerio, como testimonia en Roma el Campo Verano, el cementerio que se desarrolló cerca de la basílica de San Lorenzo. En la edad media, cuando no estaba en vigor la norma de sepultar a los muertos fuera de los recintos urbanos, las iglesias mismas eran lugares de sepultura, y esto no dejó de provocar abusos que la ley debió reglamentar. Pero tanto si está situado cerca de una iglesia o en una zona totalmente distinta, el cementerio sigue siendo un lugar santo. Es objeto de una bendición solemne en el momento de su inauguración. Por mucho tiempo los no bautizados fueron excluidos de él. Hoy la regla de la hospitalidad vige también para los muertos, y los cristianos van a orar en él al Señor por todos los que descansan a la sombra de la cruz.

4. TEOLOGÍA DE LA BASÍLICA. a) *La estructura basilical.* La basílica presenta dos características: una arquitectura sencilla y una decoración interna ostentosamente rica. Vista desde fuera, Santa María Mayor, en Roma, es bien modesta si se compara con Notre-Dame de París; y la cúpula de la actual basílica de San Pedro es de una imponente majestad que el edificio construido por Constantino no conocía en absoluto. Sin embargo, la belleza arquitectónica de la basílica estriba en la perfección de sus volúmenes. La esbeltez de la construcción subraya un aspecto de la iglesia cristiana. Sus filas de columnas, sus paredes sencillas, sus armaduras a la vista evocan la tienda del nómada en el desierto o la sala de las asambleas populares. En ellas el pueblo de Dios aprende a ser un pueblo peregrino, y su asamblea dominical semeja una parada en el camino hacia la tierra prometida.

Pero el interior de la basílica lanza el destello de sus mosaicos; está adornado de mármoles preciosos y de cortinones suntuosos, de candelabros colgados de cadenas de plata. En la

bóveda del ábside se admira la cruz en gloria o a Cristo *pantocrátor* en medio de los santos. El Cordero inmolado y viviente del Apocalipsis aparece rodeado de doce corderos, sus apóstoles; el río de la vida, representado por el Jordán, discurre en medio de un jardín lujuriante de flores y de pájaros. En el centro del arco triunfal, el trono adornado espera el retorno de Cristo; a una y otra parte velan los símbolos evangélicos con alas irisadas, y los veinticuatro ancianos presentan sus coronas. En las paredes laterales se despliega la representación de los acontecimientos principales del AT y del NT, acercados a menudo en paralelo para significar la profecía y su cumplimiento. El conjunto de la decoración subraya el carácter escatológico de la liturgia. La liturgia de la tierra anuncia y realiza anticipadamente la del cielo. El Cristo que enseña al pueblo y lo congrega para la cena eucarística es el que fue inmolado sobre la cruz; pero es también el Cristo de la pascua y de la ascensión, el Señor de la historia, el principio y el fin de todo.

b) *Los instrumentos de la celebración.* Todos los objetos utilizados en la celebración tienden a la misma evocación: los ornamentos del obispo, de los presbíteros, de los diáconos y de los ministros; los leccionarios y los evangeliarios; las lámparas; los cálices y las patenas [*/ Objetos litúrgicos/Vestiduras*]. Quizá conviene resaltar el cuidado con que se han dispuesto en la basílica la cátedra del obispo, el ambón de las lecturas y el altar, de forma que se exprese su significado.

La cátedra episcopal. En el centro del ábside, bajo la representación del Cristo glorioso y del trono escatológico, se yergue la cátedra del obispo, sitial del que preside y enseña. Se alza sobre algunos escalones y está adornada de paños. Evocación del trono elevado en el cielo y sobre el que había "Uno sentado" (Ap 4,2), la cátedra no es la exaltación de un hombre, sino la expresión visible de la función del obispo en la iglesia: el obispo, escribe Ignacio de Antioquía, ocupa el puesto de Dios; los presbíteros representan el senado de los apóstoles, y los diáconos el servicio de Jesucristo *(Ad Magn.* 6,1). Por tanto, hay que mirar al obispo como al Señor mismo *(Ad Efes.* 6,1). "Alrededor del trono había veinticuatro tronos, sobre los que estaban sentados veinticuatro ancianos vestidos de blanco y teniendo sobre sus cabezas coronas de oro" (Ap 4,4). A imagen de los tronos de los ancianos y de los tronos prometidos por Jesús a sus apóstoles, los escaños de los presbíteros están dispuestos en semicírculo a los dos lados de la cátedra episcopal.

El ambón. Es el heredero de la "tribuna de madera levantada al efecto", en que el escriba Esdras "en la plaza de la Puerta del Agua" leyó el libro de la ley. "Esdras abrió el libro a la vista de todo el pueblo, porque dominaba a toda la multitud" (Neh 8,4-5). En la basílica, la sencilla peana de madera se ha convertido en tribuna de mármol, decorada con mosaicos y rejillas, sostenida a menudo por columnas esculpidas o taraceadas. Nada se ha descuidado para subrayar su importancia. La razón es que el púlpito, en el que el lector deposita el libro, se ha convertido en una especie de trono. El diácono abre con respeto el evangeliario, en un despliegue de luces y de incienso, al canto del aleluya, porque el rito es una verdadera teofanía del Cristo Maestro de verdad.

El altar. El de la basílica es de dimensiones modestas y de forma cúbica, como se puede observar sobre el mosaico de San Vital, en Rávena.

Las mesas móviles del pasado han dado paso pronto a los altares de piedra. En realidad, si el altar es ante todo la mesa del Señor, la mesa del cenáculo y de la casa de Emaús, es también el símbolo de Cristo, la roca viva, de que habla el Apóstol (1 Cor 10,4). Para los cristianos no hay más que un altar, como no hay más que un solo templo, Cristo, al mismo tiempo víctima, sacerdote y altar de su sacrificio. Es el mismo Cristo que parece debemos reconocer en el "altar de oro colocado delante del trono" evocado por el Apocalipsis (8,3). Se comprende entonces por qué el altar es objeto de tantos signos de homenaje. El sacerdote se acerca a él sólo después de haberse inclinado ante el mismo y haberlo besado. Al decir de Juan Crisóstomo, está a menudo revestido de un velo de oro. Un ciborio sostenido por cuatro columnas de mármol pone de manifiesto su carácter sagrado. Balaustres o colañas taraceadas lo separan del resto de la nave. Símbolo de Cristo, el altar antiguo no tarda en albergar, en el momento de su / dedicación, las reliquias de los mártires, asociando al sacrificio de Cristo el de sus testigos. Por eso recibe también su significado del Apocalipsis, donde el vidente evoca el altar bajo el que vio "las almas de los que habían sido degollados a causa de la palabra de Dios y por el testimonio que habían dado" (6,9). La teología de la basílica cristiana sólo se comprende a la luz del Apocalipsis.

II. Tiempos nuevos, formas nuevas

En la mayor parte de las regiones italianas, la estructura basilical se conservó durante todo el medievo, con algunas variantes, como la sustitución del atrio por el nártex o el pronaos. La Roma de los campanarios (ss. XI-XIII) sigue siendo la de las basílicas. Hay que esperar al renacimiento para ver el nacimiento de una concepción nueva: será la Roma de las cúpulas. Más allá de los Alpes, en los países francos y alemanes, como también en España y en Inglaterra, se elaboran otras formas para permitir el desarrollo de la liturgia de los monasterios y de los capítulos catedralicios o colegiales, y para responder también a exigencias inéditas de la piedad cristiana. A partir de la época carolingia se encuentran a lo largo de las orillas del Rin iglesias rematadas en agujas *(Volwestwerke)* e iglesias con doble ábside. Con el segundo milenio se difunde la bóveda, inspirada en las iglesias siríacas antiguas; el arco de medio punto de la época románica (ss. XI-XII); luego el crucero ojival de la *ars francigena,* que en el s. XVII se llamará despectivamente *arte gótico.* Las iglesias románicas son a menudo de inspiración monástica, y su penumbra invita al recogimiento. En las iglesias góticas, contemporáneas del desarrollo urbano, los muros hacen hueco a los ventanales, por los que entra el sol a borbotones; las vidrieras de San Denis (París) o de Chartres reflejan los mosaicos de Rávena. Románica o gótica, la arquitectura de estas iglesias es docta, hecha de cifras simbólicas. El símbolo se inscribe tanto en las esculturas de los capiteles y de los tímpanos como en las estatuas de bulto entero que pueblan las fachadas.

El renacimiento, alimentado de antigüedades, y luego la reforma católica preferirán los amplios edificios con nave única, capaz de acoger a una asamblea de fieles ávidos de escuchar la palabra de Dios y de fortalecer la propia fe en la asiduidad a las lecciones de catequesis. La reacción contra la desnuda austeridad del protestantismo estallará en el triunfo del barroco: las cúpulas se

llenarán internamente de representaciones pictóricas que expresan, en el aspecto festivo de las imágenes y de los colores, la certeza de la salvación en Jesucristo. Los ángeles y los santos llegarán a ser palpablemente compañeros de los creyentes.

Pero no hace al caso estudiar aquí una sucesión de estilos. Lo que importa es ver cómo, de la edad media a la época moderna, el modelo de las iglesias se fue adaptando a las exigencias de la liturgia y de la devoción individual.

1. LA EDAD MEDIA. La evolución de las formas del culto a partir del s. IX se manifiesta de muchas maneras.

a) *Evolución de la celebración.* La primera novedad es la multiplicación de las misas privadas. A la asamblea dominical y festiva viene a añadirse la misa celebrada por un sacerdote por una intención particular: por uno o varios difuntos; por la salud de un enfermo; en honor de un santo protector. Una de las consecuencias de tal innovación es la multiplicación de los altares. Hasta entonces se había construido un solo altar en el mismo edificio, en razón de su simbolismo: un solo Cristo, un solo altar. En adelante los altares van poblando las iglesias: sólo en la basílica vaticana se cuentan más de treinta en el s. XII, y casi setenta en el XVI.

La transición cultural en los ss. X-XI hace la liturgia latina ininteligible para el pueblo, el cual ya no puede asociarse a la celebración con un diálogo consciente, comprendiendo los textos leídos o cantados. La liturgia se convierte casi en espectáculo, juego sagrado, en que la gente cobrará gusto en descubrir las diversas fases de la pasión del Señor.

El retroceso de la participación popular tuvo como consecuencia el acentuar la clericalización de la liturgia. Mientras el pueblo permanece en silencio, sólo el clero se hace oír. La celebración eucarística y la salmodia de las horas pasan a ser cometido exclusivo de los monjes, de los canónigos y de los beneficiarios. Las iglesias tenderán, pues, a modelarse en función de las exigencias de los clérigos y de su comodidad.

Notemos, en fin, que mientras la liturgia queda reservada a los clérigos, los edificios del culto, hasta entonces poseídos por las comunidades parroquiales, pasan a ser un feudo en todas las regiones en que, en los ss. X-XI, se impone la estructura feudal. La iglesia es propiedad de un señor, por la misma razón que lo es el horno o el molino, y el propietario se comporta en consecuencia, es decir, como amo.

b) *Adaptación de los edificios.* Estas diversas líneas evolutivas no podían no influir en la construcción y en la disposición interna de las iglesias. Aunque en Roma se sigue prefiriendo la planta basilical, esto no se hace sin inconvenientes. Difícilmente habría reconocido san León Magno el noble ordenamiento de la basílica de San Pedro en que solía dirigirse al pueblo, ahora que la ocupan setenta altares erigidos a lo largo de las paredes del edificio, a los pies de las columnas o en verdaderas capillitas insertas dentro de una u otra de las naves. Imaginemos la actual basílica de San Pablo, llena de altares votivos.

En otras partes, los altares se colocaban en capillas laterales, en pequeños ábsides sacados de las paredes o del crucero, o bien dispuestos en semicírculo en el deambulatorio. Éste permitía también acceder a las reliquias del santo venerado en la iglesia, colocadas a menudo en el eje central del edificio, en el espacio

ocupado antes por la cátedra del obispo.

El presbiterio experimentó notables modificaciones. Se desarrolló ante todo en profundidad, para recibir los asientos de los monjes o de los canónigos que celebraban en él el oficio. Puesto que éstos pasaban mucho tiempo allí, tanto de noche como de día, salmodiando las horas, se procuró protegerlos del frío, sobre todo en los países de inviernos rigurosos, alzando una pared alrededor del coro. El altar mayor ya no quedaba visible más que a través de la puerta central de la parte oeste. Todavía hoy numerosas catedrales han conservado estas paredes divisorias, adornadas con esculturas. Sólo la renovación litúrgica de los ss. XVII-XVIII llevó a menudo a la supresión del muro de separación entre la nave y el presbiterio.

En el coro, el altar, privado de su ciborio, gana progresivamente el fondo, cerca del repositorio de las reliquias, del que representa a menudo de lejos como el pedestal. El altar adquiere además dimensiones más amplias en comparación con el pasado, de modo que ofrece espacio también a la cruz y a los candelabros, que en adelante constituyen un duplicado con la cruz y las velas traídas en la procesión de entrada. Se habían introducido cambios notables en la celebración de la misa. En particular, se había difundido ampliamente la costumbre, por parte del sacerdote, de orar vuelto a oriente en las iglesias con el ábside orientado de esa forma; de suerte que, al hallarse en el altar, el celebrante daba la espalda a la asamblea, y el espacio que separaba el altar del ábside podía reducirse ulteriormente sin inconvenientes.

Esta nueva posición del celebrante había acarreado también el desplazamiento de la cátedra episcopal y de los sitiales de los presbíteros. Dejado el ábside, la cátedra pasó al lado del altar y no tardaría mucho en transformarse en un verdadero trono del obispo-señor feudal. En el renacimiento, el trono aparecerá provisto de baldaquino y apañaduras, a imitación del trono regio en el salón de gala de las residencias principescas. Al sacerdote que celebra la eucaristía se le reservará un pequeño sitial al otro lado del altar.

La proclamación de la palabra de Dios en latín no constituía ya una enseñanza accesible a todos, sino un rito. También el ambón experimentó un doble cambio. En la casi totalidad de las iglesias desapareció, sustituido por un simple atril, en que el subdiácono cantaba la epístola vuelto a oriente, y el diácono el evangelio en dirección al norte, la región de las tinieblas, a la que era preciso dirigir la buena nueva. Pero el ambón conoció al mismo tiempo una amplificación exagerada: se colocó por encima del muro divisorio entre la nave y el coro, amplia plataforma adornada de una cruz monumental. Se accedía a ella por una doble rampa de escaleras. Como el lector de completas comenzaba pidiendo la bendición del presidente con la fórmula "Jube, domine, benedicere", se llamaba al ambón *jube.* A los pies del *jube,* por la parte de la nave, había dos altares, puestos a los dos lados de la puerta de acceso al presbiterio, de forma que se permitiera a los fieles asistir a misas privadas.

A partir de los ss. XII-XIII adquieren importancia las custodias eucarísticas. El cuerpo de Cristo, en lugar de conservarlo en la sacristía con vistas a la comunión de los enfermos, se prefiere colocarlo en un nicho excavado en el muro y cerrado por una portezuela. Ésta está a menudo decorada con columnitas o mosaicos. La eucaristía se coloca también en un recipiente suspendido sobre el altar y modelado en forma de torre,

de cofrecillo o de paloma. Donde sobrevive el ciborio, se cuelga la santa reserva en su interior. Habrá que esperar al s. XVI para encontrar el sagrario fijo sobre un altar, y a más tarde todavía para verlo colocado en el centro del altar mayor.

Del s. IX en adelante también el baptisterio experimenta notables modificaciones. Éstas vienen inducidas por la praxis ya generalizada de bautizar a los niños pequeños y por la preferencia dada al bautismo por infusión en vez de por inmersión, total o parcial. En Italia permanecen generalmente fieles al uso antiguo del baptisterio distinto de la iglesia, situándolo a la izquierda de la entrada principal, de forma que signifique que el bautismo es la entrada en el pueblo de Dios. Asimismo la antigua rotonda bautismal, caída en desuso, se convierte en una iglesia aneja para adoptar su baptisterio. En todo caso, la pila a que el catecúmeno descendía para la inmersión es sustituida por un pequeño cuenco, en forma de copa, sacado ordinariamente de un bloque de piedra y decorado con sumo cuidado: columnas de soporte, escenas evangélicas esculpidas, caulículos, inscripciones. Podemos concluir las consideraciones sobre los cambios producidos durante la edad media en los lugares de la celebración aludiendo a la amplitud adquirida en aquel período por el fenómeno de las torres, de los campanarios y de las agujas. Los campanarios con elegantes bíforas o tríforas son para Italia lo que representan en los países transalpinos las agujas que apuntan hacia el cielo.

2. LOS TIEMPOS MODERNOS. Pese a la diversidad de los estilos, las iglesias construidas después del concilio de Trento presentan todas ellas algunas características comunes. La nave es amplia; el presbiterio, más bien despejado; el altar mayor está bien de manifiesto como elemento principal del edificio. Los altares secundarios están situados a los dos extremos del crucero o en capillas sobre las naves laterales. Cada una de estas capillas, dedicada a un santo, constituye un local bien distinto, propicio para la celebración de las misas privadas y para la oración. A menudo es propiedad de un particular o de una cofradía. En cada iglesia se encuentra la capilla del santísimo sacramento, en la que se desarrolla el culto de la adoración eucarística. Aparecen también muebles nuevos: el púlpito, a cierta altura en la nave principal, y los confesonarios, discretamente alineados en las naves laterales. La *schola* se distancia del pueblo, y se sitúa en una tribuna elevada, mientras el órgano cobra una importancia creciente. La casa del pueblo de Dios, que en la edad media daba a menudo cabida a múltiples actividades profanas, se convierte cada vez más en la casa de Dios, casa de la oración.

a) *Las orientaciones del concilio de Trento.* En el campo de la liturgia el concilio tridentino subrayó ante todo el carácter sacrificial de la misa y recordó la dignidad con que hay que participar en él. A tal fin, el papa Pío V insertó al comienzo del *Missale Romanum* un ritual de la celebración, en el que el sacerdote encontraba una guía particularizada de lo que debía realizar. Desafortunadamente, esta guía se había concebido ante todo en función de la misa privada; la cantada con ministros se consideraba sólo como un suplemento de solemnidad, mientras que, por el contrario, representa la verdadera asamblea del pueblo de Dios alrededor de la mesa del Señor. El concilio invitaba a la comunión frecuente, pero las rúbricas no preveían la distribución de la eucaristía durante la misa. Los fieles que que-

rían comulgar debían dirigirse a la capilla del santísimo sacramento.

Con la teología de la eucaristía, el concilio puso de manifiesto el carácter propio de cada sacramento. Medio siglo más tarde, el *Rituale Romanum* (1614) transvasará la enseñanza conciliar al ordenamiento de la liturgia sacramental. Entre todos los sacramentos, el de la penitencia reviste una importancia tanto mayor a los ojos de los padres cuanto que ha sido el más discutido por los protestantes.

El concilio recordó también el valor didáctico de la liturgia, pero insistió todavía más en la necesidad de una catequesis sistemática de los cristianos para fortalecerlos en la fe católica. El *Catecismo del Concilio de Trento* fue un elemento cardinal de la reforma postridentina.

Preocupados por la evangelización de los países de vieja cristiandad como de las tierras recientemente descubiertas en América y en Extremo Oriente, los papas favorecieron el surgimiento de familias religiosas, como la Compañía de Jesús, que no estaban obligadas al oficio coral. La liturgia perdía así algo del carácter monástico y canonical que había cobrado en el medievo.

b) *Adaptación de las iglesias.* Sin embargo, las connotaciones de la enseñanza tridentina que acabamos de recordar se reflejan en la estructuración de las iglesias construidas de aquel período en adelante. Una amplia nave conduce al presbiterio, menos profundo que en el pasado. Al fondo surge el altar, pero éste forma a menudo un solo conjunto con el retablo y la pared. El retablo del altar tiene la función de crear un marco de gloria para la celebración de la eucaristía, como hacía el ciborio de las basílicas. Su concepción es diversa según las regiones: columnas, frontones, guirnaldas y estatuas encuadran la pintura o el grupo de mármol que está sobre el altar. Anticipado por las modestas peanas de fines del medievo, el retablo cobra una amplitud cada vez mayor y llega a ocupar toda la pared de fondo. Es verdad que a menudo constituye una obra de arte indiscutible, pero tiene el inconveniente de disminuir ante la vista de los fieles la importancia del altar. Éste se reduce a un simple elemento arquitectónico, y la mesa del Señor ya no es reconocible. Como en los siglos precedentes, el sitial del celebrante se reduce a un modesto taburete lateral, y el lugar de la palabra es un atril móvil. Al conservar el uso integral del latín en la liturgia, el concilio de Trento no ha destacado el valor de la escucha de la palabra de Dios.

Si la nave es espaciosa, es para que se pueda reunir en ella un vasto auditorio alrededor del púlpito. Distinto del antiguo ambón, el púlpito adquiere una importancia primaria. Su uso no está necesariamente vinculado a la liturgia; el diácono no se acerca a él para proclamar el evangelio. Se utiliza sobre todo fuera de la misa, para la catequesis, y especialmente para el sermón doctrinal: en el s. XVII, éste se convertirá en un punto de cita para la sociedad. En Italia, a los púlpitos monumentales se prefiere a menudo una amplia tribuna, en que el predicador tiene a disposición una silla y una mesita sobre la que está entronizado el crucifijo.

A ambos lados de la única nave, o en las naves laterales, se abren las capillas, bien aisladas una de otra para permitir la celebración simultánea de las misas con recogimiento. Muchos altares de estas capillas están dotados también de un retablo que glorifica al santo en cuyo honor se han erigido. La capilla del santísimo sacramento, en la que se distribuye la comunión a lo largo de toda

la mañana, está decorada con particular esmero. La capilla del Crucificado y la de la santísima Virgen María atraen también la devoción de los fieles.

En las capillas o en el fondo de la iglesia se divisa un mueble nuevo, el confesonario, que san Carlos Borromeo contribuyó a difundir. De ser simple reclinatorio provisto de una rejilla para la confesión de las mujeres, el confesonario ha pasado a tomar el aspecto de una caseta provista de techo y de puerta y equipada con cortinillas para favorecer el anonimato. El arte barroco desplegó en él toda su imaginación creadora para conferirle un decoro decididamente fastuoso.

Los ss. XVI-XVII ven difundirse la devoción franciscana al *Via crucis,* y las paredes de las iglesias se adornan de escenas de la pasión para las catorce estaciones prescritas.

III. La legislación del Vat. II

La normativa del Vat. II marca una fecha capital en la historia de la estructuración de los lugares de la celebración. Procede de las normas establecidas por la constitución *Sacrosanctum concilium* para la *participación activa* del pueblo cristiano en la liturgia: una liturgia jerárquica y comunitaria *(SC* 26), didáctica y pastoral *(SC* 33), en la que "cada uno, ministro o simple fiel" desempeñe la función propia *(SC* 28) y en la que "la mesa de la palabra de Dios se prepare con más abundancia para los fieles" *(SC* 51), leyéndola en la lengua propia de cuantos escuchan la proclamación *(SC* 54).

Estas normas son expresión de una eclesiología que en 1963, cuando se promulgó la *Sacrosanctum concilium,* no se había formulado todavía completamente en la *Lumen gentium* (1964), pero que ya estaba contenida en germen en la misma constitución litúrgica. La razón es que la liturgia edifica "día a día a los que están dentro (de la iglesia) para ser templo santo en el Señor", mientras que presenta "la iglesia, a los que están fuera, como signo levantado en medio de las naciones" *(SC* 2). Las acciones litúrgicas no son, pues, "acciones privadas, sino celebraciones de la iglesia"; y "pertenecen a todo el cuerpo de la iglesia, lo manifiestan y lo implican" *(SC* 26).

Los principios destinados a regular toda la renovación de la liturgia no podían no tener una repercusión profunda sobre la disposición interna de las iglesias.

1. LAS PRESCRIPCIONES DEL CONCILIO. La constitución conciliar sobre la liturgia trata explícitamente de la adaptación de los lugares a las exigencias nuevas de la celebración en el c. VII, que está dedicado al arte sagrado y a los objetos sagrados. Habla de ello en dos artículos. En el primero se lee: "Al edificar los templos, procúrese con diligencia que sean aptos para la celebración de las acciones litúrgicas y para conseguir la participación activa de los fieles" *(SC* 124).

El segundo establece: "Revísense cuanto antes, junto con los libros litúrgicos, ... los cánones y prescripciones eclesiásticas que se refieren a la disposición de las cosas externas del culto sagrado, sobre todo en lo referente a la apta y digna edificación de los templos, a la forma y construcción de los altares, a la nobleza, colocación y seguridad del sagrario, así como también a la funcionalidad y dignidad del baptisterio, al orden conveniente de las imágenes sagradas, de la decoración y del ornato. Corríjase o suprímase lo que parezca ser menos conforme con la liturgia reformada y consér-

vese o introdúzcase lo que la favorezca" *(SC* 128).

La adaptación de las iglesias a las exigencias de la liturgia renovada puede realizarse cualquiera que sea el estilo en que se construyeron, ya que, como afirma también el concilio, "la iglesia nunca consideró como propio estilo artístico alguno, sino que, acomodándose al carácter y las condiciones de los pueblos y a las necesidades de los diversos ritos, aceptó las formas de cada tiempo... También el arte de nuestro tiempo y el de todos los pueblos y regiones ha de ejercerse libremente en la iglesia, con tal que sirva a los edificios y ritos sagrados con el debido honor y reverencia" *(SC* 123).

Era el lenguaje usado ya por san Pío X y por Pío XII. Aquí se ofrece un vasto programa a los arquitectos y a los decoradores del mundo entero. Estamos lejos del s. XIX francés, alemán o inglés, según el cual el medievo había creado un estilo cristiano, mejor adaptado que ningún otro para las celebraciones de los misterios; lejos de la época en que se intentaba, en América, en Asia y en Europa, construir con enorme dispendio iglesias de imitación, góticas o románicas, en las que no faltase ni una agujita ni un arcaduz.

2. LA RENOVACIÓN DE LAS IGLESIAS. a) *La Instrucción "Inter oecumenici".* Los padres habían prescrito que las adaptaciones reglamentarias se efectuaran "cuanto antes". Se les obedeció a la letra. De hecho, el 26 de septiembre de 1964, el organismo constituido para la aplicación de la *SC* publicaba, por mandato del papa Pablo VI, la importante instrucción *Inter oecumenici (AAS* 56 [1964] 877-900), cuyo c. V se titula: "La construcción de las iglesias y de los altares de modo que facilite la participación activa de los fieles" (90-99). Los expertos encargados de elaborar la instrucción tenían ya ante sus ojos un precioso esbozo de este capítulo en el esquema aportado por la comisión litúrgica preparatoria del concilio, con fecha del 13 de enero de 1962. Este esquema contenía juntamente los artículos de la futura constitución y algunas *declaraciones* destinadas a explicitar su *mens.* Estas últimas se omitieron en el texto sometido a los padres de la comisión central, pero en el curso del debate los padres mismos recabaron su comunicación. Ahora bien, una de estas declaraciones se refería a la revisión de la disciplina canónica concerniente al arte sagrado. Se trataba en ella del buen ordenamiento de las iglesias para la sinaxis eucarística, de los sitiales para la presidencia, del altar mayor y de los altares secundarios, de la conservación de la eucaristía, del ambón, del lugar para la *schola* y del lugar para los fieles, del baptisterio, de los confesonarios, de las imágenes sagradas y del arte funerario. Era ya todo el programa de la *Inter oecumenici.*

Con la aparición del documento surgieron por doquier iniciativas para adaptar las iglesias a las nuevas exigencias de la celebración. Ordinariamente se contentaron, al comienzo y muy justamente, con un moblaje provisional: se colocó un altar móvil a la entrada del presbiterio para que el sacerdote pudiera celebrar vuelto a la asamblea; el ambón de la palabra sustituyó al púlpito para las lecturas y la homilía; se buscó la mejor colocación para el sitial del celebrante principal, a fin de que éste resultase bien visible, pero sin aparecer demasiado distante de los fieles, dado que juntos constituyen el pueblo de Dios.

No vamos a recoger aquí las directrices de la instrucción. Basta consultar su texto, que ahora se lee en la *Ordenación General del Misal Romano,* en el c. V: "Disposición y

ornato de las iglesias para la celebración eucarística" (nn. 253-280). Es preferible, en cambio, mostrar cómo la transformación de las iglesias manifiesta de manera palpable el espíritu del Vat. II, su eclesiología, su teología eucarística y del sacerdocio, su concepción de los ministerios. Si la nueva disposición del edificio recuerda la de las basílicas antiguas, esto no deriva de una inclinación arqueológica, sino del hecho de que, con el Vat. II, la iglesia del s. XX, enraizándose más profundamente en la tradición de los padres, ha redescubierto el tipo de celebración cuyos artífices fueron ellos.

b) *El edificio-iglesia, epifanía de la "iglesia". El marco de una celebración comunitaria.* Mientras que la misa descrita en el *Missale* tridentino era la misa celebrada por un sacerdote acompañado de su ministro, sin referencia a la presencia de los fieles, la liturgia de la misa del *Misal* del Vat. II comienza con estas palabras: "Reunido el pueblo, mientras entra el sacerdote con sus ministros, se da comienzo al canto de entrada" *(Rito de la misa con el pueblo,* rúbrica inicial; cf *OGMR* 25). La *SC* había declarado ya que "la principal manifestación de la iglesia se realiza en la participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios en las mismas celebraciones litúrgicas, particularmente en la eucaristía, en una misma oración, junto al único altar, donde preside el obispo rodeado de su presbiterio y ministros" (41). Igualmente había enseñado que en la concelebración "se manifiesta apropiadamente la unidad del sacerdocio" (57). He aquí, pues, el objetivo al que debe aspirar el diseño de la iglesia: una liturgia solemne concelebrada por los sacerdotes, rodeados por los diáconos y por los demás ministros, con la participación unánime de la asamblea. Por eso "la disposición general del edificio sagrado conviene que se haga de tal manera que sea como una imagen de la asamblea reunida, que consienta un proporcionado orden de todas sus partes y que favorezca la perfecta ejecución de cada uno de los ministerios" *(OGMR* 257).

Unidad en la diversidad, "pueblo congregado en unidad con su sacerdote", según la expresión de san Cipriano *(Ep.* 66,8): ¿no es quizá éste uno de los temas fundamentales de la *Lumen gentium?* El lugar propio del sacerdote y de sus ministros debe ser distinto del de los fieles, para "poner de relieve la disposición jerárquica y la diversidad de ministerios" *(OGMR* 257); pero la unidad del presbiterio con la nave deberá percibirse también, ya que sacerdote y ministros forman con los fieles un solo pueblo de los bautizados. Se evitará particularmente todo lo que podría impedir a los fieles la vista del altar y del ambón: la ausencia de comunicación ocular provoca una ruptura en la celebración. Se evitará además separar demasiado la *schola* de la asamblea. Es necesario que los cantores puedan orar con sus hermanos, escuchar con ellos la palabra de Dios, acercarse juntos a la mesa del Señor (cf *OGMR* 274).

El altar único. La constitución litúrgica hace alusión al "unum altare" *(SC* 41). Una celebración comunitaria restituye al altar mayor su puesto principal. Por eso "los altares menores sean pocos, y en las nuevas iglesias, colóquense en capillas que estén de algún modo separadas de la nave de la iglesia" *(OGMR* 267). Se vuelve, pues, a la concepción de los primeros siglos, a la que el Oriente ha permanecido siempre fiel. Ni siquiera la reserva eucarística requiere un altar especial. Simplemente, "el santísimo sacramento se pondrá... o

en algún altar o fuera del altar, en una parte más noble de la iglesia, bien ornamentada"*(OGMR* 276). La unicidad devuelve al altar toda su fuerza simbólica. Construido ordinariamente en piedra *(OGMR* 263), el altar es el icono más santo, pues representa a Cristo, fuente que mana vida, como la roca golpeada por Moisés en el desierto. "El altar, en el que se hace presente el sacrificio de la cruz bajo los signos sacramentales, es, además, la mesa del Señor...; es también el centro de la acción de gracias que se realiza en la eucaristía" *(OGMR* 259). El simbolismo del altar *tumba de los mártires* no desaparece, pero ya no es esencial. Se conservará el uso de encerrar en él las reliquias de los santos, si se juzga oportuno, pero a condición de que "conste con certeza la autenticidad de tales reliquias" *(OGMR* 266).

Mesa del Señor como es, el altar no requiere grandes dimensiones. Desde el momento en que la cruz y los candelabros pueden colocarse también fuera del mismo *(OGMR* 269-270), basta que su superficie pueda acoger, además del misal, las formas necesarias para la comunión y los cálices destinados a la concelebración.

En fin, el altar deberá estar dispuesto de modo que "se le pueda rodear fácilmente" (para la incensación), y sobre todo "la celebración se pueda hacer de cara al pueblo" *(OGMR* 262). Así es como sacerdote y fieles son verdaderamente "circumstantes", de pie alrededor del altar (canon romano). Entonces es cuando se manifiesta en plenitud la armonía entre el sacerdocio ministerial de los presbíteros y el sacerdocio común de los fieles, puesta de manifiesto por la *LG:* "Aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado, se ordenan, sin embargo, el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo" *(LG* 10). Por tanto, no debería asombrarnos el hecho de que la celebración de la eucaristía vueltos al pueblo haya entrado en pocos años en el uso universal.

El *Misal* no trata sobre el modo de valorar el carácter sagrado del altar. Conviene, sin embargo, que, "según las diversas tradiciones y costumbres de los pueblos" *(OGMR* 264), se procure crear un marco de decoro en torno a la celebración del memorial de la pascua de Cristo, como contribuían a crearla, en los siglos pasados, el ciborio, el retablo fastuoso, los balaustres, los cortinones preciosos y las lámparas.

La sede del que preside. En lugar del trono episcopal con baldaquino blasonado, y del taburete en que el sacerdote se sentaba entre el diácono y el subdiácono, tenemos el sitial del obispo o del sacerdote. Su colocación debe expresar el cometido del celebrante, que es el "de presidente de la asamblea y director de la oración" *(OGMR* 271). La mención de la *presidencia* se encuentra ya en la descripción de la liturgia dominical hecha por san Justino hacia la mitad del s. II *(Apología* I, 67). "El que preside" es también el que enseña y el que ofrece el sacrificio. Él habla y obra en nombre de Cristo y con su autoridad. Cristo está presente en él, como remacha la constitución litúrgica *(SC* 7).

La sede del obispo o del sacerdote debe, por tanto, realzarse del modo que mejor cuadre con la estructura del edificio. La solución antigua, que situaba la cátedra al fondo del ábside, no es necesariamente la mejor hoy, con una asamblea más bien estática. En tiempos de Agustín, la gente se agolpaba alrededor del obispo y de su sitial sobreelevado, para no perder una palabra suya; luego le acompañaba cuando descendía al altar. En nuestros días, en

que cada uno ocupa un puesto determinado, es necesario prestar atención a que no resulte difícil "la comunicación entre el sacerdote y la asamblea" *(OGMR* 271).

La / concelebración plantea un problema particular. El celebrante principal ocupa el primer puesto, pero no debería estar demasiado aislado de los demás celebrantes. En efecto, la concelebración no comienza en la plegaria eucarística; la participación de los concelebrantes en la liturgia de la palabra es parte integrante del rito en su conjunto. Es el conjunto el que manifiesta la unidad del sacerdocio.

El lugar donde se anuncia la palabra de Dios. "En la liturgia Dios habla a su pueblo; Cristo sigue anunciando el evangelio" *(SC* 33). Es, pues, importante que la asamblea de los bautizados se ponga a la escucha de la palabra, la comprenda y responda a ella con sus cantos. La facultad de adoptar la lengua del pueblo ha hecho posible este retorno a las fuentes de la liturgia cristiana.

La importancia de la proclamación de la palabra de Dios por parte del ministro y de su recepción por parte de la asamblea tiene como corolario la valoración del lugar desde el que se anuncia la palabra. Se imponía obviamente abandonar el atril móvil y volver a la antigua peana elevada desde la que el lector es visto y oído por todos, o al ambón de las antiguas basílicas desaparecido en el medievo. Su necesidad apremiaba tanto, que reapareció en las iglesias antes que se publicara la instr. *Inter oecumenici,* es decir, cuando se comenzó a proclamar la lectura en lengua hablada (cuaresma de 1964).

Teniendo presente la estructura de cada iglesia, el ambón "debe estar colocado de tal modo que permita al pueblo ver y oír bien a los ministros". Deberá siempre poner de manifiesto "la dignidad de la palabra de Dios" y favorecer su anuncio. Será el lugar "hacia el que, durante la liturgia de la palabra, se vuelva espontáneamente la atención de los fieles" *(OGMR* 272).

Las misas para / grupos particulares. Aun dedicando la máxima atención a la disposición de las iglesias en función de la participación activa de los fieles en la eucaristía, el *Misal Romano* no ignora, sin embargo, la misa celebrada "sin el pueblo" (cuyo rito describe), ni las misas celebradas para grupos particulares, de las que se ocupa la instrucción *Actio pastoralis (AAS* 61 [1969] 806-811) (A. Pardo, *Liturgia de la eucaristía,* col. Libros de la comunidad, Paulinas, etc., Madrid 1979, 199-203). Es evidente que el lugar de la presidencia y el de la palabra deben adaptarse a las circunstancias. Así, "fuera del lugar sagrado, sobre todo si se hace en forma ocasional (la celebración eucarística) puede también celebrarse sobre una mesa decente, usándose siempre el mantel y el corporal" *(OGMR* 260). "No existe ninguna obligación de tener una piedra consagrada... en la mesa sobre la que, en forma ocasional, se celebra la misa fuera del lugar sagrado" *(OGMR* 265).

El culto de la santísima reserva eucarística. Fuera de la celebración del memorial del Señor, la santísima eucaristía es objeto de culto como sacramento permanente. La instrucción *Eucharisticum mysterium (AAS* 59 [1967] 539-573) (A. Pardo, *o.c.,* 167-198) expone los fines para los que se conserva la eucaristía y recomienda la oración ante el santísimo sacramento. Luego describe el lugar donde conservarla. Coherentemente, el *Misal* recomienda "que el lugar destinado para la reserva de la santísima eucaristía sea una ca-

pilla adecuada para la adoración y la oración privada de los fieles" *(OGMR* 276). No conviene, en efecto, conservar el santísimo sacramento sobre el altar mayor porque la presencia eucarística de Cristo sobre el altar no debería preceder a la apertura de la celebración, sino, al contrario, coronarla. La presencia del Señor en la asamblea en oración, en el sacerdote celebrante, en la proclamación de la palabra, prepara para acoger su presencia sustancial en el signo del pan y del vino *(SC* 7).

El baptisterio. Según la instrucción *Inter oecumenici,* "en la construcción y ornamentación del baptisterio procúrese diligentemente poner de relieve la dignidad del sacramento del bautismo, y que el lugar sea idóneo para las celebraciones comunitarias" (n. 99). Convendría diseñar una verdadera sala bautismal, que pudiese servir también para los escrutinios del catecumenado de adultos [/ *Iniciación cristiana,* IV, 1]. Se podría también disponer la inserción del baptisterio en la iglesia misma, en cabecera de una nave lateral o bien en la nave única, a la derecha o a la izquierda, con tal que el área del baptisterio sea netamente distinta del presbiterio y esté sobre un plano más bajo respecto a éste. Esta elección conviene particularmente para la celebración del bautismo durante la misa dominical.

La liturgia habla de la *fuente bautismal.* En ciertas iglesias se ha visualizado esta idea del baptisterio-fuente haciendo que brote un verdadero chorro de agua manantial. ¿No es acaso ésta el agua *viva* prometida por Jesús a la samaritana? ¿Y no fue en el agua-manantial donde la iglesia bautizó durante siglos? Nada se opone a tal opción, desde el momento en que fuera del tiempo pascual el sacerdote bendice el agua inmediatamente antes del uso.

El lugar de la reconciliación. Según el *Ritual de la Penitencia,* corresponde a las conferencias episcopales "determinar normas concretas en cuanto al lugar apto para la ordinaria celebración del sacramento de la penitencia" (38, *b*). Si nos atenemos al modo como el *Ritual* describe el desarrollo de la reconciliación individual de los penitentes, el lugar escogido debe facilitar la toma de contacto personal y el diálogo entre el sacerdote y el fiel, permitiendo a uno y otro adoptar la postura más conveniente: de pie, sentados, de rodillas. Más bien que proponer para la confesión un lugar oscuro de la iglesia, conviene escoger para ella un espacio discreto, pero bien a la vista. En este espacio, delimitado si es preciso por una barandilla, se colocará por una parte una mesita con dos sillas, para el coloquio entre el sacerdote y el penitente, y por la otra un asiento con rejilla y reclinatorio.

El *Misal* no se detiene mucho sobre la *decoración* de las iglesias. Se limita a recordar la legitimidad del culto a las imágenes del Señor, de la b. / Vírgen María y de los / santos, si bien recomendando que el número de tales imágénes no sea excesivo "y que su disposición... no distraiga la atención de los fieles de la celebración" *(OGMR* 278). Mosaicos y pinturas, vidrieras y esculturas han enriquecido enormemente la belleza de las iglesias en el pasado. Hoy, como ha enseñado el concilio, todas las culturas están invitadas a expresarse en la creación de un sistema decorativo que sepa evocar la liturgia del cielo.

Pero el mismo edificio sagrado hay que situarlo en un conjunto más vasto, que va más allá del campo de la liturgia, para invadir el antropológico: "Una oportuna disposición de la iglesia y de todo su ambiente... requiere que... se prevean además todas las circunstancias que ayudan a

la comodidad de los fieles, lo mismo que se tienen en cuenta en los sitios normales de reunión" *(OGMR* 280). Estas adaptaciones concretas manifiestan el enraizamiento de la casa de Dios entre las viviendas de los hombres.

[*/ Arquitectura; / Arte; / Celebración; / Iglesia y liturgia; / Dedicación de iglesias y de altares; / Mass-media*].

P. Jounel

BIBLIOGRAFÍA: De Aguilar J.M., *Lugar y sede para la celebración del sacramento de la Penitencia*, en "Ara" 44 (1975) 44-51; Diekmann G., *El lugar de la celebración litúrgica*, en "Concilium" 2 (1965) 67-110; Farnés P., *Sobre el buen uso del altar, de la sede y del ambón*, en "Oración de las Horas" 2 (1981) 35-39; *El lugar de la asamblea*, ib, 4 (1983) 101-116; *El baptisterio*, ib, 9 (1984) 272-278; 2 (1985) 37-42; 4 (1985) 123-129; *El lugar de la reserva eucarística*, ib, 2 (1984) 41-48; 7-8 (1984) 217-222; Farnés F.-Aldazábal J., *El lugar de la celebración*, "Dossiers del CPL" 14, Barcelona 1982; Filthaut Th., *Los cementerios como lugares de proclamación*, en "Concilium" 32 (1968) 237-246; Martimort A.G., *Los lugares sagrados*, en *La iglesia en oración*, Herder, Barcelona 1967², 205-213; Palacios M., *El altar y sus servicios "de sacra supellectile"*, en "Liturgia" 19 (1964) 269-292; *Altar, sede, ambón*, ib, 20 (1965) 5-20; Righetti M., *Historia de la liturgia* 1, BAC 132, Madrid 1955, 382-504; Savioli A., *La última morada de los cristianos difuntos*, en "Concilium" 32 (1968) 223-236: VV.AA., *Escenario de la celebración eucarística*, en "Phase" 32 (1966); VV.AA., *Las casas de la Iglesia*, ib, 111 (1979) 177-269. Véase también la bibliografía de *Arquitectura, Arte* y *Signo/Símbolo*.

M

MARIA

/ Virgen María

MASS MEDIA

SUMARIO: I. Importancia e influjo de los "mass media" hoy: 1. En el plano psicológico; 2. En el plano social; 3. En el magisterio de la iglesia - II. Relaciones de esta problemática con la liturgia: 1. Imagen y palabra; 2. Iconografía cinética: *a)* Simbolismo tecnológico, *b)* Velocidad y silencio, *c)* Perspectiva móvil - III. Cómo han recibido los "mass media" la reforma litúrgica: 1. Reflejándola; 2. Comentándola - IV. Cómo valora o podría valorar la reforma litúrgica la aportación de los "mass media": experimentos y perspectivas: 1. Los "group media"; 2. Para un ambiente festivo; 3. Homilías audiovisuales - V. Los problemas de las transmisiones radiotelevisadas de las acciones litúrgicas: 1. Mostrar honestamente; 2. Presencia y participación - VI. Valoraciones conclusivas: 1. Una aventura apenas iniciada; 2. Técnica, teología, arte.

I. Importancia e influjo de los "mass media" hoy

En cualquier acto de comunicación humana, o sea, en la jerga de sus teóricos, en la *transmisión de un mensaje,* un factor determinante es siempre, junto con el emisor, el receptor y el contexto físico-social, el *medium* empleado. Cambiado el *medium,* se transforma la relación humana. Es lo que sucedió cuando el campo de la comunicación humana fue invadido por los llamados *mass media* (los principales son la prensa, el cine, la radio y la televisión, aunque otros muchos medios pueden considerarse tales), los cuales transformaron la comunicación humana en *comunicación social.* Durante decenios, la atención y la preocupación de las autoridades civiles y eclesiásticas se centraron sobre todo en los *contenidos* vehiculados por los nuevos *media,* y particularmente por sus repercusiones morales; pero con el tiempo cobraron un relieve cada vez mayor las implicaciones —sea de índole psicosociológica, sea en orden a la evangelización— de la *forma* (o formas) de la comunicación llevada a cabo a través de los medios mecánicos y electrónicos.

1. EN EL PLANO PSICOLÓGICO. Al comienzo aparecieron constataciones genéricas; por ejemplo, que una forma de comunicación que implicaba un solo sentido —la vista o bien el oído— provoca una experiencia de participación menos total que una forma que actúe sobre la estructura psíquica del hombre casi en su integridad, como hace el cine. Las observaciones se fueron haciendo poco a poco más específicas: el cine, por exclusión de cualquier otro objeto que no sea la gigantesca imagen proyectada sobre la pantalla, por el aislamiento psicológico del espectador en la sala oscura, etc., per-

mite un menor distanciamiento crítico durante el espectáculo que la televisión, con su pantalla mucho más pequeña, sus imágenes mucho menos definidas, etc. Resultó claro, en fin, que el uso frecuente de tales instrumentos produce nuevos hábitos de percepción: en particular, en sentido negativo, suscita una alergia por el discurso abstracto y de carácter lógico; en sentido positivo, hace nacer una nueva sensibilidad y apertura al lenguaje simbólico y al comportamiento mítico-ritual [1].

2. EN EL PLANO SOCIAL. Los efectos socioculturales de los *mass media* van más allá de la suma de las transformaciones psicológicas individuales. Citamos tres, que ponen de manifiesto su ambivalencia: *a)* relación ricos-pobres: la transmisión casi instantánea de noticias sobre cuanto acontece en cualquier parte de la tierra podría promover el desarrollo de una *conciencia planetaria* y de la solidaridad humana; pero sólo las naciones tecnológicamente más avanzadas han podido adueñarse de los llamados *mega-media,* como los sistemas de comunicación vía satélite (que, por lo demás, hacen posibles las transmisiones litúrgicas en mundovisión); *b)* relación ciudad-campo: el desarrollo de la *telemática* hace posibles las *fábricas difusas* típicas de las grandes empresas multinacionales, los cursos universitarios *a distancia,* la rápida consulta de la opinión pública en las determinaciones de ciertas decisiones políticas, etc.; pero en el *tercer mundo* se agravan los problemas humanos causados por las presiones que cada vez con más fuerza impulsan a la concentración de las actividades productivas, educativas y políticas en los restringidos espacios urbanos en que se han instalado modestos sistemas de comunicación moderna (con gravísimas repercusiones en las infraestructuras comunitarias de las asambleas eclesiales); *c)* relación familia valores: en Occidente la televisión ha transformado la diversión comercial en objeto de consumo doméstico, trastornando la vida familiar y atropellando el diálogo que no esté mediado por instrumentos técnicos, mientras el uso difundidísimo del transistor, incluso en la sociedad con bajísima renta per cápita, afecta a las raíces de su cultura y pone en crisis las instituciones tradicionales para la transmisión de las ideas (sin excluir las adoptadas por las iglesias cristianas y por el islam) [2].

3. EN EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. En la perspectiva pastoral del Vat. II, el decreto *Inter mirifica* (1963) definió el uso de los medios de comunicación social como un *deber* para la iglesia (n. 3). La instrucción pastoral de la Pontificia comisión para las comunicaciones sociales *Communio et progressio* (1971), que complementa al decreto conciliar, ha indicado las estructuras idóneas para la puesta en práctica de este deber (nn. 126-134), aludiendo particularmente a la liturgia, cuando exhorta al uso de los *mass media* que "permiten a los cristianos intervenir, a pesar de las distancias, en las solemnes ceremonias de la iglesia, y así la comunidad cristiana entera se siente más estrechamente unida" (n. 128). La Pontificia comisión para las comunicaciones sociales, instituida con el motu proprio *In fructibus multis,* de Pablo VI (2 de abril de 1964), en ejecución del voto conciliar expresado por *IM* 19, tiene la tarea de ayudar a los episcopados locales a promover el interés de los fieles por toda la problemática de los *mass media,* entre otras cosas con la celebración, señalada para el domingo entre la ascensión y pentecostés, de una jornada mundial de las comunicaciones sociales (querida

por *IM* 18), para la que el papa propone un tema específico cada año [3].

En una perspectiva más general, una más precisa toma de conciencia del *modelo de comunicación* que la iglesia está llamada a realizar no puede prescindir de las repercusiones profundas que la llegada de los *mass media* y de la era electrónica tiene para la liturgia.

II. Relaciones de esta problemática con la liturgia

1. IMAGEN Y PALABRA. Una primera consecuencia de evidente importancia litúrgica del predominio actual de los *mass media* en la comunicación social es el papel no auxiliar, sino primario que ha cobrado la imagen visual respecto a la palabra; incluso en la prensa, hoy fotos de colores y tebeos inundan espacios cada vez más amplios, en desventaja cuantitativa de los contenidos verbales, pero a menudo en ventaja de la eficacia comunicativa de las mismas palabras que han sobrevivido, pocas pero esenciales [4].

La iglesia, oponiéndose a los diversos movimientos *iconoclastas* surgidos en diferentes épocas, ha sostenido siempre el valor de la imagen visual, con tal que sea complementaria y nunca sustitutiva de la palabra, en el mismo ámbito litúrgico. Sin embargo, las imágenes típicas de los *mass media* presentan aspectos nuevos y problemáticos.

2. ICONOGRAFÍA CINÉTICA. a) *Simbolismo tecnológico.* La nueva iconografía se funda en complejas tecnologías que, al tiempo que permiten evocar más de cerca la vida, requieren para llegar a ser elocuentes una "mentalidad abierta a las sugerencias de un lenguaje simbólico diverso del tradicional inspirado en la naturaleza". Por ejemplo, el uso de la misma luz eléctrica en las iglesias era acogido con cautela por la Congregación de ritos de 1895 (en cuanto que no podía evocar el simbolismo del aceite y de la cera que, ardiendo, se consumen). En cambio, hoy muchos ven la red de comunicaciones eléctricas, que recubre ya la superficie de la tierra, como una estructura —en la perspectiva de una humanidad reintegrada— análoga al sistema nervioso en el organismo humano individual; para éstos, encender un medio eléctrico evoca mejor la temática bíblica de la relación luz-vida que encender el antiguo candil. Pero esto supone la posesión de una noción, aunque sea elemental, de física y de fisiología, si no de cibernética; de lo contrario, se trataría de un acto banal o *mágico.*

b) *Velocidad y silencio.* El carácter cinético de los *mass media* condiciona la mente a obrar cada vez más *a flashes,* a preferir por tanto "un pensamiento brevemente expresado pero no desarrollado" y dejado a propósito incompleto —de forma que exija la "participación en el esfuerzo de aquel que quiere comunicar una idea sin insistir" obtenida mediante la alternancia de pausas silenciosas con la expresión aforística de intuiciones seminales—, más bien que el desarrollo pleno de un tupido razonamiento articulado en largos períodos. Parece que los hábitos mentales engendrados por los medios cinéticos no son ajenos a la renovada popularidad de las oraciones *jaculatorias* u oraciones *flash,* como ciertamente no lo son a la reaparición en pintura y escultura de aquellas estructuras ya típicas de los iconos bizantinos, y hoy llamadas *abiertas* en la jerga de la crítica contemporánea [5].

c) *Perspectiva móvil.* La iconografía cinética requiere que el ojo del

espectador se identifique con el objetivo de la máquina de toma: ésta se acerca o se aleja de los objetos según el grado de implicación deseado, de forma que los detalles se agrandan o se empequeñecen en función de su importancia en determinados momentos (como, en la pintura medieval, las dimensiones de las figuras a menudo reflejan más la importancia que les corresponde que no las proporciones reales); o bien se ven los objetos según su percepción y comprensión por parte de un personaje más bien que de otro (como en la liturgia bizantina el *punto de vista* a menudo *da la vuelta* a los diversos personajes de un episodio bíblico). Por tanto, en el ámbito litúrgico el hombre condicionado por los *mass media,* como ha mostrado con penetrantes análisis William Kuhns, se encuentra a disgusto si debe mantenerse siempre en una posición fija a lo largo de toda la duración de un rito, forzado a participar en una perspectiva que no permite desplazamientos [6]. Esto lleva aneja, entre otras cosas, la exigencia de revalorar las procesiones y los cambios de lugar en los diversos momentos de una celebración litúrgica. Además, para tener en cuenta el altísimo índice de importancia que tienen las distancias —como demuestran los estudios de Hall y de otros antropólogos [7]—, se ha propuesto el uso de pantallas y de sistemas televisivos de circuito cerrado que permitan el agrandamiento de gestos particularmente significativos y su clara visión por parte de quien se encuentra distante del centro de la acción en las grandes asambleas de los fieles [8]. Si se hace así, ya no resultaría verdadero que los telespectadores hoy tienen "una participación psicológica quizá mejor que la normalmente posible en comunidades locales que superen demasiado (grandes catedrales y santuarios, plaza de San Pedro...) la intimidad de las pequeñas comunidades parroquiales y familiares" [9].

III. Cómo han recibido los "mass media" la reforma litúrgica

1. REFLEJÁNDOLA. El mejor servicio que han prestado los *mass media* a la reforma litúrgica ha sido el de hacer ver y oír —desde la ceremonia de apertura del concilio mismo en adelante— a millones de personas (que de lo contrario no habrían tenido nunca la posibilidad de asistir personalmente), por medio de imágenes a menudo de extraordinaria belleza, la celebración de algunos momentos-clave de la vida eclesial que ponen por obra la reforma litúrgica misma. Por ejemplo, es muy difícil que se pueda conocer el rito de exequias renovado con la misma eficacia que se logró en las transmisiones televisivas del funeral de Pablo VI (agosto 1978) —con la añadidura del efecto simbólico improgramable del viento que pasaba las hojas del evangeliario abierto sobre el ataúd— y del de Aldo Moro, aunque en ausencia del cadáver del difunto, durante el cual el Santo Padre dio un ejemplo inolvidable de oración personal intensa y en relación con la circunstancia, pero íntimamente vinculada con el rito litúrgico. Así también la noche de navidad de 1974, en la apertura de la *puerta santa* de la basílica de San Pedro, el rico simbolismo bíblico-litúrgico de la puerta se comunicó a mil millones de telespectadores conectados en mundovisión, despertando una emoción que no habría sido posible alcanzar sin las imágenes de los cascotes que, al caer, rozaban la persona del papa [10].

2. COMENTÁNDOLA. Mucho menos eficaces en comunicar el verdadero sentido de la reforma litúrgica

han sido en general las crónicas y los comentarios de tipo periodístico; demasiadas las concesiones a las tentaciones inherentes a la naturaleza de los *mass media,* es decir, a la atracción de lo anecdótico, de lo polémico y a veces de lo escandaloso. Sin embargo, mientras los *mass media* siguen dando una importancia exagerada a las posiciones extremistas, quizá la expresión (sobre todo a través de la prensa) de toda la gama de las reacciones viscerales, cerebrales, extraviadas —o, viceversa, que entonan hosannas— a la reforma litúrgica era necesaria para que los responsables pudieran adivinar el estado de ánimo del pueblo de Dios y aportar las aclaraciones útiles para evitar las incomprensiones acumuladas durante siglos. La participación de la opinión pública, a través de los *mass media,* ha contribuido no poco a la acogida de la reforma con mayor consentimiento cada vez [11].

IV. Cómo valora o podría valorar la reforma litúrgica la aportación de los "mass media": experimentos y perspectivas

Ya en 1900, es decir, inmediatamente después de la invención del cine, se proyectaron algunas películas en iglesias católicas y protestantes; pero en 1912 la Congregación consistorial "prohibió absolutamente" tales proyecciones. Sin embargo, la prohibición, reiterada en 1958, se funda en la impropiedad del uso de las iglesias como salas para espectáculos, aunque sea con fines educativos e incluso catequísticos. Quizá, entonces, ni siquiera se pensaba en la posibilidad de secuencias fílmicas (todavía inexistentes) ideadas y producidas expresamente en función de la liturgia, en analogía con las vidrieras historiadas o el rollo iluminado del *Exsultet* en otros siglos. Si en la primera prohibición hubo también cierta prevención contra el uso de instrumentos técnicos en cuanto no-*naturales,* tal prevención hoy está ciertamente superada, con tal que no se trate de sustituir, en el ámbito de la oración común, la presencia personal con máquinas. En efecto, además del uso de amplificadores, se admite ya el uso de la radio en la iglesia, "con tal que sea fuera de las acciones litúrgicas y de los ejercicios de piedad... para escuchar la voz del papa, del obispo local o de otros oradores sagrados; y también para enseñar la doctrina cristiana, el canto sagrado o bien cantos religiosos populares a los fieles, así como para dirigir y apoyar el canto de los fieles en las procesiones fuera de la iglesia" [12]. Con ocasión de la visita del papa Juan Pablo II a España (octubre de 1982) se sirvieron también de grandes pantallas en la concentración de los jóvenes en el estadio Santiago Bernabeu para que participaran mejor en la celebración los jóvenes que no habían podido entrar en el estadio [13].

1. LOS "GROUP MEDIA". El uso de los media llamados *grandes* o *ricos* (películas de producción costosa o bien instalaciones televisivas de circuito cerrado), también en forma claramente subsidiaria y no sustitutiva de la presencia personal, plantea problemas diversos y de no fácil solución. En cambio, en los años posteriores al concilio, al tiempo que se difundía en el campo artístico el llamamiento al arte llamado *pobre* o *mínimo,* muchos en la iglesia, y destacadamente los mayores organismos católicos responsables de las comunicaciones sociales (OCIC y UNDA), se comprometieron en la promoción del uso de los llamados medios *grupales* o *de animación au-*

diovisual, o bien *mini-media, multimedia, media-ligeros* o *pobres* —expresiones con acepción aproximadamente sinónima—. Como observó en el sínodo de obispos de 1977 mons. Deskur, presidente de la Pontificia comisión para las comunicaciones sociales, "el problema de los *mass media* y el de los *group media* están estrechamente ligados, aun cuando la técnica, psicológica y sociológicamente, es diversa" [14]. Tales medios —vídeo-cassettes, audiocassettes, diapositivas, filminas, discos, cintas magnéticas, fotomontajes, etc.— se usaron primero meramente como ayuda para la catequesis verbal; pero a continuación se halló y analizó un *lenguaje* (dotado de una *gramática* propia) suyo específico, particularmente adaptado para estimular diálogos de profundización de temas escogidos en pequeños grupos homogéneos, en contraste con el *mutismo* y las *manipulaciones* a que está expuesto el gran público de los *mass media.* Típicamente, los utilizadores de los *group media* aspiran: 1) ante todo a captar en imágenes visuales y acústicas aspectos de las diversas realidades concretas de la vida de los participantes; 2) luego, a través del análisis de la colección, a descubrir analogías estructurales con las imágenes-clave bíblicas —cosa que puede permitir su ordenamiento (o montaje) según el sentido descubierto—; 3) en fin, se produce su *traducción* en oración audiovisual [15]. Tales *ejercicios espirituales* encajan mayormente en el ámbito paralitúrgico: vigilias bíblicas, celebraciones penitenciales, procesiones, peregrinaciones, encuentros ecuménicos, etc. En efecto, los experimentos realizados con medios eléctricos y electrónicos han tenido resultados interesantes.

2. PARA UN AMBIENTE FESTIVO. En el pasado, en las iglesias, se usaban diversos medios —tapices, iconos portátiles, aparatos de diferente color, etc.— para señalar el tono particular y el diverso clima espiritual de los momentos sucesivos del ciclo litúrgico. Los nuevos medios son capaces de crear efectos análogos, pero todavía más flexibles. Su pleno disfrute en este sentido podría quizá llegar a obtener resultados parangonables a los obtenidos en otras épocas por la invención de nuevas técnicas: un uso particular del mosaico marca el momento del nacimiento del arte bizantino; las vidrieras polícromas, el del arte gótico: dos momentos históricos en que el valor simbólico de la luz, reflejada por los mosaicos, refractada por las vidrieras, fue explotado al máximo con el empleo de nuevas tecnologías. Quizá las potencialidades fotoicónicas del s. XX son de mayor riqueza, pero para llevarlas a la práctica se necesitarían la intuición tecnológico-pastoral de un abate Suger y la genialidad estético-litúrgica de los artistas medievales, tanto occidentales como orientales.

3. HOMILÍAS AUDIOVISUALES. El uso de los audiovisuales es más conveniente cuando se trata más bien de transmitir un mensaje que de realizar una acción. En el *Directorio* para las misas con / niños, la Congregación para el culto divino, en la sección dedicada a los *elementos visuales* (35-36), además de la valoración del ambiente y de los gestos litúrgicos, recomienda la introducción de otras imágenes "preparadas por los mismos niños, como, por ejemplo, para ilustrar la homilía, para presentar las intenciones de la plegaria universal, para inspirar la meditación" (n. 36; cf A. Pardo, *Liturgia de la Eucaristía:* Directorio para las misas con niños, p. 234). Algunas conferencias episcopales han puesto algunas reservas en la utilización de

los medios audiovisuales por miedo "a que no se sepa conservar la justa medida en uso" [16].

Se debe reconocer que una homilía audiovisual requiere una forma de co-expresividad verbal-visual diversa de la que se experimenta en contextos puramente didácticos, ya que, además de poner en relación los textos de la misa con la vida cotidiana, debe efectuar el paso de la liturgia de la palabra a la eucarística; y la *gramática* de un lenguaje *mistagógico* desarrollado con los *media* de nuestro tiempo todavía no se ha elaborado lúcidamente [17]. En cualquier caso, como no se debe ciertamente transformar el santuario en un bazar electrónico, se debería pensar en una arquitectura con posibilidades de retroproyecciones o que, de otros modos, explotase estética y simbólicamente los aparatos necesarios —lo que ya se puede y debe hacer con el micrófono, del que las rúbricas litúrgicas hablan ya lo mismo que de los candelabros o del incensario, pero que por desgracia todavía demasiado a menudo parece olvidado por los que diseñan nuevos altares y ambones.

V. Los problemas de las transmisiones radiotelevisadas de las acciones litúrgicas

La respuesta del Santo Oficio a una primera petición para la transmisión radiofónica de la misa, en 1926, fue negativa; pero en 1936 se concedió la autorización con tal que no se diese la impresión de que la escucha por la radio satisfacía el precepto festivo y no se mezclase la transmisión de la misa con otras transmisiones "de índole demasiado profana o ligera". En la encíclica *Miranda prorsus* (1957) se recomendó la escucha a los enfermos y a otros impedidos de estar físicamente presentes en la iglesia. Ya en 1948 acogió Pío XII con aplauso la misa televisada [18]. Le ha hecho eco, antes de la *Communio et progressio,* la *SC* (n. 20) con la recomendación de que tales transmisiones televisadas "se hagan discreta y decorosamente, bajo la dirección y la responsabilidad de una persona idónea a la que los obispos hayan destinado a este menester" [19].

1. MOSTRAR HONESTAMENTE. Esta recomendación responde a la primerísima objeción planteada contra las transmisiones radiotelevisadas de las acciones litúrgicas, es decir, el riesgo de exponerlas a la incomprensión de muchos, y acaso al escarnio de algunos. Radicalizando la objeción, se puede decir que llevar a cabo una acción ritual bajo la mirada de no-participantes corre siempre el riesgo de reducir el acto religioso a espectáculo teatral. Y, sin embargo, responde dom Jean Leclercq, "si debemos servirnos de los *mass media,* hay que saber también someterse a ellos. Debemos ser lo bastante humildes como para pasar a través de ellos, aceptar ser vistos, con tal que se nos vea como somos: sin hacer de comparsas en una película de producción" [20]. La lección capital sobre cómo superar las dificultades la ha proporcionado el cine etnológico. Un maestro del arte, Jean Rouch, se dio cuenta de que podía filmar los ritos paganos africanos sin falsear su autenticidad a pesar de su presencia y del instrumental (reducido, sin embargo, al mínimo) con dos condiciones: 1) abandonar la imposible pretensión de mantenerse escondido; era preciso, por el contrario, incorporarse a la celebración, participar en ella de algún modo como un actor al que correspondía un papel particular y reconocido, lo cual implicaba a veces moverse en sintonía

con el ritmo de la danza, vestirse no de forma carnavalesca, es cierto, pero sí como conviene a quien tiene una función específica en una acción de índole coreográfica, etc.; 2) disponer de los espacios y las ocasiones por los que el acto del cineasta pudiera formar parte del rito [21]. En efecto, una misa televisada no debe ser una misa ordinaria *espiada* por la telecámara y en la que se ruega cortésmente a los participantes que finjan no saberlo, sino una misa especial, precisamente en cuanto que su desarrollo tiene en cuenta el hecho de que participar en ella, junto con el presidente, los lectores, los monaguillos, etc., también el equipo de televisión y los telespectadores, si bien a su modo. Este principio vale también para los fotógrafos, que se han convertido ya en actores inevitables en las celebraciones litúrgicas de matrimonios, primeras comuniones, etc. (se debe reconocer que el álbum de fotos-recuerdo no carece de potencialidades catequéticas y religiosas en modo alguno desdeñables).

2. PRESENCIA Y PARTICIPACIÓN. El problema teológico más espinoso que plantean las transmisiones radiotelevisivas de las acciones litúrgicas se centra en la definición del binomio *presencia-participación.* Para los fines prácticos de los moralistas, en el pasado bastaba a menudo un criterio de distancia para decidir si en determinadas circunstancias una persona estaba o no *presente;* pero es claro que el concepto de *presencia* es análogo; y se puede admitir una presencia de modos y en grados diversos. La iglesia reconoce como suficiente, al menos para ganar las indulgencias en los casos de la bendición pontificia *urbi et orbi* (1939) y del rezo del rosario (1958), la *compresencia* a través de la radio o la televisión, con tal que no se trate de grabaciones. El uso del teléfono para la confesión sacramental se considera, en teoría, de validez dudosa por la casi totalidad de los moralistas, pero que no se debe omitir en la práctica en casos de extrema necesidad con absolución *sub conditione.* La cercanía local, sin embargo, parece necesaria para la realización de ciertas formas de comunicación; por ejemplo, para la participación en un banquete convival; por eso la autoridad de la iglesia ha excluido hasta ahora que haya una verdadera *asistencia a la misa a distancia* a través de la televisión. Los enfermos están obviamente exentos de tal obligación. Algunos teólogos (entre ellos, ya desde 1931, antes de la existencia de la televisión, H. du Passage) consideran que la iglesia podría modificar el precepto eventualmente transformando en obligación la actual recomendación de participar, en la medida de lo posible, a través de los *mass media* en la celebración de la misa dominical en caso de que fuera imposible la presencia local en la iglesia [22].

Pero no es éste el nudo de la cuestión. Desde el punto de vista especulativo se plantean interrogantes como el siguiente: En el caso (que en modo alguno pertenece a la ciencia-ficción) de sistemas televisivos de circuito cerrado que permiten la reciprocidad de comunicación, el instrumental, aunque sea complejo, cumple funciones que no son esencialmente diversas de las de espejos, lentes y objetos semejantes: sirve también para regular el itinerario de las ondas luminosas (y sonoras), o sea, para preparar el ambiente con vistas a la explotación más eficaz de las normales operaciones de las leyes de causalidad natural; ahora bien, ¿se puede decir que dos personas que se comunican a través de tal sistema no se perciben precisamente la una a la otra, sino sólo algo diverso y distinto

de sus personas? ¿Cuál es exactamente la diferencia, en términos de presencia, entre la transmisión *directa,* es decir, obtenida sólo con la regulación (bien que por medio de máquinas) de los medios naturales de la vista y del oído, y la transmisión de *filmaciones,* es decir, de improntas o huellas dejadas por operaciones del tipo mencionado arriba sobre materiales idóneos predispuestos para la impresión de imágenes? La dificultad de responder a tales problemas (y también de formularlos correctamente) justifica ampliamente la máxima prudencia por parte del magisterio eclesial [23].

VI. Valoraciones conclusivas

1. UNA AVENTURA APENAS INICIADA. Quizá el hecho más merecedor de un estudio a fondo es la extraordinaria fascinación ejercida por las transmisiones televisadas de la liturgia, averiguada por sondeos científicos y otros indicadores (cartas enviadas por telespectadores) en diversos países; en Canadá, por ejemplo, la misa resulta la más popular de todas las transmisiones (el deporte está en segundo lugar); en España, aunque no goza de un interés parangonable, tiene un índice de escucha elevado. Los analistas de Radio-Canadá, al notar que la aceptación de la misa televisada es altísima también entre aquellos que participan regularmente en la misa en la iglesia, lo atribuyen a la mayor adecuación del lenguaje *total* televisivo a la psicología del hombre de la edad electrónica respecto a los otros modos de comunicación típicos de culturas más *literarias* [24]. Si la conclusión es válida, de ahí se desprende, además del deber de prestar la máxima atención y cuidado a las celebraciones litúrgicas transmitidas por los medios de comunicación, el compromiso de explotar lo más posible tal lenguaje también en las celebraciones que no aparecen reverberadas en las ondas etéreas. Para encaminarse hacia esta meta, se necesita una larga fase de experimentos hechos críticamente.

2. TÉCNICA, TEOLOGÍA Y ARTE. Entre tanto, no se puede dudar de los servicios que los *mass media* y los afines *group media* pueden prestar en la catequesis litúrgica y en las fases preparatorias de las acciones litúrgicas centrales. Diversos centros de producción audiovisual proporcionan material apto (llamado *software)* en todo el mundo; en ciertas diócesis es la misma comisión de pastoral litúrgica la que proporciona cada año *media-kit* (diapositivas, posters, discos, etc.) y organiza cursos para animadores [25]. Es claro, en efecto, que todo el que desee utilizar el nuevo *lenguaje* eficazmente y en continuidad armoniosa con la tradición litúrgica ha de poseer gran preparación. Además del saber-hacer técnico, se necesitan la teología y el arte. No son aceptables prestaciones de cualidad mediocre. Si no hay belleza, no habrá ni oración auténtica ni ayuda válida para ella [26].

NOTAS: [1] A pesar de la discutible opción hecha por Marshall McLuhan de expresarse en eslóganes abiertamente hiperbólicos, sus provocaciones suscitaron un vastísimo eco mundial (reseña crítica en E. Baragli, *Il caso McLuhan,* La Civiltà Cattolica, Roma 1980) e influyeron en las opciones pastorales en el campo catequético-litúrgico de no pocos operadores y autores (cf al respecto R.F. Esposito, *La massificazione non esiste,* Edizioni Paoline, 1978, y P. Babin-M. McLuhan, *Uomo nuovo, cristiano nuovo nell'era elettronica,* Edizioni Paoline, 1979, en part: el c. 7, "Liturgia e media"). El tratado más científico de la psicología de los *mass media* es el de M.A. Croce, *Gli effetti dei mezzi di comunicazione di massa* (Nuove Questioni di Psicologia III), Brescia 1971; J.T. Klapper, *Gli effetti della comunicazione di massa,* ETAS, Milán 1974³, y en las obras indicadas en sus bibl. — [2] Por ejemplo, la radiodifusión de la misa en chino, iniciada el 26 de octubre de

1980, es el único modo en que los católicos de la China continental han podido *escucharla* hasta ahora en la forma posconciliar y en su lengua. Reseña crítica de las investigaciones sobre los efectos socioculturales de los *mass media* en D. Mac Quail, *Sociologia della comunicazione,* Il Mulino, Bolonia 1973. Para los problemas citados, cf S. Nora y A. Minc, *Convivere con il calcolatore,* Bompiani, Milán 1979; E. Katz y G. Wedell, *La radiodiffusion dans le tiers monde,* MacMillan, Londres 1978; G. Concetti, *La famiglia e la comunicazione sociale,* en *Studi Pastorali* 4 (1974) 9-51, con bibl. — [3] Los documentos del magisterio de la iglesia relativos a la comunicación social están recogidos en E. Baragli, *Comunicazione, comunione e chiesa,* Studio romano della comunicazione sociale, Roma 1973; en particular: para el motu proprio citado, cf *ib,* nn. 2435-2447; para la instrucción pastoral, cf *ib,* nn. 3345-3531 — [4] Una persona de normal percepción hoy recibe el 83 por 100 de la información por vía visual, el 11 por 100 por vía auditiva, el 6 por 100 por vía de los demás sentidos, si sirve el cálculo del Instituto para la comunicación e investigación de la Stanford University, cit. en *BLN* 36 (1972) 227 — [5] J. Leclercq, *Preghiera monastica e accoglienza,* en *Vita monastica* 109 (1972) 113-119 — [6] W. Kuhns, *The Electronic Gospel, Religion and Media,* Herder 1970 — [7] E.T. Hall, *Il linguaggio silenzioso e la dimensione nascosta,* Bompiani, Milán 1969; M.O. Watson, *Comportamento prossemico,* Bompiani, Milán 1972; VV.AA., *Paralingüistica e cinesica,* Bompiani, Milán 1970 — [8] Propuestas de este género son explicadas e ilustradas, por ejemplo, por los arquitectos Quinn-Mathieson, en *Liturgical Arts, U.S.A.* 2 (1970) 54, y V. Vigorelli en *Arte cristiana* 668 (1980) 137-146 — [9] E. Baragli, *L'uso dei "mass media" nelle azioni liturgiche,* en *CC* 2990 (1975) 156 — [10] Cf V. Fantuzzi, *Telecamere per tre papi, CC* 3082 (1978) 368-376; F. Berthet y P. Sollers, en *Conversation à Notre Dame,* en *Communications* 30 (1979) 235-249 — [11] Cf E. Lodi, *Saggio panoramico delle reazioni della stampa italiana alla riforma liturgica,* en *RL* 52 (1965), 386-394; E. Baragli, *Un infortunio di opinione al Vat. II,* en *Saggi e studi di pubblicistica* 17-18 (1968) 55-78 — [12] Cf E. Baragli, *a.c.* (nota 9) 145s — [13] Ilustración en *L'Osservatore Romano,* 4 nov. 1982 — [14] Citado en G. Caprile, *Il Sinodo dei vescovi,* La Civiltà Cattolica, Roma 1978, 368 — [15] Cf VV.AA., *L'audiovisivo e la fede* (por P. Babin), LDC, Turín 1971; *Multimedia International,* varios fasc., Roma, de 1971 en adelante; VV.AA., *Catechesi e pastorale attraverso i "mass media",* Edizioni Paoline, 1973; *LV* 1 (1978); cf también Comisión episcopal suiza para la liturgia, *Liturgia e mezzi audiovisivi,* en *RL* 1978, n. 3, 381-393 — [16] E. Lodi, *Tre nuove preghiere eucaristiche per le "Messe con bambini",* en *RPL* 71 (1975) 78 — [17] Cf N. Taddei, *La predicazione nell'epoca dell'immagine,* LDC, Turín 1964; P. Serracino Inglott, *Nuove prospettive per l'arte sacra,* en *Arte cristiana* 578 (1970) 279-286 — [18] Documentación histórica y amplia discusión en D. Mosso, *La messa teletrasmessa,* Dehoniane, Bolonia 1974 — [19] Comentado por A.M. Roguet, en *MD* n. 77 (1964) 41-42. El Secretariado N. de Liturgia ha publicado en *Pastoral Litúrgica* un *Directorio litúrgico para la retransmisión de la misa por radio y televisión* — [20] *Loc. cit.* en la nota 5 — [21] VV.AA., *Principles of Visual Anthropology* (por Paul Hockings), Mouton, La Haya 1975, en particular los artículos de J. Rouch y D. MacDougall; VV.AA., *Anthropology, Reality, Cinema,* British Film Institute, Londres 1979 — [22] Para las fuentes de este párrafo, hasta aquí, cf E. Baragli, *a.c.* (nota 9) — [23] En cualquier caso ha de subrayarse que es una acción tan típica del ser corporal como es el *comer juntos,* signo esencial de la misa, no parece concebible sin la proximidad local. En algunos servicios religiosos televisivos de la BBC, los espectadores "son invitados a partir el pan, en un gesto que no es celebración eucarística, pero que quiere ser signo de fraternidad, a imitación del pan distribuido a los fieles en la liturgia bizantina" *(L'Osservatore Romano,* 9 enero 1981, 5). Aunque fuera posible la consagración a distancia, y existiera la reciprocidad de la comunicación verbal, la situación no correspondería al concepto de "personas que comen juntas" — [24] *Inter,* boletín de la oficina para las comunicaciones sociales de la Conferencia episcopal canadiense, III, 8 — [25] En España se puede encontrar con facilidad la producción de San Pablo Films — [26] Cf Hans Urs von Balthasar, *Gloria* I, Jaca Book, Milán 1975, para una amplia justificación teológica de esta última aserción.

P. Serracino Inglott

BIBLIOGRAFÍA: Baragli E., *Medios de comunicación social,* en NDT 2, Cristiandad, Madrid 1982, 1051-1065; Comisión Episcopal Suiza de Liturgia, *Liturgia y medios audiovisuales,* en "Phase" 106 (1978) 335-347; Espósito R.F., *Mass media,* en NDE, Paulinas, Madrid 1979, 880-893; Fernández I., *Televisión y liturgia,* en "Phase" 71 (1972) 465-467; Pardo A., *La misa televisada en domingo,* en "Communio" 3 (1982) 186-194; Secretariado N. de Liturgia, *Directorio litúrgico para la retransmisión de la misa por radio y televisión,* en "Pastoral Litúrgica". Véase también la bibliografía de *Arte, Arquitectura, Cultura y liturgia, Lengua/Lenguaje, Comunicación en la eucaristía* y *Signo/Símbolo.*

MATRIMONIO

SUMARIO: I. El matrimonio en el contexto socio-cultural contemporáneo: 1. Sociedad industrial y nuevas relaciones entre familia y sociedad; 2. La unión frágil; 3. Interrogantes planteados a la iglesia - II. Datos bíblicos: 1. Antiguo Testamento: *a)* La reflexión de Gén 2-3 (yavista), *b)* La reflexión de Gén 1 (sacerdotal), *c)* La reflexión profética; 2. Nuevo Testamento: *a)* "¡Este misterio es grande; mas yo lo digo en orden a Cristo y a la iglesia!", *b)* El matrimonio: respuesta a una vocación, *c)* Conclusión - III. Tradición litúrgica: 1. Ss. I-III (IV); 2. Ss. IV-XIV (XV): *a)* Matrimonio y consentimiento, *b)* El velo y la bendición nupcial durante la eucaristía; 3. El Ritual de 1614 - IV. El nuevo *Ritual del Matrimonio:* 1. Los límites de la reflexión teológica precedente; 2. La reflexión teológica reciente; 3. Análisis del *RM: a)* Desde el punto de vista celebrativo, *b)* Desde el punto de vista teológico - V. Orientaciones pastorales: 1. Evangelización y sacramento del matrimonio; 2. Tareas de la comunidad cristiana; 3. Los esposos cristianos, llamados a anunciar el evangelio.

I. El matrimonio en el contexto socio-cultural contemporáneo

En estos últimos treinta años hemos asistido, si no a una verdadera y propia impugnación radical de la institución matrimonial (limitada, por el momento, a algunos ámbitos precisos, representados por ejemplo por H. Marcuse y por alguna franja del movimiento feminista), al menos a una crisis de la misma. Todo esto debe convertirse, en relación con la comunidad cristiana, en una provocación y un estímulo a interrogarse de nuevo (y a darse una respuesta positiva) sobre lo *específico* del matrimonio cristiano: ¿existe un modo específico de vivir la existencia cristiana en el matrimonio? Éste es el motivo de fondo que guía la presente contribución, la cual, aunque parte del hoy, no obstante se confronta con el dato de la palabra de Dios, primero escrita y luego vivida en la experiencia de la iglesia, en la que se hace tradición en busca de lo que es constante e irrenunciable para la fe, que habrá que expresar de nuevo en el hoy de la comunidad cristiana. Por tanto, analicemos ante todo los factores que están en el origen de la crisis antes mencionada de la institución matrimonial.

1. SOCIEDAD INDUSTRIAL Y NUEVAS RELACIONES ENTRE FAMILIA Y SOCIEDAD. El advenimiento de la sociedad industrial ha favorecido ciertamente la instauración de una nueva relación entre familia y sociedad. La familia ha visto recortados no sólo el número de los propios componentes (se ha pasado de la familia patriarcal a la familia nuclear), sino también la diversa y múltiple articulación de las propias funciones (ha perdido las funciones asistenciales y educativas, asumidas ahora por instituciones extrafamiliares); se ha visto además despojada de toda posibilidad de influencia social, y se ha descubierto funcionalizada e instrumentalizada al servicio del modelo y de la lógica de la sociedad de consumo. Es decir, la familia ha ido cerrándose en el interior de su pequeño mundo, privatizándose en la intimidad del matrimonio, favorecida e impulsada en esta dirección por la ideología burguesa, y en parte también por cierto intimismo cristiano. A un desenlace fuertemente negativo en relación con los llamados vínculos institucionales y, por tanto, con el matrimonio llega también una parte del actual movimiento feminista, que ve en el modelo de la familia reproductiva una causa de la actual condición de no-liberación y de no-realización de la mujer. En conclusión: nos encontramos con señales que atestiguan el rechazo del matrimonio como institución, considerado por algunos como la institución que permite a la sociedad reproducirse y garantizar la permanencia de los propios modelos. De ahí el progresivo difundirse del rechazo deliberado de casarse (unión libre) o de

casarse recurriendo al llamado matrimonio de prueba (que está más difundido en Francia, pero que comienza a aparecer también en España), dado que la ley civil prevé el divorcio.

2. La unión frágil. Las uniones matrimoniales resultan hoy más frágiles que en el pasado. En el origen del fenómeno está un gran cambio social, consistente en la incapacidad de la actual generación para aceptar una relación definitiva con todas las limitaciones para la libertad que de ella derivan. La joven generación que vive en nuestro contexto social de acentuada inestabilidad se ha habituado de tal forma al cambio, a la dinámica, que ha roto los vínculos con la tradición, con lo antiguo, con todo lo que es estático (piénsese, por ejemplo, en la fuerte permisividad en el campo sexual, en la elección de la unión provisional y no legalizada: síntomas claros de una dificultad suma para aceptar un compromiso definitivo). Es decir, se va transfiriendo al plano de las relaciones entre las personas esa dinámica social de movilidad en sentido psicológico que es típica de las sociedades industriales. Por otro lado, son diversas y de diverso peso las otras causas que ciertamente contribuyen a la fragilidad de las uniones matrimoniales; en efecto, éstas, en razón de la caída de la mortalidad adulta, y consiguientemente de la elevación de la duración media de la vida, están sometidas a una prueba de duración más que doble respecto al pasado; están además cargadas de toda una serie de expectativas, que objetivamente un matrimonio no puede satisfacer. Más aún: se ven privadas de todos aquellos apoyos sociológicos que en el pasado ayudaban a su permanencia y estabilidad, de suerte que están llamadas a sostenerse sólo en virtud de la calidad de la relación interpersonal. En fin, las han vuelto particularmente vulnerables nuevas conquistas, todavía no perfectamente integradas, vinculadas al crecimiento y a la evolución de la mujer, a la nueva valoración de la sexualidad, a una toma de conciencia más aguda del valor de la persona y de la necesidad de tener éxito en la propia vida. Evidentemente, a largo plazo, todas estas realidades conducirán a una nueva calidad de las uniones matrimoniales; hoy, sin embargo, desde el momento en que llevan a un mayor número de fracasos, desafían a la iglesia a comprometerse urgentemente en la evangelización del matrimonio.

3. Interrogantes planteados a la iglesia. Las transformaciones socioculturales que acabamos de delinear no pueden ser pacíficamente aceptadas con un juicio totalmente positivo. Sin embargo, ciertamente deben considerarse como fuertes provocaciones para que la iglesia redescubra y reinterprete los valores de la existencia cristiana en el matrimonio, superando el riesgo muy fácil, que en parte está también en el origen de la pobreza en la teología y en la catequesis del matrimonio (y, por tanto, de la escasez de existencias testimoniales), de identificar el *cómo* o lo *específico* del matrimonio cristiano a nivel ético o sociológico en vez de hacerlo a nivel teológico. En efecto, como creyentes no poseemos una revelación sobre la familia, sino más bien sobre el matrimonio como base de la familia. A lo largo de la historia se ha asistido al paso de la familia patriarcal a la nuclear; ahora también la familia nuclear parece atravesar una crisis o al menos se la somete a discusión, mientras que aparecen nuevos modelos comunitarios en parte recogidos del pasado, pero en amplia medida profunda-

mente nuevos. Análogamente, el matrimonio, en cuanto estructura fundante de la familia, es sometido continuamente a discusión en su modo de constituirse y de ser. No se trata, por tanto, de sacralizar ciertos modelos de matrimonio, y mucho menos de familia. Hoy, como en toda época, la comunidad cristiana está llamada a reinventar y a proponer de nuevo los valores permanentes del modo cristiano de ser del matrimonio y de vivir el matrimonio. Es decir, debe responder de modo creativo y al mismo tiempo fiel a la pregunta con la que hoy se la interroga: ¿Qué significa casarse "en el Señor"?

II. Datos bíblicos

Incluso una rápida aproximación a la Escritura (según se admite en una investigación de este género) nos permite captar como inmediatamente evidente el hecho de que Dios se ha servido de algunos aspectos de la experiencia matrimonial (sobre todo en los libros proféticos y en el Cantar de los Cantares) para manifestar su designio de salvación, el misterio de su amor.

1. ANTIGUO TESTAMENTO. a) *La reflexión de Gén 2-3 (yavista).* El horizonte temático del texto está dado por la complementariedad-comunión del hombre y de la mujer, que tienen la misma dignidad; pero el proyecto de vida ha fracasado a causa del pecado que acarrea a la pareja la experiencia del desorden (Gén 2,25 y 3,7), de la soledad-división (Gén 3,12), de la pasionalidad (Gén 3,16b).

b) *La reflexión de Gén 1 (sacerdotal).* La pareja humana es creada por Dios como sexuada: la unión entre hombre y mujer es buena y está destinada a la fecundidad (es ciertamente éste el tema que destaca, aunque también aquí se señala la dignidad igual de hombre y mujer, ambos imágenes de Dios), que es un modo de expresar la imagen de Dios y condición para realizar el dominio de Dios sobre el mundo (recuérdese, sin embargo, que la actividad procreadora tiene un sentido religioso, no sólo en el ámbito de la creación, sino también en el ámbito de la esperanza mesiánica; se casan para aumentar la posteridad de Abrahán, y por tanto para acrecentar la posteridad [esperanza] de Israel). Así pues, el matrimonio es visto como don bueno de la creación, encomendado a la responsabilidad del hombre; y, conforme a las vigencias socioculturales del tiempo, aparece más vinculado a la tarea de asegurar una posteridad y de salvaguardar un patrimonio que hay que hacer fructificar ulteriormente que a la exigencia de una realización en la reciprocidad del amor.

c) *La reflexión profética.* Los profetas se sirven de la experiencia matrimonial para conducirnos a la comprensión del amor de Dios. A este respecto es ejemplar la experiencia de Oseas, que ejerce influjo también en Jer 2,2; 3,4; 3,6-10; 31,3-4.31; Ez 16 y 23. Dios se presenta como un esposo que con ternura y fidelidad sin medida sabrá ganar finalmente a Israel, el cual al comienzo ha sido infiel al amor inmenso con que Dios lo había amado. Son riquísimas, en efecto, las expresiones matrimoniales con que se describe el misterio de la alianza: fidelidad, bondad, misericordia, amor de predilección gratuita, amor constante, celoso, exclusivo y total, amor profundo (en el sentido de la intimidad matrimonial). Y la experiencia del límite, que se configura como ruptura, infidelidad, traición, permite no sólo penetrar y profundizar en la

realidad del amor fiel a pesar de todo y sin arrepentimiento de Dios, sino también abrir al pueblo a la esperanza escatológica, a la idea de las bodas mesiánicas (Jer 31,21-22. 26.31-34; Is 54,1-8; 61,8-10; 62,4-5).

2. NUEVO TESTAMENTO. El NT, proclamación del "evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios" (Mc 1,1), es en último término el anuncio de las bodas de Dios con la humanidad. En efecto, se designa a Jesús varias veces como el esposo por excelencia: ante todo por boca de Juan Bautista (Jn 3,29); pero Jesús mismo se llama así (Mt 9,15); Pablo por dos veces atribuye el término a Jesús (2 Cor 11,2 y Ef 5,21-23); lo mismo hace el Apocalipsis (22,17-20); sin citar las referencias explícitas que se encuentran en las parábolas escatológicas del reino (Mt 22,1-10 y 25,1-12). Jesús es, pues, el esposo que invita a todos a la fiesta nupcial, a las bodas del Cordero (Ap 19,7-9).

La Escritura se abre y se cierra con la alegría de las bodas: las del hombre y de la mujer en el jardín del Edén, las del nuevo Adán (Rom 5) y de la nueva Eva (Ap 12) al final de los tiempos.

a) *"¡Este misterio es grande; mas yo lo digo en orden a Cristo y a la iglesia!"* Con esta visión de las cosas, Pablo, después de haber citado Gén 2,24 ("Por este motivo el hombre dejará a su padre y a su madre y se adherirá a su mujer y los dos serán una sola carne"), añade: "Este matrimonio es grande; mas yo lo digo en orden a Cristo y a la iglesia" (Ef 5,32). La revelación del misterio escondido de Dios encuentra en el misterio su figura simbólica. Por eso el amor de Cristo por la iglesia se convierte en punto de referencia obligado y sacramental de la sociedad conyugal; en efecto, de ahora en adelante es la relación Cristo-iglesia la que revive en el matrimonio. Así el matrimonio cristiano se sitúa en el corazón del misterio de Cristo y vive de la gratuidad y de la fidelidad del amor de Cristo; es decir, vive del *riesgo* de la alianza (especialmente a propósito de la indisolubilidad), porque en adelante las actitudes respectivas de Cristo y de la iglesia imponen las del esposo y de la esposa.

El matrimonio, por tanto, no está ya dominado, como en el AT, por el deber religioso de asegurar una descendencia, sino por la constitución de una comunidad de amor y de fidelidad, que tiene como fundamento y modelo la de Cristo y de la iglesia.

b) *El matrimonio: respuesta a una vocación.* En efecto, el matrimonio está al servicio del reino y es un modo de vivir el reino. Es, por tanto, realidad válida y salvífica, que sin embargo es sólo anticipo de la plenitud del reino. En el pasaje de Mt 19,11-12 no se devalúa en absoluto el matrimonio (más aún, su gran riqueza se derrama y rebosa sobre la condición de cada creyente, que está "desposado" con Cristo como "con esposo único": 2 Cor 11,2): simplemente ahí se toca el tema del celibato por amor al reino. A lo largo de siglos el celibato, en lugar de iluminar el matrimonio en su valor de anticipación de la plenitud del reino, se presentará como alternativa, leída, por desgracia, en términos de desprecio de la realidad terrena, y por tanto también de la realidad matrimonial. Por el contrario, el matrimonio, visto como respuesta a una vocación, aparece como lugar de gracia y de salvación, precisamente por ser anticipación en el reino. Inserto, por tanto, en la dinámica nueva del reino, se convierte en el lugar en que la pareja está llamada a vivir el amor según las exigencias del reino mismo.

c) *Conclusión.* El matrimonio, que forma parte de los valores de la creación, se encuentra, como toda otra realidad terrena, "en el punto de encuentro de tres fuerzas: la tendencia de la creación hacia el fin que le ha asignado el Creador, la fuerza del pecado que la aleja y la trastorna, la fuerza de la gracia que la reordena reconduciéndola hacia Dios e insertándola en el misterio de Cristo"[1]. Por eso la experiencia matrimonial, en la Escritura, se convierte no sólo en el medio con que Dios revela su alianza con el hombre, sino también en el lugar en que se vive, se experimenta la alianza tanto en la dimensión de amor gratuito, de *agape,* como en la dimensión de amor fiel, de modo obstinado y a pesar de todo.

III. Tradición litúrgica

La historia de la evolución de las formas celebrativas del matrimonio, bajo muchos aspectos ya estudiada[2], espera todavía una interpretación completa y correcta, que tenga en cuenta sobre todo la innegable influencia de los modelos de pensamiento y de cultura en que se ha expresado el cristianismo, y las diversas acentuaciones que afloran en la comprensión que la iglesia ha tenido de su misión y de su relación con el mundo. La ausencia de síntesis histórico-interpretativas capaces de poner de relieve las líneas que han determinado tal evolución hace ciertamente más difícil el trabajo. Aquí tenemos presentes con particular atención los desarrollos litúrgicos del área romana.

1. Ss. I-II (IV). No se tienen indicaciones claras y probatorias sobre la existencia de una celebración litúrgica propiamente tal del matrimonio: casi se podría definir el matrimonio como un acontecimiento profano con inspiración cristiana; en efecto, los cristianos celebran su matrimonio "como los demás hombres" *(Ad Diognetum* 5,6), ajustándose a los usos civiles: lo celebran bajo la presidencia del padre de familia, realizando únicamente los gestos y ritos domésticos, como por ejemplo el de unir las manos de los futuros esposos. Sin embargo, los cristianos siempre han tenido presentes "las leyes extraordinarias y verdaderamente paradójicas de su sociedad espiritual" *(Ad Diognetum* 5,4), sintiendo con profundidad la urgencia de la novedad que ellos traían a la historia; por eso eliminaron de su liturgia doméstica todo aspecto de la religión pagana (por ejemplo, el sacrificio a los dioses familiares y los excesos licenciosos del cortejo nupcial). Dieron particular importancia a la procreación y a la educación de los hijos *(Ad Diognetum* 5,6). La importancia eclesial del matrimonio es subrayada por Ignacio de Antioquía, que casi invita a los cristianos a casarse sólo con la aprobación del obispo *(Ad Polycarpum* 5,2). También Tertuliano alude al hecho de que los cristianos, con ocasión del matrimonio, a veces participan en la celebración del sacrificio eucarístico y obtienen una bendición particular *(Ad uxorem* 2,9: *CSEL* 70,123). El obispo estaba también presente en el matrimonio de los esclavos, de los catecúmenos, de los huérfanos y del clero. Ciertamente, todas estas indicaciones habría que releerlas, para una mejor interpretación puntual de las mismas, dentro de la lógica de una comunidad cristiana que se esfuerza por ser *signo* dentro de un mundo que es y sigue siendo pagano, tanto en sus estructuras como en su mentalidad.

2. Ss. IV-XIV (XV). En estos siglos se van delineando progresiva-

mente los elementos de la celebración litúrgica mediante una gradual evolución desde el matrimonio como acontecimiento profano-civil con inspiración cristiana al matrimonio como acontecimiento cristiano en la iglesia. (Recuérdese y téngase presente la recíproca pertenencia de iglesia y sociedad, que se va volviendo cada vez más marcada desde los ss. VII-VIII en adelante.) Dos son los polos en torno a los cuales gira el desarrollo de la celebración:

a) *Matrimonio y consentimiento.* En primer lugar, es posible constatar el profundo influjo del derecho romano en relación con el pensamiento cristiano, que acoge el valor del consentimiento como hecho constitutivo del matrimonio; en efecto, según el derecho romano sólo el consentimiento es estrictamente necesario para el matrimonio, cualquiera que fuese su forma (es decir, se consideraban elementos secundarios las diversas costumbres nupciales con que se celebraba el matrimonio y se expresaba el consentimiento). La iglesia se preocupaba de que el consentimiento humano libre se expresara y fuera una realidad, sobre todo en el caso del matrimonio de los pobres. Entre tanto, sin embargo, los diferentes ritos (relativos al anillo, la dote, la entrega de la esposa, el testimonio de padres y amigos) se seguían realizando en el ámbito familiar, si bien bajo la mirada vigilante del sacerdote: todavía no se habían transformado en ritos litúrgicos, como sucederá más tarde. Así, para Gelasio I, la *velatio* es la prueba evidente del mutuo consentimiento [3]; en esta línea se coloca también la intervención del papa Nicolás I en relación con los búlgaros (13 de noviembre de 866), cuando evoca el gran principio de que sólo se necesita el consentimiento para el matrimonio, mientras que se puede prescindir de todos los demás usos, incluidos los eclesiásticos, sin que esto menoscabe mínimamente la sustancia de las nupcias *(DS* 643). Es a partir de los siglos sucesivos a la época carolingia [4] cuando la iglesia reivindica competencia jurídica sobre el matrimonio y dispone que el consentimiento y la consiguiente entrega de la prenda nupcial se declaren *expresamente* en presencia del sacerdote (ss. IX-X [XI]) [5], en la iglesia o, más a menudo, ante las puertas de la iglesia, como indican varios Rituales de los ss. XI-XIV [6]; a este acto le seguirá luego la celebración de la misa con la bendición de la esposa. (Esto nos permite subrayar un hecho: aunque los actos jurídicos del matrimonio han pasado a ser actos litúrgicos, se realizan sólo "ante valvas ecclesiae"; esto viene a demostrar el primado litúrgico, por largo tiempo conservado, de la bendición nupcial.) El intercambio de los consentimientos tuvo sanción litúrgica por primera vez en Normandía. Para conferirle la mayor publicidad posible, se convino que el acto tendría lugar no ya en la casa de la novia, sino a la puerta de la iglesia, ante la casa de Dios; por este motivo la expresión "in facie ecclesiae" tuvo primero un sentido puramente material. Los dos *Ordines* más antiguos del matrimonio "in facie ecclesiae" están testimoniados por un Misal de Rennes y por un Pontifical usado en la abadía normanda de Lire [7]. En Italia, en cambio, habrá que llegar al concilio de Trento, que exige obligatoriamente la presencia del párroco para ver imponerse tal praxis, mientras que hasta aquel momento el consentimiento era recibido por el notario. En fin, la fórmula "Ego coniungo vos" (con la invitación a estrecharse la mano derecha) está atestiguada por primera vez en un *Ordo* de Rouen de finales del s. XIV [8]. Sin embargo, no se puede interpretar la fórmula como la traducción ritual

de las preocupaciones de la escolástica relativas a la esencia y validez del sacramento; responde más bien a la preocupación y voluntad de traspasar de los padres al sacerdote la *traditio puellae,* de forma que pueda garantizar la libertad a la esposa.

b) *El velo y la bendición nupcial durante la eucaristía.* A partir de la mitad del s. IV está atestiguada una bendición presbiteral que acompaña a la entrega del velo durante la eucaristía [9]: estamos frente a un rito que quiere simplemente expresar honor (en efecto, es obligatorio para los clérigos, y se niega a las prostitutas y a los fornicarios con ocasión de las segundas nupcias). No se trata del *flammeum* de Roma, que cubre la cabeza de la novia ya al comienzo de la ceremonia en la casa paterna; es, por el contrario, un *velamen* sacerdotal, porque lo extiende el obispo de modo que cubra completamente a la esposa y los hombros del esposo, cuya cabeza queda descubierta. Son diversos los testimonios que nos documentan el texto de la bendición de la esposa (junto con los textos de la misa nupcial): el *Sacramentario veronense,* recogido luego y retocado por el *Sacramentario gelasiano* y por el *Sacramentario gregoriano* [10]. El puesto central de la esposa en la oración de bendición [11] parece deberse, aparte de a la influencia de las costumbres —legislación longobardo-franco-germánico-romana—, también a la teología paulina expresada en I Cor 11,2-5 (sobre todo 7-8), según la cual el hombre, imagen de Cristo, es cabeza de la mujer, imagen de la iglesia: para la mujer, por tanto, el marido se convierte en *figura Christi* ("nubat in Christo": *Sacramentario gregoriano),* por lo que la fidelidad y sujeción de la esposa al marido es un servicio prestado a Cristo. Además, la velación de la esposa se hace comprensible si se pone en relación con la velación de las vírgenes consagradas a Dios ("virgines Deo sacratae"), consagración de la que las nupcias constituyen el *sacramento* o realización simbólica en la vida en el mundo. En efecto, en este período se va afirmando la *velatio virginis,* que es cabalmente la solemne consagración de una virgen. Ahora bien, la esposa cristiana, mediante la velación, era colocada junto a la virgen consagrada en la misma perspectiva de la unión con Cristo; unión que, mientras en la virginidad va directa a su fin, a través del signo de las nupcias, en la vida conyugal llega mediatamente. Es decir, el matrimonio visibiliza la realidad nupcial del misterio de Cristo, la virginidad visibiliza el más allá de esta realidad.

3. EL RITUAL DE 1614. Este Ritual, que permaneció en vigor hasta 1969, contiene y codifica el *Ordo* medieval acerca del intercambio de los consentimientos *in facie ecclesiae,* la unión de las manos con la fórmula sacerdotal "Ego coniungo vos", la bendición del anillo nupcial de la esposa y la fórmula de conclusión. Sin embargo, no pretende abolir formularios y "costumbres loables" en uso en aquel tiempo. En efecto, recogiendo los términos mismos del decreto tridentino *Tametsi (DS* 1814), el Ritual hace seguir a las palabras "Ego coniungo vos..." la rúbrica "vel aliis utatur verbis iuxta receptum uniuscuiusque loci ritum", precisando asimismo más adelante: "Ceterum sicubi aliae laudabiles consuetudines et caerimoniae in celebrando matrimonii sacramento adhibentur, eas convenit retineri" *(Rit. Rom.,* tít. VII, c. II, nn. 2 y 6). El Misal, en cambio, contiene la antigua liturgia romana, en la tradición gregoriana (las lecturas bíblicas son Ef 5,22-23 y Mt 19,3-6).

IV. El nuevo "Ritual del Matrimonio"[12]

Este nuevo libro litúrgico, nacido en el surco fecundo de la reforma litúrgica del Vat. II, se aprovecha de la reflexión teológica suscitada por el fermento conciliar en torno al misterio del matrimonio cristiano.

1. LOS LÍMITES DE LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA PRECEDENTE. Debiendo aquí proceder sintéticamente, los podemos articular en torno a algunas temáticas fundamentales. Ante todo, por el notable influjo cultural (platonismo, estoicismo), no tenía en consideración la realidad del amor dentro del matrimonio, sino que ponía en primer lugar la procreación, con el fin de asegurar la posteridad y la administración del patrimonio. En segundo lugar, había en ella un juicio fundamentalmente pesimista sobre la sexualidad como valor, juicio cuyas raíces, que se remontan a la época patrística (dualismo gnóstico y maniqueo), todavía en nuestro siglo hace difícil una adecuada colocación de la sexualidad dentro del matrimonio y la determinación de un valor propio que no sea el instrumental de la procreación, al par que reduce la noción de amor conyugal a la categoría de un amor de amistad carente de toda relación con la realidad y manifestación sexual.

2. LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA RECIENTE. La superación de los condicionamientos precedentes se ha producido gracias a que se ha afirmado, en el plano cultural, una interpretación personalista del matrimonio, y gracias a la recuperación, en el plano teológico, de la significatividad sacramental del mismo. En este último nivel, el sacramento se ve no como algo que se añade desde fuera: es el mismo matrimonio visto en la perspectiva de la fe, es decir, en la óptica y en la lógica de la alianza, y por tanto, como acontecimiento de la gracia y del amor de Dios, que se da a los esposos en la comunidad de santidad que es la iglesia, para que puedan vivir en plenitud su comunión de pareja.

3. ANÁLISIS DEL RM. La constitución litúrgica *SC* (77-78) no sólo había reconocido la necesidad de una reforma del rito del matrimonio, sino que había indicado también algunos criterios. El nuevo ritual, en sus líneas teológico-litúrgicas, se presenta ahora como una fuerte contribución a la comprensión de la índole típica del casarse en el Señor.

a) *Desde el punto de vista celebrativo.* Ciertamente, el hecho más notable es que el nuevo *RM* inserta la celebración del *matrimonio durante la misa,* facilitando así la lectura-comprensión-anuncio de la realidad celebrada como realidad estrechamente unida a la alianza, cuya celebración vértice es la eucaristía: de jurídico, el acento se ha hecho teológico. En segundo lugar, la *eucología* del nuevo *RM* —que en sus dos tercios aproximadamente consiste en nuevas composiciones y, respecto al resto, en reelaboraciones de textos antiguos— logra revelar la riqueza de la realidad matrimonial[13]. El mismo *leccionario,* además de ofrecer una selección de lecturas más bien abundantes en la cantidad (veintiocho perícopas, ocho del AT, diez de los escritos de los apóstoles, diez de los evangelios) y en la variedad de los temas tratados, ayuda a colocar el matrimonio en un contexto más amplio de vida cristiana y de historia de la salvación, en cuyo interior resalta más claramente su valor de signo sacramental. Ciertamente, los fragmentos son diversos en la inspiración y en el contenido. Es asimismo evidente que diversos textos

no son de inmediata comprensión, no hablan de por sí, no entran por sí solos en sintonía con el acontecimiento que se está realizando: estas lecturas exigen una contextualización y no pueden ser interpretadas de forma moralizante; indican todo el viaje que el tema matrimonial ha recorrido en la biblia, hasta que, en Cristo, el amor de Dios se ha hecho visible, se ha puesto al alcance de todos. La persona de Cristo, el misterio del reino son el punto de observación exacto de todo el leccionario. La *liturgia del matrimonio* se articula en cuatro momentos: las preguntas, el consentimiento, la bendición y entrega de los anillos, la oración de los fieles. Es ciertamente posible, a través del fluir mismo del rito y de su expresión verbal, captar la realidad de los esposos como protagonistas de la celebración: el ministro (que recibe el consentimiento) se configura como expresión de la iglesia, testigo de tal realidad, que se asocia luego al rito con la oración común. La antigua *oración de bendición* (en un tiempo sobre la esposa únicamente) se presenta ahora como oración de bendición "de la esposa y del esposo". (La primera es el antiguo texto "Deus, qui potestate virtutis tuae...", que ahora ha experimentado sustanciales retoques; la segunda y la tercera son nuevas.) La actual colocación litúrgica de la oración de bendición manifiesta de modo claro el vínculo entre matrimonio y eucaristía [14].

b) *Desde el punto de vista teológico.* Cierta disonancia de acento y de perspectiva entre los textos eucológicos (ciertamente más ricos) y los *praenotanda* se ha puesto ya de relieve en diversos estudios [15]. Sin embargo, es posible descubrir la riqueza del casarse en el Señor si se presta atención a la exuberante temática eucológico-bíblica. En la *eucología* la realidad del matrimonio se lee a la luz de la relación Cristo-iglesia (primera colecta), pascua-iglesia-matrimonio (segundo prefacio), eucaristía y matrimonio (primera oración después de la comunión), matrimonio y procreación (primer prefacio), matrimonio y nacimiento en la fe y en el amor (segunda y tercera colecta, tercer prefacio). En un estudio muy detallado, A.M. Triacca indica otras temáticas teológicas, fruto de un examen de los textos del nuevo rito: el matrimonio es anamnesis del misterio de la creación, del misterio de la alianza, del misterio nupcial de Cristo y de la iglesia, del misterio pascual en su globalidad; es oblación del don recíproco y responsable de la propia persona, de la fidelidad conyugal; es santificación (celebración de la obra del Espíritu Santo y del permanente amor donado); es acto de culto por varios motivos teológico-litúrgicos; es vida (celebración que aspira a la integración entre vida y misterio, al entendimiento y a la maduración recíprocos en la vida diaria) [16]. En el *leccionario,* los temas bíblicos se pueden articular así: la relación Cristo-iglesia se reactualiza en el matrimonio; el aspecto comunional del matrimonio (ayuda mutua, amor indiviso, caridad); el matrimonio es respuesta a una vocación, es por el reino, está al servicio del reino y es un modo de vivirlo; matrimonio y misión; matrimonio y procreación. Estamos sin duda ante una temática vastísima, que se ha inspirado en la reflexión teológica contemporánea posconciliar y que no sólo es susceptible de nuevas y positivas profundizaciones, sino que puede entrar en diálogo positivo y constructivo con las instancias personalistas de la cultura contemporánea para hacerles redescubrir el misterio de lo sobrenatural, al que ciertos momentos nodales de la vida del hombre (por ejemplo, el matrimo-

nio) remiten con fuerza: "En el amor, el hombre siente la experiencia de la plenitud, de la generosa benevolencia, de la convivencia y del encuentro unificador. Sin embargo, percibe también que el amor está siempre amenazado por la infidelidad, por la separación y la muerte; siente que el otro no es la respuesta plena y exhaustiva de los anhelos del corazón. El hombre suspira por un amor eterno y profundo. Ciertamente que lo que él ama no es solamente otra persona, sino el misterio de la persona, misterio que se revela y se encarna en ella, pero que también se oculta y se retrae... Las religiones llaman Dios a ese misterio supremo e inefable que todo lo penetra y circunda, que en todo se revela y se oculta. El tú al que el hombre está abierto radicalmente no es, por tanto, el tú hermano, sino el tú divino. Por eso, en lo profundo, el hombre está desposado por y con Dios. La otra persona es el sacramento de Dios: el lugar personal de la comunicación *epocal e histórica* del amor divino. Uno es sacramento para el otro, donde Dios se manifiesta como próximo, porque es sentido en la excelencia del amor, y al mismo tiempo como distante, porque se oculta bajo el sacramento"[17].

V. Orientaciones pastorales

Es vasta y diversa la problemática que se ha desatado en torno al tema del matrimonio.

1. EVANGELIZACIÓN Y SACRAMENTO DEL MATRIMONIO. El problema fe-sacramentos encuentra concretamente en el capítulo del matrimonio un momento agudo y fuerte del actual debate y camino de la iglesia española[18]. En efecto, el matrimonio religioso es solicitado hoy por parte de personas que se encuentran en situaciones bastante diversas bajo el punto de vista de la fe. En el campo eclesial, por ahora, la cosa se afronta de un modo que no parece resolver los problemas, sino más bien complicarlos o al menos diferirlos: "La tendencia a hacer confluir en el momento de la elección del matrimonio religioso una larga serie... de problemas pastorales de fondo no puede razonablemente constituir —por sí sola— una perspectiva de trabajo verdaderamente idónea para aportar soluciones. Hasta ahora esta orientación ha pretendido manifestar la voluntad de afrontar en tonos serios y correctos un momento pastoral de innegable importancia, hecho todavía más *central* por la situación cultural y política de hoy; pero ella no puede bastar ya para dirigir la acción pastoral en el campo sacramental en un momento histórico como éste. Hay que decir más bien que la tendencia a reconocer como *problemas* sólo con ocasión del matrimonio algunos nudos pastorales que en realidad tienen en otro lugar sus comienzos, y deben por tanto tener en otro lugar una primera solución, no puede ser una perspectiva a largo plazo; el resultado consiguiente de cargar con peso pastoral enorme el momento del matrimonio podría tener —paradójicamente y por razones opuestas— efectos irrelevantes o destructivos"[19]. Entre tanto, se han multiplicado las tomas de posición, las voces que invocan la separación de las competencias civiles de las religiosas (para poner más de relieve el significado de salvación del matrimonio cristiano), una celebración efectuada de modo gradual en el tiempo o bien diferenciada según la situación espiritual y de fe de los esposos y de la asamblea. Ciertamente, una tarea se hace cada vez más urgente: la de definir las condiciones de eclesialidad que competen al matrimonio cristiano, de forma

que se pueda afrontar la actual situación de modo más correcto, precisamente porque el problema pastoral no atañe sólo al ámbito litúrgico celebrativo, sino que se plantea en un plano teológico-pastoral que se puede referir, en último término, al tema fe-sacramento del matrimonio.

A este propósito, la Comisión episcopal española para la doctrina de la fe en el documento citado (nota 18) se plantea el grave problema pastoral de la admisión o no al sacramento del matrimonio a los de dudosa fe. "¿Hasta qué punto se puede admitir a quienes se encuentran en estas situaciones a la celebración de un sacramento que como tal implica una verdadera profesión de fe por parte de los contrayentes? Es necesario evitar decisiones precipitadas, actuar con prudencia y discernimiento, tener una gran comprensión con todos, esforzarse por ayudar a los esposos a alcanzar las disposiciones espirituales adecuadas"[20]. Precisamente para responder a la gravedad de la situación descrita se ofrecen criterios capaces de orientar de modo correcto la praxis e indicaciones aptas para garantizar y valorar las *condiciones de fe,* y por tanto de posibilidad de celebrar el rito mismo en las orientaciones doctrinales y pastorales contenidas en la introducción del *RM:* 1. "Conviene distinguir aquellas personas de *fe viva* (personal, activa), de otras de *fe ambiental* (infantil, heredada no personal) y de aquéllas, *descristianizadas* (que han perdido la fe o no influye en su vida). Estas circunstancias se pueden dar en los dos contrayentes por igual o distintas en cada uno, creando situaciones complejas que se han de tener en cuenta en la celebración y en la catequesis previa, para no aplicarles una pastoral indiscriminada o una celebración indiferenciada, como si todos fueran capaces de entender el misterio del matrimonio cristiano"; 2. "Al apreciar las diversas situaciones de fe, no se trata de valorar la moralidad o la bondad de una persona, ni siquiera la práctica externa de actos religiosos, sino de si sus convicciones cristianas se manifiestan más o menos claramente en un comportamiento individual y social consecuente"; 3. "Cuando surjan casos de contrayentes descristianizados, será preciso discernir las causas con vistas a un tratamiento pastoral adecuado. Si el motivo es la ignorancia de la fe o la indiferencia, es imprescindible una catequesis básica o catecumenado. Solamente en casos extremos de rebeldía o alarde de falta de fe, se procurará hacerles comprender que el sacramento del matrimonio supone la fe, y que sin fe no es lícito celebrarlo. Sin embargo, antes de tomar una decisión, recúrrase al parecer del obispo"[21]. Se trata de indicaciones concretas orientadas a una pastoral prematrimonial y a una renovación espiritual de los contrayentes con vistas al crecimiento cualitativo de su testimonio en la comunidad cristiana.

2. TAREAS DE LA COMUNIDAD CRISTIANA. A la luz de cuanto se ha dicho resulta evidente la urgencia, para la comunidad cristiana, de una decidida toma de conciencia en orden a la evangelización del matrimonio, que ha de llevarse a cabo mediante instrumentos pastorales adecuados. Ya no es posible dar la preferencia a iniciativas más o menos episódicas, fragmentarias y ocasionales en el plano del anuncio; se debe apuntar, mediante el instrumento de los itinerarios de fe, a la promoción permanente de una conciencia conyugal y familiar que caracteriza no sólo a los esposos y a las familias, sino a toda la comunidad eclesial —llamada a expresar y a traducir en la historia la novedad de

Cristo— en todos sus componentes (negándose así a realizar únicamente iniciativas de defensa), privilegiando sin embargo la presencia de parejas de esposos y de novios en la línea de aquella intuición, en gran parte nueva en el plano tanto teológico como pastoral, del *ministerio conyugal*[22].

3. LOS ESPOSOS CRISTIANOS, LLAMADOS A ANUNCIAR EL EVANGELIO. Una tarea inaplazable de la comunidad cristiana hoy es la de inventar un modo nuevo de vivir la vida matrimonial y familiar en el marco de la actual realidad histórica y socio-cultural. Ante todo hay que subrayar que la novedad de la revelación cristiana no se refiere tanto a la familia cuanto al matrimonio, es decir, a aquella relación fundamental hombre-mujer sobre la que se construye la vida familiar. La Escritura no nos ofrece un modelo único de familia (en cada ocasión se asumen modelos histórico-sociológicos de las diversas épocas y lugares); nos invita a vivir la realidad familiar asumiendo ciertamente las connotaciones que el contexto socio-cultural propone, pero en la perspectiva del reino. Ahora bien, *es tarea de la pareja proclamar,* mediante opciones concretas, *el significado de la existencia cristiana en el matrimonio,* rechazando toda identificación entre valores que duran y estructuras que pasan, mostrando suma disponibilidad para lo nuevo y manteniendo constante atención a los signos de los tiempos. Esto implica, por parte de los esposos cristianos, gran capacidad crítica frente a los nuevos modelos propuestos, de suerte que sepan intuir en cada ocasión su compatibilidad o su incompatibilidad, con vistas al anuncio del *novum* que exige la sacramentalidad de la relación interpersonal y del encuentro específico de dos seres humanos: "En el matrimonio sacramento, los esposos se comprometen, en primer lugar, con Cristo, a quien prometen fidelidad para vivir desde él y significarle en la nueva situación de su vida; se comprometen en fidelidad el uno con el otro para vivir, desde la perspectiva de la fe, un amor de entrega absoluta y sacrificada, capaz de perdonarse y recrearse siempre; se comprometen con la iglesia, cuyo misterio revelan en su entrega y fidelidad, y la cual acrecientan con su fecundidad y compromiso apostólico... El sacramento del matrimonio hace así presente, en el seno de la comunidad eclesial y entre los hombres, la realidad de la unión solidaria de Jesús con la iglesia y con toda la humanidad. Jesús, al hacer del matrimonio lugar de su presencia salvadora y encuentro de los esposos con el Espíritu, con la comunidad cristiana y con el mundo, lleva la experiencia humana del amor, de suyo ya significante y abierta, a su más alto grado de eficacia y a su perfección. El matrimonio, que ya era santo por su creación y desde su origen, se hace realidad nueva en toda su dimensión espiritual y corporal: santificada, por su participación del misterio de Cristo, y santificadora, por la acción sacramental del Señor. La nueva realidad cristiana del matrimonio confiere nueva profundidad, sentido y eficacia a las actitudes, gestos y palabras de la vida cotidiana, al amor y al dolor compartidos. Cristo los hace suyos para darles toda la eficacia liberadora, transformadora y santificadora que tuvo su misma vida. El matrimonio cristiano aparece así ante los hombres como signo y presencia del amor del Padre, revelado en Jesús. Signo de la fuerza liberadora del amor. Signo de la apertura universal de un amor que empuja a la construcción de un mundo nuevo. Signo de fidelidad, vivida también como perdón y comienzo nuevo. Signo de

la donación total, en la que la entrega mutua expresa en profundidad y autenticidad la realidad nueva de los que se han hecho una sola carne. Signo de la fuerza creadora de Dios manifestada en la procreación de los hijos"[23]. Dentro de esta perspectiva es como hay que releer las diversas manifestaciones del amor interpersonal, en su significado más profundo y en sus connotaciones fundamentales, incluida la misma dimensión sexual. En esta perspectiva, la experiencia de la pareja cristiana se convierte también en lugar de impugnación de todas las formas alienantes con que se vive y se expresa la realidad de la sexualidad en el matrimonio (sexo sin amor y privatización de la experiencia matrimonial libre de "vínculos institucionales"). En conclusión: hay que redescubrir el matrimonio como lugar de salvación, de gracia, de servicio, y todo esto en perspectiva esencialmente teológica, en cuanto que no es el matrimonio el que se hace, con sus solas fuerzas, realidad salvífica, sino que es Dios quien lo hace tal, a condición de encontrar hombres y mujeres que sepan acoger y vivir su palabra en actitud de obediencia. Vivir el matrimonio llega a ser entonces vivir la experiencia del amor humano en el horizonte de la fe.

[*/ Familia; / Evangelización y liturgia*].

NOTAS: [1] P. Grelot, *La coppia umana nella sacra scrittura,* Vita e Pensiero, Milán 1968, 14 — [2] Cf en bibl. el párrafo sobre los estudios histórico-litúrgicos — [3] K. Ritzer, *Le mariage dans les églises chrétiennes du Ier au IIe siècle,* Cerf, París 1970, 228, nota 450 — [4] Es conocida la desmesurada intervención legislativa de los carolingios en relación con el clero, el cual adquiere relevancia y función notables en un cuadro eclesiológico distinto; en efecto, de la eclesiología de comunión se va evolucionando hacia una eclesiología de tipo societario, modelada en la *societas* feudal — [5] Son los "sponsalia de futuro" convertidos ya en "sponsalia de praesenti". Ésta es la época del desmoronamiento del imperio carolingio, cuya primera víctima fue la familia — [6] Véanse las diversas fuentes publicadas por H. Schmidt, *Rituel et sacramentalité du mariage chrétien,* en *QL* 1/2 (1975) 20. Recuérdense además las intervenciones del concilio Lateranense, de 1215, que declara ilícitos los matrimonios clandestinos *(DS* 817), y el decreto *Tametsi,* del concilio de Trento, que los declara inválidos *(DS* 1813-1816) — [7] P. Jounel, *Il matrimonio,* en *La chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia* (por A.-G. Martimort), Desclée, Roma 1963, 649 (trad. cast.: *La iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1967[2]) — [8] J.B. Molin y P. Mutembe, *Le rituel du mariage en France du 12e au 16e siècle,* Beauchesne, París 1974, 124 y 127 (303-305 en el texto del Misal) — [9] H. Schmidt, *a.c.* (en la nota 6), 21-22, recoge los testimonios del Ambrosiaster, *Commentarius in XIII epistulas paulinas 7,40: PL* 17, 238, y *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti: CSEL* 1, 400; del papa Siricio, *Epistula ad Vigilium: PL* 13, 1171; de Ambrosio, *Exameron* 5, 8: *CSEL* 32, 1, 153; de Paulino de Nola, *Carmina* 25, 199-232: *CSEL* 30, 244-245 — [10] L.C. Mohlberg, *Sacramentarium Veronense,* Herder, Roma 1966, nn. 1105-1110; J. Deshusses, *Le Sacramentaire Grégorien,* Editions Universitaires, Friburgo 1971, nn. 833-839; L.C. Mohlberg, *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli (Sacramentarium Gelasianum),* Herder, Roma 1968, nn. 1443-1445 — [11] Con mucha probabilidad la evolución de la forma litúrgoica ha visto el paso de la bendición de las nupcias (es decir, de la bendición de la forma litúrgica ha visto el paso de la bendición de la esposa (cf E. Schillebeeckx, *Il matrimonio. Realtà terrena e mistero di salvezza,* Edizioni Paoline, 1971[2], 350ss; para las reflexiones siguientes, 348-359 — [12] *Ordo Celebrandi Matrimonium,* Typis polyglottis vaticanis 1969 (= *Ritual del Matrimonio,* Conferencia Episcopal Española, Madrid 1970) — [13] Cf F. Brovelli, *La celebrazione del matrimonio. Analisi del nuovo rituale,* en *Il matrimonio cristiano. Studi biblici, teologici e pastorali. Il nuovo rituale,* LDC, Turín 1978, 275-278 — [14] Algunos habrían preferido, como mejor solución, la colocación de la plegaria de bendición tras la manifestación del consentimiento, para darle a esta última una connotación menos jurídica — [15] Véase en particular A. Carideo, *Teologia della celebrazione liturgica del matrimonio cristiano,* en VV.AA., *La celebrazione del matrimonio cristiano,* Dehoniane, Bolonia 1977, 163-202 — [16] A.M. Triacca, *La "celebrazione" del matrimonio: aspetti teologici-liturgici. Contributo alla spiritualità sacramentaria e alla pastorale liturgica,* en *Realtà e valori del sacramento del matrimonio* (por A.M. Triacca y G. Pianazzi), LAS, Roma 1976, 111-147 — [17] L. Boff, *El sacramento del matrimonio,* en

Conc., t. III, n. 87, 1973, 23-24 — [18] Cf *Espiritualidad del matrimonio,* documento de la Comisión Episcopal Española para la Doctrina de la fe, en *Documentos de la CEE,* BAC, Madrid 1984, nn. 27-28, pp. 419-420 — [19] F. Brovelli, *Evangelizzazione e sacramenti: analisi, criteri di valutazione, orientamenti nei documenti della conferenza episcopale italiana. Contributo per una pastorale dei sacramenti,* en *RL* 2 (1980) 197-198 y nota 88 — [20] *O.c.,* n. 28, p. 419 — [21] *RM,* nn. 10, 11, 12 — [22] Cf *RM,* nn. 84-86; CEE, *Matrimonio y familia,* en *Documentos de la CEE,* BAC, Madrid 1984, nn. 122-127, pp. 557-558 — [23] CEE, *o.c.,* nn. 44-46, pp. 532-533.

G. Colombo

BIBLIOGRAFÍA:

1. *En general*

Adnes P., *El matrimonio,* Herder, Barcelona 1973²; Auer A., *Matrimonio,* en CFT 2, Cristiandad, Madrid 1966, 602-614; Baldanza G., *Matrimonio,* en CFT 3, Sígueme, Salamanca 1982, 476-496; Borobio D., *Sacramentalidad e indisolubilidad del matrimonio,* en "Phase" 124 (1981) 271-291; Conferencia E. Española, *Matrimonio y familia hoy,* PPC, Madrid 1979; Kasper W., *Teología del matrimonio cristiano,* Sal Terrae, Santander 1980; Duquocq Ch., *Matrimonio: amor e institución,* en "Selecciones de Teología" 32 (1969) 285-294; Duss-Von Werdt J., *El matrimonio como sacramento,* en MS 4/2, Cristiandad, Madrid 1975, 410-436; Larrabe J.L., *El matrimonio cristiano y la familia,* BAC 346, Madrid 1973; Leclercq J., *El matrimonio cristiano,* Rialp, Madrid 1962; *Matrimonio natural y matrimonio cristiano,* Herder, Barcelona 1967; Martimort A.G., *Contribución de la historia litúrgica a la teología del matrimonio,* en "Phase" 122 (1981) 87-107; Piva P., *Matrimonio,* en DETM, Paulinas, Madrid 1975, 636-646; Pompei A., *Matrimonio,* en NDT 2, Cristiandad, Madrid 1982, 1033-1051; Rincón T., *El matrimonio, misterio y signo. Siglos IX-XIII,* EUNSA, Pamplona 1971; Saldón E., *El matrimonio, misterio y signo. Desde el s. I hasta san Agustín,* EUNSA, Pamplona 1971; Schillebeeckx E., *Matrimonio, realidad terrena y misterio de salvación,* Sígueme, Salamanca 1968; Tejero E., *El matrimonio, misterio y signo. Siglos XIV al XVI,* EUNSA, Pamplona 1971; VV.AA., *Nuevos planeamientos sobre el matrimonio cristiano,* Mensajero, Bilbao 1978; VV.AA., *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia,* EUNSA, Pamplona 1980.

2. *Pastoral y celebración*

Aznar Gil F., *El nuevo derecho matrimonial canónico,* UPS., Salamanca 1984; Farnés P., *El Ritual del Matrimonio,* en "Phase" 86 (1975) 93-104; Floristán C., *La preparación al matrimonio,* en "Phase" 124 (1981) 315-323; Oriol J., *El nuevo Ritual de matrimonio,* en "Phase" 51 (1969) 293-295; Rodríguez del Cueto C., *Liturgia del matrimonio,* en "Colligite" 93 (1978) 53-62; Sastre A.-R., *Aspectos del nuevo derecho matrimonial,* en "Phase" 142 (1984) 291-318; Sustaeta J.M., *El nuevo Ritual del Matrimonio,* en "Phase" 57 (1970) 251-266; Useros M., *Nuevo ritual y pastoral de la celebración del matrimonio,* PPC, Madrid 1969; VV.AA., *El matrimonio: preparación y celebración,* en "Phase" 86 (1975) 83-143.

MEMORIAL

SUMARIO: I. La problemática - II. Reseña de los estudios sobre el tema: 1. Primeros comienzos; 2. Investigación protestante: *a)* Rudolf Otto, *b)* Joachim Jeremias y Wilhelm Stählin, *c)* Peter Brunner; 3. Contribución católica: *a)* J. A. Jungmann, *b)* Viktor Warnach y Johannes Betz; 4. Tomas de posición ecuménicas: *a)* Lund 1952; *b)* Montreal 1963 - III. Síntesis teológica: 1. Los fundamentos bíblicos del concepto cultual de "memorial"; 2. El mandato de celebrar el "memorial" en el NT; 3. El "memorial" en la tradición eclesiástica: *a)* En los textos doctrinales, *b)* En los textos litúrgicos; 4. La realidad del memorial eucarístico: *a)* El "cómo", *b)* Su contenido - IV. Recapitulación.

I. La problemática

En la eucaristía, el sacramento del altar, poseemos un *memorial* de la pasión del Señor; tal es la convicción antiquísima y obvia de la fe, como afirma en términos clásicos la colecta de la solemnidad del santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo según el Misal latino de Pablo VI: "Deus, qui nobis sub sacramento mirabili passionis tuae memoriam reliquisti..." [1] (el Misal español traduce: "Oh Dios, que en este sacramento admirable nos dejaste el memorial de tu pasión..."). Es verdad que el concilio de Trento anatematizó la idea de que el sacramento es una "nuda comme-

moratio"; pero pretendía condenar una concepción falsa y restrictiva del *memorial,* ya que en el mismo contexto declaraba que por medio del sacrificio de la misa se debía "representar aquel sacrificio cruento" realizado "una sola vez *(semel)* sobre la cruz", de forma que "su memoria perdurase hasta el fin del tiempo"[2]. Todo esto no extraña. Encontramos el *memorial* ya en los relatos de la institución de la *coena dominica:* "Haced esto en memoria mía: *eis ten emèn anámnesin"* (1 Cor 11,24-25; cf 22,19). Por eso el Vat. II en la *SC* 47 afirma: "Nuestro Salvador... instituyó el sacrificio eucarístico..., con el cual iba a perpetuar por los siglos hasta su vuelta, el sacrificio de la cruz, y a confiar así a... la iglesia el memorial de su muerte y resurrección".

Sin embargo, el significado pleno de este término no siempre se ha comprendido y apreciado como merecía. En el contexto de la reflexión sobre el alto grado de realidad que compete al sacramento de la eucaristía, la teología medieval no tuvo en cuenta los términos *conmemoratio, memoriale, memoria,* como menos apropiados. Los reformadores del s. XVI, en su polémica contra el carácter sacrificial de la eucaristía, interpretaron y valoraron en el sentido más débil su carácter de memorial.

Por eso en la teología católica de la contrarreforma, durante los siglos sucesivos, el concepto de *memorial* pasó todavía más a segundo plano[3]. La situación cambiará sólo en los últimos decenios. El estudio renovado e intenso de las fuentes en el campo de la exégesis y de la patrística, el ahondamiento en la doctrina auténtica de la alta escolástica y los trabajos de Odo Casel sobre el "memorial del Señor en la liturgia cristiana antigua" (como reza el título de un libro suyo de 1918) y la gran controversia que se suscitó en torno a la concepción caseliana[4] nos han enseñado a comprender y a valorar de nuevo el concepto de *memorial* en su sentido pleno: la realidad de aquello a que se refiere el memorial no sufre menoscabo por ello, sino que por el contrario se expresa claramente; el memorial es un memorial-real, la *re-praesentatio* de lo que se conmemora, la presencia real de lo que históricamente ha pasado y que aquí y ahora se nos comunica de modo eficaz.

II. Reseña de los estudios sobre el tema

Una ojeada a los trabajos que explican el significado de *memorial/anamnesis,* muestra que hay un creciente interés por la interpretación teológica del mandato del Señor "haced esto en memoria mía" y de la celebración de la eucaristía, que en cuanto ejecución de tal mandato es un *memorial.*

1. PRIMEROS COMIENZOS. Entre los numerosos trabajos de este tipo encontramos un primer estudio explícito del concepto de *anamnesis* en el artículo homónimo de F. Cabrol en *DACL* 1/2 (1907). A decir verdad, el autor estudia sólo la parte de la misa que sigue a la consagración, "Unde et memores", y sus paralelos en las liturgias no romanas (cols. 1880-1896), pero en tal contexto hace algunas afirmaciones importantes para nuestra cuestión: "Sólo recientemente en liturgia se ha aplicado el término *anamnesis* a esta parte de la misa posterior a la consagración... En todo caso, el término es cómodo y merece ser conservado" (1880). Aunque el tema se mueve sólo en el marco de las discusiones sobre la unidad de la plegaria eucarística (del canon), sobre todo en contraposición

a ciertas teorías orientales sobre la epíclesis, la afirmación final del interesante artículo merece toda nuestra atención: "Desde el punto de vista teológico y litúrgico, la anamnesis reviste una importancia de primer orden, y hay que estudiarla con el mayor afán en las liturgias como una de las notas características"; y concluye: "Este rito [el relato de la cena del Señor y las palabras de la institución, seguidas del mandato de renovar la cena], reducido así a sus elementos esenciales, constituye probablemente el núcleo primitivo de la misa" (1895).

Pero por importantes que sean estas afirmaciones, no provocaron ninguna discusión teológica sobre la naturaleza de la anamnesis. Por lo que sabemos, y sin dejar de tener en cuenta la importancia de otros trabajos sucesivos, debemos constatar que Odo Casel, el cual con sus trabajos publicados más tarde sigue siendo el punto central de la discusión, fue también cronológicamente el primero en formular en términos explícitos la tesis decisiva. En él no encontramos cita alguna de otras fuentes (recientes): cita sólo su estudio sobre los textos antiguos. En su tesis de doctorado en Roma, de 1912 [5], sobre la *Doctrina eucarística de san Justino mártir* dice: "La santa eucaristía es, por tanto, la celebración memorial, mejor dicho, es la representación mística y por tanto en cierto sentido la continuación de la obra de la redención..., a fin de que sus frutos se apliquen a los hombres". Esto sucedería concretamente a través de la "confección de la eucaristía". "Ésta, por tanto, es la celebración memorial, más aún, la representación de la encarnación y de la pasión del Señor: en otras palabras, de la obra de la redención". "Parece, por tanto, que, según Justino, la confección de la eucaristía es un sacrificio en cuanto representa y re-presenta el sacrificio cruento del Señor en la cruz. Naturalmente, Justino no lo dice nunca con palabras explícitas; sin embargo, tiene todas las premisas de esta deducción". Ciertamente, a lo largo del trabajo Casel cita también a otros autores [6]; pero sólo él insiste en el motivo del *memorial* en el trabajo mencionado de 1912, vuelve sobre él repetidamente y lo convierte en una de las columnas sobre las que descansa su concepción. Primer testimonio explícito de este dato de hecho es el volumen que sigue a pocos años de distancia (1918): *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie* [7]. En respuesta a la primera crítica consistente dirigida contra su concepción por J. B. Umberg en 1926, hace él del memorial el punto central de sus explicaciones: *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition* (1926) [8]. Podríamos decir que la idea, entonces, se cernía en el aire; sin embargo, fue Casel el primero en aferrarla y formularla con vigor. En los trabajos sucesivos la desarrolló con coherencia, recogió en una primera síntesis unitaria cada uno de los motivos esparcidos acá y allá en la tradición, y que también otros habían detectado, y supo darnos una interpretación de la eucaristía dogmáticamente correcta. En relación con nuestro tema, debemos mencionar entre los trabajos sucesivos sobre todo *Liturgie als Mysterienfeier* (1922); *Mysterium,* con tres importantes contribuciones suyas (1926); *Mysteriengegenwart* (1928); *Art und Sinn der christlichen Osterfeier* (1938), y la gran obra editada póstumamente, *Das christliche Opfermysterium* (1968) [9]. V. Warnach, que se encargó de la edición, dice en la introducción: "La idea de la *anamnesis* siguió estando en el centro de sus tentativas, ordenadas todas ellas a una teología profundizada de la celebración eucarística".

2. INVESTIGACIÓN PROTESTANTE. Entre tanto, el mundo teológico había empezado a fijarse en la fecundidad del motivo de la *anámnesis*. Aquí no vamos a ir más allá de recordar los datos más importantes, sirviéndonos de la excelente panorámica trazada por W. Averbeck en su libro *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie* [10].

a) *Rudolf Otto*. Los primeros trabajos de Otto al respecto habían aparecido ya en 1917 (Averbeck, 119-126), pero ha seguido siendo un punto de referencia de la máxima importancia para la investigación ulterior en el ámbito de la teología protestante. Remitiéndose a P. Brunner *(Leiturgia* I, 231, nota 172), Averbeck afirma: "Las nociones de R. Otto sobre el acontecimiento *anamnesis,* aunque están necesitadas de correcciones en sus detalles, habría que considerarlas incluso como una anticipación adivinatoria de los resultados de una investigación que hoy está todavía en curso sobre puntos particulares, pero cuya idea fundamental (re-presentación del acontecimiento salvífico a través de la *anamnesis* cultual) ha de darse por adquirida" (p. 126). Averbeck las resume así: "El *pensamiento sacral-numinoso* ha de distinguirse de un simple *acordarse* profano en el que, mirando hacia atrás, nos hacemos de nuevo presente una cosa. En una *celebración* es más bien el objeto que *celebramos* cultualmente el que está presente por sí mismo para nosotros. La *distancia* y la *distinción* del tiempo quedan *eliminadas* de modo *místico:* el *una vez* pasado y el futuro *un día* se hacen *presentes, acontecimiento, hic et nunc,* están *atemporalmente aquí"* (p. 123). Otto había expresado estos pensamientos por primera vez en un breve ensayo de 1917, y los había propuesto luego de nuevo en un volumen de 1932 [11]. Allí remite expresamente a Casel, cuyas explicaciones corresponderían exactamente al sentido de su tesis, y concluye: "Un crítico ha definido mi concepción como *católica.* A mi me parece que es la propiamente evangélica. Y esas palabras de un católico [es decir, de Casel] hacen esperar que, sobre la base de esta concepción, puedan un día ponerse nuevamente de acuerdo las confesiones separadas".

b) *Joachim Jeremias y Wilhelm Stählin.* Entre los numerosos teólogos que han recogido la invitación de Otto recordamos a J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* 1935[1], 1967[4] (trad. esp.: *La última cena. Palabras de Jesús,* Cristiandad, Madrid, 1980). Trata el tema en el párrafo "... para que Dios se acuerde de mí" (trad. esp., 261-281). Señala justamente que la fórmula deriva del lenguaje cultual litúrgico del judaísmo tardío (p. 271), para luego proponer una interpretación personal no compartida por muchos: *"eis anámnesin* se dice preferentemente con referencia a Dios; designa siempre y sin excepción un hacer valer algo ante Dios e implica una llamada a que Dios actúe" (p. 274). Más importante todavía, aunque limitado al campo de la renovación litúrgica en el interior del luteranismo, es W. Stählin. En su intento por mostrar que "el sacrificio de Cristo es hecho presente" en la cena, se basa sobre todo en el sentido bíblico de *anamnesis* y de *katanguéllein* de 1 Cor 11,24-26. Este último no habría que interpretarlo como un imperativo, como un mandato de predicar, sino que significaría *proclamar* la muerte del Señor. "Aquel *memorial...* no es sólo un acto de retrospección histórica, una especie de jubileo o algo semejante, sino una genuina *repraesentatio,* en la que un acontecimiento de la historia entra a

la vez todo en el presente y se convierte en sentido pleno y estricto en un acontecimiento actual"[12]. Resumiendo, podemos decir con Averbeck: "La investigación... dirigió en medida creciente su atención al *hinterland* veterotestamentario-judío de la cena y descubrió en el culto el *Sitz im Leben* de muchos textos del AT" (p. 316). Ahora se habla de *representación, actualización* mediante *anamnesis* (entendida en el sentido veterotestamentario) en la palabra y en el culto (Averbeck, 316-335).

c) *Peter Brunner.* Punto culminante de todas estas investigaciones y estudios fue "el gran tratado de P. Brunner en el manual *Leiturgia* I, una síntesis y una valoración clarificadora e irénica de investigaciones y discusiones de decenios, que arriba a una nueva perspectiva general sistemática... Entre los autores católicos citados ocupan un puesto especial los trabajos de O. Casel, quien habría tratado infatigablemente de *comprender qué creyó la iglesia antigua sobre la esencia del culto eclesial*"[13]. En su ensayo "Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde", Brunner dice que la palabra dirigida a la comunidad, es decir, intracomunitaria, es esencialmente "anamnesis de Cristo". Ésta a su vez es "presencia del acontecimiento salvífico irrepetible efectuada por el Espíritu". Se remite a las "investigaciones de S. Mohwinckel, J. Pedersen, A. Weiser, G. von Rad, P. Billerbeck, W. Marxen, etc. Mediante el *memorial,* pasado y futuro entran en el presente" (Averbeck, 648s). "Según su opinión [de Brunner] la última cena de Jesús revistió expresamente y desde el principio un carácter de *anamnesis,* que se vinculaba no con las celebraciones conmemorativas helenísticas, sino con el culto veterotestamentario, especialmente con la cena pascual" *(Leiturgia,* 277s = Averbeck, 651). A propósito de esto, Brunner cita expresamente a R. Otto y su reconocimiento pionero de la *anamnesis* cultual, "el *Gólgota,* llega a ser en la cena *acontecimiento aquí y ahora"* (Averbeck, 652). "La cena instituida por Jesús... se coloca en el punto en que la acción salvífica histórica de Jesús en la cruz pone fin al antiguo eón y se hace ahora presente en la celebración de la acción memorial de la iglesia" (Averbeck, 652).

3. CONTRIBUCIÓN CATÓLICA. En este momento la situación era, por tanto, la siguiente: partiendo de las fuentes de la tradición eclesiástica, Casel había explicado insistentemente la presencia de la acción salvífica de Cristo en la eucaristía con la ayuda del concepto de *memorial,* subrayando al mismo tiempo la realidad verdadera y objetiva de la presencia dada mediante un memorial semejante. La misma concepción se había sostenido ampliamente también en ambiente protestante, sobre todo bajo el impulso de R. Otto, que por su parte recuerda expresamente a Casel. Ahora también teólogos católicos se abren al punto de vista de Casel.

a) *J. A. Jungmann.* Ya en su gran obra *Missarum Solemnia* había dicho Jungmann que, para explicar el sentido pleno de la celebración de la misa, "no podemos desde un principio limitarnos a sólo el concepto de sacrificio" (trad. esp.: Edica, col. BAC, Madrid 1953², 240). "Hemos de tomar por base de nuestra investigación un concepto más amplio... El mismo Señor nos lo indica al insinuarnos, después de la primera consagración, el sentido de su institución: *Haced esto en recuerdo mío.* La misa es una función religiosa dedicada al recuerdo de Cristo" (240). La misa es "una función religiosa en

memoria de Jesucristo, una acción sagrada, que reaviva, en medio de la comunidad, los hechos de la historia de nuestra salvación" (243). En su último libro, *Messe in Gottesvolk. Ein nachkonziliarer Durchblick durch Missarum Sollemnia,* dice como conclusión: "La conciliación clarificadora de los conceptos ha sido encauzada en nuestro tiempo por el retorno a la idea de la *repraesentatio,* y precisamente en el sentido pleno del *repraesentare,* del hacer de nuevo presente, del poner de nuevo de forma presente... El impulso decisivo ha venido... sorprendentemente no de la dogmática o de la historia de los dogmas o de la liturgia en sentido estricto, sino —a través de Casel— de la historia de la religión antigua. La tesis de los misterios de O. Casel ha pasado entre tanto a través del fuego de la crítica, y en sus rasgos esenciales ha sido acogida por parte católica y ha suscitado interés y amplio consenso también por parte protestante" [14].

b) *Viktor Warnach y Johannes Betz.* Tomas de posición correspondientes encontramos ahora también en otros autores católicos. Warnach, en un largo artículo: "Das Messopfer als ökumenisches Anliegen", ha ilustrado las cuestiones candentes que dividen a las confesiones, y dice, entre otras cosas: en cuanto a la determinación de la relación entre el sacrificio de Cristo y el de la iglesia, sólo el sacrificio de Cristo sería "en el sentido verdadero del término sacrificio expiatorio y salvífico, mientras que el sacrificio hecho de ofrendas y de oraciones de la iglesia, es decir, la eucaristía, proporcionaría sólo el recipiente o la forma en que se hace presente y *aparece* el sacrificio del Señor sobre la cruz, que es irrepetible y el único propiciatorio... Sobre la realidad, sobre el hecho *(Dass)* de la presencia del sacrificio de la cruz, los protestantes parecen estar en amplia medida de acuerdo. En cambio, por lo que se refiere a la cuestión de cómo *(Wie),* estarían todavía demasiado lejos de haber alcanzado un consenso... Tanto más digno de relieve es, por ello, el hecho de que no pocos teólogos protestantes... se muestren favorables a la doctrina de los misterios, porque les parece la más idónea para expresar la presencia genuina del acontecimiento de Cristo, sin atacar a su unicidad tan insistentemente testimoniada por el NT. A diferencia de las usuales teorías del sacrificio de la misa, está incluso en condiciones de justificar el carácter sacrificial de la eucaristía de un modo conforme con la Escritura" [15]. El "modo conforme con la Escritura" significa esto: precisamente el *memorial* que el Señor invita a celebrar, entendido en sentido bíblico, hace presente la realidad conmemorada sin hacerla salir de su irrepetibilidad histórica. Esto lo ha puesto claramente de manifiesto J. Betz, a quien podemos considerar representativo de la teología dogmática propiamente tal. En el "nuevo curso de dogmática como teología de la historia de la salvación" *Mysterium salutis,* al tratar del fundamento bíblico-teológico de la eucaristía, Betz escribe: "Como la antigua pascua judía, la nueva pascua instituida por él [Cristo] no sólo es un recuerdo hecho por los participantes en la celebración de la misma, sino objetiva actualización cultual de la realidad escatológica de la salvación". En su "Reflexión sistemática", la "presencia memorial del sacrificio de Cristo" constituye el punto central de su explicación del carácter sacrificial de la eucaristía. "Que la eucaristía es presencia activa y memorial del sacrificio de Cristo constituye la afirmación fundamental de toda la doctrina sobre la misa. Este juicio está avalado por la Escritura,

la tradición y el magisterio de la iglesia"[16].

4. TOMAS DE POSICIÓN ECUMÉNICAS. Entre tanto, la gran importancia del concepto de *memorial* la sostienen no sólo teólogos particulares católicos y protestantes; las Conferencias mundiales de "Faith and Order" también se han expresado positivamente al respecto.

a) *Lund 1952.* El borrador preparatorio de la Comisión litúrgica está dispuesto a hablar de un sacrificio eucarístico, "con tal que se sustituya la idea de repetición por la de re-presentación", y se remite en particular a la teología de O. Casel de Maria Laach. El informe oficial de la Conferencia manifiesta: "En la cuestión del elemento sacrificial de la cena hemos alcanzado un grado de consenso tal, que ninguno de nosotros se lo hubiera esperado nunca"[17].

b) *Montreal 1963.* En esta Conferencia mundial todo esto se expresa en términos todavía más claros: "En la santa eucaristía... proclamamos y celebramos el memorial de las acciones salvíficas de Dios. Dios no repite lo que realizó en Cristo (en su muerte y resurrección...) Sin embargo, en la celebración memorial de la eucaristía no recordamos sólo acontecimientos pasados: Dios se hace presente a través del Espíritu Santo[18].

III. Síntesis teológica

Sobre el fondo de tan numerosos estudios debemos ahora considerar el intento de los teólogos, los cuales en número creciente se preguntan expresamente, en el contexto de la investigación científica litúrgica y teológica general, sobre todo en el campo de la exégesis y de la dogmática, qué significa *anamnesis* (memoria, memorial, conmemoración). La bibl. nos presenta muchísimos nombres ilustres, comenzando por el estudio de N. A. Dahl, *Anamnesis. Mémoire et commémoration dans le christianisme primitif* (1948), hasta la contribución de H. Patsch sobre la *anamnesis* en el *Exegetisches Wöterbuch zum NT* I (1980). Se reconoce la gran importancia del concepto. Se está de acuerdo en amplia medida acerca de la cuestión de su *hinterland* de origen y sobre el grado de realidad de la cosa entendida con el concepto. En fin, se ha cobrado conciencia de que tales conocimientos son de no poco valor para la solución de muchas cuestiones discutidas entre las iglesias separadas.

1. LOS FUNDAMENTOS BÍBLICOS DEL CONCEPTO CULTUAL DE "MEMORIAL". Hoy existe un amplio acuerdo en considerar que el *hinterland* del mandato de Cristo "haced esto *eis ten emèn anámnesin*" hay que buscarlo en el mundo bíblico-judaico del AT y no en fenómenos del mundo helenístico, por ejemplo en los banquetes funerarios o en los "documentos de fundación de antiguas asociaciones cultuales", como sostenía por ejemplo Lietzmann (1907, y con mayor precisión en 1926)[19]. También Casel había insistido en estos últimos paralelos. Sin embargo, él veía en ellos sólo paralelos y no elementos causales, es decir, veía ejemplos de un *eidos* cultual que, apuntado vagamente en las acciones cultuales helenísticas, había encontrado en el campo cristiano plena y autónoma realidad en virtud de la autoridad de Cristo. Sin embargo, el material que el Señor ha utilizado y puesto al servicio de sus objetivos, el humus de su nueva institución, según el parecer de casi todos los estudiosos, es el mundo bíblico del AT. "Si se quiere valorar el significado

permanente de O. Casel para el movimiento litúrgico, hay que buscar los fundamentos bíblicos del concepto cultual de *memorial*... Esta investigación tiene la ventaja de situar en su justa luz la verdadera voluntad de O. Casel... y, al mismo tiempo, de corregir sus exageraciones, debidas al influjo de la historia de las religiones, en la exposición del misterio del culto cristiano" [20]. "Haced esto en memoria mía, *toûto poieîte eis ten emèn anámnesin.* El sentido profundo de la santa cena no puede comprenderse fuera del marco de la tradición litúrgica del AT" [21]. Punto de partida de todas nuestras reflexiones es, por tanto, el AT. En el NT el término griego *anámnesis* figura sólo en contextos litúrgicos cultuales y precisamente en Lc 22,19; 1 Cor 11,24.25; Heb 10,3. "Al establecer su significado hay que tener presente el contenido veterotestamentario-judaico del campo semántico de la raíz *zkr,* en el sentido de una representación o reactualización del pasado que no se queda simplemente en pasado, sino que se hace eficazmente presente (cf el memorial pascual en Ex 12,14; 13,3.8 y *passim)".* Así resume la opinión convergente de la investigación moderna H. Patsch [22].

Como demuestran las concordancias, formas de la raíz *zkr* aparecen en la biblia hebrea del AT unas doscientas treinta veces. "Un examen de los textos en que Dios aparece como sujeto de *zkr* permite reconocer que este verbo juega un papel esencial en la autorrevelación de Dios y dibuja un trazo fundamental en la representación veterotestamentaria de Dios" (H. Gross [vide bibl.], 227). Esta memoria de Dios no es un simple *acordarse,* "sino más bien un comportamiento de Dios que conduce a Dios mismo a intervenir de nuevo en la realidad histórica... y que por tanto pasa a la acción" *(ib,* 228). De forma semejante, cuando el hombre es el sujeto de esta *memoria* no se trata de un simple *acordarse.* La *memoria* tiende siempre "a sacar las consecuencias del recuerdo, sea por lo que se refiere al cumplimiento de promesas hechas, sea por lo que se refiere a la conversión y al retorno a Dios" *(ib,* 231). Esto reviste particular importancia en aquellos pasajes en que *zkr* "expresa la obligación que tiene Israel de dedicarse a la memoria cultual, a la celebración cultual en general" *(ib,* 231). "La institución cultual de Dios, que para el hombre es *un memorial,* en el recuerdo de los hombres se convierte por así decir en una *perennización* de la acción salvífica histórica realizada antaño por Dios, perennización que pone a disposición de los hombres la salvación siempre que celebran el memorial de aquella acción salvífica" *(ib,* 233). H. Gross dice como conclusión: "El contenido y la profundidad que el vocablo cultual *zkr* tiene en el AT, las disposiciones y la actitud que requiere del israelita creyente revisten una importancia en modo alguno despreciable para la comprensión del mandato dado por Cristo en Lc 22,19; 1 Cor 11,24s" *(ib,* 237).

Estas ideas están hoy difundidísimas. J. Jeremias las había expresado ya en *La última cena. Palabras de Jesús,* aun cuando su explicación particularmente matizada la rechazan casi todos [23]. Concordes en remitirse a este fondo veterotestamentario son en principio estudiosos como P. A. H. de Boer, H. Haag, J. Schildenberger, M. Thurian, H. Gross, N. Füglister, E. Haag, H. Patsch. Resumimos sus ideas siguiendo a P. Neuenzeit [24], precisamente porque este autor se distancia expresamente de la interpretación caseliana de este dato de hecho. Neuenzeit subraya ante todo el sentido pleno del verbo *katangéllein* = predicar, anunciar,

proclamar. "Se trata siempre de una comunicación, de una transmisión de datos y acontecimientos... De la importancia del mensaje y de la autoridad que está detrás de él deriva su solemne carácter *dramático.* En todo caso, la proclamación es comunicación de un acontecimiento cronológica y objetivamente anterior a ella, acontecimiento que no es puesto de nuevo, sino sólo dado a conocer. Por otra parte, tal toma de conciencia es de gran importancia para todos los destinatarios. *A través de esta comunicación el hecho acontecido se hace presente, es decir, su presencia se muestra* (H. Schlier, *Die Zeit der Kirche,* 249)". Ahora bien, todo esto es verdad de forma especial en la celebración del *memorial.* "En toda religión de revelación orientada a la historia el motivo del memorial representa un gran papel, y así también en el AT". "Hay que representarse con trazos muy fuertes este memorial". No es preciso ciertamente difuminar "la irrepetibilidad pasada del acontecimiento histórico-salvífico... a favor de una confusa identidad entre pasado y presente"; sin embargo, "el particular no percibiría distinción alguna entre el favor de Dios concedido en otro tiempo a sus antepasados y la celebración de tal acontecimiento en el culto". Se trata de un "memorial eficaz y real en la repetición cultual de lo que sucedió en otro tiempo". El mismo Neuenzeit, desde esta perspectiva, concluye así a propósito de la concepción paulina de la eucaristía: "Este memorial no es un acordarse subjetivo, sino que lleva los rasgos del acontecimiento objetivamente válido y vinculante. Como en el caso de la proclamación solemne, así mediante el memorial objetivo el acontecimiento salvífico... se hace realmente eficaz y presente".

Los autores no se cansan de ilustrar en toda su amplitud el significado del memorial veterotestamentario. Tanto si es Dios como si es el hombre el sujeto de tal recuerdo, se trata siempre de una memoria llena de realidad: en su acordarse Dios entra en acción y concede salvación y gracia; de forma semejante, acordarse significa para el hombre, en consecuencia, el propio volverse a Dios o bien el cumplirse de las promesas. El AT está totalmente jalonado de semejantes memoriales, en particular en los Salmos: Dios se acuerda, es decir, "hace de modo que, en fuerza de su potencia creadora, tal *memorial* alcance la eficacia necesaria"[25]; y si es el hombre el que se acuerda, éste "puede tener confianza, porque acordándose se abre a la actualidad de la acción salvífica de Yavé". La acción de Yavé, que representa el fundamento ontológico de tal confianza, se hace sentir de la manera más vigorosa "en el recuerdo actualizante del culto". "El memorial judaico se concretaba de la manera más intensa en la fiesta de los tabernáculos (Lev 23,33ss), en la fiesta de los *purim* (Est 9,28) y sobre todo en la de la pascua"[26].

El significado del *memorial* para la celebración de la pascua hebrea ha sido ilustrado a fondo por N. Füglister[27]. La celebración anual de la pascua israelita es, en cuanto día festivo, un *memorial (zikaron).* "En este concepto de memorial, que se aplica de modo particularísimo a la pascua, podemos ver sin más el núcleo de la liturgia pascual, al que en cierto modo pueden referirse o reducirse los ritos... Su objeto es el de impedir que las acciones salvíficas de Yavé caigan en el olvido, el de traerlas continuamente a la memoria y, de este modo, el de renovarlas y actualizarlas año tras año ante todo en el pensamiento y en el sentimiento". Luego, Füglister utiliza el motivo de J. Jeremías —"para que Dios se acuerde..."—; pero las conclusio-

nes que saca son válidas también sin tal soporte explícito: "Por tanto, en la noche de pascua no sólo se acuerda Israel de Yavé y de sus acciones salvíficas, sino que también Yavé se acuerda de Israel y de sus devotos. Este recuerdo por parte de Yavé significa, en correspondiencia con las concepciones bíblicas y del judaísmo tardío..., un cierto hacerse presente de Dios y un cierto actualizarse de su salvación. Sólo así se explica que en el judaísmo la pascua no fue sólo una celebración conmemorativa que evocaba el pasado, sino que ha podido incluso convertirse en un signo indicador del futuro y garante de la salvación final... Por tanto, la liturgia pascual encierra en sí como *signo* y *memorial* el pasado, el presente y el futuro salvífico, mientras año tras año obra de nuevo, actualiza y hace fecunda la salvación pascual *(Pascha-Heil)".* Todo esto no es sólo una "representación subjetiva", sino una "actualización objetiva". "Con ocasión de la celebración de la pascua y mediante ella, Yavé actualiza y hace presente de nuevo cada año la salvación pascual; exactamente como en el *hoy* de la fiesta deuteronómica de la renovación de la alianza no se trataba de un 'acontecimiento puramente subjetivo —de un *como si* sin fundamento objetivo—' sino de una 'actualización de la alianza del Sinaí que perdura por los siglos', 'de forma semejante la acción salvífica divina de la liberación de Israel de Egipto en cierto modo se renueva continuamente en la celebración de su memoria' "[28]. Es evidente que el concepto de memorial así entendido es de la máxima importancia para la plena valoración del mandato de hacer memoria dejado por Cristo. "Lo que... en cierto modo está ya en la base de la temática de la fiesta veterotestamentaria de pascua, se hace realidad plena en mayor medida en la celebración neotestamentaria de la eucaristía: a través del memorial objetivo, Dios y su salvación se hacen presentes aquí y ahora. Y en la medida en que Dios se hace presente en Cristo, en cierto modo se va haciendo presente también la acción salvífica realizada en otro tiempo".

Todas estas explicaciones nos dicen que la acción salvífica se hace presente *en cierto modo.* La interpretación del memorial neotestamentario sobre la base de los paralelos veterotestamentarios no nos permite todavía conocer a fondo y plenamente esta misteriosa acción salvífica divina. Aquí abajo no la comprenderemos nunca en plenitud. Sin embargo, junto con J. Schildenberger podemos y debemos recordar que el NT posee una mayor realidad, que se alza muy por encima de la realidad sólo umbrátil de la antigua alianza. La muerte sacrificial de Cristo, sellada por el Padre en la resurrección, "es el correlato infinitamente más grande del cordero pascual de Egipto: es más grande por la eficacia ínsita en él y por la salvación más grande que obra..."[29].

2. EL MANDATO DE CELEBRAR EL "MEMORIAL" EN EL NT. El mandato del Señor "haced esto en memoria mía: *eis ten emên anámnesin"* (Lc 22,19 = 1 Cor 11,24.25, con ampliación en el v. 26: "Cuantas veces comáis este pan... anunciáis la muerte del Señor") puede y debe interpretarse en el sentido pleno que el término *anámnesis* (y sus sinónimos como *mnemósynon, mnéme)* ha tenido en el lenguaje y en el ambiente veterotestamentario-judío. Como testimonio de este punto de vista, hoy ampliamente compartido por los exegetas (aunque luego en la interpretación teológica persisten diferencias más bien notables), citemos las profundas investigaciones de H. Schürmann[30], el cual escribe: "Ya la ana-

logía con instituciones memoriales paganas y con la tradición festiva y especialmente pascual judía induce a pensar que aquí se establece una institución destinada a ser objetivamente en sí misma una institución memorial. En el contexto de Lc 22,7-18.19-20, el v. 19b podría ser desde luego explicado en este sentido: la consumación del cordero pascual está abolida ahora (Lc 16,18); en su lugar entra una nueva acción (Lc 19-20)... En el contexto de Pablo, la orden de Jesús cobra más marcadamente el carácter de un mandato memorial: una acción ya conocida y ritualmente establecida es ahora plasmada o reexaminada de tal modo que se convierte en un memorial del Señor". En cuanto a 1 Cor 11,20-34, "todo el tenor de las consideraciones... tiende a recordar que en la eucaristía se trata del Señor y de su memorial... [Para Pablo] se trata del carácter memorial de la cena del Señor". Las afirmaciones del v. 26 comentan luego el segundo mandato de repetir el gesto, "es decir, indican el motivo *(gár)* por el que la eucaristía en su actuación subjetiva ha de considerarse un memorial: es objetivamente en verdad un *anuncio de la muerte del Señor",* y precisamente una *acción-anuncio* acompañada por la palabra. El memorial objetivo puede sin más "consistir también en una palabra-anuncio litúrgicamente establecida y *perteneciente al rito".* Espontáneamente concebimos tal memorial objetivo "como palabra-anuncio *y* acción-anuncio, como una acción que tiene ínsita en sí una palabra memorial". En nota añade Schürmann un detalle importante: "Sería aconsejable distinguir más netamente de cuanto en general se hace los conceptos de *acción-anuncio* y *anuncio real (Tatverkündigung* y *Realverkündigung).* Entendemos aquí la acción-anuncio en contraposición a una *palabra-anuncio* y el *anuncio real,* que hace realmente presente lo que se anuncia con la acción o la palabra, en contraposición a un *anuncio mental* que establece sólo una relación intencional con la cosa anunciada". Luego cita a numerosos autores que admiten una *acción-anuncio,* mientras por su parte se muestra vacilante en admitir un *memorial real* en el sentido de una "presencia cultual mística de la cosa pensada", como habrían tratado de hacer De Boer, Otto y especialmente Marxsen. Algunos años más tarde, sin embargo, Schürmann modificó esta opinión, y en una exposición recapituladora afirma: "Se trata de una *acción memorial (Tatgedächtnis)* que es al mismo tiempo un *memorial real (Realgedächtnis),* porque cuanto aquí se piensa está presente. El cuerpo sacrificial y la sangre sacrificial presentes, como ve la iglesia con su mirada profunda, representan de modo particular la muerte sacrificial del Señor. En efecto, ya hemos visto que en los relatos de la institución la muerte sacrificial se experimenta como presente. Verosímilmente en 1 Cor 11,26 Pablo piensa en esta representación cultual cuando llama a la cena del Señor en cuanto tal —probablemente la acción con las palabras memoriales que la constituyen— *anuncio de la muerte del Señor.* Esta presencia de la muerte sacrificial de Jesús es el presupuesto para que en la eucaristía podamos ser alimentados con el cuerpo y sangre sacrificial del Señor, como la iglesia ha entendido siempre"[31].

M. Thurian ve de modo semejante el significado del mandato de la anamnesis, y por tanto de toda la acción de la cena del Señor: *"Hacer esto* significa, por tanto, realizar con palabras y gestos un acto eucarístico, una acción de gracias, una celebración litúrgica. La orden de realizar un acto eucarístico con las pa-

labras tan ricas de sentido [en la primera parte de su libro Thurian ha examinado el significado del memorial en el AT]: *en vista de mi memorial, en memorial de mí, como memorial de mí...* Este memorial no se reduce a un mero recuerdo subjetivo, es un acto litúrgico; no es solamente un acto litúrgico que presenta al Señor, que lo hace presente; es un acto litúrgico que evoca en memorial ante el Padre el sacrificio único del Hijo, que lo hace presente en su memorial"[32].

Aunque todas estas afirmaciones en el fondo no digan nada claro sobre el *cómo* específico de tal presencia, son sin embargo unánimes: si ya en el AT el memorial contenía una realidad salvífica misteriosamente grande, ¡cuánto más es verdad esto en el NT! Sobre el fondo de la costumbre veterotestamentario-judía "se comprende que el *memorial* asume un carácter completamente nuevo, en caso de que la acción salvífica de Dios que está en la base del mismo se distinga cualitativamente de su prototipo [en el AT]. Ahora bien, tal es precisamente el caso de la obra redentora realizada por Dios en su Hijo Jesucristo, que forma el contenido de la pascua neotestamentaria... El *memorial* cultual de esta acción redentora de Dios tiene, por tanto, un contenido y una realidad diversos de los de la pascua veterotestamentaria, en razón del acto de insuperable autocomunicación divina que lo sostiene. Si allí se trataba del alcance de un acto salvífico histórico realizado por Dios en favor de su pueblo en el pasado, aquí se trata de la presencia personal de Dios en el Hijo, que permanece siempre presente en su iglesia como el Señor crucificado y resucitado"[33].

Este memorial real es al mismo tiempo un memorial en acciones y en palabras. Schürmann dice justamente que el memorial en palabras "hay que pensarlo de modo semejante a la *haggadha* pascual judía; pero con más probabilidad hay que pensar sobre todo en un memorial de la muerte del Señor realizado en el marco de la plegaria eucarística. Ya las fórmulas hebreas de las oraciones recitadas alrededor de la mesa, que en cuanto a la sustancia se remontan al tiempo de Jesús, son en su núcleo anamnesis de las acciones salvíficas realizadas por Dios en la creación y en la redención"[34].

Estamos así en el umbral de la realización litúrgica del mandato del Señor en las plegarias eucarísticas de la iglesia. Aunque libres en sus detalles, recalcan en su forma fundamental las oraciones de la *berakah* judía: invocación del nombre de Dios acompañada de gratitud y alabanza —indicación del motivo, de la causa por la que se hace esto (¡cabalmente la *anamnesis!*)—, alabanza renovada (doxología final). Quizá también del hecho de que para la oración recitada en la mesa se introduce el vocablo griego *eucharistein,* es lícito deducir que el contenido de la plegaria eucarística en las comunidades apostólicas estaba constituido por una acción de gracias que se basaba en una memoria"[35].

3. EL "MEMORIAL" EN LA TRADICIÓN ECLESIÁSTICA. G. Kretschmar, en su exposición "de la interpretación de la cena en la historia (de la iglesia antigua)"[36], afirma que el período preniceno vio en la cena pronunciadamente una "anamnesis de Cristo". Existen al respecto las tradiciones más diversas, desde la *Didajé* y los Hechos apócrifos de los apóstoles, a través de Ignacio y Justino, hasta la *Tradición apostólica* de Hipólito y hasta Orígenes y Cipriano. "Común a todas estas diversas tradiciones es la referencia de la cena a Cristo, más precisamente la referencia global a la salvación obra-

da por Cristo". Por muy diversas que sean tales tradiciones, "todas ven en la eucaristía una *anamnesis* de la salvación traída por Cristo". Naturalmente, queda todavía por establecer qué significa en concreto esta anamnesis de Cristo; hay que preguntarse bajo el punto de vista teológico, objetivo, "si y cómo la *anamnesis* de Cristo realizada en la eucaristía de la iglesia, en su retroconexión con la Escritura, se ha experimentado, comprendido y ordenado dentro de las condiciones espirituales, culturales y sociales de la época y frente a ellas".

a) *En los textos doctrinales.* Ya el documento más antiguo, la *Didajé,* presenta textos de oraciones, cuya naturaleza, sin embargo, se discute. En todo caso, se trata de ejemplos de oraciones de alabanza *(berakah)* cristianamente modificadas: Te damos gracias, Padre santo, por (la salvación que se nos ha dado mediante Jesús); a ti sea la gloria (c. 9); luego, la acción de gracias se amplía: por medio de Jesús se nos ha dado el conocimiento, la fe y la vida; damos gracias por cuanto se nos ha dado en la creación, rogamos por la unidad de la iglesia (c. 10). La celebración dominical debe ser un "sacrificio puro" (c. 14). Justino nos dice más en sus *Apologías* y en su *Diálogo con Trifón.* Sobre los dones del pan y del vino mezclado con agua que se han traído, se pronuncia la eucaristía (la oración de acción de gracias, la *berakah* cristiana); son "eucaristizados" *(Apologia* I, 66,2) y son así "carne y sangre de Jesús encarnado" (66,2). Esto sucede en conformidad con el mandato de Cristo (haced esto en memoria mía) *(Apologia* I, 66,3), "en memoria de su pasión" *(Dial.* 41,2 y 117,1). Todo esto se dice —y afirmaciones semejantes se encuentran en otros escritos— sin que el "tema propiamente tal se haya convertido en objeto de controversias teológicas, y por tanto también de decisiones doctrinales dogmáticas" (Kretschmar).

Pero aunque del dato de hecho de la *anamnesis* no se sacó ninguna conclusión teológica, es digno de notarse el esfuerzo realizado por explicar la acción eucarística a través de una interpretación tipológica con referencias a tipos veterotestamentarios, así como también a través de comparaciones con los cultos místéricos paganos, a los que se define (cf Justino, *Apologia* I, 66,4) como un remedo diabólico de los ritos cristianos. Kretschmar delinea un "desarrollo de la anamnesis de Cristo" notando cómo aparecen lentamente y de modo creciente alusiones a la presencia de Cristo en los dones, al significado de su "bendición" (consagración); cómo se tiende a definir el conjunto como sacrificio (de Cristo), y cómo los dones terrenos del pan y del vino se ven como sacrificio de la iglesia (a partir de Ireneo). Sólo Cipriano ve con gran claridad y precisión el nexo que enlaza la acción eucarística como memorial con la acción salvífica del Señor: Cristo "est summus sacerdos Dei Patris et sacrificium Patri se ipsum primus obtulit et hoc fieri in sui commemorationem praecepit"; la celebración es "dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum" *(Ep.* 63, 14). "Passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus - passio est enim Domini sacrificium quod offerimus" *(Ep.* 63,16). Sin embargo, sólo en el período posterior, después de Constantino, se pone más fuertemente de relieve el rico significado del motivo del *memorial.* Casel lo ha ilustrado con profusión [37], y es cosa suficientemente conocida. En nuestro contexto es más importante documentar el modo vigoroso en que la idea de *memorial* se ha expresado concretamente en los textos de

las *anámnesis* de la celebración eucarística de aquellos siglos.

b) *En los textos litúrgicos.* Al comienzo de una reseña semejante hay que poner naturalmente el antiguo e importante texto de la plegaria eucarística contenido en la *Tradición apostólica* de Hipólito (que se remonta al comienzo del s. III) [38]. Podemos decir que toda ella es anamnesis, ya que después de las palabras centrales de Cristo se inserta todavía la anamnesis en el sentido estricto del término. "Te damos gracias, oh Dios, por medio de tu amado siervo *(puerum)* Jesucristo, que en estos últimos tiempos nos enviaste como salvador, redentor y mensajero *(angelum)* de tu voluntad, que es tu Verbo..., por medio del cual creaste todas las cosas...; a quien enviaste del cielo al seno de una Virgen... Para cumplir tu voluntad y para conquistarte un pueblo santo extendió los brazos en la pasión... Y aceptando voluntariamente el sufrimiento..., tomando el pan te dio gracias y dijo: *Tomad y comed, esto es mi cuerpo que será entregado por vosotros...* Cuando hacéis esto, hacéis memoria mía *(meam commemorationem facitis).* Así pues, al recordar su muerte y resurrección, te ofrecemos el pan y el cáliz, dándote gracias por habernos juzgado dignos de estar en tu presencia y de servirte *(tibi ministrare).* Además te pedimos que envíes tu Espíritu sobre la ofrenda de tu iglesia, que congregues en la unidad a todos los que participan en ella..., para que te alabemos y te glorifiquemos por Jesucristo tu siervo *(puerum),* por el que tú... recibes el honor y la gloria ahora y por los siglos de los siglos. Amén".

El texto es de la máxima importancia, primero: por la clara afirmación de que la acción sagrada al dar gracias hace memoria de toda la acción salvífica de Cristo, sobre todo de su muerte y resurrección, y así la iglesia ofrece al Padre el propio sacrificio; en segundo lugar: por razón del influjo que ha ejercido, dado que constituye el modelo de casi todas las anáforas de la iglesia oriental y contiene también momentos esenciales del antiguo canon romano algo posterior (además, en la reforma litúrgica llevada a cabo después del Vat. II se ha reasumido, con leves modificaciones, como plegaria eucarística II).

En forma más ampliada encontramos de nuevo el texto en las *Constituciones apostólicas* [39]. Las plegarias eucarísticas de Oriente y de Occidente, aunque son diversas en los detalles, siguen esta forma fundamental: "En todas partes, después del diálogo de introducción, viene en primer lugar la oración con la que se hace la acción de gracias y se tributa alabanza a Dios Padre por la creación del universo y la redención del género humano. Las oraciones siguientes, es decir, el relato de la institución de la eucaristía, la anamnesis, la epíclesis y las intercesiones, están dispuestas de modo triple, como se desprende ya claramente de las anáforas del s. IV transmitidas por escrito..." [40] L. Ligier [41] y L. Bouyer [42] valoran bien la importancia de todo esto. Bouyer destaca con palabras fuertes que toda la investigación teológica debería partir de este texto central de la celebración eucarística, y que las restricciones y las unilateralidades de los siglos siguientes han de verse como una consecuencia del hecho de no haber procedido así. Kretschmar, en su valoración de las recientes interpretaciones teológicas de la cena, afirma que O. Casel abrió una vía nueva, precisamente porque vio que en la comprensión que de la cena tenía la iglesia antigua, el "punto central... era la re-presentación del acontecimiento salvífico en el culto" [43]. "Este retorno crítico a la

teología de los padres contra el aislamiento occidental-escolástico de la presencia del cuerpo y sangre de Cristo respecto a la cruz y resurrección del Señor... ha impulsado y contribuido poderosamente a ver bajo una luz nueva la disputa del s. XVI"[44]. "La cuestión del origen y del desarrollo de la anamnesis se revela al respecto como un tema histórico-litúrgico y teológico central (Ligier). Así, la herencia veterotestamentario-judía se toma en consideración no sólo por lo que se refiere a la situación originaria, sino también por la historia sucesiva de la cena, cosa que la investigación anterior no había visto con tanta claridad... También bajo el punto de vista teológico es sencillamente justo encontrar la unidad de la cena en la anámnesis de Cristo, que es referencia a la cruz y a la resurrección de Jesús, alaba al Señor presente, espera su venida y comunica así los dones de la eucaristía en la comunión"[45].

Recapitulando, podemos decir con J. Betz[46]: la iglesia de los primeros siglos ha puesto en claro los ricos momentos que contiene en sí el misterio: acción de gracias, memorial, sacrificio, epíclesis, presencia real, comunión. Al mismo tiempo, ha tratado de determinar el nexo intrínseco de tales aspectos y de hacer, dentro de los límites de lo posible, una síntesis de los mismos. Como motivo que abraza a los otros se perfila la *anámnesis* de la obra salvífica de Jesús, *anámnesis* que se hace con las palabras de acción de gracias y consecratorias pronunciadas sobre el pan y el vino, y que hace presente la acción salvífica de Jesús no sólo en la conciencia de los participantes, sino objetivamente en los símbolos. El memorial se extiende a toda la obra salvífica de Dios, comenzando por la encarnación del Logos e incluso por la creación... Los conocimientos de los padres no se quedaron en simple teoría e ideología, sino que fueron traducidos por ellos a la praxis, a la liturgia. Ésta se hace por primera vez tangible en su forma concreta en Hipólito, y ahí posee ya una forma clásica. Todos estos principios estructurales se desarrollan ulteriormente y se llevan a pleno florecimiento y maduración en el tiempo posterior".

4. La realidad del memorial eucarístico. Las palabras de la Sagrada Escritura, las afirmaciones de la tradición eclesiástica, en particular el testimonio de la liturgia en la celebración de la eucaristía y, en fin, el creciente interés de la teología actual nos han permitido ya reconocer cuán importante es el motivo del *memorial* para la comprensión de la eucaristía. Ahora bien, cuando basándonos en todos estos testimonios hablamos de la eucaristía como del *memorial* de la muerte y de la resurrección del Señor, ¿qué pretendemos decir?

a) *El "cómo"*. Ante todo pretendemos decir: en la celebración de la eucaristía, es decir, en aquella acción sagrada en que la iglesia (el pueblo de Dios bajo la dirección del obispo [o de su representante], el cual representa a Cristo) pronuncia sobre el pan y el vino la plegaria eucarística para luego distribuir como santo alimento a los fieles estos dones transformados en el cuerpo y sangre del Señor, estamos cumpliendo lo que el Señor nos mandó hacer: "Haced esto en memoria mía". Tal acción es, por tanto, un memorial objetivo, y no sólo (aunque naturalmente lo es) un recuerdo subjetivo de lo que el Señor hizo por nosotros. Con otras palabras: es un memorial real, no sólo mental; no un recuerdo puramente conceptual, no una "nuda commemoratio", como definió el concilio de Trento contra Lutero[47]. Por el contrario, el término y el con-

cepto de *memorial* tiene un contenido tan denso y pleno ya en su aplicación en el AT y sobre todo en el NT, que, aplicado a la celebración eucarística, expresa "en cierto modo" la presencia de la realidad conmemorada, su "actualización objetiva", su presencia "hic et nunc", de suerte que para él y para el sacrificio de Cristo presente en él valen las afirmaciones hechas por el mismo concilio de Trento para defender la doctrina católica: "In missa... offerri Deo verum et proprium sacrificium"; "Christum... ordinasse, ut ipsi [apostoli] aliique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum"; "Missae sacrificium... esse... propitiatorium"; con ello en absoluto "blasphemiam irrogari... sacrificio in cruce peracto... aut illi... derogari"[48].

Al que pregunte por qué se ha recuperado precisamente este concepto (que en el fondo fue malentendido a partir de la teología de los reformadores del s. XVI, y en general puede ser malentendido también en el lenguaje moderno), respondemos: se trata de una palabra usada por el Señor; de una expresión importante empleada por los evangelistas y por el apóstol Pablo para indicar la naturaleza de la cena. Además, es así de densa ya en el uso lingüístico del AT, de modo que expresa la realidad del acontecimiento y la "actualización objetiva" y presencia de la cosa conmemorada, pero al mismo tiempo —entendida en el sentido de la tradición antigua (contra Lutero y los reformadores)— dice expresamente que la cosa conmemorada no se *repite,* no se la saca de su habersido-puesta-históricamente "de una vez por todas: *ephápax",* y, sin embargo, hace sentir su efecto en el presente, está presente. Ésta es la riqueza de nuestro concepto. Haberla en cierto modo redescubierto es el gran mérito del trabajo teológico contemporáneo. El núcleo providencial de esta nueva concepción es naturalmente también el núcleo de la dificultad teológica: ¿cómo concebir de modo racional la actualización y presencia objetiva de un acontecimiento que no se repite y sin embargo es hecho accesible a quien vive hoy? Para explicar esta realidad y su plenitud paradójica se han hecho los ensayos más variados y se ha tratado ante todo de definirla desde el punto de vista terminológico y conceptual. Se trataría de una *re-praesentatio* solemne, de la proclamación de un fenómeno válido también hoy, aquí y ahora; de una "intervención y de una acción salvífica de Dios objetiva, eficaz, poderosa y creadora de realidad"[49]. Tal presencia de lo que históricamente es algo pasado y no obstante permanece es posible por la intervención de Dios: por medio de la fe y en virtud del Espíritu Santo se comunica al creyente la acción salvífica de Cristo, del Hijo de Dios encarnado, su acción sacrificial en la cruz, de modo que pueda tomar parte en ella, insertarse en ella para ofrecer en Cristo, con Cristo y por medio de Cristo al Padre el *único* sacrificio. Esto es algo más que una presencia simplemente "efectual". Obviamente es también una presencia de naturaleza dinámica: el acto de Cristo hace sentir su efecto aquí y hoy, e implica o envuelve en sí al que hace memoria de él. Pero Tomás de Aquino, a propósito de la acción redentora de Cristo en la cruz, afirmó en términos clásicos: "Virtute divina praesentialiter attingit omnia loca et tempora" *(S. Th.* III, 56-1, ad 3; cf 48-6, ad 2). La acción salvífica de Cristo está activamente presente de tal modo que, por parte de Cristo, hay que hablar de "identidad numérica", de un único acto sacrificial, mientras que toda la novedad se registra por parte de la iglesia que realiza el rito[50].

Como es natural, también hay que profundizar en esta afirmación. Se ha tratado de explicar la presencia de la acción salvífica partiendo de Dios, de tal modo que "Dios se acordaría del Hijo" y haría que su acción salvífica produzca efecto (J. Jeremias). Según otros, el acto sacrificial de Cristo perduraría en el cielo y entraría continuamente en nuestro presente a través de la acción eucarística. Pero se trata de ensayos poco felices, aunque contienen momentos de verdad. Más justa es la explicación de V. Warnach: éste subraya el carácter de *kairós* de la acción sacrificial de Cristo, que es ciertamente una acción pasada desde el punto de vista histórico, pero que en cuanto acción humano-divina está por encima del tiempo, y por tanto en cuanto acción puede desarrollarse dinámicamente también hoy, ahora, en nuestro tiempo. N. Füglister, remitiéndose a datos exegéticos, pero también a ideas escolásticas medievales, ha formulado esto de manera extraordinariamente feliz: "En correspondencia con la voluntad instituyente de Cristo, el culto eucarístico es esencialmente una *anamnesis*... Tal memorial está vuelto ante todo al pasado: recordando, uno mira hacia atrás al Jesús histórico y a su acción salvífica. Ya este acordarse subjetivo, pero sobre todo la ejecución objetivo-cultual del rito instituido entonces, presencializan *(vergegenwärtigen)* la salvación. Esta presencialización, a su vez, se convierte en una mirada vuelta a la salvación futura, de la que la acción salvífica conmemorada es prenda y que en la presencialización de esta última se encuentra ya anticipada en cierto modo. Al mismo tiempo el memorial cultual determina y plasma toda la vida cristiana, en cuanto que lleva a deducir y motivar de manera decisiva todas las acciones morales, sobre todo basándose en la pasada acción salvífica revivificada por la liturgia, y luego también basándose en el futuro salvífico todavía por venir y en el estado actual de salvación."[51] ("Tridimensional es también la liturgia cristiana, que se funda en la [celebración veterotestamentaria de la pascua] y la prolonga: memorial de la acción salvífica realizada de una vez por todas, re-presentación de la salvación así obrada y visión anticipadora de la plena posesión de ella todavía por venir."[52])

b) *Su contenido.* El contenido del memorial, lo que se hace presente en virtud del Espíritu Santo, es la acción salvífica de Cristo, ante todo y directamente su muerte sacrificial y la resurrección que la corona, pero luego también toda la obra salvífica en cuanto *única* gran unidad, que tiene su centro cabalmente en el "transitus paschalis", en el paso del Señor de la muerte a la vida; es decir: también su entrada en el mundo, su encarnación como epifanía del Dios salvador; epifanía que, después del paso pascual a la vida a la derecha del Padre, un día se realizará también para nosotros en la parusía del Glorificado; entre tanto, nosotros, mediante la presencia de su acción sacrificial, participamos en su muerte y resurrección, recibimos la luz y la vida de su epifanía y la prenda de la gloria futura. En el memorial real de la eucaristía se lleva a cabo de forma concentrada aquella obra de la redención de los hombres y de la glorificación de Dios que la constitución litúrgica del Vat. II describe así: "Esta obra... Cristo el Señor la realizó principalmente por el misterio pascual de su bienaventurada pasión, resurrección de entre los muertos y gloriosa ascensión" *(SC* 5); los apóstoles fueron enviados por el Señor "no sólo... a predicar el evangelio a toda criatura y a anunciar [la obra de la salvación]..., sino

también a realizar la obra de salvación que proclamaban. Y así, por el bautismo... Asimismo, cuantas veces comen la cena del Señor, proclaman su muerte hasta que vuelva... La iglesia nunca ha dejado de reunirse para celebrar el misterio pascual: leyendo *cuanto a él se refiere en toda la Escritura,* celebrando la eucaristía, en la cual se hacen de nuevo presentes la victoria y el triunfo de su muerte..." *(SC* 6). "Para realizar una obra tan grande, Cristo está siempre presente a su iglesia... Con razón, pues, se considera la liturgia como el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo... Cabeza y... miembros... En consecuencia, toda celebración litúrgica... es acción sagrada por excelencia, cuya eficacia, con el mismo título y en el mismo grado, no la iguala ninguna otra acción de la iglesia" *(SC* 7). Todo esto, que hace que la liturgia y en particular la eucaristía sean *cumbre* y *fuente* de la acción de la iglesia *(SC* 10), se puede expresar en términos y conceptos: la acción litúrgica —y ante todo, en grado sumo, la eucaristía— es un *memorial* de la *única* acción salvífica de Cristo; conmemora esta acción salvífica del Señor realizada históricamente de una vez para siempre, sin repetirla (como si no hubiera sido suficiente), sino haciéndola obrar en el presente para salvación de los celebrantes, haciendo participar a éstos en la *única* acción del Señor, en prenda del cumplimiento todavía futuro, pero ya pregustado anticipadamente (cf *SC* 8).

Esta concepción de la eucaristía como memorial en el sentido pleno del término —presencia del sacrificio de Cristo, sin que el sacrificio de Cristo realizado históricamente una sola vez se repita, de tal modo que la iglesia celebrante toma parte en él y así lo (co)-ofrece a su vez— es de suma importancia también en el diálogo ecuménico. La cosa ha quedado clara con el volumen del hermano Max Thurian *L'Eucharistie. Mémorial du Seigneur* (1959). Ya la Conferencia mundial de Lund de 1952 había aludido al gran consenso establecido poco a poco entre las confesiones acerca del carácter sacrificial de la eucaristía. En este contexto, la conferencia mundial de Montreal de 1963 había subrayado más expresamente todavía la importancia del concepto de *memorial* [*/ supra,* II, 4]. Lo mismo testimonia la excelente y detallada exposición teológica de P. Brunner [*/ supra,* II, 2, *c*][53]. Ya en la predicación de la palabra ve él "la anamnesis de Cristo como presencia del acontecimiento salvífico pasado obrada por el Espíritu"[54]. Pero luego continúa: "Todo lo que hemos dicho del carácter de anamnesis de la predicación del evangelio es verdad en particular para la palabra pronunciada en la cena. No podemos comer el pan bendito... sin proclamar la muerte del Señor como el acontecimiento salvífico que instaura la nueva alianza y su salvación. Esta proclamación, en todo caso, acontece también mediante la palabra, que resuena durante esta comida en que se come y se bebe... y que se pronuncia como oración. Esta palabra que anuncia, alaba y da gracias, posee en plenitud el carácter de *anamnesis.* Ya en esta *palabra* se lleva a cabo —así como en la predicación intracomunitaria del evangelio— la *anamnesis* que hace presente de nuevo el evento salvífico realizado en otro tiempo"[55]. La cena es, por tanto, predicación en el sentido pleno de la palabra, "predicación dramática"[56], "representación eficaz"[57]. "Lo hemos visto: palabra y acción constituyen en la cena una unidad indisoluble. La celebración de la cena es por eso *en su conjunto* anamnesis"[58]. "Todo el ser de Cristo, todo el camino salvífico de Cristo, como lo exalta en adoración himni-

ca la *anamnesis* de Flp 2,6-11 y como lo ha hecho propio el segundo artículo del símbolo apostólico, es el acontecimiento salvífico que mediante la celebración de la cena se hace presente en una presentación *real que obra salvación, para que la* comunidad pueda entrar en contacto con él y apropiárselo. El centro de tal camino de Cristo, en el que se encierra el giro de todas las cosas, es el Gólgota. Por eso el Gólgota está también en el centro de la cena, rodeado y envuelto por todo el acontecimiento que se encierra en el nombre de *Jesucristo"*[59].

Al concluir, recordemos la importante toma de posición de la nueva enciclopedia protestante *Theologische Realenzyclopädie* en el amplio ensayo *Abendmahl*[60]. El debate intracatólico "sobre el carácter sacrificial de la cena... ha influido fuertemente en las reflexiones que se llevan a cabo en campo evangélico, sea en ambiente luterano, sea en ambiente calvinista y en el unido"[61]. Común a todos los teólogos de esta corriente sería la tesis siguiente: "Por medio de la oración, del memorial explícito (ante Dios) y de la celebración de la cena, el sacrificio de la cruz se hace presente por obra del mismo Cristo celeste para nuestra salvación"; sin embargo, ellos señalan expresamente que no comparten la concepción católica del carácter expiatorio de la misa y de una "repetición" incruenta del sacrificio de la cruz[62], *lo mismo que no quieren oír* hablar de un ofrecimiento del sacrificio (de Cristo) por parte de la iglesia[63]. Pero en la valoración de la contribución católica señalan correctamente la concepción de Casel, que ha "iniciado una nueva época del diálogo sobre la eucaristía"[64]. A diferencia de las teorías sacrificiales postridentinas de la misa, "en la teoría caseliana de la presencia mistérica *(Mysteriengegenwart),* el acento caería sobre la unicidad y unidad de la acción salvífica del sacrificio de la cruz, que excluye un ulterior acto sacrificial expiatorio verdadera y propiamente tal"[65]. Y al término del ensayo leemos esta justa afirmación: "Por lo que se refiere a las demás cuestiones, sin duda las teologías católica y evangélica se encuentran ante (sólo) un problema común"[66].

IV. Recapitulación

Constatamos un consenso muy amplio, una *sententia communis* (por así decir): el memorial es un concepto que expresa de modo excelente la doctrina de toda la tradición eclesiástica sobre el sacrificio de la misa en su relación con el sacrificio de la cruz. Nuestro culto es el memorial del Señor hecho con palabras y con una acción sacramental. Esto es verdad, en primer lugar, a propósito de la acción de la eucaristía: ésta es memorial de la muerte y resurrección del Señor. Tal memorial —en virtud del Espíritu Santo, conforme a la promesa del Señor, por medio de la fe— es un memorial real, que hace presente de manera eficaz y dinámica la acción salvífica de Cristo (muerte y resurrección, es decir, el ofrecimiento sacrificial de Cristo como núcleo de toda su acción salvífica) no sólo en el recuerdo subjetivo, sino en la realidad objetiva. Nosotros, *al hacer este memorial,* por medio de él tomamos parte en la donación sacrificial de Cristo, somos insertados en ella; más aún, en Cristo, con Cristo y por Cristo ofrecemos su sacrificio al Padre, ahora como sacrificio nuestro. El sacrificio único de la cruz no se repite; sin embargo, en el memorial está él presente, se nos da *hic et nunc* para nuestra salvación y para gloria de Dios Padre.

NOTAS: [1] La oración, compuesta expresamente para esta fiesta que surge en el medievo, se encuentra ya en el *Missale secundum usum Curiae:* P. Bruylants, *Les oraisons du Missel Romain* I (1952) n. 393 — [2] Sessio XXII, c. I: *DS* 1740; cf can. 3: *DS* 1753 — [3] Cf al respecto E. Iserloh, *Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther,* Münster i.W. 1952; B. Neunheuser, *L'eucharistie* II, *Au moyen-âge et à l'époque moderne,* Cerf, París 1966; F. Pratzner, *Messe und Kreuzesopfer. Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik,* Herder, Viena 1970 — [4] Cf Th. Filthaut, *La théologie des mystères. Exposé de la controverse,* Desclée, París 1954 — [5] *Die Eucharistielehre des hl. Justinus Martyr,* publicada en la revista *Der Katholik,* 4.ª serie, 12 (1914); cf la bibl. de Casel: O.D. Santagada, *Dom Odo Casel. Contributo monografico per una bibl. generale delle sue opere...,* en *ALW* 10/1 (1967) 10, n. 2 — [6] Algún estímulo podría venir de P. Battifol, *Études d'histoire et de théologie positive: l'eucharistie,* 1905², 152s, 1913⁵. Se citan además F.S. Renz, F. Wieland y su controversia con E. Dorsch, G. Rauschen. Pero ninguno de éstos subraya de modo particular el motivo del memorial — [7] *Le mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité chrétienne:* cf Santagada 11, n. 7 — [8] *Faites ceci en mémoire de moi:* cf Santagada 18, n. 88; sobre la crítica de Umberg: Santagada 45s, n. 312 y n. 314 — [9] Cf Santagada 12, n. 23; 18, n. 86; 21, n. 116; 33, n. 240 *(La fête de Pâques dans l'Église des Pères:* Santagada 33, n. 241); 45, n. 308a — [10] Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1967; cf al respecto la recensión de B. Neunheuser, en *Theol. Revue* 64 (1968) 426-430 — [11] *Vom Abendmahl Christi,* en *Christliche Welt* 31 (1917) n. 13, 246-249; vuelto a publicar con algunas modificaciones y añadiduras en *Sünde und Urschuld,* C.H. Beck, Munich 1932, 96-122, con el título: "Sakrament als Ereignis des Heiligen". La cita siguiente es de la p. 122 — [12] En el ensayo *Liturgische Erneuerung als ökumenische Frage und Aufgabe,* en *Symbolon* 1958, 300s, citado por Averbeck, *o.c.* 192s — [13] Averbeck, *o.c.,* 641; el importante ensayo de P. Brunner se encuentra en K.F. Müller-W. Blankenburg (por), *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes* I. Johannes Stauda, Kassel 1954, 83-364 — [14] Cf al respecto B. Neunheuser, *J. A. Jungmann und die Anliegen der Mysterientheologie,* en B. Fischer-H.B. Meyer (por), *J. A. Jungmann. Ein Leben für Liturgie und Kerygma,* Tyrolia, Innsbruck 1975, 111-114 — [15] En *Liturgie und Mönchtum* 17 (1955) 65-90; cit. de p. 88 — [16] *Mysterium salutis* IV, 2: *La iglesia: El acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana,* Cristiandad, Madrid 1975, c. VII: "La eucaristía, misterio central", pp. 193, 273-274, respectivamente (Reflexión sistemática), 260. Cf además del mismo Betz, *Eucharistie in der Schrift und Patristik,* Herder, Friburgo de B. 1979 — [17] Textos citados por V. Warnach, *a.c.,* en la nota 15, 85s; también por Averbeck, *o.c.* en la nota 10, 666s — [18] Citado en *Teologische Realenzyklopädie* VII (1981) 462 — [19] En su comentario *An die Korinther* I, Tubinga 1907; *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie,* Marcus y Weber, Bonn 1926, 223s; cf al respecto también J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu,* 230-235 — [20] E. Haag, *"Gedächtnis" im AT, besonders in den Psalmen und beim Pascha,* en *Jahresgabe des Abt-Herwegen-Instituts,* Maria-Laach, 1979, 3 — [21] M. Thurian, *La eucaristía,* Sígueme, Salamanca 1967², 23 — [22] En *Exegestiche Wörterbuch zum NT* I (1980) 203 — [23] Cf D. Jones, *Anámnesis in the LXX* (cf bibl.) 191 — [24] P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl. Studien zum paulinischen Eucharistieauffassung,* Kösel, Munich 1960; las cit. ss. están tomadas respectivamente de las pp. 129, 143, 144, 146 — [25] E. Haag, *"Gedachtnis" im AT...* (nota 20), 8; las cit. ss. están tomadas respectivamente de las pp. 9 y 11 — [26] P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl...* (nota 24) 144 — [27] N. Füglister, *Die Heilsbedeutung des Pascha,* Kösel, Munich 1963, 132-136, 226-232, 285-289; las cit. ss. están tomadas respectivamente de las pp. 133, 136, 227ss, 229-232, 231, 232 — [28] Las frases entrecomilladas en este fragmento de Füglister están tomadas de J. Schildenberger, *Gedächtniskarachter* (cf bibl.) 83 — [29] *Ib,* 88 — [30] H. Schürmann, *Der Einsetzungsbericht* II (1955) 30-34 — [31] H. Schürmann, *Der Abendsmahlsbericht Lukas 22,7-38,* Schöning, Paderborn 1957, 44s — [32] M. Thurian, *L'eucaristia...* (nota 21) 193 — [33] E. Haag, *o.c.* en la nota 20, 13 — [34] H. Schürmann, *Einsetzungsbericht...,* 33s — [35] *Ib,* 34 — [36] G. Kretschmar, *Das Abendmahlsverständniss in der Geschichte (der alten Kirche),* en *Teologische Realenzyklopädie* I (1977) 60; 65-74 — [37] En su gran ensayo *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition,* en *JLW* (1926-27), 144-184 (= *Faites ceci en mémorie de moi,* Cerf, París 1962) — [38] B. Botte (por), *La tradition apostolique de st.-Hippolyte. Essai de réconstitution, LQF* 39 (1966³) 12-16, c. 4 — [39] VIII, 12,4-51; Hänggi-Pahl, *Prex eucharistica, SF* 12 (1968) 82-95 — [40] Hänggi-Pahl, 99 — [41] *De la cène de Jésus à l'anaphore de l'église,* en *MD* 87 (1966) 7-51 — [42] *Eucharistic. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique,* Tournai 1966 — [43] *O.c.* en la nota 36, 85 — [44] *Ib* — [45] *Ib,* 86 — [46] *Eucharistie in der Schrift...* (nota 16) 52 — [47] Sessio XXII, can. 3: *DS* 1753 — [48] Cáns. 1, 2, 3, 4: *DS* 1751-1754 — [49] Flügister, *Die Heilsbedeutung...* (nota 27) 230 — [50] Cf B. Neunheuser, *Die numerische Identität von Kreuzopfer und Messopfer,* en Id (por), *Opfer Christi und Opfer der Kirche,* Schwann, Düsseldorf

1960, 139-151 — [51] *O.c.*, en la nota 27, 288 — [52] *Ib*, 232 — [53] En *Leiturgia* (nota 13) 83-364 — [54] *Ib*, 210 — [55] *Ib*, 288 — [56] *Ib* — [57] *Ib*, 229-232 — [58] *Ib*, 229 — [59] *Ib*, 232 — [60] En *Theologische Realenzyklopädie* 1 (1977) 43-229 — [61] *Ib*, 157 — [62] *Ib*, 159 — [63] *Ib*, 160 — [64] *Ib*, 164 — [65] *Ib*, 165 — [66] *Ib*,171.

B. Neunheuser

BIBLIOGRAFÍA: Bernal J.M., *Eucaristía, pascua y año de la Iglesia*,, en "Phase" 115 (1980) 9-25; Casel O., *El misterio del culto cristiano*, Dinor, San Sebastián 1953; Castro C., *La fiesta cristiana y el memorial del Señor*, en "Phase" 63 (1971) 257-266; Gesteira Garza M., *La eucaristía, memorial del sacrificio de Cristo*, en *La eucaristía, misterio de comunión*, Cristiandad, Madrid 1983, 393-420; Léon-Dufour X., *Eucaristía y memoria*, en "Selecciones de Teología" 85 (1983) 40-43; *La fracción del pan. Culto y existencia en el N.T.*, Cristiandad, Madrid 1983; Ligier L., *De la cena de Jesús a la anáfora de la Iglesia*, en VV.AA., *El canon de la misa*, Ed. Litúrgica Española, Barcelona 1967, 139-200; *De la cena del Señor a la eucaristía*, en VV.AA., *La plegaria eucarística*, Ed. Litúrgica Española, Barcelona 1970, 29-82; Maldonado L., *La plegaria eucarística*, BAC 273, Madrid 1967, 94-118; Martimort A.G., *En memoria mía. Misa y sacramentos*, Ed. Vilamala, Barcelona 1959; Nicolau M., *Los sacramentos, "memoria" de la pasión*, en "Burgense" 18 (1977) 241-252; Oñatibia I., *Recuperación del concepto de "memorial" por la teología eucarística contemporánea*, en "Phase" 70 (1972) 335-345; Pinell J., *"Legitima eucharistica". Cuestiones sobre la anámnesis y la epíclesis en el antiguo Rito Galicano*, en VV.AA., *Mélanges B. Botte*, Lovaina 1972, 445-460; *Anámnesis y epíclesis en el antiguo Rito Galicano*, en "Didaskalia" 4 (1974) 3-130; separata: Lisboa 1974; Ramis G., *La plegaria de la Iglesia, plegaria memorial*, en "Ephemerides Liturgicae" 94 (1980) 113-144; *Los misterios de pasión, como objeto de la anámnesis en los textos de la misa del Rito Hispánico. Estudio bíblico y teológico*, Iglesia Nacional Española, Roma 1980; *La anámnesis en la liturgia eucarística hispánica*, en VV.AA., *Liturgia y música mozárabes (I Congreso de Estudios Mozárabes)*, Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de San Eugenio, Toledo 1978, 65-86; *El memorial eucarístico: concepto, contenido y formulación en los textos de las anáforas*, en "Ephemerides Liturgicae" 96 (1982) 189-208; Thurian M., *La eucaristía. Memorial del Señor. Sacrificio de acción de gracias y de intercesión*, Sígueme, Salamanca 1967[2]; Von Allmen J.J., *El culto cristiano. Su esencia y su celebración*, Sígueme, Salamanca 1968. Véase la bibliografía de *Eucaristía, Misterio, Misterio pascual* y *Plegaria eucarística*.

MINISTERIO/MINISTERIOS

SUMARIO: I. Aproximación eclesial-existencial: 1. Estado actual de la reflexión teológica; 2. Una perspectiva más global - II. Fundamentos bíblicos de los ministerios: 1. Terminología: diaconía, ministerios, ministros: *a)* Ministerio cristiano, *b)* La ministerialidad del Cristo histórico y del Cristo místico-eclesial; 2. La designación de los ministerios eclesiales; 3. Cuadro sinóptico de la variedad de los ministerios - III. La tradición eclesial en su desarrollo histórico: 1. Patrística antenicena; 2. Patrística clásica; 3. Época medieval; 4. La escolástica - IV. Las funciones específicas de cada grado: 1. Distribución de las funciones: *a)* Desde la iglesia de los mártires hasta la iglesia de los padres, *b)* La praxis medieval; 2. Órdenes menores y praxis actual: *a)* Tradición antigua, *b)* Del concilio de Trento al Vat. II - V. Problemática teológico-litúrgica de los ministerios: 1. Una nueva eclesiología ministerial; 2. Redescubrimiento de los carismas: *a)* Cristarquía y apostolicidad, *b)* Ministerio pastoral y otros ministerios, *c)* Objeto e investidura del ministerio pastoral - VI. Perspectivas celebrativas y pastorales: 1. Para el episcopado; 2. Para el presbiterado; 3. Para el diaconado; 4. Para los ministerios instituidos.

I. Aproximación eclesial-existencial

1. ESTADO ACTUAL DE LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA. La teología de los ministerios eclesiales se ha desarrollado especialmente después del Vat. II, merced a que se ha fundado de nuevo una eclesiología que ha encontrado en la const. conciliar *LG* su formulación más completa. No se puede negar que ha contribuido a esta nueva perspectiva también la crisis del sacerdocio ministerial, es decir, la discusión sobre la esencia del ministerio y de sus formas, que la situación actual parece volver a proponer. Pero hay también una crisis personal del clero en la moderna fase de transición cultural de una civilización posindustrial, en la que la urbanización creciente de las áreas habitativas tiende a instaurar la prevalencia de diócesis urbanas (con la desaparición de las agrupaciones rurales), donde la problemática socio-

económica y moral es cada vez más aguda.

El cambio de las estructuras tanto eclesiásticas como civiles después del concilio, con las consiguientes nuevas praxis pastorales, ha influido ciertamente en hacer más vivas las investigaciones sobre la identidad de los ministerios; tanto más cuanto que la teología ecuménica considera este nudo crucial de la eclesiología como uno de los puntos de desacuerdo de las diferentes confesiones cristianas. Aflora así una concepción *secular* del ministerio, que tiende a distanciarse del modo monástico de comprender el tipo sacerdotal, que hacía de él un género de vida separado del mundo (una especie de clero regular como de segunda clase).

En fin, una nueva conciencia del laicado en la iglesia, agudizada todavía más por el descenso casi generalizado de las vocaciones sacerdotales, encuentra en la const. *GS* el impulso que la promueve.

No han faltado las intervenciones del magisterio eclesiástico sobre este asunto; y es útil hacer un análisis previo del estado actual de la reflexión teológica sobre el sacerdocio en general.

El primer dato es el descubrimiento del punto de partida de esta teología de los ministerios. Hay quien sigue partiendo del concepto de sacerdocio en una concepción de historia de las religiones (sacerdocio-culto-religión) para aplicar el concepto al sacerdocio de Cristo. Aunque así se parte de un dato general dentro de una cierta filosofía del lenguaje, se corre sin embargo el riesgo de no captar el misterio cristiano específico. Otro acercamiento es el de partir de la realidad sacerdotal universal, con la ventaja de anclarse no tanto en conceptos cuanto en esta realidad histórica que puede comprender también la historia salvífica centrada en Cristo. Pero este método puede dejar asimismo en la sombra algunas facetas del sacerdocio reveladas por Cristo; tanto más cuanto que está en crisis el concepto de lo sagrado (distinguido en místico-religioso-secular) aplicado al sacerdocio. Se puede partir también del dato bíblico veterotestamentario, considerándolo como revelado y preparatorio o figurativo del del NT; pero esto contrasta con el hecho de que el sacerdocio de Cristo supera en ángulo de mira la perspectiva del AT, comprendiendo también la responsabilidad de Cristo respecto a los intereses del Padre y de los hombres, como pastor y cabeza del cuerpo místico; y también su prolongación en el sacerdocio de la iglesia (sacerdocio ministerial). Parece lógico partir de la realidad del sacerdocio ministerial del presbiterado-episcopado, pero con el riesgo de poner en segundo plano el sacerdocio de los fieles, y por tanto también de los ministerios subordinados (incluido el diaconado). La perspectiva del sacerdocio del pueblo de Dios, por su globalidad comprensiva, aparece como el punto de partida más bíblico; sólo que esta noción de sacerdocio universal podría confundirse con el modelo democrático-demagógico, poniendo así en segundo plano el sacerdocio de Cristo, que es en cambio el que funda el sacerdocio de los fieles. Se puede partir, en fin, también de la problemática del hombre de hoy a través de una relectura de los signos de los tiempos; pero también aquí existe el riesgo de no discernir el significado salvífico de estos signos, tanto más si se tiene en cuenta el hecho de que muchas virtualidades del sacerdocio cristiano no se descubren ni siquiera a través de un cuidadoso análisis sociológico, que de suyo necesitaría una precomprensión teológica.

Un balance sumario de estas pers-

pectivas nos indica ya un punto de partida irrenunciable: la presencia de Cristo sacerdote en la iglesia, comprendiendo en ella la realidad sacerdotal aplicada a Cristo (concepto de sacerdocio, realidad sacerdotal universal, sacerdocio del AT), o la participación directa en el sacerdocio de Cristo (sacerdocio ministerial o laical), o el motivo estimulante de la realidad humana actual (mentalidad y problemas del hombre de nuestro tiempo).

2. UNA PERSPECTIVA MÁS GLOBAL nos parece que puede partir de la realidad del kerigma esencial de Cristo muerto y resucitado por nuestra salvación; también la realidad sacerdotal de Cristo presente y operante en la iglesia bajo los signos sacramentales deriva en el fondo de tal centro focal. El Cristo mediador-pontífice y sacerdote está presente en la iglesia: de esta realidad personal directa (no aplicada a Cristo con ideas categoriales), que alcanza en el misterio pascual su cumbre de servicio fiel a Dios y a los hombres, se puede deducir una teología fundada de los ministerios, no sujeta al proceso crítico de la secularización moderna, que ataca más a una idea histórica del sacerdocio que a la realidad de la persona de Cristo, fuente de todo sacerdocio que obra bajo los signos sacramentales y eclesiales.

La solución de la relación entre misterio sacerdotal y sacerdocio común de los fieles se encuentra, pues, en esta fuente personal del Cristo sacerdote sumo y único, que vive en la iglesia y por medio de su Espíritu obra los carismas. La línea iglesia-ministerio-sacramentos es la que prevalece en la teología ecuménica de hoy, porque se inspira en el aspecto carismático y viviente del Cristo que obra en la iglesia, más que en el estrictamente jurídico de los ministerios como poderes, recuperando así también la línea de la evangelización.

II. Fundamentos bíblicos de los ministerios

Una aproximación a la biblia puede realizarse con dos orientaciones metodológicas diferentes: con una transposición del presente eclesial a las primeras comunidades cristianas, para descubrir la estructura constitucional de la iglesia; con la diferenciación de los ministerios, para descubrir su identidad sustancial con la ministerialidad en la iglesia a lo largo de sus fases históricas. Un examen de los primeros documentos cristianos de la época apostólica, centrado en las designaciones jerárquicas (sacerdocio ministerial y sus grados) reagrupadas también bajo las categorías de los *tria munera (regendi, sanctificandi, docendi),* puede ser ambivalente porque supone una precomprensión del problema y una concepción estática de la realidad vital del cristianismo. Por el contrario, un análisis cuidadoso de las primeras fuentes bíblicas, aunque sea imparcial, presenta el peligro de considerarlas como un bloque monolítico, sin discontinuidad. Una síntesis de los dos métodos parece preferible para las designaciones de los ministerios eclesiales en su rica variedad, con vistas a una percepción de la realidad de estos signos prolongados de Cristo en el mundo sin esquematismos rígidos y absolutos.

1. TERMINOLOGÍA: DIACONÍA, MINISTERIOS, MINISTROS. La voz *diakonía* (lat. *ministerium)* significa ministerio, no sólo en el sentido específico de los diáconos, sino como realidad del servicio. Este concepto griego, que se consideraba como si-

nónimo de esclavitud-servidumbre en sentido despectivo (Platón, *Gorgias* 429b), se convierte en el emblema de Cristo, que es el diácono por excelencia del Padre y de los hombres (He 1,17.25; 6,4; 20,24; Rom 11,13; 2 Cor 4,1; 6,3; Tim 1,24, etc.). Se aplica también al apostolado, sea de la palabra (He 6,4; 20,4), sea de la reconciliación (2 Cor 5,18), e indica en general el ministerio apostólico (He 1,25; Col 1,7). Este uso de la voz *servicio,* que cualifica al ministerio cristiano, lleva a evitar los términos que en griego significan autoridad, poder, mandato, prefiriendo más bien los términos de *diakonía* o de *leitourgueia.*

En el mundo romano, las categorías de base no son *servitium-ministerium,* sino las de *dignitas-honor,* es decir, propias de la carrera *(cursus honorum)* que los funcionarios públicos debían hacer; por tanto, cuando se habla de *ministeria ecclesiastica,* éstos se deben entender en sentido parcial, es decir, del diaconado en ayuda de los presbíteros-obispos; y sólo un siglo después del edicto de Milán el título de *minister* se aplica a los sacerdotes cristianos. Esta transposición de las funciones sacerdotales de ministeriales a honoríficas se debe, pues, a la concepción romana de la autoridad del *ordo* directivo de los colegios y de las entidades públicas fuera de Roma, así como de los *ordines* de la capital del imperio.

a) *Ministerio cristiano.* Esta voz, que se refiere a la misión de servir a los hombres para los misterios de Dios (1 Cor 4,1) y de cooperar en la acción salvífica de Dios (2 Cor 5,18-6,1), se especifica por las siguientes condiciones: estar al servicio eclesial de Dios y de los hombres; de manera permanente, es decir, no transitoria en sí; de competencia específica de los que están constituidos en autoridad eclesial *(LG* 10).

b) *La ministerialidad del Cristo histórico y del Cristo místico-eclesial.* El ministerio de Cristo en su vida histórica es el punto central de la ministerialidad, y culmina en el misterio pascual: él vino para servir (Mt 20,28; Mc 10,45). Los otros títulos que se le dan son: apóstol (Heb 3,1), pastor (Jn 10,14; 1 Pe 2,25; Heb 13,20), maestro (Jn 13,3), obispo (1 Pe 2,25), sacerdote (Heb 5,6; 7,17.21), sumo sacerdote (Heb 10,21; 4,14-15). Policarpo, a finales del s. I, llamará a Cristo el "diácono siervo de todos" *(Ad Phil.* 5,2). Pero esta ministerialidad de Cristo se extiende a todo su cuerpo místico; en efecto, la iglesia tiene por fin intrínseco este servicio escatológico fundamental, en tensión entre el mundo en que está encarnada y el reino a que está destinada (Heb 13,10).

2. LA DESIGNACIÓN DE LOS MINISTERIOS ECLESIALES. Una cierta imprecisión terminológica caracteriza los primeros escritos cristianos, por lo que es difícil hallar títulos técnicos para los diferentes ministerios. La diversa situación de las iglesias y de los destinatarios de los escritos neotestamentarios puede explicar el desarrollo de la terminología en el espacio de dos tercios de siglo, es decir, hasta Clemente Romano e Ignacio de Antioquía.

A ningún ministro se le llama sacerdote; el título de sacerdote *(hiereus)* aplicado a los ministros cristianos deriva sólo del paralelismo con el ministerio y el culto del AT. El motivo de tal ausencia consiste en el hecho de que el pueblo de Dios se caracterizaba, respecto a las distintas naciones paganas, como un pueblo sacerdotal, una nación santa (Ex 19,6). Esta terminología sacerdotal, referida a todo el pueblo de Dios

también en el NT (1 Pe 2,5), no excluye, sin embargo, la existencia de sacerdotes jerárquicos en la iglesia. Ante todo, en la primera generación cristiana se trataba de diferenciar el sacerdocio cristiano del sacerdocio levítico (la carta a los Hebreos considera el sacerdocio levítico sólo como punto de partida, como elemento analógico), porque ni Cristo ni los apóstoles pertenecían a una tribu sacerdotal como la de Leví. En sustancia, el sacerdocio de Cristo y de sus ministros no es ni étnico, ni nacional, ni hereditario, sino un sacerdocio nuevo. Pero entonces hay que explicar por qué se llama a Cristo sumo sacerdote: el culto nuevo inaugurado por el sacrificio de Cristo, en el que hay unicidad e identidad tanto del sacerdote como de la víctima, funda un contenido nuevo del sacerdocio, incluyendo en él no sólo la relación con el sacrificio (Heb 5,1; 8,3; Agustín, *Confesiones* 10,42: "sacerdos quia sacrificium"), sino también la relación con la evangelización, la predicación, el magisterio. Cristo, en efecto, no ha ofrecido víctimas cruentas (Heb 9,11ss); y por eso su sacerdocio es celeste, es decir, un ofrecimiento permanente, eterno, de su mismo sacrificio histórico de la cruz (Heb 9,7.14; 10,10, etc.), del que hacemos el memorial eucarístico (1 Cor 11,24). En el NT se usa más bien la frase *offerre munera* en vez de emplear el término sacrificio *(thusia),* usado en los LXX un total de ciento treinta veces para indicar el sacrificio cruento (a veces también incruento). La especificidad del sacerdocio de Cristo y de su sacrificio, llamado "fracción del pan" (He 2,42-44), memorial del Señor (Lc 22,19), eucaristía (1 Cor 14,16-18), explica, pues, esta reserva terminológica aplicada a los ministros del culto cristiano designados según sus funciones. No faltan, sin embargo, las designaciones cultuales (cf la fórmula de la 1 Cor 1,2: "Los que invocan en todo puesto y cargo el nombre de nuestro Señor": *topos* aquí no significa lugar) ni referencias al culto específicamente litúrgico (He 13,1-2; cf *1.ª Clementis ad Cor.* 40,5); pero prevalecen los términos de *episcopi* (inspectores), de *presbiteri* (ancianos), de *diaconi* (Flp 1,1) aplicados a funciones más o menos identificadas. Esta terminología, que luego se hará clásica, aparece también asociada a otras voces: colaboradores (Flp 2,25), presidentes (1 Tes 5,12), guías (Heb 13,7; 17,24), pastores (Ef 4,11), diáconos (Pablo usa treinta veces el término esclavo, más fuerte que el de diácono, usado treinta y un veces).

3. CUADRO SINÓPTICO DE LA VARIEDAD DE LOS MINISTERIOS. Se pueden distinguir las funciones eclesiales según el lugar de pertenencia: supralocal o local de las iglesias. Los ministros con funciones supralocales más o menos universales o regionales son: los apóstoles, que comprenden bien a los doce, bien más tarde a los otros enviados, como Bernabé, Silas, Tito, Timoteo (cf He 14,4); otras personas dignas de confianza (2 Tim 2,2); profetas *(Didajé* 10,7); personas eminentes *(1.ª Clem.* 44,3); mientras que los ministros con funciones de alcance local son: los epíscopi, sea en Éfeso (He 20,28; 1 Tim 3,2), sea en Filipos (Flp 1,1), sea en Creta (Tit 1,7), sea en Corinto *(1.ª Clem.* 42,4-5); presbíteros, en Jerusalén (He 11,30; 15,2ss) o en la diáspora (Sant 5,14), luego en Asia Menor (He 14,23; 20,17; Tit 1,5); guías *(hegúmeni);* auxiliares *(prohegúmeni: 1.ª Clem.* 21,6); presidentes o *primicias* (1 Cor 16,15); pastores; pilotos (1 Cor 12,28); liturgos (1 Cor 1,2). Dentro de estas funciones se indica a las personas dotadas de carismas para la edificación del cuerpo de Cristo, que, además de los após-

toles, comprende: los profetas, los pastores y los doctores (1 Cor 12,1-13.28; Rom 12,3-8; Ef 4,11). La dirección de la iglesia apostólica y subapostólica en esta primera época resulta, pues, constituida por los apóstoles (los doce, más Pablo), por los obispos, por los misioneros (apóstoles, es decir, enviados), por los profetas *(Didajé* 10,7), por personas eminentes y por obispos residenciales (Santiago en Jerusalén, Timoteo en Éfeso, Tito en Creta, Clemente en Roma, Ignacio en Antioquía, Policarpo en Esmirna, y los demás obispos destinatarios de las cartas de Ignacio); junto a ellos están otras personas que ejercen una dirección colegial de cada comunidad local. Entre los ministros auxiliares se pueden indicar: los siete (He 6,3; 21,8), los diáconos (Flp 1,1, 1 Tim 3,8-13), los jóvenes *(neoteroi:* He 5,6; 1 Pe 5,5; *neaniscoi:* He 5,10); en fin, todos los fieles, a los que se llama *santos* (He 3,32-41, etc.) nada menos que doscientas treinta y tres veces. Esta variedad nos permite captar la línea constante que une la estructuración vertical de la jerarquía eclesiástica de estas comunidades primitivas en su desarrollo histórico hasta Ignacio ("un solo obispo junto con los presbíteros y los diáconos": *Filadelfios* 4; *Efesios* 4; *Magnesios* 2; *Tralianos* 2,3) con la realidad eclesial de base, aunque no nos es posible determinar exactamente cada una de las funciones de la categoría sacerdotal jerárquica de los miembros del colegio directivo de cada comunidad. De todos modos, es cierto que las funciones presidenciales de dirección y de gobierno de la comunidad no se pueden separar, sea de las funciones doctrinales (kerigmáticas, didácticas, evangelizadoras), sea de las sacramentales (1 Cor 1,2; 11,20; etc.), sea de las caritativas, sea de las representativas (de representación oficial de la comunidad: 1 Tim 3,2). Sin duda, con la tradición bíblica enlaza la preeminencia de la función pastoral (He 20,28; 1 Pe 5,2; Ef 4,11; *1.ª Clem.* 44,3; etc.), mientras que en las cartas pastorales se encuentran también categorías que evocan la concepción doméstica de la casa de Dios (1 Tim 3,5: cabeza de familia) con las consiguientes funciones de administración (Tit 1,7; 1 Tim 3,45). En definitiva, la potestad jurisdiccional no aparece nunca como distinta de la autoridad sacerdotal-pastoral; la misma actividad de evangelización tiene valor fundamentalmente sacerdotal (Rom 15,16; Flp 2,17); las funciones sacerdotales son las mismas funciones apostólicas (Mt 28,18; 1 Pe 2,5.9). Mientras que en Israel el sacerdocio y el profetismo eran instituciones distintas, aunque no opuestas; mientras que también en las religiones paganas (por ejemplo, en Roma, Cicerón, *Leyes* 2,8) había dos géneros de sacerdotes, uno para presidir, el otro para interpretar (augures), o bien los diáconos (servidores de la *polis)* eran perfectamente distintos de los sacerdotes del sacrificio (Platón, *Política* 290), en la comunidad cristiana las funciones ministeriales son intercambiables y están entreveradas inescindiblemente porque derivan de una elección divina (Gál 1,1: "Apóstol, no de parte de los hombres ni por mediación de los hombres, sino por Jesucristo"). La trascendencia de la llamada al ministerio habrá de prever al máximo que se presenten los posibles candidatos (He 1,3), que mediante la suerte (He 1,24-26) o sin ella se consideran directamente constituidos por Dios (por ejemplo, 1 Cor 9,1; 15,8-10). Por tanto, no hay ninguna delegación de parte de la comunidad, como si los ministerios fueran representantes de ella; están a su servicio y la representan (cf *1.ª Clem.* 44,2-4; 42,4) en nombre de los apóstoles, y a la postre en nombre de Cristo.

III. La tradición eclesial en su desarrollo histórico

El estudio de la tradición histórica tanto oriental como occidental permite esclarecer mejor los términos de lo que se ha llamado el problema ecuménico por excelencia. Ya desde el tiempo de la Reforma los teólogos se habían dedicado a investigar los documentos de la tradición patrística; posteriormente se detuvieron más en el aspecto propiamente dogmático o sistemático de los ministerios. Pero el objetivo común era el de demostrar que, desde los primeros siglos, se atribuyó a los ministerios jerárquicos un carácter sacerdotal-cultual, aun teniendo en cuenta la reserva en la terminología recordada ya arriba. La profundización patrística de esta tradición insiste hoy más en las relaciones del ministerio con el profetismo, mientras que en el campo ecuménico surge el problema de la sucesión apostólica del ministerio episcopal. Para las relaciones de estricta interdependencia entre la eclesiología y el sacerdocio, el estudio de los ministerios en el contexto del organismo eclesial se dirige a la profundización de la naturaleza y de la evolución histórica de cada uno de los ministerios y de sus funciones específicas, así como de la gracia propia de cada uno de ellos. De este modo se ha puesto cada vez más de manifiesto la relación que los padres descubrían entre la apostolicidad de las iglesias, la misión jerárquica y el misterio de pentecostés; y sobre todo son indicativas las relaciones entre carisma y ministerio. En la tradición de la iglesia antenicena (desde los padres apostólicos hasta la *1.ª Clementis* y hasta Ignacio), y también en tierras africanas (Tertuliano, Cipriano) y en Alejandría (Clemente, Orígenes), no se pueden pasar por alto los temas de la colegialidad y de la índole simbólico-sacramental de las personas y de las actividades de los ministros eclesiales.

1. PATRÍSTICA ANTENICENA. Ante todo, no se encuentra un cuerpo compacto y homogéneo de doctrina. Pero se pueden describir algunas líneas de desarrollo. La expansión originaria del cristianismo llamada misionera en las primeras comunidades cristianas privilegió ciertamente la función profética y la tarea de unidad que competía sobre todo al episcopado (cf Ignacio, *1.ª Clementis),* dejando en segundo plano el aspecto cultual de los ministerios. Con la aparición de las primeras herejías, sobre todo de la gnóstica, se imponía la necesidad de una regla de fe que permitiese discernir entre la tradición auténtica y las novedades: así, el criterio de la sucesión apostólica les pareció decisivo a Ireneo y a sus contemporáneos, porque la figura del obispo se coloca en la línea de esta misión recibida y transmitida por los apóstoles para asegurar la continuidad de las funciones apostólicas en la iglesia. La crisis montanista en África, con sus contraposiciones: entre la iglesia *munere episcoporum* y la *ecclesia Spiritus;* entre la disciplina y la *potestas;* entre el ministerio y el carisma, sobrevalorando los elementos carismáticos a expensas de los elementos institucionales, llevó a los padres a insistir en la existencia de un poder exclusivo de la jerarquía eclesial, pasando un poco por alto los elementos de la gracia o carisma del Espíritu. Así se explica la frecuencia del uso de una terminología de tipo casi profano aplicada a los ministerios en Roma: *honor, dignitas, auctoritas.* Pero una vez alejado el peligro de confusión entre el sacerdocio del AT y el cristiano, se empezó a usar con mayor libertad la terminología cultual-sacerdotal, como aparece ya en el rito

y en las oraciones de ordenación de Hipólito *(Tradición apostólica),* donde la idea del sacerdocio es preeminente con referencia al sacerdocio del AT. Las controversias sobre las tradiciones contrastantes de las diferentes iglesias (por ejemplo, en la celebración de la pascua, en el trato que debía darse a los apóstatas y respecto a la validez del bautismo de los herejes) favorecieron frecuentes intercambios entre las diversas iglesias y una intensa actividad conciliar, en beneficio de la conciencia de la colegialidad episcopal (cf la doctrina de Cipriano) y de la profundización de las relaciones entre las funciones ministeriales y el misterio de la iglesia.

2. PATRÍSTICA CLÁSICA. Los sermones y los tratados de los padres sobre el tema del sacerdocio considerado *ex professo* (por ejemplo, de san Juan Crisóstomo), así como las homilías para el aniversario de la propia ordenación, contribuyeron a la profundización de la doctrina en relación con cada una de las tres funciones: profética, litúrgica, pastoral; pero sobre todo hicieron emerger la unidad del ministerio cristiano en el sentido de la economía de la salvación. Los puntos sobresalientes de esta doctrina más evolucionada son: el simbolismo de los ritos consecratorios para descubrir la gracia propia de cada ministerio; la función de la jerarquía como órgano del Espíritu para la edificación de la iglesia; el carácter de representantes de Cristo atribuido a los ministros en sentido fuerte, en cuanto que éstos tienen una responsabilidad pastoral frente al pueblo de Dios (la caridad pastoral es uno de los temas preferidos de los padres). El cambio de condiciones sociopolíticas que condujo a la alianza entre iglesia y estado modificó este equilibrio doctrinal: los privilegios, los honores y los símbolos concedidos a la jerarquía (en especial a los obispos, considerados como dignatarios del estado) y el reconocimiento de la *audientia episcopalis* del tribunal eclesiástico, llevaron a la irrupción en la liturgia de elementos ceremoniales derivados de los usos de la corte imperial (la cátedra del obispo se convierte en *trono),* con una transformación de la terminología *(dignitas, potestas)* que se ajusta bien a la nueva idea del *cursus honorum,* en el que los distintos ministerios se conciben como promociones *(gradus)* necesarias para ascender al grado supremo del episcopado (cf can. 10 del concilio de Sárdica del 393: "Nadie puede ser elevado a este grado supremo del episcopado, que es un honor muy grande, y participar en el sacerdocio divino sin haber ejercido durante algún tiempo el lectorado, el diaconado o el presbiterado". El principio del organismo con pluralidad de funciones cede así el paso al principio de la jerarquía: el clericalismo de la carrera eclesiástica queda así ya sancionado; y el estatuto distinto, y a menudo contrapuesto, de clero y laicado adquiere su valor jurídico. La idea primitiva de ministro aparece en cierto modo oscurecida.

La ulterior difusión del cristianismo desde las ciudades a los *pagos* (de donde viene el término *paganos),* con la consiguiente multiplicación de los ministerios en tantas comunidades dispersas, llamó la atención sobre la necesidad de una consagración y de una *potestas exercitii* (por ejemplo, Atanasio precisa que nadie puede ofrecer válidamente la eucaristía sin la imposición de manos de un obispo: se trataba de un cristiano que en un pueblo sin sacerdote pretendía celebrar: *Apologia contra Arium* 11: *PG* 26,269). Se favorece así la concepción del sacerdocio en términos de poder cultual eucarístico y sacramental, en especial de los

sacerdotes y de los diáconos en las parroquias distantes del centro urbano. El abandono de la predicación en las mismas ciudades episcopales, en los ss. VI-VII, acentuará la cultualización de los ministerios; y esto se reflejará en los escritos de la última patrística (por ejemplo, Isidoro de Sevilla, *De ecclesiasticis officiis* II, 5,2-6: *PL* 83, 780-782), donde el verdadero tipo del sacerdocio no es ya Cristo, ni siquiera Moisés, profeta-sacerdote-legislador, sino Aarón con los levitas del templo de Jerusalén. Los ritos que se introducen en el Pontifical de la época carolingia convalidarán esta tendencia al asemejamiento con las figuras del AT. La reacción contra las pretensiones de los diáconos, que ya bajo el papa Dámaso habían intentado una insubordinación hasta pretender celebrar los divinos misterios y considerarse iguales o incluso superiores a los presbíteros, llevó a la tesis sostenida por un anónimo (Ambrosiáster), y luego por Jerónimo *(Ep.* 146; 69,3), de la igualdad entre sacerdotes y obispos en el sacerdocio, precisamente en el plano cultual, que ejerció gran influjo en la teología medieval.

Esta controversia sobre tal diferencia de los ministerios contribuyó a fijar cada vez más la atención en los elementos *(potestas)* distintivos entre los diversos grados jerárquicos, y no en los elementos comunes. La reacción agustiniana contra los donatistas llevó a acentuar el principio de que la eficacia de los sacramentos no depende de la santidad personal de los ministros, sino del valor objetivo del ministerio en general: esto ha influido en la evolución de la doctrina de los ministerios, porque su validez o invalidez se hacía depender de la condición objetiva personal, es decir, del currículum jerárquico del ministro, y no del vínculo con la iglesia local (principio de economía en Oriente). La praxis de las ordenaciones universales encuentra aquí su principio: el ministro válidamente ordenado puede ejercer en cualquier iglesia.

En sustancia se puede decir que la teología patrística de los ministerios, aunque no revela un orden sistemático, contiene una profundidad y variedad de perspectiva que, con la riqueza de los acentos sucesivos de escuela, explican las tendencias y también las deficiencias de la ulterior evolución de la teología de los ministerios.

3. ÉPOCA MEDIEVAL. A través de Gregorio Magno, Isidoro de Sevilla y Beda, la corriente patrística llegó a Occidente en un período en el que la iglesia estaba empeñada en el esfuerzo de asimilación y de adaptación a las culturas llamadas bárbaras. Sin embargo, se nota que, incluso en la cumbre de la teología medieval de los ss. XII-XIV, la teología del sacerdocio no se desarrolló como los demás sectores; la carencia de una teología satisfactoria se debe a una eclesiología reductiva y empobrecida por los condicionamientos apologéticos. La prevalencia de los estudios y de la mentalidad jurídica, por la que la iglesia se define *coetus clericorum,* y el recurso a la teoría del pseudo-Dionisio (con la simetría entre iglesia triunfante e iglesia militante) llevan a aplicar la teología del orden sacramental más a cuestiones prácticas de renuncia personal y de servicio a los demás, dando por supuestas las diferencias sociales entre las diversas clases del clero.

4. LA ESCOLÁSTICA. Los escolásticos reanudarán las teorías antiguas de la negación de una sacramentalidad específica para el episcopado, considerado como perfección del sacerdocio, siempre desde el supuesto de que la *potestas sacramentalis,* en

especial en relación con la eucaristía, es idéntica en los dos grados del obispo y del presbítero; tanto más cuanto que la *potestas regendi* aparece devaluada a causa de los abusos o prevaricaciones de no pocos obispos. Santo Tomás, aun aceptando la tesis de Pedro Lombardo acerca de la duplicidad de los poderes sobre el cuerpo real y sobre el cuerpo místico de Cristo (de los que sólo este último es propio del obispo, que sin embargo constituye un orden supremo en el sacerdocio), no llega nunca a las conclusiones de algunos teólogos modernos, que han considerado sólo al obispo como verdadero sacerdote, ya que también el presbítero participa de los poderes de gobierno del obispo (cf *In IV Sent.* d. 7, q. 3, a. 1, sol. 2, ad 3).

IV. Las funciones específicas de cada grado

El ejercicio de las funciones ministeriales ha registrado notables diferencias en la evolución histórica arriba esbozada en relación con cada uno de los grados del orden. Podemos distinguir dos grandes etapas: la primera, que tiende a concentrar los ministerios de mayor trascendencia social en el obispo; la segunda, que una vez consolidada la figura del obispo, procede inversamente a una descentralización de forma gradual de los ministerios en favor del presbítero y a veces del diácono. Basándose en el principio de la teología clásica según el cual cada grado incluye la *potestas* de los grados inferiores, podía suceder que una disciplina contingente que impedía a los grados inferiores ejercer sus funciones específicas se transformase en doctrina, causando una limitación disciplinar en el ejercicio de tal poder, que se confundió así luego con la simple carencia del mismo.

1. DISTRIBUCIÓN DE LAS FUNCIONES. Se puede afirmar que hay una continuidad sustancial entre las funciones reconocidas por el Vat. II al obispo *(LG* 21; 25; 27), al presbítero *(LG* 28; *PO* 4-6) y al diácono *(LG* 29), y la praxis ya atestiguada en el s. III; pero existen notables reservas de funciones por parte de los obispos a expensas del ejercicio de los ministerios por los grados inferiores.

a) *De la iglesia de los mártires a la iglesia de los padres.* El esquema dualista de obispos-sacerdotes (dada la anfibología de los términos en la primera literatura cristiana: cf *Didajé* 15,1), por un lado, y diáconos, por el otro, lo supera Ignacio, que distingue claramente las funciones episcopales de las presbiterales. La organización tripartita de los ministerios mayores en el NT, en analogía con la del AT (sumo pontífice-sacerdotes-levitas: cf *1.ª Clem.* 40,5), responde al esquema de las cartas paulinas y de las pastorales. A los obispos-presbíteros les compete la liturgia *(leiturgein:* funciones cultuales-rituales), sobre todo el ofrecimiento del sacrificio *(prosforein),* y también alimentar a la grey *(poimainein).* A los diáconos no les compete un servicio sacerdotal (como sucedía con los levitas); la progresiva degradación de los diáconos no se puede ciertamente atribuir al influjo del AT. Cuando el término diácono cobró un significado específico, el episcopado aparece ya en su forma monárquica con funciones plenarias consolidadas (cf Ireneo, *Adversus Haereses* 3, 3,1), si bien perdurando la fluctuación de la terminología obispo-presbítero en algunas iglesias. En la *Tradición apostólica* de Hipólito (s. III) las funciones de los tres órdenes expresadas en los ritos de ordenación atribuyen al obispo el espíritu de principalidad o soberanía (nn. 3-4); el presbítero, el espíritu de

gracia y consejo para gobernar al pueblo y celebrar el sacrificio (n. 7); al diácono, que está ordenado no al sacerdocio, sino al ministerio del obispo para hacer lo que se le mande, el espíritu de gracia, de solicitud y de industria (n. 8) para el servicio de la iglesia y del altar. La clave de la supremacía del obispo no parece residir tanto en sus funciones de presidencia de las celebraciones cultuales y de cabeza de la comunidad, sino en el hecho de que sólo él tiene el poder de ordenar. En los ss. IV-V, a la doctrina del primado del obispo ("pastorale fastigium et gubernatio ecclesiae": León Magno, *Ad Ep. Mauritaniae Cesar.* 44,6, c. 1: *PL* 54,646) se añaden las reservas de funciones con especial importancia intraeclesial y social, como consagración de iglesias, bendición del crisma, consagración de vírgenes, reconciliación de los penitentes, y sobre todo la predicación homilética. Fuera de la iglesia de Alejandría, donde predicaban también presbíteros e incluso diáconos (cf Orígenes), los presbíteros no predicaban ni en Roma ni en Constantinopla (aquí sólo con la delegación del obispo), aunque ya en tiempos de Agustín y de Gregorio Magno se abrieron brechas en esta rígida praxis (cf la reacción de Jerónimo para reivindicar en pro de los presbíteros tal oficio de predicadores: *Ep.* 53,7: *PL* 22,534). Pero las circunstancias históricas, como la defensa contra las herejías, la conciencia más viva de la sucesión apostólica, la falta de preparación doctrinal de muchos presbíteros, la única concelebración presidida por el obispo, mantuvieron tal reserva de hecho hasta la dispersión geográfica de los presbíteros por las iglesias de los *pagos* o aldeas rurales, en las que la necesidad de evangelizar a los pueblos invasores impuso la *licentia* de predicar, obtenida del obispo. Para las funciones de gobierno, la colaboración con el obispo, aunque reconocida en los ritos de ordenación a los presbíteros, de hecho la ejerce el arcediano, que tiende a extender sus funciones más allá de la asistencia caritativa, la organización de las ceremonias, la presentación de los ordenandos, el gobierno sustitutivo de la diócesis en ausencia del obispo o en caso de sede vacante. La rebelión de los diáconos romanos en el s. IV es un signo claro de ello (cf F. Prat, *Les prétentions des diacres romains au quatrième siècle,* en *RSR* 3 [1912] 463-475). La misma limitación del número de los diáconos a siete y la administración de los bienes eclesiásticos que tenían encomendada contribuyen al eclipse de los presbíteros: la mayor parte de los papas anteriores al s. VIII, en Roma, fue elegida de entre los diáconos. Las excepciones expresamente autorizadas a los presbíteros para ordenar *(DS* 1145; 1146; 1290; 1435) se fundan en el hecho de que el poder papal supremo puede hacerlos partícipes de este poder de gobernar, que de suyo no pertenece a los sacerdotes *secundi ordinis* (fórmula de ordenación romana del presbítero); así vale para la consagración del crisma, de las iglesias, y para otros actos presbiterales, cuya validez quedaba condicionada a la licencia del obispo, a quien pertenecían *auctoritate canonum.* Pero las praxis son diversas; así, por ejemplo, en España los presbíteros confirmaban con crisma bendecido por ellos mismos.

b) *La praxis medieval.* En el Pontifical romano-germánico del s. X, la praxis se funde con la disciplina antigua en la determinación de las funciones: "Al diácono le compete servir al altar y bautizar; al sacerdote, ofrecer, bendecir, presidir, predicar; al obispo, juzgar, interpretar (discernir, etc.), consagrar, *consummare,* ordenar, ofrecer, bautizar".

Los presbíteros, que hasta Carlomagno se llamaban sacerdotes de segundo grado, son reconocidos como "próvidos cooperadores del orden episcopal", con funciones que en el pasado no se ejercían de hecho; los diáconos son reducidos sólo a funciones litúrgicas, hasta el punto de correr el riesgo de extinción en Occidente por carencia de ejercicio. La reserva de los actos al obispo no sólo para la licitud, sino también para la validez, que crea evidentes limitaciones del poder de los presbíteros y de los diáconos, se justifica, sin embargo, con el argumento de la unidad eclesial (con referencia a Ignacio), o con el recurso al *ecclesiasticus ordo et concentus* (cf *Constituciones apostólicas* III, 9; VIII, 27-28), o bien con la atención *ad honorem potius sacerdotii quam ad legem necessitatis* (Jerónimo, *Altercatio luciferiani* 9: *PL* 23,164-165). Respecto a la función diaconal, se puede afirmar sintéticamente que por su forma abierta, según los datos del NT, a la mayor libertad, tiende a evolucionar después del s. IV: en Oriente, como función clerical local, centrada en la asistencia litúrgica al presbítero; en Occidente, como una fase del *cursus* sacerdotal. En la tradición siríaca existían las diaconisas (cf *Constituciones apostólicas* VIII, 28,6): "Sin embargo, la diaconisa no bendice, no hace algo que hagan el presbítero y el diácono; sólo guarda las puertas, y sirve a los presbíteros cuando se bautizan las mujeres, por motivos de decencia". Pero hay que añadir que aunque estuvieran ordenadas con la imposición de las manos *(cheirotonia),* como los diáconos, no pertenecían al clero en el gobierno de la iglesia; en Occidente, ciertos privilegios reservados a monjas, como lectura del evangelio o distribución de la comunión, son quizá un residuo de una costumbre que permanece como órgano rudimentario en el rito *ad diaconam faciendam* (sacramentario Gregoriano-Adrianeo, 214) (cf A.-G. Martimort, *Les diaconesses,* Roma 1982).

2. ÓRDENES MENORES Y PRAXIS ACTUAL. En la jerarquía de orden no se comprendían los órdenes menores, aun teniendo el nombre de tales; pero existían desde la antigüedad varias categorías de personas que tenían funciones subalternas no siempre bien distintas de las de los diáconos. Las listas antiguas nos presentan diversidades no siempre reducibles a funciones homogéneas.

a) *Tradición antigua.* Junto a los confesores, a las viudas, a los ascetas, a los exorcistas y a los sanadores, encontramos en el s. IV el siguiente orden de acceso a la comunión eucarística, dado por las *Constituciones apostólicas* (VIII, 13, 14 y 23): "Obispo, presbíteros, diáconos, subdiáconos, lectores, cantores, ascetas; y entre las mujeres, las diaconisas, las vírgenes y las viudas; luego los niños, y sólo después todo el pueblo". En otra lista de la misma fuente (III, 11,3), pero más antigua *(Didascalía siríaca* del s. III), el orden es el siguiente: diaconisas, lectores, subdiáconos y ostiarios. Eusebio *(Historia eclesiástica* I, 1-2) no tiene escrúpulos en poner junto a la jerarquía a los didáscalos, los mártires y los príncipes civiles (¡es de sobra conocido el carisma divino que atribuía al emperador!). Por eso no es fácil distinguir, especialmente en Oriente, entre carismas y órdenes ministeriales, tanto más cuanto que en los ritos siro-orientales el arcediano es miembro del orden presbiteral, mientras que en los ritos siro-occidentales las diaconisas tienen funciones de acólito: en las iglesias bizantinas el salmista es confundido de hecho con el acólito (antes de invitarlo a su oficio de proclamar la

palabra de Dios, se habla de la función de ceroferario), y ciertamente el subdiácono se corresponde con nuestro acólito. En la iglesia latina, por debajo del diaconado, hasta el Vat. II, los órdenes menores eran cinco: el subdiácono (considerado orden mayor sólo a partir del s. XIII), el acólito, el exorcista, el lector y el ostiario. Estos órdenes menores se consideraban obligatorios ya en el documento de los *Statuta Ecclesiae Antiqua,* del s. V (476-485: galicano), al presentar el *cursus* completo de la iglesia romana antigua.

b) *Del concilio de Trento al Vat. II.* El concilio Tridentino (Sess. XXIII, c. 17), queriendo hacer corresponder los órdenes menores con los ministerios efectivos, a menudo ejercidos sin institución eclesial alguna, no salió airoso en su objetivo reformador, sea porque no se redefinía la atribución de cada ministerio, sea porque no llevaba a cabo su propuesta de suprimir los ministerios de ostiario y de exorcista, que se habían vuelto inútiles. En síntesis, se puede decir que los únicos dos órdenes inferiores al diaconado, que se encuentran por doquier desde la antigüedad, son: el subdiaconado, que en Occidente corresponde al acolitado, y el lectorado; para estas dos funciones se hablaba en los documentos litúrgicos de *ordinari* (ser ordenados), pero nunca de *imponere manus,* reservado a los órdenes mayores. La reforma vaticana (motu proprio *Ministeria quaedam,* del 15-8-1972) ha superado los puntos de vista restringidos del primitivo proyecto de reestructuración, que se limitaba a proponer la supresión del exorcistado-ostiariado y subdiaconado, manteniendo, sin embargo, para el lectorado-acolitado el significado de órdenes menores, reservados por ello a los clérigos. En cambio, el hecho de que hoy los diáconos realicen estas funciones ministeriales ha contribuido a reducir estos órdenes a *ministerios instituidos,* es decir, no conferidos con ordenación, indicando así el cambio de significado de sus funciones. Se trata ahora de ministerios laicales propiamente tales, a diferencia de los antiguos órdenes menores, porque los fieles que los ejercen no asumen ya funciones de suplencia respecto a los clérigos, sino que ejercen un derecho fundado en el sacerdocio común de los cristianos. También en el caso de los candidatos al presbiterado o al diaconado, la obligación impuesta a los clérigos de recibirlos no rebasa el significado de preparación pedagógica ("para mejor disponerse a las futuras tareas de la palabra y del altar"). Pero el nuevo significado reconocido a estos ministerios instituidos con vistas a un servicio más estable en el seno de la comunidad eclesial tiene por corolario la creación de nuevas funciones, que no tenían su correspondiente exacto en la disciplina antigua. Así, a título de ejemplo, el documento pontificio indica como nuevos ministerios posibles el de catequista u otros servicios caritativos en la iglesia, ensanchando la esfera de estos ministerios al servicio del mundo. Si bien el lectorado y el acolitado permanecen como servicios comunes a todas las iglesias (en las iglesias orientales será el subdiaconado correspondiente al acolitado), el número de los ministerios y el campo de su ejercicio será regulado por las conferencias episcopales, a las que también se invita a hacer propuestas para otros ministerios necesarios para las exigencias pastorales que van surgiendo. Con esta nueva disciplina, que distingue mejor los ministerios ordenados de los instituidos, bien que teniendo en cuenta las diversas realizaciones históricas en cada iglesia, también los ministerios instituidos se caracteri-

zan mejor respecto a los ministerios de hecho; en efecto, la institución tiene por objeto significar cierta permanencia de tales servicios en razón de las necesidades y las actividades habituales de la iglesia. [Precisiones terminológicas sobre los ministerios y enumeración completa: / *Asamblea,* III, 2, *a-d.*]

V. Problemática teológico-litúrgica de los ministerios

El problema de los ministerios hoy, después de esta panorámica histórica, se presenta sin duda con nuevas líneas y exigencias, porque el estado histórico de la investigación ha modificado o relativizado la simplicidad de ciertos esquemas fixistas de los manuales de tipo apologético o escolástico. Ya hemos subrayado que el NT presenta momentos sucesivos de organización de los ministerios, ligados a veces a zonas geográficas diferentes (Corinto y las primeras iglesias paulinas, el ambiente judío de Mateo, Hechos y las Pastorales) y también un pluralismo de formas en función de las necesidades pastorales (por ejemplo, los siete en He 6,1-6). Además, los numerosos títulos de estas personas califican a funciones o acciones, en el sentido de que son los servicios los que califican a los ministerios. Los concilios no han resuelto de forma irrevocable todos los problemas, que siguen todavía enmarañados; por ejemplo, sobre la naturaleza de esta *institución divina,* considerada origen de los ministerios (cf *DS* 1776 para el Tridentino y *LG* para el Vat. II): ¿se trata del simple hecho de su existencia?, ¿se trata de una distinción esencial de tipo ontológico, como la que se admite entre el sacerdocio ministerial o jerárquico y el común de los fieles (*LG* 10), o de tipo funcional? La diferencia entre sacerdotes y obispos, ¿está ya definida en su valor sacramental (diferencia sólo de grado), hasta el punto de considerarla no susceptible de ulteriores especificaciones históricas? ¿Sobre qué bases podría reformularse, y sobre todo ejercerse, en la perspectiva de una teología más ecuménica de la iglesia, la relación entre pontificado supremo del obispo de Roma, que "preside en la caridad" la iglesia universal, y el episcopado, sobre todo en su organismo colegial de tipo sinodal o conciliar? Todos estos interrogantes nacen del hecho de que el llamado *derecho divino* está sometido a cierta historicidad, y por tanto goza de una relativa reformabilidad, que deja siempre abierta la problemática dentro de límites evidentemente determinados por la fidelidad esencial a la voluntad de Cristo, que ha instituido en su iglesia ministerios en continuidad con la misión encomendada en origen a los doce.

1. UNA NUEVA ECLESIOLOGÍA MINISTERIAL. Esta revalorización de los ministerios laicales, que afecta también a la / mujer, es fruto de la eclesiología conciliar caracterizada por dos movimientos: el recentramiento sobre Cristo de los ministerios; el descentramiento hacia la iglesia como tal (según una feliz fórmula de Schillebeeckx) en el sentido pastoral, es decir, desde el centro hacia estructuras más colegiales. De la concepción dualista jerarquía-fieles, dominante en la teología postridentina, se pasa a una teología que comprende tres términos: el sacerdocio de Cristo, único sumo sacerdote, en cuanto que comprende tanto el sacerdocio ministerial como el sacerdocio común de los fieles. La prioridad dada por el Vat. II al capítulo sobre el pueblo de Dios en la constitución *LG* sobre la iglesia (c. 2), respecto al capítulo sobre la jerarquía (c. 3), significa la prioridad de los valores de existencia

y de ontología sobrenatural (fundada en los sacramentos básicos de la vida cristiana) sobre los valores de estructuras institucionales: así los ministerios que corresponden a estas estructuras institucionales encuentran mejor sus cualidades funcionales, sobre todo si se los considera a la luz de la categoría de misión, que atraviesa toda la teología posconciliar.

2. REDESCUBRIMIENTO DE LOS CARISMAS. Esta segunda aportación de la teología posconciliar concierne al valor y a la importancia de los carismas, y se debe a la eclesiología de comunión y de servicio en el contexto del diálogo ecuménico, en orden a superar los excesos de clericalismo y juridicismo que se acentuaron en los siglos de cristiandad, en los que se consideraba al laicado en posición subalterna y sin autonomía cultural. Las investigaciones del diálogo ecuménico *(Pour une réconciliation des ministères,* Taizé 1972), que llevaron a los acuerdos de Dombes, arribaron a estas perspectivas comunes a los católicos y protestantes, que no se pueden ignorar (cf *Bautismo, Eucaristía, Ministerio,* FC, Lima 1982, nn. 1-55). Los puntos esenciales se pueden reducir a tres: la cristarquía y la apostolicidad; la relación entre ministerio pastoral y otros ministerios; objeto e investidura del ministerio pastoral.

a) *Cristarquía y apostolicidad.* La afirmación de base de este señorío de Cristo, siervo y ministro único de su iglesia, es que su ministerio se convierte en norma de toda la doctrina y de toda la práctica del ministerio cristiano. De este principio brota el criterio de la apostolicidad de la iglesia, que es apostólica en su mismo ser, porque Cristo, enviado por el Padre, la envía a su vez al mundo con la potencia del Espíritu. Dentro de este conjunto apostólico de la iglesia y para su servicio se especifica la sucesión apostólica en el ministerio instituido por el Señor. Remitiéndose a los tres criterios de san Ireneo respecto a la plenitud de la sucesión apostólica (la continuidad de la ordenación a través de personas a su vez ordenadas; la fidelidad a la enseñanza apostólica; la conformidad de la vida con el evangelio), se afirma la normal indisolubilidad de estos tres elementos, en cuanto que esta sucesión es el signo ministerial que atestigua la apostolicidad de la iglesia y abre la comunidad a la venida y a la acción del Señor mismo. El presupuesto de esta doble sucesión apostólica es el doble significado del grupo de los doce en los evangelios: estos hombres son, por un lado, la personificación de todo el pueblo de Israel en sentido escatológico, con las doce tribus reconstruidas (Gál 6,16); por otro lado, son los jueces de las doce tribus (Mt 19,28). Frente al mundo representan a la iglesia en misión; pero frente a los demás, es decir, a la grey, representan al único pastor.

b) *Ministerio pastoral y otros ministerios.* A cada uno de los dos tipos de sucesión apostólica debe corresponder un orden de ministerios de tipo global y específico. Sólo la colocación exacta del ministerio propio de los pastores en el conjunto de los ministerios cristianos permite esta teología correcta del sacerdocio. No existe, por tanto, en el cuerpo eclesial un miembro que no esté dotado de una función propia en virtud del bautismo y de su participación en la eucaristía, porque cada uno tiene asignada su parte en la misión global de la iglesia: el servicio a la misión y el testimonio de Cristo son un compromiso de responsabilidad de todos los cristianos. En el ámbito de los ministerios que el Espíritu San-

to suscita en la iglesia, el servicio propio de los pastores es el de congregar a la iglesia. En la interdependencia afirmada entre la apostolicidad global de la iglesia y la apostolicidad específica del ministerio existe una reciprocidad de dependencia, es decir, de remisión a Cristo Señor, de tipo disimétrico, ya que los cometidos no son intercambiables (como tampoco lo son los del esposo y de la esposa, o los de los padres y los hijos); pero cada uno de los dos polos remite a Cristo. En esta relación, más que insistir en la diversidad de las funciones que corresponden a los pastores, históricamente variables, se subraya la relación particular que tiene con el resto de la comunidad, y esto respecto a los diversos ministerios que ejercen. Lo propio del ministerio pastoral es asegurar y significar la dependencia de la iglesia respecto de Cristo, fuente de su misión y fundamento de su unidad. Pero los ministros ordenados tienen también el cometido de significar el vínculo de comunión establecido por el Espíritu entre las diversas comunidades en la unidad de la iglesia. Este cometido implica la unión de los ministros con los pastores de otros tiempos (éste es el valor de la tradición) y de otros lugares (las relaciones intereclesiales) en el ámbito de un mismo colegio derivado de los apóstoles. Esta recuperación de la colegialidad del ministerio pastoral nos parece muy importante para situar el problema del primado del ministerio en la caridad, reservado al obispo sucesor de Pedro en la iglesia romana, y el problema de la autoridad del obispo monárquico en el análogo colegio presbiteral de la iglesia local.

c) *Objeto e investidura del ministerio pastoral.* El problema más delicado es el de la especificación de los elementos transmisibles del ministerio apostólico, porque aparecen siempre vinculados entre sí: anuncio de la palabra, celebración de los sacramentos y reunión de la comunidad. Las tres funciones clásicas, que se denominaban *potestas docendi, sanctificandi et regendi,* encuentran una clarificación mayor en el contexto de esta eclesiología de ministerialidad apostólica. En efecto, el ministerio de la palabra no se limita a repetir lo que se ha dicho en el pasado, sino que debe interpretar y actualizar, bajo la guía del Espíritu Santo, el depósito de la fe apostólica y los signos de los tiempos, en comunión con toda la iglesia. La función profética del ministerio resulta así más armonizable con los carismas proféticos de todos los tiempos y también de los nuestros, sin rivalidades ni exclusivismos. También para el ministerio cultual de los sacramentos comunica Cristo el don de su persona y de su vida; y a través de la presidencia de sus ministros, hechos signo sacramental de tal presencia de Cristo, da y garantiza la eficacia prometida a la participación en sus misterios litúrgicos. Por fin, el ministerio de gobierno se identifica mejor con el oficio o servicio de congregar la comunidad, para reconstruirla sin interrupción y reparar la unidad, siempre tan difícil y comprometida por el pecado y por las divisiones del pueblo en camino hacia el reino. Si se considera el gobierno de los responsables de la iglesia desde este ángulo de mira del servicio a la unidad, se elimina todo riesgo de autoritarismo en la jerarquía eclesiástica, que a menudo ha llegado en el pasado a parangonar la *potestas regiminis* con el tipo de poder temporal, que Cristo, en cambio, contrapuso en el evangelio al servicio apostólico (Lc 22,25-26). El ministerio de dirección así entendido para la edificación del reino de Dios se realiza dentro del respeto a la libertad del Espíritu y en la corres-

ponsabilidad efectiva de los cristianos. La aplicación del principio de la reciprocidad disimétrica (ya expuesto) a las diversas formas de ministerio induce a considerar que la acción de Cristo hacia los discípulos es la de guiarlos al sacrificio espiritual, al testimonio y al servicio, de forma diversa según la especificidad histórica de los distintos servicios eclesiales, aunque con una convergencia final hacia la eucaristía, que sigue siendo la cumbre y la fuente de la vida eclesial. En este sentido, el ministerio es denominado en sentido fuerte, por así decir, si bien no ya exclusivamente como en el pasado, con la categoría cultual de ministerio sacerdotal. En este contexto, la ordenación ministerial asume el valor de signo eficaz, que vincula a los pastores con la sucesión apostólica, sea por el carácter de los ministros que la celebran en cuanto que deben a su vez estar ordenados, sea por la respuesta infalible del Cristo resucitado, que comunica su Espíritu en respuesta a la epíclesis de su iglesia. La recuperación de la epíclesis pneumatológica, que quita todo valor a la *traditio instrumentorum* del pasado en la iglesia latina (elaboración más de los teólogos juristas que de la tradición litúrgica expresada en las fórmulas de la oración consecratoria nunca cambiada), no debe ser infravalorada en una teología de los ministerios, que logra así también fundar la irreversibilidad de la ordenación, y por tanto su no-reiterabilidad. En síntesis, este acuerdo (que así se ha explicitado) logra formular una eclesiología muy bíblica y patrística, superando cuestiones particulares que pueden estar todavía abiertas. No se trata ciertamente de renunciar, en la teología católica y ortodoxa, al título propio de los ministerios para participar en el sacerdocio de Cristo en nombre de la afirmación del sacerdocio común de los fieles (aceptando la teoría antigua de los reformados, para la que la iglesia sería sujeto del conjunto de los ministerios, que organiza según las inspiraciones del Espíritu Santo sólo en cuanto se la considera global e indistintamente), sino más bien de reconocer positivamente el carácter sacerdotal de todos los fieles, el carácter funcional del sacerdocio ministerial y la estrecha conexión entre ministerios instituidos y comunidad. Se trata, en fin, de superar cualquier concepción del sacerdocio según la categoría absoluta de la *potestas* personalmente recibida y ejercida de modo absoluto; pero, al mismo tiempo, de no limitarse a vincular los ministerios sólo al Espíritu Santo o a la voluntad general de Cristo sin hacer de ellos una participación en su autoridad de enviado del Padre y de siervo del pueblo de Dios. La doble relación dentro del cuerpo de Cristo, sea de interioridad, que va hasta la identificación mística (1 Cor 12,12) de sus miembros, sea de superioridad-autoridad, que se expresa con el término *cabeza* (1 Cor 13,3,7) para la guía y animación de este cuerpo, presupone un diverso nivel ontológico de profundidad entre estos servicios en la comunidad y para ella y la cualidad de miembros del cuerpo de Cristo, que pertenece a todos los cristianos. El problema, que siempre reaparece, de la relatividad histórica de las categorías de los ministerios en relación con la estructuración de la iglesia, no puede resolverse con el simple recurso al estadio primitivo de la iglesia, donde los ministerios locales surgieron como servicios internos a la comunidad, mientras que sólo el apóstol aparece como anterior a ella y constitutivo de la misma (negando así la distinción entre ministerios carismáticos y funciones locales institucionales); pero hace falta superar la perspectiva jurídica y centrada en la

validez de los ministerios como valores autónomos por encima y fuera de la comunidad. ¿Cómo se puede de hecho valorar la existencia y la originalidad de los carismas no institucionales sin fijarlos en los de la jerarquía? ¿Cómo dar a la naturaleza fundamentalmente diaconal de la existencia cristiana su auténtica valoración, sin reducir los ministerios a categorías meramente institucionales? ¿Qué ministerios reconocer en la estructura esencial de la iglesia, entendida como la que le atribuye su identidad (H. Küng parece negar la identidad entre estructura e institución jerárquica), para que las iglesias respondan al plan de Dios en un momento histórico dado: *ut fiant,* como decía Tertuliano *(De Praescriptione* 20: *PL* 2,32)?

VI. Perspectivas celebrativas y pastorales

Los interrogantes anteriores nos ofrecen ya la clave de esta reflexión ulterior. Si lo que estructura a la iglesia es el conjunto de los servicios y ministerios que Dios suscita en ella para cumplir su misión, nos podemos preguntar qué es lo que impide que los ministerios típicamente eclesiales estructurados a tiempo pleno se reconozcan a través de una ordenación propiamente dicha (Rahner). De hecho, hemos encontrado en la tradición eclesial una distinción neta entre los ritos ordenados transmitidos por medio de la imposición de manos *(cheirotonia)* y los ritos instituidos a través de una simple institución o investidura autoritativa *(cheirothesia).* Pero ahora se trata de ver si la nueva reestructuración de los ritos de ordenación y de institución es adecuada a esta nueva significatividad eclesial y ministerial. Algunas perspectivas sugeridas aquí tienen el objeto de captar aspectos que no responden plenamente a esta naturaleza de los signos sacramentales, no tanto a nivel de esencialidad, sino al de plenitud expresiva.

1. PARA EL EPISCOPADO. Se puede observar que la eliminación de todo aspecto triunfalista de una teología de los poderes parece suficientemente adecuada a la importancia dada a la figura del obispo como pastor, significativamente descrita en la monición introductoria del rito de ordenación, si bien se podía explicitar más la temática de la colegialidad, en lugar de insistir en la relación entre obispo y papa. Aquí se plantea el problema de la relación entre el obispo y su iglesia local respecto a la designación y presentación de los candidatos. La *Tradición apostólica* (2-3) preveía la elección del obispo por parte de todo el pueblo. En las *Constituciones apostólicas* siríacas del s. IV se añade una triple ratificación por parte de la asamblea, como complemento de la elección por parte de todo el pueblo (IV, 2). Hoy no se pueden ignorar las dificultades de tal criterio de elección popular, que estaría expuesto a todas las vicisitudes de divisiones y contiendas propias de las elecciones civiles. Pero no se puede ignorar que las nuevas exigencias de una eclesiología local, como base de la eclesiología universal *(LG* 26), podrían aconsejar que la designación de los obispos vuelva a encomendarse a las iglesias locales en sus expresiones colegiales y federativas de las conferencias episcopales regionales. El hecho de que la ordenación del obispo deba hacerse en la medida de lo posible con la participación colegial de los obispos limítrofes de la misma región eclesiástica parece requerir, para una mayor verdad de los ritos, que también su designación se haga a través de estos organismos ya canónicamente reconocidos, quedando

a salvo siempre la confirmación del obispo de Roma, que preside en la caridad a todas las iglesias. Las comunidades que reciben a un obispo como pastor y padre no quedarían así marginadas de esta presentación, porque al menos a través de sus pastores actuales se sentirían responsabilizadas en una elección que no se les puede sustraer totalmente (como sucede todavía a menudo). De este modo, en el rito de presentación del candidato, también los representantes del consejo presbiteral y del consejo pastoral (en tal caso, algún laico) podrían ser llamados a expresar la triple ratificación, junto con toda la asamblea, que hemos recordado arriba.

2. PARA EL PRESBITERADO. El nuevo rito ha adecuado ciertamente las formas ceremoniales a la visión más pastoral del ministerio específico, que asocia al presbítero a todas las funciones (excepto la de la transmisión de la apostolicidad) del obispo en la edificación de la iglesia (cf *PO* 6; *LG* 28). También aquí la responsabilidad del presbiterio como tal está suficientemente expresada por el gesto de imposición de las manos después de la del obispo, para indicar que hay un Espíritu común y semejante de su ministerio *(Tradición apostólica* 7). Pero para el pueblo parece que hay todavía demasiado poco espacio. Si en las fuentes antiguas *(Constituciones apostólicas* XXVI, 2-5) se habla de cooptación para el presbiterio por la elección y por el juicio de todo el clero, hoy se podría igualmente prever algún gesto sencillo de los fieles para expresar esta corresponsabilidad en la iglesia; al menos el gesto de la entrega de la patena con las ofrendas de los fieles y del cáliz debería producirse *después de* la presentación de los dones por parte de los fieles, y no, como ahora, *antes de* la misma, con un formulario que hace, sin embargo, referencia expresa a ello.

3. PARA EL DIACONADO. También en la elección del diácono, que en la antigüedad era presentado por el pueblo (cf He 6,5), se podrían prever ulteriores enriquecimientos rituales para los diáconos permanentes respecto de los provisionales, con unas referencias más concretas a las funciones del diácono, especialmente a las de ser el responsable ideal de la pastoral de las familias y de las parejas en cuanto tales; evocar con su estado normalmente de casado el sentido de la iglesia como familia; ser el signo de una iglesia no tanto ya dada cuanto en proceso de hacerse y ser el encargado eclesial (por misión específica) de comunidades humanas a medida humana. La relación del diácono con la comunidad local debería, pues, encontrar también una expresión celebrativa.

4. PARA LOS MINISTERIOS INSTITUIDOS. Las indicaciones de los nuevos ritos son sobre todo indicativas, y por tanto susceptibles de adaptaciones por parte de cada comunidad local. Las experiencias que se están llevando a cabo sugieren que estas celebraciones gozan de bastante participación de las respectivas comunidades, a cuyo servicio están ya los laicos; será preciso especificar cada vez mejor la relación entre ministerio de la caridad y extralitúrgico *y* el oficio cultual de estos ministerios, para que se evite el riesgo de su clericalización o ritualización. Para los ministros extraordinarios de la eucaristía (instrucción *Immensae caritatis,* del 29-1-1973) que están supliendo a los ministros ordinarios, se requiere un mandato por parte del obispo y del presbítero: se puede observar que están destinados a desaparecer si se lleva a cabo en las iglesias una verdadera pastoral de res-

ponsabilización ministerial. Si en Roma en el s. III, según Eusebio *(Historia eclesiástica* 6, 43,11: *Ep. de Cornelio papa),* junto al único obispo, con sus cuarenta y seis presbíteros, con los siete diáconos y siete subdiáconos, había cuarenta y dos acólitos, doce exorcistas, lectores y ostiarios, ¡cuánta mayor riqueza no deberían expresar nuestras comunidades locales!

[*/ Asamblea; / Sacerdocio; / Obispo; / Diaconado*].

E. Lodi

BIBLIOGRAFÍA:

1. *En general:*

Borobio D., *Ministerio sacerdotal, ministerios laicales,* Desclée, Bilbao 1982; Del Cura S., *Ministerio eucarístico, comunión eclesial y comunidad,* Burgos 1983; Dianich S., *Ministerio,* en NDT 2, Cristiandad, Madrid 1982, 1080-1109; *Ministerio,* en DTI 3, Sígueme, Salamanca 1982, 515-528; Dupuy B.D., *Teología de los ministerios,* en MS 4/2, Cristiandad, Madrid 1975, 473-508; Fernández A., *Obispos y presbíteros. Historia y teología de la diferenciación del ministerio eclesiástico,* en "Burgense" 18 (1977) 357-418; Grelot P., *El ministerio de la Nueva Alianza,* Herder, Salamanca 1969; Heubach J.-Lera J.M., *Ministerio y pueblo de Dios,* en "Diálogo Ecuménico" 18 (1983) 435-468; Rincón R., *Ministerio,* en DETM, Paulinas, Madrid 1975, 662-680; Roux J.J., *Los ministerios en la discusión actual,* en "Theologica Xaveriana" 25/1 (1975) 69-84; Royón Lara E., *Los ministerios en una Iglesia toda ministerial,* en "Sal Terrae" 9 (1977) 21-33; Sánchez Chamoso R., *Función mediadora de la Iglesia y ministerios,* en "Seminarios" 30 (1984) 311-348; *Los ministerios en perspectiva eclesial,* ib, 367-426; Sartori L., *Carismas y ministerios,* en DTI 2, Sígueme, Salamanca 1982, 9-23; Schillebeeckx E., *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana,* Cristiandad, Madrid 1983; Tena P., *Comunidad, infraestructura y ministerio,* en "Phase" 83 (1974) 389-406; *Opciones de Iglesia para un ministerio renovado,* en "Phase" 108 (1978) 523-542; Vall H., *Los ministerios en la Iglesia,* en "Actualidad Bibliográfica" 24/12 (1975) 258-305; Vogel C., *El ministerio litúrgico en la vida de la Iglesia,* en "Concilium" 72 (1972) 151-166; VV.AA., *Los ministerios en la Iglesia,* en "Seminarios" 80 (1972); VV.AA., *Hacia una reestructuración de los ministerios,* en "Theologica Xaveriana" 25 (1975) 19-30; VV.AA., *Renovación de la Iglesia y ministerio,* en "Concilium" 108 (1975) 137-288; VV.AA., *El ministerio y los ministerios según el N.T.,* Cristiandad, Madrid 1975; VV.AA., *Sacerdocio, ministerios laicales y seminarios,* en "Pastoral Misionera" 17/4 (1981).

2. *Presbiterado y presidencia litúrgica*

Bellavista J., *El celebrante principal,* en "Phase" 107 (1978) 487-490; Fernández A., *Obispos y presbíteros. Historia y doctrina de la diferenciación del ministerio eclesiástico,* en "Burgense" 18/2 (1977) 357-418; Guerra M., *Epíscopos y Presbíteros. Evolución semántica de los términos desde Homero hasta el s. II después de J.C.,* Burgos 1962; Kasper W., *La función del presbítero en la Iglesia,* en "Selecciones de Teología" 32 (1969) 351-359; López Martínez N., *La distinción entre obispos y presbíteros,* en "Burgense" 4 (1963) 145-225; Martín Velasco J., *Crisis de la condición sacramental del ministerio presbiteral,* en "Phase" 123 (1981) 255-262; Martinell M., *El sacerdote como presidente,* en "Phase" 48 (1968) 533-535; Oñatibia I., *Presbiterio, Colegio Apostólico y apostolicidad del ministerio presbiteral,* en VV.AA., *Teología del sacerdocio* 4, Burgos 1972, 71-109; Tena P., *La presidencia de la celebración en crisis,* en "Phase" 48 (1968) 515-532; VV.AA., *El ministerio en la asamblea litúrgica,* en "Concilium" 72 (1972) 149-294; VV.AA., *Presidir la asamblea,* PPC, Madrid 1970.

3. *Diaconado*

Altana A., *Diácono,* en NDE, Paulinas, Madrid 1979, 361-367; Arnau R., *El diaconado como carisma y ministerio,* en "Anales Valentinos" 3/5 (1977) 1-23; Centro "Pro mundi vita", *El diaconado permanente: su restablecimiento y su evolución,* en "Phase" 76 (1973) 353-375; Guerra M., *Diáconos helénicos y bíblicos,* Burgos 1962; Jubany N., *Diaconado,* en SM 2, Herder, Barcelona 1976, 254-259; Oriol J., *La restauración del diaconado permanente,* en "Phase" 42 (1967) 546-563; *Instauración del diaconado permanente en la diócesis de Barcelona,* en "Phase" 127 (1982) 75-84; Tortras A.M., *Notas para un diaconado renovado,* en "Phase" 116 (1980) 151-159; Urdeix J., *Qué es un diácono,* en "Phase" 83 (1974) 407-411; *Congreso Internacional del Diaconado permanente,* Kortrijk (Bélgica), en "Phase" 113 (1979) 444-448; VV.AA., *El diaconado en la Iglesia y en el mundo,* Península, Barcelona 1968; VV.AA., *El diaconado permanente. Estudios y documentos,* en "Seminarios" 65-66 (1977); VV.AA., *Diáconos para la comunidad,* "Dossiers del CPL" 7, Barcelona 1979.

4. *Nuevos ministerios*

Borobio D., *Participación y ministerios litúrgicos,* en "Phase" 144 (1984) 511-528; *Ministerios laicales. Manual del cristiano comprometido,* Madrid 1984; Castillo J.M., *Los nuevos ministerios,* en "Sal Terrae" 66 (1977) 3-20; Celam, *Ministerios eclesiales en América Latina,* Bogotá 1976; Manzanares J., *Los nuevos ministerios del lector y del acólito,* en "Rev. Españ. de Derecho Canónico" 29 (1974) 368ss; Pistoia A., *El ministerio del lector,* en "Pastoral Litúrgica" 129/130 (1983) 26-29; Rubio L.-Hernández V., *Los ministerios laicales en el magisterio actual de la Iglesia,* en "Seminarios" 30 (1984) 427-492; Santangada O., *Naturaleza teórica de los nuevos ministerios,* en "Stromata" 40 (1984) 275-297; Secretariado N. de Liturgia, *El ministerio del lector,* PPC, Madrid 1985; *El ministerio del acólito y del ministro extraordinario de la comunión,* PPC, Madrid 1985; Tena P., *Los ministros extraordinarios de la distribución de la eucaristía y la comunión frecuente,* en "Phase" 60 (1970) 588-596; Urdeix J., *Presente y futuro del lector y del acólito,* en "Phase" 90 (1975) 435-451; *Los laicos y el ministerio (CIC cnn. 228-231),* en "Phase" 141 (1984) 187-191.

MISA

/ Comunicación en la eucaristía; / Concelebración eucarística; / Domingo; / Eucaristía; / Misterio pascual; / Nuevas plegarias eucarísticas; / Plegarias eucarísticas; / Sacrificio

MISA CON

/ Familia; / Grupos particulares; / Jóvenes; / Niños

MISAL ROMANO

SUMARIO: I. Historia del Misal Romano: 1. Antecedentes del "Missale Romanum"; 2. La preparación del "Missale Romanum" de 1970: *a)* El "Ordo Missae", *b)* El misal u oracional - II. Descripción del "Missale Romanum" de 1970: 1. La seccion documental; 2. El cuerpo del misal: *a)* El "Proprium de tempore", *b)* El "Ordo missae", *c)* El "Proprium de sanctis", *d)* Los "Communia", *e)* Las "Missae rituales", *f)* "Missae et oraciones ad diversa", *g)* "Missae votivae", *h)* "Missae defunctorum"; 3. El apéndice - III. La segunda edición típica del Misal Romano: 1. Variaciones a la OGMR; 2. Variaciones en las normas del año litúrgico; 3. Variaciones en los textos del misal - IV. Ediciones oficiales del misal en lengua española.

El día 3 de abril de 1969, *feria V in Coena Domini,* el papa Pablo VI firmaba la constitución apostólica *Missale Romanum,* para promulgar el libro litúrgico más esperado de cuantos han sido reformados según los decretos del concilio Vat. II. La expectación estaba justificada a causa de la importancia que para la unidad en el culto y en la fe *(lex orandi-lex credendi)* tiene el libro, destinado a regular y a nutrir la celebración de la eucaristía. Por otra parte, el misal es, después del / Leccionario de la palabra de Dios, el más importante instrumento pastoral para la participación activa, consciente y fructuosa de los fieles en el sacramento de nuestra fe (cf *SC* 48-49).

Cuatro siglos antes, exactamente el 13 de julio de 1570, otro papa, san Pío V, había promulgado el *Missale Romanum,* que estuvo en vigor hasta la aparición del actual. El misal de 1570, que algunos llaman *de san Pío V* para distinguirlo del *misal de Pablo VI,* es el antecesor directo de este último, pero existen entre ambos diferencias muy notables. La primera afecta al carácter específico del libro: el *Missale Romanum* de 1570 era un misal plenario; el actual ya no lo es, al estar compuesto de varios volúmenes: el *libro del altar* u *oracional,* el *Leccionario* y el *Graduale Simplex.* No obstante el título *Missale Romanum ex decreto...* que encabeza el *Leccionario* (desde el *Ordo Lectionum Missae* hasta cada uno de los tomos de que consta) y el *Graduale,* la expresión *misal romano* se viene dando de hecho al *libro de altar* u *oracional.*

Otras diferencias entre el misal de 1570 y el actual se refieren a la am-

plitud del contenido, a la utilización del material eucológico anterior y a los criterios de distribución y selección de textos, etc. Estas diferencias tienen su origen no sólo en los condicionamientos históricos y doctrinales de 1570, sino sobre todo en el gran avance moderno de los estudios litúrgicos y sobre las fuentes de la tradición eucológica occidental.

El *Missale Romanum* promulgado en 1969 por Pablo VI fue publicado un año después (decreto *Celebrationis Eucharisticae,* de 26 de marzo de 1970). En 1969 tan sólo se había dado a la luz el *Ordo Missae* juntamente con la *Institutio Generalis Missalis Romani (Ordenación general del Misal Romano)* y el *Ordo Lectionum Missae,* con el fin de que el 30 de noviembre, domingo I de adviento y fecha de entrada en vigor del nuevo *Calendarium Romanum,* se pudiese poner en práctica la renovación de la estructura de la misa y se empezase a usar el orden de lecturas con el comienzo del / año litúrgico.

Lamentablemente, en el tiempo que media entre la promulgación del misal por Pablo VI y la publicación de la edición típica se produjo una verdadera tempestad contra el *Ordo Missae* y la *IGMR* (= *OGMR),* desencadenada por los sectores más opuestos a la reforma litúrgica emprendida por el Vat. II. Los principales ataques, en los que no faltaron opúsculos anónimos y la utilización del nombre de eminentes personalidades eclesiásticas, contenían la gravísima acusación de que la "nueva misa" significaba una ruptura con la doctrina católica sobre la santa misa, tal como ésta fue formulada en la sesión XXII del concilio de Trento. Varios liturgistas, historiadores y teólogos salieron al paso de estos ataques, interviniendo incluso el propio Pablo VI en una enérgica alocución en defensa del *Ordo Missae,* pronunciada en la basílica vaticana el 19 de noviembre de 1969.

No es justo, por tanto, contraponer ambos misales, y menos aún pretender descalificar uno en nombre del concilio, o de la autoridad del papa que está detrás del otro. Del mismo modo que Trento tiene verdadera continuidad en el Vat. II, el misal promulgado por san Pío V, que alimentó la piedad litúrgica de cuatro siglos, tiene también continuidad en el misal de Pablo VI. Las circunstancias históricas y la finalidad inmediata de las reformas litúrgicas de Trento y del Vat. II no son las mismas, pero la autoridad apostólica de san Pío V y de Pablo VI es idéntica; y uno y otro papa la ejercieron legítimamente al promulgar el misal.

I. Historia del Misal Romano

El término *missale* y las expresiones *liber missalis, missale plenarium* o *plenum* indican, a partir del s. X, los / libros litúrgicos que contienen todos los textos necesarios para la celebración de la misa: lecturas, cantos y oraciones, con sus rúbricas correspondientes. Este tipo de libro vino a sustituir a los sacramentarios propiamente dichos, en los cuales únicamente se encontraban las plegarias destinadas a la eucaristía y a la administración de los sacramentos. Los restantes textos se encontraban en los respectivos libros litúrgicos.

Varias fueron las causas que dieron origen a la fusión de todos los libros en uno, el misal. En primer lugar, la multiplicación de las misas *privadas* no sólo en las iglesias grandes y bien dotadas de clero, sino también en las pequeñas iglesias rurales, en las que no había más que un sacerdote. Esta multiplicación de misas privadas se produjo también

en los monasterios en virtud de las obligaciones que contraían con los fundadores o sostenedores, especialmente en sufragio de los difuntos. La facilidad práctica, la celebración en silencio y la comodidad influyeron en la aparición, primero, de *libelli missae* o fascículos con una serie de misas completas, votivas o de difuntos, y más tarde de todo el conjunto de formularios siguiendo el orden del libro principal. Hacia el s. XIII puede decirse que el proceso del paso del sacramentario al misal plenario alcanzó la culminación.

No es difícil imaginar el éxito de este tipo de libro litúrgico en una época en que se había perdido el sentido comunitario y participativo de la celebración eucarística, apareciendo ésta como una acción reservada al sacerdote, el cual, por si fuera poco lo que tenía que hacer como presidente, asumía todos los restantes papeles: lector, cantor, ministro, etcétera.

Por otra parte, al faltar una autoridad que ordenase y unificase todo el proceso de confluencia de los antiguos libros litúrgicos en el misal, los abusos y los particularismos se multiplicaban a pesar de las disposiciones de algunos concilios particulares. La necesidad de corrección y de reforma de los misales se hizo sentir a lo largo de la baja edad media y durante todo el s. XV. Esta necesidad se agudizó en extremo al aparecer el protestantismo. El concilio de Trento (1545-1563) tenía conciencia de este grave problema; pero no llegó a abordarlo, dejando en manos del papa Pío IV la reforma proyectada. Como se verá en seguida, el fruto de aquella decisión conciliar, por lo que a la misa se refiere, fue el *Missale Romanum* de 1570.

1. ANTECEDENTES DEL "MISSALE ROMANUM". El misal promulgado en 1570 por san Pío V significa el punto de llegada de una ordenación del calendario y de los textos de la misa que se remonta, en lo esencial, al papa san Gregorio Magno y al arquetipo del llamado *Sacramentario Gregoriano,* cuyo manuscrito más completo y representativo de esta tradición eucológica es el *Sacramentario Gregoriano Adrianeo* (Cambrai, Bibl. municip., *cod.* 164), copiado el año 812 a partir del ejemplar enviado por el papa Adriano I a Carlomagno hacia el 785.

Este sacramentario papal y estacional, es decir, adaptado a la / liturgia local de la ciudad de Roma, fue provisto de un suplemento por san Benito de Aniano, y no por Alcuino, como se sostenía hasta hace poco [1]. La finalidad de este suplemento fue dotar de formularios aquellos días litúrgicos en que la liturgia papal carecía de ellos. El *Sacramentario Gregoriano* con *Suplemento* alcanzó gran difusión, pero coexistió junto con otros sacramentarios mixtos, que forman la familia de los *Gelasianos del s. VIII.*

La situación, cuando empiezan a aparecer los primeros misales plenarios, es de total confusión. Sin embargo, por la fuerza de la sencillez y del carácter práctico, a finales del s. XIII se empezó a adoptar por toda Europa un misal preparado por los frailes franciscanos, que resultó ser el *Missale secundum consuetudinem Curiae,* el misal usado en la capilla papal hacia la mitad del siglo. Este misal es heredero directo del *Gregoriano Adrianeo* con el *Suplemento,* y tuvo el honor de ser impreso por primera vez en 1474, constituyendo por tanto la "edición príncipe" del misal romano.

La comisión creada por Pío IV para la reforma del misal, de acuerdo con los deseos del concilio de Trento, ampliada después por san Pío V, trabajó fundamentalmente sobre los ejemplares impresos de

1474. El *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum Pii V Pont. Max. iussu editum,* promulgado mediante la bula *Quo primum,* del 14 de julio de 1570, reproduce prácticamente la edición príncipe impresa cien años antes. No obstante, la comisión redactora había incluido también las *Rubricae generales Missalis* y el *Ritus servandus in celebratione Missae,* sirviéndose para este apartado del *Ordo Missae* del maestro de las ceremonias pontificias Juan Burcardo, asegurando así la uniformidad del rito y la desaparición de la mayor parte de los abusos, objetivos largamente perseguidos desde mucho tiempo antes.

Es preciso destacar también algunos ajustes realizados en el santoral, la organización del *Commune sanctorum,* la eliminación de secuencias y la restricción de misas votivas. No faltó tampoco la consulta de manuscritos litúrgicos —dentro de las posibilidades de la época—, como asegura san Pío V en la bula *Quo primum.* Esta consulta proporcionaba una base científica a la reforma del misal; pero, sobre todo, confería carta de antigüedad y de entronque con la tradición litúrgica, aspecto importantísimo, que permitía afirmar al papa que la revisión del misal lo había restituido *ad pristinam sanctorum Patrum norman ac ritum.*

Esta expresión de la bula *Quo primum* fue recogida por el Vat. II como criterio fundamental de la reforma del *Ordo Missae* (cf *SC* 50), y por Pablo VI en la constitución apostólica de promulgación del misal, invocando la necesidad de aprovechar todo el riquísimo caudal que ofrecen hoy las fuentes litúrgicas, mucho mejor conocidas hoy que hace cuatro siglos.

La bula *Quo primum* imponía el *Missale Romanum* como obligatorio para todas las iglesias locales y órdenes religiosas de rito latino, con la única excepción de aquellas zonas que pudiesen contar con peculiaridades litúrgicas propias con una antigüedad no inferior a los doscientos años. De este modo se logró, por primera vez en la / historia de la liturgia, la existencia de un misal unificado y común a toda la iglesia latina. Las circunstancias del momento y el mismo proceso que se observa en los siglos precedentes así lo pedían.

Después de 1570 el *Missale Romanum* sufre algunas modificaciones bajo los pontificados de Clemente VIII (1605), Urbano VIII (1634) y Benedicto XV (1920). Estas modificaciones consistieron, generalmente, en cambios de rúbricas, en la adición de las misas de los nuevos santos y en la inclusión de algunos prefacios. Durante el s. XVIII, bajo el influjo de la ilustración, especialmente en Francia y en Italia, se hicieron intentos de renovación de la celebración eucarística y de reforma del misal. Se deseaba una mayor participación del pueblo, la introducción de la lengua vernácula, un mayor uso de la Escritura, la revisión de algunos textos del misal, una mayor sobriedad de los ritos y la desaparición de las prácticas de piedad durante la misa, objetivos que después volvió a tomar el / movimiento litúrgico y que se han hecho realidad en la / reforma litúrgica del Vat. II.

San Pío X quiso hacer una revisión general del misal, similar a la reforma realizada en el breviario, pero su muerte en 1914 le impidió impulsar la tarea. Hasta Pío XII no volverá a haber más cambios. En efecto, este papa instituyó en 1948 una comisión para la reforma litúrgica, en la que figuraba ya un hombre que sería clave en los trabajos preparatorios del Vat. II en el campo litúrgico, y después del concilio, en la reforma litúrgica: P. Aníbal Bu-

gnini[2]. La comisión creada por Pío XII tuvo doce años de vida, realizando su tarea en el más absoluto secreto. Fruto de sus trabajos fue la restauración de la vigilia pascual en 1951, la reforma de toda la semana santa en 1955 y la publicación del *Código de Rúbricas* en 1960, esto último por mandato del papa Juan XXIII.

La reforma de la semana santa se incluyó en la última edición típica del *Missale Romanum* de 1570, efectuada en 1962. Ésta es la edición objeto del indulto dado el 3 de octubre de 1984 para usar el misal de san Pío V a juicio del obispo diocesano (AAS 76/1984, 1088-1089).

2. La preparación del "Missale Romanum" de 1970. Todavía está por hacer la historia de cada uno de los libros litúrgicos promulgados después del Vat. II, historia que comienza, ciertamente, en el aula conciliar, durante los trabajos de debate y aprobación de la constitución *Sacrosanctum concilium.* Después de la promulgación de este documento, verdadera piedra miliar en la / historia de la liturgia, la investigación tendrá que rastrear todos los documentos de aplicación de la reforma litúrgica y meterse a fondo en los *esquemas de trabajo* y en las *relaciones* de los distintos *coetus* que funcionaron en el seno del *Consilium ad exsequendam constitutionem de Sacra Liturgia,* creado por Pablo VI en 1964[3].

Por lo que se refiere al misal, la historia de su elaboración comprende cuatro grandes capítulos: las reformas parciales que se introdujeron antes de la promulgación del *Missale Romanum* de 1970 (concelebración, comunión bajo las dos especies, nuevas plegarias eucarísticas), el *Ordo Missae,* el conjunto de la eucología y el antifonario, y el orden de lecturas y cantos interleccionales. En este artículo vamos a centrarnos únicamente en dos de estos grandes capítulos: los que se refieren al *Ordo Missae* y al oracional (eucología y antifonario).

a) *El "Ordo Missae".* Sin duda, el punto más delicado de toda la reforma litúrgica. La constitución *Sacrosanctum concilium* había determinado: "Revísese el ordinario de la misa, de modo que se manifieste con mayor claridad el sentido propio de cada una de las partes y su mutua conexión y se haga más fácil la piadosa y activa / participación de los fieles. En consecuencia, simplifíquense los / ritos, conservando con cuidado la sustancia; suprímanse aquellas cosas menos útiles que con el correr del tiempo se han duplicado o añadido; restablézcanse, en cambio, de acuerdo con la primitiva norma de los santos padres, algunas cosas que han desaparecido a causa del tiempo, según se estime conveniente o necesario" *(SC* 50).

Para dar cumplimiento a este mandato fue constituido el *coetus* n. 10 del *Consilium,* el primero de los grupos que habrían de trabajar en la reforma del misal. El *coetus,* en el que se encontraban los mejores especialistas en la historia de la misa, basta citar al P. Jungmann y a mons. Righetti, se puso en seguida a trabajar en abril de 1964; de manera que en septiembre de 1965, después de seis sesiones de estudio en diferentes lugares, se presentó el primer esquema de lo que entonces se llamó la *missa normativa.* Se denominaba así a la forma de celebración eucarística que debía servir de base (de *norma)* para las restantes formas de celebración. Más tarde se desechó la citada denominación, prefiriéndose la que ha quedado en el misal de *misa con el pueblo.*

El esquema de la *misa normativa* era muy sencillo y transparente. De

hecho, el actual *Ordo Missae* sigue fielmente aquel esquema, salvo algunos puntos que entonces no estaban claros, como, por ejemplo, el puesto del *Kyrie,* o los retoques del canon romano. En junio de 1966, Pablo VI dispuso que se buscase una fórmula para integrar el *Kyrie* en el acto penitencial y que no se tocase el canon romano. En cambio ordenó también que se buscasen o elaborasen dos o tres nuevas plegarias eucarísticas. Pablo VI tomó también por entonces otra gran decisión: la de que se consultase a las conferencias episcopales sobre el proyecto de la *misa normativa.* La consulta se canalizó a través de la Secretaría del Sínodo de los Obispos, de manera que en la primera asamblea del Sínodo, en 1967, los padres sinodales pudieron expresar su parecer personal sobre una serie de cuestiones. Al mismo tiempo pudieron asistir a una celebración *experimental* de la *misa normativa* en la Capilla Sixtina el 24 de octubre. La celebración fue prácticamente un fracaso, y la impresión negativa que produjo en muchos padres influyó sin duda en las votaciones a las preguntas formuladas sobre el mantenimiento del canon romano sin retoques, sobre algunos cambios en las palabras de la consagración, sobre la estructura de la misa, sobre el acto penitencial, sobre el número de lecturas y sobre las antífonas de entrada, ofertorio y comunión.

A finales de 1967 se reemprendieron los trabajos, asumiendo los resultados de la consulta al Sínodo y sometiendo a la decisión del papa una serie de puntos. Durante 1968, el esquema del *Ordo Missae* fue también examinado por las congregaciones romanas, hasta que, finalmente, en el consistorio del 28 de abril de 1969, Pablo VI anunció la publicación del *Ordo Missae.* Juntamente con él se publicaron la constitución apostólica *Missale romanum* y la *Institutio generalis Missalis Romani,* documentos que habrían de figurar también en la edición típica del misal en 1970.

Mientras se preparaba el *Ordo Missae,* se realizaron reformas parciales en el ordinario de la misa del *Missale Romanum* de 1570, en cumplimiento de algunas disposiciones conciliares y de los primeros documentos de la reforma litúrgica: la introducción de la / lengua vulgar, la diversificación de / ministerios, la simplificación de / ritos, la distinción entre la liturgia de la palabra y del sacrificio, las formas de celebración, etc., motivaron la aparición de los siguientes *ordines,* que estuvieron en vigor hasta la aparición del misal en 1970: *Ordo Missae. Ritus servandus in celebratione Missae et de defectibus in celebratione Missae occurrentibus,* Typis Polyglottis Vaticanis 1965; *Ritus servandus in concelebratione Missae et Ritus Communionis sub utraque specie,* Typis Polyglottis Vaticanis 1965; *Variationes in Ordinem Hebdomadae Sanctae inducendae,* Typis Polyglottis Vaticanis 1965; *Variationes in Ordinem Missae inducendae ad norman Instructionis S.R.C. diei 4 maii 1967,* Typis Polyglottis Vaticanis 1967; *Preces eucharisticae et praefationes,* Typis Polyglottis Vaticanis 1968.

La reforma del *Ordo Missae* se guió por el principio conciliar general de introducir "nuevas formas desarrollándolas orgánicamente a partir de las ya existentes" *(SC* 23). Este principio, que indudablemente alargó el proceso y produjo, no sólo aquí, sino en otros campos, la impresión de que los cambios no acababan nunca, permitió afianzar firmemente todos los pasos sobre bases seguras. Prueba de ello es que ninguna reforma introducida hubo de ser retractada.

Sobre la base de la distinción en-

tre las dos grandes partes de la misa, *liturgia Verbi* y *liturgia eucharistica* (cf *SC* 56), las cuales tienen como puntos de referencia sendos lugares de celebración: el ambón y el altar, la misa encontró una línea más dinámica y participativa. Los ritos iniciales se simplificaron, el padrenuestro se convirtió en plegaria de preparación de la comunión, se simplificó la fórmula de la distribución de la comunión y la misa se concluyó con la bendición del sacerdote. Importantísima fue también la determinación de la obligatoriedad de la / homilía y la introducción de la oración de los fieles (cf *SC* 52-53).

Ahora bien, los aspectos más espectaculares de la reforma del *Ordo Missae,* sobre algunos de los cuales se centraron los ataques de los oponentes a la reforma litúrgica, fueron éstos: *a)* los ritos del ofertorio, jamás tocados hasta ese momento. Se trató de eliminar todo lo que pareciese anticipación de los elementos sacrificiales y ofertoriales propios de la plegaria eucarística; *b)* los ritos iniciales se estructuraron para hacer más patente la intervención de la / asamblea y destacar también la función presidencial del celebrante principal. El acto penitencial dejó de ser un acto privado de los ministros, para convertirse en un rito de toda la asamblea; los ritos preparatorios de la comunión se hicieron más participativos, especialmente en la conclusión del embolismo del padrenuestro y en el rito de la paz.

b) *El misal u oracional.* Como ya se ha dicho, comprende no la totalidad del *Missale Romanum,* sino los textos eucológicos y los cantos de entrada y comunión, además del *Ordo Missae* y de los restantes documentos a los que se aludirá más adelante en la descripción del libro.

Fueron varios los *coetus* o grupos de trabajo del *Consilium* que se ocuparon de la preparación del misal: el *coetus* 13, que trató de las misas votivas; el 14, de los cantos; el 18, de los formularios comunes (de santos, etcétera); el 18 *bis,* de las oraciones y prefacios, y el 19, de las rúbricas del misal. Estos tres últimos grupos trabajaban también para el oficio divino, dado que muchos textos habrían de ser compartidos en la misa y en la / liturgia de las Horas. Naturalmente, buena parte de los trabajos de estos *coetus* dependía también de la revisión del / calendario litúrgico *(coetus* 1) y de la revisión de algunos ritos del año litúrgico, como la semana santa *(coetus* 17). Tenía que ver también con los trabajos del misal la tarea del *coetus* 12, que se ocupó de la restauración de la oración de los fieles.

Para la historia del misal, los aspectos más interesantes son los relacionados con la / eucología, es decir, con las oraciones y prefacios. El misal contiene mil seiscientas oraciones y ochenta y un prefacios, más del doble que el *Missale Romanum* de 1570. De hecho, prácticamente todos los textos eucológicos del misal anterior se encuentran en el actual, aun cuando muchos han sufrido retoques.

El *coetus* 18 *bis,* al que se le confió la eucología del misal, estaba presidido por el P. Plácido Bruylants, autor de varias obras sobre esta materia. El *coetus* comenzó sus trabajos en 1965 con las oraciones del propio del tiempo, viniendo después las correspondientes a las misas votivas, a los comunes, etc. Las grandes líneas de todo el trabajo fueron expuestas por el P. Bruylants al pleno del *Consilium* en octubre de 1966. Se pretendía aumentar el número de textos para evitar repeticiones; revisarlos de acuerdo con las fuentes, restituyéndoles su sentido original, cuando fuera necesario, y sustituir expresiones difícilmente comprensibles hoy.

Se quería también recuperar una buena parte del depósito eucológico de los antiguos sacramentarios y componer textos nuevos. En cuanto a los prefacios, la intención era dotar de ellos a los principales formularios del misal por tiempos litúrgicos, domingos y solemnidades.

Estos criterios para comenzar a trabajar fueron definidos mejor conforme se avanzaba en la tarea. El *Consilium* examinó por última vez los trabajos del misal en 1968, continuando éstos, hasta la víspera misma de la publicación del misal, de la mano de otro gran experto, el P. C. Braga —el P. Bruylants había fallecido en 1966, apenas presentado el primer esbozo del misal—. Vale la pena conocer en detalle los criterios de elaboración del conjunto de la eucología del misal.

El Vat. II había ofrecido ya unos principios generales, que se aplicaron al misal de modo particular: "Para conservar la sana tradición y abrir el camino a un progreso legítimo, debe preceder siempre una concienzuda investigación teológica, histórica y pastoral acerca de cada una de las partes que se han de revisar" *(SC* 23). Esta investigación se hizo en orden a garantizar la pureza doctrinal de los textos *(lex orandi-lex credendi);* la recuperación del patrimonio eucológico de la misa romana, sin olvidar la apertura a otras tradiciones como la / hispánica y la / ambrosiana, y finalmente la revitalización del libro del ministro principal de la eucaristía, es decir, del presbítero presidente.

Concretando aún más, y de forma esquemática, he aquí los criterios que presidieron la elaboración del *oracional* de la misa:

A) *Oraciones y prefacios:* En cuanto a los *principios de la revisión:* 1) Verdad y autenticidad de los textos, tanto en sentido histórico-crítico —fidelidad a las fuentes— como en sentido funcional —fidelidad al tipo de plegaria o género eucológico—, sin olvidar los aspectos teológico-doctrinales —fidelidad a la doctrina eclesial— y los aspectos históricos —en el caso de las oraciones de las misas de los santos—. 2) Sencillez y claridad, que en la práctica consistían en cuidar el estilo y la precisión de los textos eucológicos más modernos, evitando la retórica y la artificiosidad. 3) Lenguaje adaptado a la mentalidad de nuestro tiempo, lo cual exigía mantener la riqueza de matices de las expresiones litúrgicas consagradas, introducir expresiones que respondan a contenidos recuperados por la teología de los sacramentos (por ejemplo, *memoriale, signum,* etc.), o modificar todo lo que pudiese sonar a desprecio de las realidades humanas (por ejemplo, *terrena despicere).* 4) Musicalidad del *cursus* para facilitar el canto. 5) Sentido pastoral, es decir, facilidad para que al traducirse los textos a las / lenguas modernas se pudiesen captar los grandes temas de la / plegaria litúrgica no sólo tradicional, sino también de nueva creación (por ejemplo, en las oraciones del santoral y en las misas por diversas necesidades).

En cuanto a *las fuentes* de donde se habían de tomar las oraciones y prefacios, se produjo la siguiente gradación de criterios: 1) Reutilización de los textos del *Missale Romanum* de 1570. 2) Recuperación de textos antiguos que habían quedado relegados a la tradición litúrgica; estos textos se han buscado en los primitivos sacramentarios romanos; pero no se han olvidado testimonios como los misales de las órdenes religiosas y algunos misales locales, como el famoso misal de París de 1736. 3) Utilización de textos procedentes de todas las tradiciones eucológicas occidentales no romanas: li-

turgia / hispánica, liturgia galicana, liturgia / ambrosiana. 4) Creación de textos nuevos, empleando diversos procedimientos: 1. Centonización de frases procedentes de varios textos (dos o tres) eucológicos, a veces originarios de tradiciones diferentes; 2. Transposición de textos bíblicos, patrísticos, conciliares (Vat. II) o de algún papa; 3. Composiciones totalmente nuevas.

B) *Las antífonas:* El misal sólo contiene una doble serie de antífonas, las del introito y las de la comunión. Se omitió la serie de antífonas del ofertorio, porque éstas se justifican cuando hay procesión de ofrendas. Los criterios empleados para seleccionarlas fueron los siguientes: 1) Elección de textos funcionales, ricos en teología y en sentimientos humanos, especialmente en las antífonas de entrada. Las antífonas de la comunión han sido buscadas por sus referencias eucarísticas, respetándose el criterio tradicional de tomarlas del evangelio del día. Cuando son tres los ciclos de lecturas, a veces son también dos o tres las antífonas de comunión. 2) Conservación de todos los textos bíblicos del antifonario anterior. 3) Recuperación de textos procedentes de los antiguos antifonarios de la misa e, incluso, del oficio. 4) Creación de textos nuevos tomados del salterio o del Antiguo Testamento para la antífona de entrada, y del evangelio para la antífona de comunión; también se han hecho antífonas independientes, es decir, no bíblicas. 5) Se ha procurado que los textos no sólo puedan ser cantados, sino también ser recitados individual o comunitariamente, e incluso ser incorporados a la monición de entrada por el celebrante. En el misal no figuran los salmos que pueden cantarse con las antífonas; éstos están indicados en el *Ordo Cantus Missae* y en el *Graduale Simplex.*

C) *Las bendiciones solemnes:* El misal ha recogido en un apéndice al ordinario de la misa un grupo de bendiciones que constituyen una novedad en la liturgia romana. Junto a ellas se encuentran las tradicionales bendiciones u oraciones *super populum.* Las bendiciones solemnes, de origen hispánico y galicano, tenían lugar antes de la comunión como preparación de los que iban a participar en ella y despedida de los que no comulgaban. El breve puñado de textos, apenas uno por cada tiempo litúrgico o grupo de solemnidades, tiene una presencia más bien testimonial, aunque consiguen enriquecer el rito de despedida. Los textos han sido tomados de la edición del *Corpus Benedictionum Pontificalium* y del *Suplemento* del *Sacramentario Gregoriano* con muy pocos retoques meramente estilísticos.

II. Descripción del "Missale Romanum" de 1970

El *libro del altar,* o *libro del celebrante,* o el *oracional,* en su primera edición típica de 1970, comprende una sección introductoria con los documentos de promulgación del libro y las respectivas *normas,* el cuerpo del misal donde están los formularios litúrgicos y un *apéndice,* al que siguen los índices.

El volumen se abre con una página en blanco, a la que sigue otra en la que figura solamente la frase *Missale Romanum,* como en el lomo del libro. Después viene un bello grabado a toda página, de corte moderno, que representa la última cena, del mismo autor que los otros once grabados distribuidos por todo el misal, sin contar los de las guardas interiores. A continuación del primer grabado está la página del título completo del libro: *Missale Romanum*

ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP VI promulgatum. Editio Typica. Typis Polyglottis Vaticanis MCMLXX. El volumen está encuadernado en material plástico, mide 25 × 18 cm. y tiene 968 páginas. En 1971 se hizo la primera reimpresión del misal con idénticas características técnicas, si bien se utilizó un papel de menor grosor, con lo que el volumen resultó más manejable y menos pesado.

1. La sección documental. El primer documento que figura es el decreto de la S.C. para el Culto Divino de 26-III-1970, por el que se declara típica la edición. Este decreto figura obligatoriamente en todas las ediciones oficiales del misal en lenguas modernas.

Después aparece la *constitución apostólica "Missale romanum",* de Pablo VI, por la que se promulga el conjunto del *Missale,* o sea, todos los libros que se usan en la misa, y se especifican las palabras esenciales de la plegaria eucarística que constituyen la consagración. En este importante documento, el papa justifica la reforma del misal y hace historia de ésta desde san Pío V hasta el concilio Vat. II. Después explica las principales innovaciones: plegarias eucarísticas, simplificación del *Ordo Missae,* homilía, oración de los fieles, acto penitencial, ampliación del leccionario y del gradual. Termina ofreciendo el *Missale Romanum* a toda la iglesia como un instrumento de unidad aun dentro de la diversidad de lenguas en las que iba a ser traducido.

Sigue la *Institutio generalis Missalis Romani,* el mismo documento aparecido en 1969, pero ahora dotado de un *Proemium* de quince puntos, en el que se muestra históricamente la identidad y continuidad de la tradición católica desde Trento hasta el actual misal, al tiempo que se explican algunas realizaciones y cambios, recordando cómo la acentuación del aspecto */ memorial* no significa exclusión del */ sacrificio* o de la *presencia real.* Para no dar lugar a dudas se introducen algunas modificaciones de lenguaje en los nn. 7, 48 y 55d de la *IGMR.* El documento consta de ocho capítulos que describen todos los elementos de la celebración de la misa y exponen todas las principales normas para su desarrollo ritual.

Como complemento a las normas de la misa se publican también el motu proprio *Mysterii paschalis* y las *Normae Universales de Anno Liturgico et de Calendario,* así como el *Calendarium Romanum Generale.* También se incluye una página con las principales fiestas movibles desde 1970 hasta 1999.

2. El cuerpo del misal. Comprende ocho grandes bloques: el *Proprium de tempore,* el *Ordo Missae,* el *Proprium de sanctis,* los *Communia,* las *Missae rituales,* las *Missae et orationes ad diversa,* las *Missae votivae* y las *Missae defunctorum.* La distribución es idéntica a la del *Missale* de 1570, si bien hay grupos de formularios que este misal no tenía, como las misas rituales. Al repasar cada bloque, tan sólo es posible señalar las características más sobresalientes.

a) *El "Proprium de tempore".* Es la parte fundamental del misal, el ciclo que desarrolla el misterio salvador en su totalidad en torno al sagrado recuerdo de la vida y de la obra de Cristo (cf *SC* 102). Todas las secciones han sido enriquecidas al máximo, dotando de formulario completo, o al menos de colecta, a todas las ferias de adviento, navidad y pascua, ya que el misal anterior sólo hacía esto en la cuaresma. Al

mismo tiempo se hace descansar toda la fuerza de cada tiempo litúrgico en los / domingos, revalorizados y elevados de categoría litúrgica, especialmente en adviento y pascua (cf *SC* 106).

El adviento tiene tres grupos de formularios: el formado por los cuatro domingos, el formado por las ferias hasta el 16 de diciembre y el que comprende las ferias desde el 17 hasta el 24 en la misa de la mañana. Este grupo y el primero contienen formularios completos; el segundo ofrece una colecta propia para cada día de la semana, siendo comunes los textos restantes. La orientación de los textos está marcada por el predominio del tema de la última venida de Cristo en la primera parte del adviento, y por la preparación de la navidad a partir del 17 de diciembre. Destaca el domingo IV de adviento por su colorido mariológico y, en general, la temática cristológica de todos los textos.

El tiempo de navidad-epifanía comprende una serie de formularios festivos y otra serie para las ferias. La serie festiva reutiliza bastantes textos del misal anterior, especialmente el día de navidad en las cuatro misas, pero incorpora bellísimas piezas del *Sacramentario Veronense* atribuidas a san León Magno. Las novedades mayores de este ciclo están en las misas de los dos domingos de navidad, en la solemnidad del 1 de enero y en la fiesta del bautismo del Señor, el domingo que cierra el ciclo. La serie ferial contiene una doble serie de colectas, una para las ferias antes de la epifanía y otra para los días siguientes. La temática es la propia del ciclo.

La cuaresma representa una recuperación de los elementos bautismales, especialmente desde el domingo III. Ha desaparecido el tiempo de pasión y todo el conjunto ofrece una mayor unidad centrada en los domingos. Es en todos ellos, dotados de prefacio propio, donde se advierte mejor la renovación de la cuaresma; si bien las ferias, comenzando por el miércoles de ceniza, contienen también una gran riqueza eucológica, aunque se han reutilizado en gran parte las oraciones del misal de 1570. Los formularios son completos y siguen el orden normal de su utilización, estando los formularios de las ferias a continuación del domingo que abre la respectiva semana. El domingo de ramos y la misa crismal aparecen dentro de la cuaresma.

Los formularios del triduo pascual hacen de gozne entre la cuaresma y el tiempo de pascua, que comienza, destacado tipográficamente, con la vigilia pascual. Los formularios presentan una simplificación mayor incluso que la del *Ordo* de la semana santa de 1955, habiendo bastantes textos nuevos y estando modificados algunos, como las oraciones solemnes del viernes santo. La vigilia pascual, estructurada más claramente que en la reforma de 1951, separa cada parte, indicándolo expresamente y conteniendo unas moniciones antes de la primera y de la segunda. Las oraciones reutilizan textos procedentes de las vigilias de pascua y de pentecostés del misal de 1570, y ofrecen, siguiendo el orden de lecturas, la posibilidad de elegir entre dos o tres fórmulas. La plegaria de bendición del agua es una refundición de la antigua plegaria contenida en el *Sacramentario Gelasiano.*

El tiempo pascual contiene dos series de misas: una dominical, en la que se incluye también la solemnidad de la ascensión —trasladable a domingo—, y otra ferial. Esta última serie comprende tres bloques de formularios: para las ferias de las semanas II, IV y VI de pascua, para las semanas III y V y para la semana

VII. De este modo se incluyen colectas propias para cada día, siendo comunes las otras dos oraciones (super oblata y poscomunión) dentro de cada día de la semana. Hay que destacar la riqueza eucológica de todo el tiempo, advirtiéndose una gran reutilización del material de los antiguos sacramentarios, dado que el misal de 1570 no ofrecía textos más que para los domingos de pascua, la octava de pascua y la octava de pentecostés. Por cierto, al desaparecer esta última en la reforma del calendario y del año litúrgico, buena parte de sus textos han pasado a las férias de la semana VII de pascua. Hay que notar también el reforzamiento de la temática bautismal no sólo en la octava de pascua, y la insistencia con que se alude al misterio pascual y a los sacramentos pascuales. Los formularios de la ascensión y de pentecostés resultan extraordinariamente ricos.

La última sección del *Proprium de tempore* la comprenden los formularios de los domingos del tiempo *per annum* y los de las solemnidades del Señor que tienen lugar en este tiempo: Santísima Trinidad, Corpus Christi, Corazón de Jesús y Cristo Rey. Los formularios de los treinta y cuatro domingos —en realidad, treinta y dos, ya que el domingo I es la fiesta del bautismo del Señor, y el treinta y cuatro la solemnidad de Cristo Rey; en su lugar hay un formulario para la semana correspondiente— forman un bloque sucesivo, de manera que se resuelve fácilmente la interrupción de la serie al llegar la cuaresma. Los textos proceden del antiguo misal en su mayor parte. En cuanto a los formularios de las solemnidades del Señor, ofrecen pocas novedades, entre las que hay que destacar los textos de la misa del Corazón de Jesús.

b) *El "Ordo Missae"*. Comprende el *Ordo Missae cum populo,* con los cincuenta y un prefacios que no tienen un lugar propio en el misal y las cuatro plegarias eucarísticas, el *Ordo Missae sine populo,* el *apéndice* con fórmulas de saludo, de acto penitencial, etc., y las *bendiciones solemnes* y oraciones *super populum.* El conjunto del *Ordo Missae* se encuentra situado hacia la mitad del misal, entre el *Proprium de tempore* y el *Proprium de sanctis,* salvando el inconveniente del misal de 1570, que lo tenía entre la vigilia pascual y el domingo de resurrección.

c) *El "Proprium de sanctis"*. Ocupa un bloque compacto, distribuyendo los formularios por meses, a partir de enero, y no desde el 29 de noviembre, como en el viejo misal. En conjunto, es más reducido, dada la revisión del calendario romano general, que ha remitido a los calendarios particulares aquellas celebraciones de santos que no tienen tanto relieve universal. Sin embargo los textos son de una riqueza extraordinaria, siendo normalmente la colecta el texto clave. Algunos santos cuentan con formulario completo (super-oblata, poscomunión y, en casos contados, prefacio), y otros con formulario para la vigilia además del propio del día: san Juan Bautista, san Pedro y san Pablo y la Asunción de María.

Para preparar el *Proprium de sanctis,* que comprende, no hay que olvidarlo, las fiestas fijas del Señor (2 de febrero, 25 de marzo, 6 de agosto, 14 de septiembre y 9 de noviembre) más todas las solemnidades, fiestas y memorias de la santísima / Virgen (excepto el 1 de enero), se revisó todo el material del misal anterior para conservar todos los textos que mereciesen ser conservados, aunque en no pocos hubo que realizar retoques terminológicos referentes al calificativo del santo o a la descripción

de su carisma teniendo en cuenta la mentalidad moderna. Son muchos también los textos nuevos inspirados incluso a la letra en textos de los propios santos para destacar mejor el mensaje que poseen. En las fiestas y memorias de la Virgen se ha querido resaltar, ante todo, el misterio de María, por encima de notas legendarias o devocionales: esto es observable en las misas del 11 de febrero, 16 de julio, 15 de septiembre, 7 de octubre, 21 de noviembre. Respecto de las fiestas de los apóstoles, cuando no ha sido posible individualizar el carisma personal del apóstol, se ha destacado el papel eclesial de su figura, por ejemplo, Felipe y Santiago, Matías, etc.

d) *Los "Communia".* Esta parte del misal comprende siete conjuntos de formularios, comunes a otras tantas categorías de santos. Ahora bien, la serie se abre con el *Común de la dedicación de la iglesia,* que aparentemente no parece encajar bien aquí, sino entre las misas rituales. No obstante, se ha preferido respetar esta colocación, que procede del misal anterior, porque la utilización más frecuente de este *común* es sin duda la fiesta aniversario de la dedicación de la catedral. Viene a ser de hecho un *común* de una celebración del Señor.

Muy significativa es, en cambio, la colocación a la cabeza de todos los comunes de los santos del *Común de la Santísima Virgen,* que en el misal de 1570 figuraba al final de la serie con el nombre genérico de *Missae de Sancta Maria in sabato.* Los siete formularios de que consta el actual común de la / Virgen están distribuidos por tiempos litúrgicos, y su utilización no está restringida a los sábados, sirviendo también para las misas votivas. En cuanto al origen de los textos, los más originales son los correspondientes al tiempo pascual, procediendo los restantes del misal anterior, e incluso de otros lugares del misal actual, especialmente de adviento y navidad.

Los restantes comunes responden a la nueva clasificación establecida en el curso de la reforma litúrgica, clasificación seguida también por la liturgia de las Horas: en primer lugar, los *mártires* (los apóstoles no tienen *común* en este misal, ya que tienen formularios propios); siguen los *pastores, doctores,* las *vírgenes* y los *santos* y *santas.* En estos últimos aparecen, además de los formularios verdaderamente comunes, unos formularios más específicos para religiosos, educadores, etc. El *común de pastores* recoge formularios para papas y obispos, pastores (presbíteros y *abades* —esta categoría ha desaparecido en el misal de 1970—), fundadores de iglesias y misioneros.

e) *Las "Missae rituales".* Es una sección nueva en el misal, justificada desde el momento en que el Vat. II dispuso que los sacramentos de la confirmación y el matrimonio se celebrasen dentro de la misa (cf *SC* 71 y 77), así como la profesión religiosa (*SC* 80). Dentro de la celebración eucarística ya tenían lugar las ordenaciones, la consagración de vírgenes, la dedicación de la iglesia, la consagración del crisma, etc. Actualmente es todo el organigrama sacramental —excepto el sacramento de la penitencia— el que tiene cabida en la celebración de la eucaristía, manifestando así la íntima unidad y relación de todos los ritos sacramentales con el misterio eucarístico (cf *PO* 5; Santo Tomás, *S.Th.* III, 73-3c). Ahora bien, se trataba de ofrecer también formularios adecuados para ser usados cuando la liturgia del día no obliga a tomar los textos propios del domingo o solemnidad. He aquí el resultado:

Siete grupos de formularios bajo

las siguientes denominaciones: *En la celebración de los sacramentos de la iniciación cristiana* (escrutinios y bautismo; la 2.ª edición típica del misal, en 1975, añadió la misa para la inscripción del nombre); *En la celebración de la confirmación; En la administración de las órdenes; En la administración del viático; Por los esposos* (en la celebración del matrimonio y en los aniversarios); *En la consagración de vírgenes; En la profesión religiosa* (varios formularios). La segunda edición típica del misal añadió también las misas en la dedicación de la iglesia o del altar.

Misas rituales son también la misa crismal, que podría tener su lugar aquí, y la misa exequial. La unción de los enfermos y la comunión para un enfermo permiten la celebración de la misa en casa de éstos o en la iglesia. Sin embargo, para estos casos es preciso acudir a las misas votivas de la eucaristía o por los enfermos.

f) *"Missae et orationes ad diversa" (pro variis necessitatibus).* Otra importantísima novedad del misal de 1970, inmersa en el espíritu de la presencia de la / iglesia en el mundo, según el Vat. II. El misal anterior tenía algunas misas votivas por necesidades particulares, de corte devocionalista, que ahora han desaparecido. Sin embargo, subsisten los títulos más generales. Los textos, inspirados en su mayoría en varios documentos del Vat. II, como *LG, GS, AG, UR,* etc., son en gran parte nuevos, como ocurre también con los que integran los formularios del bloque de las misas rituales.

Las misas y oraciones *ad diversa,* tituladas en la segunda edición del misal "por varias necesidades", se agrupan en cuarenta y seis títulos, divididos en cuatro secciones: Sección 1.ª: *Por la Santa Iglesia,* dieciséis grupos con un total de veinticuatro formularios; sección 2.ª: *Por las necesidades públicas,* siete grupos, alguno con varios formularios; sección 3.ª: *En diversas circunstancias públicas,* dieciséis grupos con otros tantos formularios; sección 4.ª: *Por algunas necesidades particulares,* siete grupos.

La segunda edición del misal añadió antífonas a algunos formularios y adjudicó diversos prefacios para algunas misas.

g) *"Missae votivae".* Esta sección del misal recoge casi todos los títulos de misas del Señor y de los santos que se hallaban en el misal anterior. Las misas votivas "se eligen libremente, según la piedad de los fieles, sobre los misterios del Señor o en honor de la santísima Virgen o de los santos" (cf *OGMR* 329c). Ha desaparecido, no obstante, la relación de las misas con los días de la semana, de forma que los formularios actuales están distribuidos siguiendo un orden jerárquico. Para algunos títulos (Santísima Trinidad, Santa Cruz, Virgen María) se remite simplemente al propio o al común correspondiente. Hay que tener en cuenta la posibilidad de celebrar la misa votiva de cualquier santo que esté en el martirologio del día en los días de memoria libre o en las ferias del tiempo ordinario (cf *OGMR* 334).

Las misas votivas forman la siguiente serie: grupo 1.º, misterios del Señor: Eucaristía, Nombre de Jesús, Preciosísima Sangre, Corazón de Jesús, Espíritu Santo; grupo 2.º, ángeles y santos: Santos Ángeles, san José, Todos los apóstoles, san Pedro, san Pablo, un solo apóstol, Todos los santos. La segunda edición típica del misal añadió dos misas de la santísima Virgen: Madre de la Iglesia y Nombre de María, y una misa de san Pedro y san Pablo.

h) *"Missae defunctorum".* El mi-

sal anterior sólo contaba con tres formularios: para el día del fallecimiento, para el aniversario y para las misas *cotidianas* de difuntos. El actual cuenta con once formularios completos y con catorce series de oraciones por diversos tipos de difuntos. Una novedad importante y significativa es la distinción de formularios para el tiempo pascual y fuera del tiempo pascual, y la duplicidad de colectas en algunos formularios, para elegir.

Gran parte de los formularios contienen todos los textos totalmente nuevos, creados para el misal, con un lenguaje más adaptado a la mentalidad de hoy. Las misas de difuntos forman los siguientes grupos: 1.º En las exequias: cuatro formularios y "otras oraciones"; 2.º En el aniversario: cinco formularios; 3.º En diversas conmemoraciones: cinco formularios; 4.º Oraciones por los difuntos: catorce formularios completos. Después hay dos formularios para las exequias de un niño bautizado y uno para las exequias de un niño no bautizado. En total, treinta y seis formularios completos o incompletos (cuando tienen sólo colecta) con un total de ciento trece oraciones, a las que hay que añadir los cinco prefacios de difuntos que están en el ordinario de la misa.

3. EL APÉNDICE. El *Missale Romanum* de 1970 recoge al final algunos elementos de interés: el rito de la bendición y aspersión del agua bendita, once esquemas de oración de los fieles, las oraciones de preparación y de acción de gracias de la misa —que estaban al comienzo en el misal anterior— y los cantos del ordinario de la misa.

Finalmente aparecen los índices: alfabético de celebraciones (del Señor, de la Virgen y de los santos), de prefacios y general.

III. La segunda edición típica del Misal Romano

El *Missale Romanum* de 1970 tuvo una primera reimpresión con algunas "enmiendas" en 1971 (cf *Notitiae* 9 [1973] 41-43). Sin embargo, con el fin de poner al día algunos puntos de la *Ordenación general del Misal Romano* (= *OGMR)* e incorporar varias reformas introducidas en los sacramentos y sacramentales entre 1970 y 1974, se procedió a editar una segunda edición típica en 1975 *(Editio Typica altera).* El decreto de la S.C. para los Sacramentos y el Culto Divino, fechado el 27 de marzo de 1975, lleva por título *Cum Missale Romanum* (cf *Notitiae* 11 [1975] 290ss)[4].

La edición se presentó idéntica a la primera, con más páginas (mil exactamente). A primera vista no se aprecian diferencias entre la primera y la segunda edición. Sin embargo éstas son muy abundantes, clasificadas en tres grupos:

1. VARIACIONES A LA OGMR. Las más significativas afectaban a los ministerios en la celebración, una vez que desapareció el subdiaconado y las órdenes menores en 1972: los nn. 142 a 152 fueron sustituidos por completo para recoger las funciones del acólito y del lector. Ésta fue la tercera vez que la *OGMR* sufría modificaciones.

2. VARIACIONES EN LAS NORMAS DEL AÑO LITÚRGICO. Afectaban a cuatro números y consistían en cambios de títulos.

3. VARIACIONES EN LOS TEXTOS DEL MISAL. Son las más importantes, sobre todo cuando comprenden la inclusión de formularios nuevos. Un grupo de variaciones afectaba a las rúbricas de algunas misas, otro a los títulos de los prefacios que carecían de ellos en la primera edición y otro

a diversos retoques en las misas del bloque 6 *(Missae et orationes pro variis necessitatibus).* Los textos nuevos fueron siete formularios —algunos múltiples— destinados a los bloques de las misas rituales (inscripción del nombre; bendición de abad y abadesa; aniversario de la profesión religiosa; dedicación de la iglesia y del altar), a las misas por diversas necesidades (un formulario por la reconciliación y antífonas de entrada y comunión para todos los formularios que carecían de ellas), y a las misas votivas (con dos formularios de la Virgen). Por último, en el Apéndice se añadía el *Rito* para designar ministro extraordinario de la comunión *ad actum.*

IV. Ediciones oficiales del misal en lenguas españolas

El *Missale Romanum,* en su edición típica, es un libro abierto y universal. El hecho de constituir la base que garantiza la unidad de la celebración eucarística en el rito romano no impide el que a la vez reúna la pluralidad de lenguas y de adaptaciones legítimas en las iglesias particulares. Los libros litúrgicos promulgados después del Vat. II han nacido para ser traducidos y adaptados dentro de unos límites bien definidos. El paso de una lengua a otra, en toda la historia de la liturgia, ha supuesto siempre un enriquecimiento de la expresividad eucológica y, en definitiva, de las celebraciones. El misal o *Libro del altar* está hoy traducido a las principales lenguas del mundo, como la biblia y el *Leccionario de la palabra de Dios.* Por tanto, es el mismo e idéntico oracional de la iglesia adornado por la pluralidad de matices y de enriquecimientos propios de cada lugar.

La traducción y adaptación no sólo del misal, sino de los restantes libros litúrgicos es otro inmenso campo para el estudio y la investigación, al margen de lo que suponen para la pastoral litúrgica de cada país o área lingüística. Hasta ahora la S. Congregación para el Culto Divino viene publicando cada año la lista de libros litúrgicos oficiales aprobados y confirmados por la Santa Sede. Desconocemos cuántos son los misales actualmente en uso en las trescientas cuarenta y tres lenguas litúrgicas reconocidas hasta 1979[5]. Algunos misales comprenden enriquecimientos muy notables, como el *Misal alemán* y la segunda edición oficial del *Misal italiano*[6]. Es preciso, por tanto, ceñirse únicamente al área de las lenguas españolas para reseñar, al menos, las ediciones existentes. Falta también un estudio comparativo de estas ediciones.

Dejando a un lado la edición oficial española del misal de 1970, edición que permitió celebrar toda la misa en lengua vernácula desde 1966 (el canon romano se tradujo en 1967), nos centramos en la que apareció en 1978 sobre la base de la edición típica del *Missale Romanum* de 1970, recogiendo también las modificaciones de la segunda edición típica de 1975. Esta edición fue preparada durante varios años de acuerdo con las siguientes etapas:

1.ª *Publicación provisional de textos:* Se publican así los nuevos prefacios y las plegarias eucarísticas en 1968, los textos de la vigilia pascual en 1969, la *OGMR* y el *Ordinario de la Misa* el mismo año, la totalidad de los textos del misal en dos volúmenes entre 1971 y 1972. Esta edición incorpora los formularios del propio de España.

2.ª *Revisión teológica y literaria de la edición experimental:* Una comisión especial examinó las observaciones y enmiendas de obispos, sacerdotes y fieles a los textos del misal, haciendo, además, una revi-

sión detallada del mismo. Esta comisión trabajó entre 1975 y 1977.

3.ª *Aprobación por la Conferencia Episcopal Española y Confirmación por la S.C. para los Sacramentos y el Culto Divino:* El decreto romano tiene fecha de 18 de mayo de 1977, y el decreto del presidente de la Conferencia Episcopal Española, de 1 de enero de 1978. Ambos decretos figuran al principio del misal. Después se hizo una presentación pública del libro ante representaciones de la iglesia y de la Real Academia Española de la Lengua y medios de comunicación social, y se entregó un ejemplar a S.S. el papa [7].

El *Misal Romano reformado por mandato del concilio Vat. II y promulgado por Su Santidad el papa Pablo VI. Edición típica aprobada por la Conferencia Episcopal Española y confirmada por la Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino* (Coeditores Litúrgicos, 1978) es un volumen de 25×18, con 1.116 páginas, impreso a dos tintas en papel "bibloprint", con ilustraciones a plumilla de Francisco Izquierdo.

Las principales aportaciones que contiene, respecto de la edición típica latina, son las siguientes:

En el *Propio del tiempo* sitúa los formularios de las ferias de adviento y pascua intercalados por semanas entre los domingos respectivos, evitando el tener que estar saltando páginas y volviendo para atrás.

En el *Ordinario de la misa,* la inclusión de las fórmulas variables del acto penitencial no en apéndice, sino en su lugar entre los ritos iniciales.

En el *Propio de los santos* se encuentran los formularios de las celebraciones del calendario particular de España: una solemnidad, la de Santiago apóstol (tiene un prefacio propio), tres fiestas: san Isidoro, Nuestra Señora del Pilar y santa Teresa de Jesús (tienen todos los textos propios los dos primeros), cuatro memorias obligatorias y quince memorias libres (para todas se compuso la colecta). La feria mayor de petición y de acción de gracias se encuentra el día 5 de octubre.

Entre las *Misas votivas* aparece la de Jesucristo sumo y eterno Sacerdote (con el número 6 bis), que se celebra el jueves siguiente al domingo de pentecostés con la categoría de fiesta.

En el Apéndice II se encuentran los textos musicalizados en español. Y por último figura el *Appendix Missalis Romani* para los sacerdotes que no hablan español, y que reproduce el *Ordo Missae,* y una selección de formularios completos. En este apéndice se encuentran también, en latín, las oraciones de preparación y de acción de gracias de la misa.

La edición, por tanto, sigue fielmente a la típica latina. Hubiera sido deseable una mayor adaptación y aportación originales, en la línea de las efectuadas por los misales de otros países. No obstante, han aparecido posteriormente otros libros con una creatividad mayor en cuanto a moniciones, invocaciones del acto penitencial, oración de los fieles y otras fórmulas, como el *Libro de la Sede* (1983) y *La oración de los fieles* (4.ª edición en 1984).

Por su parte, varios países latinoamericanos de lengua española disponen también de ediciones propias del *Missale Romanum.* Son las siguientes, por orden de antigüedad en la confirmación de la edición por la Santa Sede: Colombia (29-VII-1972), México (13-XI-1974), Chile (13-XI-1974 y 4-I-1975) y Argentina (1981). Perú adopta en 1985 la edición española.

En cuanto a las ediciones oficiales en las lenguas catalana y vasca, éstas aparecieron en 1975 y 1984, respectivamente:

Missal Romà reformat d'acord amb els Decrets del Concili Vaticà II aprovat pels Bisbes de les Diòcesis de Parla Catalana..., Ed. típica, Barcelona 1975 [8].

Erromako Meza - Liburua Vaticanoko II Kontzilioaren aginduz eraberritua eta Paulo VI Aita Santuak argitara emana, Euskalerriko elibarrutietako gotzaiek onartua..., Aldareko Liburua, Iruñea eta Tutera, Baiona, Bilbo, Donostia, Gasteiz 1984.

El misal en lengua gallega está en preparación.

NOTAS: [1] La atribución del *Suplemento* a san Benito de Aniano ha sido hecha por el más reciente editor del *Sacramentario Gregoriano:* J. Deshusses, *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits* 1, "Spicilegium Friburgense" 16, Fribourg Suisse 1971, 66-70 — [2] Cf A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975),* "Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia" 30, Roma 1983, 20-24. Mons. Bugnini falleció inesperadamente en Roma el 3 de julio de 1982; véanse las siguientes semblanzas sobre su persona y contribución a la reforma litúrgica: C. Braga, en "Notitiae" 193-4 (1982) 441-452; G. Pasqualetti, en "Riv. Liturgica" 69/4 (1982) 553-574; y las que aparecen en VV.AA., *Liturgia, opera divina e umana. Studi... offerti a S.E. Mons. A. Bugnini...,* Roma 1982, y en "Ephemerides Liturgicae" 97/1 (1983) 1-40 — [3] La lista de todos estos esquemas ha sido publicada en "Notitiae" 195-6 (1982) 453-772 por P. Mariani — [4] Un estudio pormenorizado de esta edición en F. Dell'Oro, *La seconda edizione tipica del MR,* en "Riv. Liturgica" 64/3 (1977) 378-444 — [5] Cf J. Gibert, *Le lingue nella liturgia dopo il Concilio Vaticano II,* en "Notitiae" 156-8 (1979) 385-520 — [6] Cf sobre el misal alemán: J. Aldazábal, en "Phase" 98 (1977) 159-168; sobre la segunda edición típica del misal italiano: VV.AA., *Celebrare l'eucaristia con il nuovo messale italiano,* en "Riv. Liturgica" 71/3 (1984) 291-406. Véanse también los interesantes estudios comparativos de los misales italiano (de 1973), inglés, norteamericano, francés y alemán, en "Riv. Liturgica" 65/1 (1978) 1-126 — [7] Cf "Pastoral Litúrgica" 97/99 (1978) 6-13; 100 (1978) 77-102; "Phase" 106 (1978) 365-367 — [8] Cf J. Fábregas, en "Riv. Liturgica" 65/1 (1978) 127-129.

J. López Martín

BIBLIOGRAFÍA: Además de los títulos citados en las notas, pueden consultarse:

1. *Historia del Misal Romano*

Brovelli F., *Per uno studio dei messali francesi del XVIII secolo,* en "Ephemerides Liturgicae" 96 (1982) 279-406; 97 (1983) 482-549; Bruylants P., *Les oraisons du missel romain,* 2 vols., Lovaina 1952; Cabrol F., *Missel Romain,* en *Dict. Arch. Chret. et Lit.* 11/2 (1934) 1468-1494; Ferreres I.B., *Historia del misal romano,* Barcelona 1929; Fontaine G., *Présentation des missels diocésains français du 17ᵉ au 19ᵉ siècle,* en "La Maison Dieu" 141 (1980) 97-166; Frutaz A., *Contributo alla storia del Messale di Pio V,* Padua 1960; Jedin H., *Das Konzil von Trient und die Reform des Römischen Messbuches,* en "Liturgisches Leben" 6 (1939) 30-66; Nocent A., *Storia dei libri liturgici romani,* en VV.AA., *Anamnesis* 2, Marietti, Casale 1978, 147-183; Righetti M., *Historia de la liturgia* 1, BAC 132, Madrid 1955, 307-345; Schmidt H.A., *Hebdomada sancta,* 2 vols., Herder, Roma 1956-1957; Vogel C., *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Âge,* Spoleto 1966.

2. *El "Missale Romanum" de 1970*

Bugnini A., *De editioni Missalis Romani instaurati: "Paulus Episcopus Plebi Dei,* en "Notitiae" 54 (1970) 161-168; Dumas A., *Les sources du nouveau Missel Romain,* en "Notitiae" 7 (1971) 37-42, 74-77, 94-95, 134-136, 276-280, 409-410; Farnés P., *El nuevo "Missale Romanum",* en "Phase" 61 (1971) 7-15; Jounel P., *Le missel de Paul VI,* en "La Maison Dieu" 103 (1970) 16-45; López Martín J., *El don de la Pascua del Señor. Pneumatología de la Cincuentena pascual del Misal Romano,* Ed. Aldecoa, Burgos 1977, 211-246; Schnitker Th. A.-Slaby W.A., *Concondantia verbalia Missalis Romani. Partes euchologicae,* Aschendorff, Münster Westfalen 1983; Sustaeta J.M., *Misal y eucaristía. Estudio teológico, estructural y pastoral del nuevo Misal Romano,* Valencia 1979; VV.AA., *Missale Romanum instauratum,* en "Ephemerides Liturgicae" 84 (1970) 225-350, 401-446; VV.AA., *Le nouveau missel,* en "Questions Liturgiques" 52 (1971) 271-325; VV.AA., *Il messale romano del Vaticano II,* en "Riv. Liturgica" 58/4 (1971) 443-539; VV.AA., *Il nuovo messale,* Atti della XXII Sett. Lit. Naz., Padua 1972; VV.AA., *Il nuovo messale, proposte per una valorizzazione pastorale,* Milán 1974; VV.AA., *Il messale romano del Vaticano II. Orazionale e Lezionario,* 2 vols., LDC, Leumann (Turín) 1981-1984.

3. *Sobre el "Ordo Missae" de 1969*

Cuva A., *Il nuovo rito della messa,* PAS, Roma 1970; Galot J., *Polemiche intorno al nuo-*

vo "Ordo Missae", en "La Civiltà Cattolica" 4 (1969) 567-574; Hermans J., *La celebrazione dell'eucharistia*, LDC, Leumann (Turín) 1985, 137-454; Kaczynski R., *Der Ordo Missae in den Teilskirchen Römischen Ritus*, en "Liturgisches Jahrbuch" 25 (1975) 99-136; Lengeling E.J., *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier*, Münster 1970; Neunheuser B.-Cattaneo E., *L'«Ordo Missae» e le partecipazione attiva dei fedeli*, en "Riv. Lit." 62/4-5 (1975) 459-490; Roguet A.-M., *La Cena del Signore. La messa oggi*, OR, Milán 1977; VV.AA., *Ordo Missae*, en "Ephemerides Liturgicae" 83 (1969) 313-421; VV.AA., *El nuevo "Ordo Missae"*, en "Phase" 51 (1969) 221-268; VV.AA., *Le nouvel "Ordo Missae"*, en "La Maison Dieu" 100 (1969) 3-88; VV.AA., *Il nuovo rito della messa*, XX Sett. Lit. Naz., Padua 1969; VV.AA., *Il nuovo rito della messa. Testo e commento*, LDC, Turín-Leumann 1970; VV.AA., *Celebrazione e partecipazione all'eucaristia*, en "Riv. Lit." 62 (1975) 427-527; VV.AA., *Revisión del "Ordo Missae"*, en "Phase" 92 (1976) 81-148; VV.AA., *L'«Ordo Missae» nei missali in lingua nazionale*, en "Riv. Lit." 65/1 (1978) 55-81.

MISIONES Y LITURGIA

SUMARIO: I. Misiones y liturgia en el NT: 1. El mandato misionero; 2. La actividad misionera como liturgia - II. La liturgia en la primitiva catequesis misionera - III. La reforma litúrgica en las misiones a partir del Vat. II: 1. Los principios relativos a la reforma; 2. La reforma litúrgica en África; 3. La reforma litúrgica en Asia - IV. La liturgia, fuente y cumbre de las misiones - V. Problemas y perspectivas.

I. Misiones y liturgia en el NT

La relación entre misiones y liturgia ha de estudiarse a partir del contenido del NT, que es teología e historia. Misiones y liturgia no son conceptos abstractos, sino acontecimientos de la historia de la salvación. El NT nos ofrece los elementos fundamentales para ahondar en el significado de su relación recíproca.

1. EL MANDATO MISIONERO. En el mandato misionero aparece con claridad la unión entre misión o envío y liturgia. Los apóstoles son enviados a todo el mundo no sólo para dar "el primer anuncio" (Mc 16,15; Lc 24,47) y para "enseñar" (Mt 28,20), sino también para bautizar (Mt 28,19; Mc 16,16) y "hacer discípulos" de Jesús (Mt 28,19) creando comunidades de creyentes en él. El rito del bautismo y la formación de la comunidad, que tendrá como centro la eucaristía, son elementos esencialmente litúrgicos de la misión. "Así como Cristo fue enviado por el Padre, él a su vez envió a los apóstoles, llenos del Espíritu Santo. No sólo los envió a predicar el evangelio a toda criatura y anunciar que el Hijo de Dios, con su muerte y resurrección, nos libró del poder de Satanás y de la muerte y nos condujo al reino del Padre, sino también a realizar la obra de salvación que proclamaban mediante el sacrificio y los sacramentos, en torno a los cuales gira toda la vida litúrgica" (*SC* 6).

El día de pentecostés, que marcó el comienzo de la misión de la iglesia, "los que acogieron su [de Pedro] palabra se bautizaron, y se agregaron aquel día unas tres mil almas. Perseveraban en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones" (He 2,41-42). Desde el comienzo la misión de la iglesia tiene esta dimensión kerigmática y litúrgica juntamente: los misioneros anuncian el evangelio y bautizan, los neófitos forman una comunidad en torno a la eucaristía y a la enseñanza de los apóstoles. Al mismo tiempo, las nuevas comunidades reunidas y reforzadas por la vida litúrgica se abren al universalismo de la misión. En la comunidad de Antioquía, "mientras ellos [profetas y doctores] estaban celebrando el culto del Señor y ayunando, el Espíritu Santo dijo: *Sepa-*

radme a Bernabé y a Saulo para la obra a que los he llamado (He 13,2), y los dos nuevos misioneros "bajo la moción del Espíritu" comenzaron a anunciar el evangelio en el Asia Menor. Cada vez que celebramos la eucaristía, "anunciamos la muerte del Señor hasta que venga" (1 Cor 11,26). Para explicar este *anuncio,* Pablo utiliza el mismo verbo *(katangéllo)* que describe la actividad misionera de la iglesia primitiva (Rom 1,8; He 13,5.38; 16,17; 17,3.23). En un primer momento, la misión ha llevado a la liturgia; ahora, partiendo de la liturgia, la comunidad se pone en actitud de servicio al Espíritu y de partida para el anuncio.

2. La actividad misionera como liturgia. San Pablo presenta su trabajo misionero no sólo como una *diakonía* (servicio), sino también como una auténtica liturgia. "Doy culto a Dios en mi espíritu anunciando el evangelio... e incesantemente os recuerdo" (Rom 1,9). Dos verbos litúrgicos definen la obra misionera. Pablo *da culto (latréuo)* anunciando la palabra a aquellos de quienes se acuerda (de los que *hace memoria).* La actitud apostólica es siempre de alegría, "aunque tuviera que derramar mi sangre como libación sobre el sacrificio y servicio de vuestra fe" (Flp 2,17): aquí la vida del Apóstol se convierte en una libación sacrificial. La vocación misionera entre los paganos se describe como una gracia "de ser ministro *(leitourgòn éinai)* de Jesucristo para los gentiles, ejerciendo la tarea sagrada del evangelio de Dios, para que la ofrenda de los gentiles sea agradable a Dios, santificada por el Espíritu Santo" (Rom 15,16). Pablo, misionero entre los paganos, es un liturgo; la evangelización es una función litúrgica, sagrada y, con su conversión a Cristo, los neófitos llegan a ser una ofrenda santificada por el Espíritu y acepta a Dios.

El fundamento de esta concepción de la misión como liturgia se encuentra en el hecho de que el misionero no sólo es partícipe, como todo cristiano, de la muerte y resurrección de Cristo (Rom 6,3), sino que además lleva consigo y en sí, de una forma nueva, el misterio de la redención que debe anunciar y comunicar a los demás. "Ahora me complazco en mis padecimientos por vosotros y en compensación completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo que es la iglesia, de la que fui hecho ministro según la misión que Dios me dio para bien vuestro con el fin de dar cumplimiento a su mensaje divino" (Col 1,24-25). Una de las notas características del trabajo del misionero es esta íntima participación en la cruz de Cristo, "crucificado con Cristo" (Gál 2,19) en favor de los hombres (cf 2 Cor 4,10.12). Cristo, el enviado y el sacerdote que se ofreció por todos, permanece para siempre con los misioneros hasta el fin del mundo. Y por otra parte el / Espíritu Santo, que ocupa un puesto tan importante en la liturgia, está presente en el misionero y lo impulsa a la misión entre los no-cristianos, donde el Espíritu está también presente y prepara la futura ofrenda que se hará cristiana. La misión se convierte así en una verdadera celebración.

II. La liturgia en la primitiva catequesis misionera

Desde el comienzo, en la praxis misionera de la iglesia se reservó un tiempo de preparación para el bautismo, tiempo destinado a llevar a madurez la fe que brotaba en el corazón de los neófitos con la aceptación del primer anuncio. Más tarde

este tiempo se llamará catecumenado, y catequesis la instrucción impartida en forma sistemática durante este tiempo. De la catequesis misionera formaba parte también una serie de ritos litúrgicos, ordenados a explicar el significado de este tiempo de maduración y a preparar a los neófitos a la plena participación en las celebraciones litúrgicas cristianas. Prescindiendo de su valor *sacramental* —en la liturgia es el Señor el que obra—, estos mismos ritos litúrgicos se convertían en una fuente de catequesis y de enseñanza para los neoconversos, porque hablaban concretamente a la mente y a los sentidos. Al mismo tiempo, la liturgia, nueva para ellos, postulaba una catequesis, porque exigía una nueva y cada vez más profunda participación que hiciese vivir las realidades celebradas.

La liturgia catecumenal misionera tenía sus notas peculiares. Ante todo era la liturgia de una iglesia que tenía intención de acoger en su seno a nuevos miembros e hijos. Esta liturgia celebraba el itinerario de una conversión a Dios e implicaba a toda la comunidad: neófitos, padrinos, catequistas y fieles. Tenía una dimensión de esperanza, porque manifestaba la aceptación del reino por parte de los catecúmenos y orientaba hacia la celebración de los sacramentos pascuales, de los que era un anticipo. Es propio de la liturgia catecumenal abrir el espacio para el diálogo entre Dios y el neoconverso, entre la iglesia madre y sus nuevos hijos. Gradualmente enseñaba a aceptar los valores de los nuevos signos y ritos litúrgicos, con los que Dios se comunica al hombre cristiano, insistiendo no tanto en su simbolismo natural cuanto más bien en el valor expresivo que había cobrado en la historia de la antigua y de la nueva alianza. En concreto, en la liturgia catecumenal se ilustraba el significado del agua, de la unción y de la eucaristía, es decir, de los llamados sacramentos de la iniciación cristiana[1].

Históricamente, el primer rito de esta liturgia era la entrada en el catecumenado, que hoy inculca el Vat. II a todos los misioneros: "Los que han recibido de Dios, por medio de la iglesia, la fe en Cristo, sean admitidos con ceremonias litúrgicas al catecumenado" *(AG* 14). Sabemos que a partir del s. III los neófitos entraban *(accedentes)* en el catecumenado acompañados de un garante, que más tarde se llamará *padrino* precisamente porque participa en la función materna de la iglesia; luego se sometían a un examen consistente en una serie de interrogaciones sobre su vida y su actividad social; todo ello se concluía con la inscripción. Las ceremonias de este rito son signos sensibles de la entrada en una comunidad que pretende cerciorarse de que el neófito está en condiciones de recibir con fruto la catequesis. Después de todo esto, la iglesia delegaba a su representante el ministerio de la enseñanza *(doctor audientium* = catequista). En un primer tiempo, el rito más reiterado durante el catecumenado eran los *exorcismos:* pretendían manifestar la acción de Dios, el cual prepara al neófito para la nueva consagración, como en otro tiempo había preparado a su pueblo con las pruebas del desierto. A partir del s. IV tenemos noticias del rito de la insuflación (con fórmulas de exorcismo), de la consignación (con el signo de la cruz), de la imposición de la mano, de los ayunos, de la degustación de la sal (en Occidente) y de la imposición del nuevo nombre (en Siria): estos dos últimos ritos pasarán luego a la liturgia bautismal. Todas estas ceremonias jalonaban el progreso en el

itinerario de la fe y en la lucha por parte del catecúmeno, que había aceptado vivir según el nuevo estilo de vida. Al final había un examen último sobre el comportamiento moral del catecúmeno.

Más tarde se hará coincidir el último período del catecumenado con el tiempo de cuaresma, en la que los catecúmenos eran promovidos al rango de *competentes* y *elegidos.* La cuaresma era un tiempo de preparación sacramental: la catequesis misionera pasaba a ser mistérica, en cuanto que daba a conocer los misterios y los sacramentos de la iglesia. En este marco tenemos los nuevos ritos, como la *entrega del Símbolo y del Pater* (en Roma y en España existe también la *entrega de los evangelios)* y los *escrutinios,* que tienen por objeto probar la consistencia de la fe del catecúmeno. En la vigilia pascual se colocaba luego el rito del bautismo. El Vat. II recuerda a todos los misioneros que "es de desear que la liturgia del tiempo cuaresmal y pascual se restaure de forma que prepare las almas de los catecúmenos para la celebración del misterio pascual, en cuyas solemnidades se regeneran para Cristo por medio del bautismo" *(AG* 14). Después del don de la nueva vida mediante el bautismo comenzaba para los *iluminados* un nuevo tipo de enseñanza. La catequesis misionera ahora estaba abierta a la dimensión mistagógica, que se proponía manifestar las profundidades y las bellezas de los sacramentos recibidos. [Para una descripción puntual histórico-genética de los ritos del catecumenado, / *Iniciación cristiana,* II].

Cuando en la iglesia de los primeros siglos se agotó el período propiamente misionero, el catecumenado y su liturgia decayeron. Esto demuestra "que la época áurea de la simbiosis operativamente fructuosa y misionológicamente dinámica entre catequesis y liturgia es la de los padres"[2]. En el tiempo de los grandes descubrimientos, y cuando tuvieron de nuevo comienzo las misiones (s. XVI), el catecumenado conoció un nuevo florecimiento, sobre todo en el terreno de la enseñanza y de la adaptación. Por desgracia, en el campo de la liturgia permaneció demasiado fijo y sin producir aportaciones de relieve. Este fixismo litúrgico, que de hecho es pobreza, caracterizó también a la catequesis misionera del s. XIX[3].

III. La reforma litúrgica en la misiones a partir del Vat. II

1. LOS PRINCIPIOS RELATIVOS A LA REFORMA. La promulgación de la constitución *Sacrosanctum concilium* (4 de diciembre de 1963) señaló el punto de partida de una verdadera renovación litúrgica en las misiones[4]. Una sección entera de la constitución *(SC* 37-40) ofrece normas concretas para la / adaptación de la liturgia a la mentalidad y a las tradiciones de los pueblos, con una referencia explícita a las misiones *(SC* 38). De ahora en adelante la facultad de decidir sobre la introducción y extensión de la lengua vulgar (nacional) en la liturgia *(SC* 36) no está ya reservada a la Santa Sede, sino que es competencia de las conferencias episcopales nacionales[5]; así como la facultad de determinar las adaptaciones, especialmente respecto a la administración de los sacramentos, a los sacramentales, a las procesiones, a la música sagrada y a las artes *(SC* 39); la facultad de admitir en el culto divino eventuales elementos provenientes de las tradiciones y de la índole de los diferentes pueblos *(SC* 40); la facultad de pre-

parar cuanto antes los rituales particulares adaptados a las necesidades de cada una de las regiones *(SC* 63); la facultad de instituir una comisión litúrgica y un instituto de liturgia pastoral, de los que no se excluyan, si es necesario, miembros laicos particularmente expertos *(SC* 44; *Inter oecumenici* 46). En particular, en los lugares de misión se tiene la facultad de admitir, junto a los elementos propios de la tradición cristiana, también elementos de la iniciación en uso entre cada pueblo *(SC* 65); preparar un rito propio para la celebración del matrimonio que responda a los usos de los lugares y de los pueblos *(SC* 77); animar a la práctica penitencial según las posibilidades de las diversas regiones, y también según las condiciones de los fieles *(SC* 110); revisar el año litúrgico, con tal que se mantenga su carácter original, para alimentar debidamente la piedad de los fieles en la celebración de los misterios de la redención *(SC* 107); revisar cuanto se refiere a la construcción digna y apropiada de los edificios sagrados, la forma y la erección de los altares, la funcionalidad del baptisterio, la materia y la forma de las vestiduras sagradas *(SC* 128); admitir nuevos instrumentos musicales *(SC* 120; *Musicam sacram* I, 12). Éstas son las tareas que el concilio encomendó a las conferencias episcopales de las misiones.

Además, el decreto *AG* sobre las misiones recuerda que las nuevas iglesias particulares, conservando toda la riqueza de sus tradiciones junto con las cualidades específicas de cada comunidad nacional, tendrán su puesto propio en la comunión eclesial. Ante este hecho teológico y pastoral, "es de desear, más todavía, es de todo punto conveniente que las conferencias episcopales se unan entre sí dentro de los límites de cada uno de los grandes territorios socioculturales, de suerte que puedan conseguir de común acuerdo este objetivo de la adaptación" *(AG* 22).

2. La reforma litúrgica en África. Las nuevas iglesias de África son las que más se han empeñado en la renovación litúrgica. Esto se debe, en parte, a la estructura psicológica, cultural y religiosa del hombre africano. Tanto los etnólogos como los misioneros han definido al hombre africano como un *ser cultual,* que tiene necesidad de exteriorizar en la comunidad y con ella sus experiencias religiosas. El cristianismo africano, o se convertirá en un cristianismo preferencialmente litúrgico o no llegará nunca a ser un verdadero cristianismo. Todos los miembros de las jóvenes iglesias se han dedicado con gran empeño a la renovación litúrgica, que exigirá ciertamente tiempo, por tratarse de un proceso de asimilación y de expresión. La liturgia es algo más profundo que una simple asunción de ritos, y supone una mentalidad cristiana que sea capaz de cambiar y cristianizar el significado de estos ritos asumidos. No pocos liturgistas africanos están convencidos de que la solución mejor sería no la de abandonar la liturgia occidental, sino la de buscar su intuición más profunda y sus valores más auténticos, para enriquecerlos e integrarlos luego con una ideología africana y expresarlos con ritos propiamente africanos (inculturación). Ésta parece ser también la *mens* del concilio *(AG* 22).

En el ámbito de las realizaciones prácticas, los institutos de liturgia, de pastoral y de catequesis han dado una contribución excepcional. Por ejemplo, el Instituto de Butare (Rwanda) ha trabajado para realizar la unión entre el catecumenado y la liturgia con óptimos resultados. Los ritos de los exorcismos han tenido una amplia acogida porque respon-

den mejor al ambiente religioso del africano, que vive hasta cierto punto en la angustia religiosa al sentirse rodeado de espíritus malos que quieren atormentarlo física y moralmente.

En la renovación de la liturgia de los sacramentos, las iglesias africanas han encontrado un campo abierto, y los resultados obtenidos hasta ahora son positivos. Todo el simbolismo africano, purificado de la mentalidad mágica, puede servir eficazmente para la encarnación del misterio de Cristo y su celebración en África. Como experimento, se han elaborado algunos rituales para la celebración del matrimonio, que han tenido en cuenta las características comunitarias, dinámicas y rituales del matrimonio africano. Estos rituales comprenden diversas etapas, como el noviazgo (que en la tradición africana tiene un relieve muy importante), las nupcias y las celebraciones complementarias; por ejemplo, los aniversarios [6]. También los demás sacramentos son objeto de investigación, en constante apertura para acoger cuanto de válido ofrecen el ritualismo africano y el sentido de solidaridad comunitaria del hombre africano. Sin embargo, sigue siendo verdad que en los sacramentos hay elementos instituidos por Cristo, sobrenaturales, y por tanto supranacionales, que no pueden ser sacrificados.

Las celebraciones funerarias son uno de los momentos más significativos de la vida africana, donde afloran muchos elementos culturales que deben ser cristianizados. En este campo, la liturgia cristiana está todavía dando sus primeros pasos. Para muchos pueblos la verdadera muerte, o liberación de los espíritus de la materia y del cuerpo, se produce sólo progresivamente, y está casi siempre íntimamente vinculada a los ritos. Una vez liberados, los espíritus viven en la selva o en otros lugares vecinos, de donde retornan a menudo para visitar a los familiares. Pertenecen a la familia, pero en la categoría de los antepasados.

En la liturgia cristiana se ha integrado con gran éxito la música africana con instrumentos y expresiones propias, como la danza. De todos modos, no pocos sacerdotes africanos son del parecer que los cantos litúrgicos deben madurar ulteriormente, porque los de hoy manifiestan una serie de sentimientos a veces opuestos, y con frecuencia su contenido teológico es pobre. En estos últimos años se ha redescubierto el valor de la religiosidad popular, en especial de las fiestas comunitarias; y ahora se trabaja intensamente para integrar esta religiosidad en la liturgia.

3. La reforma litúrgica en Asia. En las misiones de Asia la renovación litúrgica se desarrolla a un ritmo mucho más lento. Las mismas conferencias episcopales advierten esta lentitud y el papel poco relevante de la liturgia en sus jóvenes iglesias. Gracias a Dios, en la India, y más precisamente en Bangalore, hay un centro cargado de dinamismo y de creatividad. En 1968 se celebró el primer encuentro indio de liturgia, que fue el punto de arranque de numerosas iniciativas [7]. Al año siguiente, en un nuevo encuentro, se trabajó con el fin de encontrar los caminos para que "la liturgia pudiera asumir los valores culturales y las aspiraciones religiosas del pueblo indio" [8]. A partir de este momento se habla ya de *Indian Liturgy* y se abandonan otras expresiones como *Indian Rites*. Los principales objetivos han sido la creación de una liturgia catecumenal y la búsqueda de las bases para una liturgia común de la India ("a basically common Indian Liturgy").

Las grandes dificultades que la liturgia cristiana ha encontrado en Asia, especialmente si las comparamos con las de África, se deben principalmente al carácter religioso del hombre asiático y a la naturaleza de las grandes religiones existentes en aquel continente. Una de las dificultades más sentidas es la de la traducción de los textos. Por una parte, el vocabulario religioso asiático tiene una connotación más que bimilenaria, y es difícil aceptar sus palabras sin aceptar su contenido, conservado en una larga tradición escrita. Por otra parte, en India, por ejemplo, hay muchos dialectos y diversas lenguas; en Japón hay estilos diversos (literario y vulgar), y la terminología es demasiado concreta, por lo cual resulta tarea muy difícil traducir conceptos abstractos.

Actualmente se está todavía en el tiempo de la búsqueda y de la siembra. El tiempo de la cosecha y de los frutos vendrá más tarde. La música indígena, con sus instrumentos, ha encontrado un buen puesto en la liturgia de Java, por ejemplo, mientras que en algunas regiones de la India se cantan salmos en talmid con tono indio. En Japón hay sólo intentos, a pesar del genio musical de los japoneses [9]. En la joven iglesia de este país algunos misioneros han estructurado el catecumenado de adultos dentro de una auténtica dimensión litúrgica. Se ha querido adaptar a la mentalidad del país también el acto penitencial y la confesión. Uno de los intentos más interesantes ha sido la aprobación por parte de la Conferencia episcopal de un ritual para el matrimonio de los no-cristianos. En efecto, son muchos los no-cristianos que, atraídos por la liturgia cristiana, piden casarse en la iglesia. Para estos matrimonios se ha elaborado un rito de lecturas bíblicas, bendiciones, etc. [10]

IV. La liturgia, fuente y cumbre de las misiones

La liturgia no es la única actividad de la iglesia; sin embargo, está íntimamente vinculada a todas las demás, y se la considera fuente y cumbre de todo apostolado *(SC* 10), y por tanto también de las misiones. *Cumbre,* porque todo en la actividad misionera está ordenado a que los hombres, mediante el bautismo, se inserten en la iglesia, donde, reunidos en comunidad, puedan alabar a Dios y participar en la mesa del Señor. Todos los sacramentos se revelan como cumbre del trabajo misionero. El fin de la misión es la formación de una comunidad o iglesia particular, y sólo con la viva participación en los sacramentos se puede conseguir este fin.

Además, la liturgia es *fuente* de toda actividad misionera, y sobre todo de todo fruto misionero. La glorificación de Dios en Cristo, la conversión de los hombres y su santificación "se obtiene con la máxima eficacia" por medio de la liturgia, y sobre todo por medio de la eucaristía, porque aquí se encuentra la fuente de la gracia *(SC* 10). No podemos olvidar que Cristo, el apóstol, el enviado del Padre, está presente en las acciones litúrgicas para continuar su obra salvífica universal: "Para realizar una obra tan grande, Cristo está siempre presente a su iglesia sobre todo en la acción litúrgica" *(SC* 7). Después de la ascensión al cielo, Cristo no ha olvidado su obra ni la ha dejado sólo en las manos de la iglesia. Él permanece siempre con nosotros, y con nosotros realiza hoy la salvación. De esta inserción en Cristo misionero y salvador, a través de la liturgia y concretamente a través de los sacramentos, brota el derecho y el deber de todo cristiano al trabajo misionero: "Todos los fieles, como miembros de Cristo vivo, incorpora-

dos y asemejados a él por el bautismo, por la confirmación y por la eucaristía, tienen el deber de cooperar a la expansión y dilatación del cuerpo de Cristo para llevarlo cuanto antes a la plenitud" *(AG* 36).

La liturgia es anamnesis [/ *Memorial*], o sea, memoria de la alianza y del / misterio pascual, no sólo en cuanto acontecimiento del pasado, sino para hacerlo presente hoy y poder aplicar sus frutos al mundo. Para precisarlo mejor: la gracia divina, que sostiene y hace fructificar el apostolado misionero, encuentra su fuente en la liturgia. La caridad es el alma de toda obra apostólica, repite el concilio *(AA* 3; *LG* 33), porque la caridad edifica la iglesia; sin la caridad no hay verdadera misión y participación en la misión del Hijo, que fue enviado por el amor sin principio del Padre *(AG* 2), y que por amor salvó al mundo. En los sacramentos, y particularmente en la eucaristía, encontramos el manantial de esta caridad que "enciende y arrastra a los fieles a la apremiante caridad de Cristo" *(SC* 10). También el Espíritu Santo, que hoy es el agente principal de la misión y que fue enviado por Cristo para que los misioneros pudieran colaborar eficazmente, siempre y por doquier, en la realización de la salvación *(AG* 4), se nos da en los sacramentos.

Todo lo que la teología y el concilio han dicho sobre la liturgia como fuente y cumbre de la misión, lo aplican no pocos textos conciliares más concretamente a la eucaristía. "Los otros sacramentos, así como todos los ministerios eclesiásticos y obras de apostolado, están íntimamente trabados con la sagrada eucaristía y a ella se ordenan. Y es que en la santísima eucaristía se contiene todo el bien espiritual de la iglesia, a saber: Cristo mismo, nuestra pascua y pan vivo... Por lo cual la eucaristía aparece como la fuente y la culminación de toda la predicación evangélica" *(PO* 5). En el misterio del sacrificio eucarístico se ejerce ininterrumpidamente la obra de la redención del mundo. "Toda misa, aun la celebrada privadamente por un sacerdote, no es privada, sino acción de Cristo y de la iglesia, la cual, en el sacrificio que ofrece, sabe que se ofrece a sí misma como sacrificio universal, y aplica a la salvación del mundo entero la única e infinita virtud redentora del sacrificio de la cruz. Pues cada misa que se celebra se ofrece no sólo por la salvación de algunos, sino también por la salvación de todo el mundo" *(Mysterium fidei* 32). Este texto demuestra la dimensión universal y misionera de la misa y su gran capacidad salvífica. En fin, la meta de la misión, como hemos indicado, es la formación de una iglesia, porque "plugo a Dios llamar a los hombres a participar de su vida no sólo individualmente, sin mutua conexión alguna entre ellos, sino constituirlos en un pueblo en el que sus hijos, que estaban dispersos, se congreguen en unidad" *(AG* 2; *LG* 9). Podrá existir una comunidad-iglesia sólo cuando haya eucaristía, porque "la unidad de los fieles, que constituyen un solo cuerpo en Cristo, está representada y se realiza por el sacramento del pan eucarístico" *(LG* 3). En las misiones no será posible formar una nueva comunidad cristiana si no se tiene como quicio y raíz la celebración eucarística, de la que nace todo movimiento tendente a formar el espíritu verdaderamente cristiano y católico.

La misión aspira a realizar en el mundo y en la historia el designio de Dios, en virtud del cual todo elemento de verdad y de gracia presente entre los paganos, lejos de perderse, queda purificado y devuelto a su autor, es decir, a Cristo *(AG* 9). Para obtener esta dimensión histórica y escatológica, la iglesia misionera

hace presente en la eucaristía a Cristo, autor de toda salvación que transforma el mundo. La eucaristía misma se presenta como la realidad en que se ha obrado una auténtica transformación de los elementos naturales cultivados por el hombre. La iglesia misionera contempla en la eucaristía estas realidades de la naturaleza y de la cultura en cuanto que han sido transfiguradas, y percibe en ellas la capacidad del mundo para ser recapitulado en Cristo.

V. Problemas y perspectivas

Uno de los problemas más urgentes hoy es el redescubrimiento de la dimensión misionera de la liturgia. Hasta ahora la liturgia se ha contemplado y vivido más bien como un hecho cultual. No se ha advertido su dimensión misionera. La celebración eucarística, "para ser sincera y plena debe conducir tanto a las varias obras de caridad y a la mutua ayuda como a la acción misional y a las varias formas de testimonio cristiano" *(PO* 6). Quizá la actual reforma litúrgica ha ignorado esta dimensión misionera. Gracias a Dios, sin embargo, en las misiones se trabaja por descubrir y vivir todos los aspectos misioneros de la liturgia.

En todas las misiones se habla hoy de inculturación, es decir, de los modos de asimilar y vivir en las propias categorías culturales el mensaje de Cristo y la liturgia cristiana [*/ Adaptación,* IV, 2]. En su viaje a África, Juan Pablo II explicó que la africanización abarca contextos vastos y profundos que "todavía no han sido suficientemente explorados", y entre éstos cita el de la "expresión más congenial en la liturgia". En el mismo discurso (a los obispos del Zaire) añadía: "En el campo de los gestos sagrados y de la liturgia es posible un enriquecimiento completo *(SC* 37-38), a condición de que el significado del rito cristiano se mantenga siempre bien y que el aspecto universal, católico de la iglesia aparezca claramente *(unidad sustancial del rito romano)* en unión con las demás iglesias locales y de acuerdo con la Santa Sede" *(Ecclesia* n. 1982, 17-5-1980; 12 [588]). El papa habla también de una futura exploración en este campo. Son cuestiones arduas, cuya solución vendrá sólo de una verdadera y profunda colaboración a nivel nacional y del diálogo con Roma, que se traduzca en una comunicación confiada con la sede apostólica. No se puede olvidar la solidaridad de cada iglesia particular con la iglesia universal.

Más concretamente, se deben examinar de nuevo las traducciones de los textos litúrgicos. En muchas misiones el vocabulario actual no está en consonancia con el lenguaje cultual *(Evangelii nuntiandi* 63). Junto al tema del lenguaje está el problema de los *signos,* y hoy se estudia atentamente el simbolismo y los problemas semióticos de los diversos países. El redescubrimiento de la */ fiesta* ha abierto nuevos caminos para una integración en la liturgia de las fiestas tradicionales, a menudo vinculadas a los acontecimientos de la naturaleza. En las misiones se ha subrayado un nuevo problema, el de la */ psicología de la liturgia.* La teología considera la liturgia como el misterio de la presencia del Dios trascendente. La psicología no mira a esta realidad, sino que observa la actitud del hombre y sus experiencias en la liturgia, y, por ejemplo, las del hombre africano y las del hombre asiático son diferentes. La liturgia tiene sus motivaciones psicológicas; y, de nuevo, la diversidad y variedad de estas motivaciones es muy grande, según las culturas. Así,

mientras el silencio atrae al hombre asiático, el ruido pone al africano en contacto con la divinidad. En consecuencia, ha surgido un nuevo interrogante: ¿está psicológicamente motivada la liturgia en las misiones?, ¿responde a las estructuras del hombre de los nuevos países? La liturgia catecumenal puede ser renovada a la luz de esta psicología.

La liturgia en las misiones debe cobrar un carácter creativo, fruto de su íntima relación con el Espíritu Santo. La creatividad no se opone a la uniformidad sustancial y a cierto orden, que debe ser determinado por la jerarquía. Habrá siempre una puerta abierta para que la estructura de la celebración responda mejor a la naturaleza profunda de aquello que la celebración misma proclama y obra [11]. En fin, la liturgia debe actualizar el misterio de Cristo no sólo en los ritos, sino también en la vida, y así debe volver al centro de la vida cristiana y de cada comunidad. La liturgia no puede quedar ausente de la vida del neoconverso y de la nueva iglesia todavía en vías de desarrollo y expansión.

[*/ Adaptación; / Creatividad; / Iniciación cristiana; / Catecumenado*].

NOTAS: [1] C. Floristán, *Il catecumenato*, Edizioni Paoline, 1974, 145-170 — [2] A.M. Triacca, *Liturgia e catechesi nei padri: note metodologiche*, en *Sal* 41 (1979) 261; J. Daniélou, *La Catechesi nei primi secoli*, LDC, Turín 1970 — [3] J. Beckmans, *L'initiation et la célébration baptismale dans les missions de XVIe siècle à nos jours*, en *MD* 58 (1959) 48-70 — [4] I. Tubaldo, *La Costituzione sulla s. liturgia e la missiologia*, en *Euntes Docete* 19 (1966) 258-278; J.A. Jungmann, *Liturgy in the Mission after Council*, en *Teaching all Nations* 4 (1967) 3-14; J.M. Sustaeta, *Principios misioneros de la constitución sobre s. liturgia*, en *Iglesia y Misión. 23.ª Semana de misiones*, Aldecoa, Burgos 1967, 73-83 — [5] *SC* 22, según la interpretación del motu proprio *Sacram liturgiam* X y la instrucción *Inter oecumenici* 23, teniendo presente la respuesta de la comisión para la interpretación de los decretos, *AAS* 60 (1968) 362 — [6] V. Mulago, *Simbolismo religioso africano. Estudio comparativo con el sacramentalismo cristiano*, BAC, Madrid 1979. Las actas de una semana litúrgica celebrada en Kinshasa sobre nuestros temas, en *Revue du Clergé Africain* 20 (1965) 547-564 — [7] D.S. Amalorpavadass, *Liturgy and Catechetics in India today*, en *Teaching all Nations* 6 (1969) 373-388. T. Balasuriya, *Renewal of the Liturgy in Asia*, en *Logos* 8 (1968) 24-47, 121-129 — [8] Las actas en *The Clergy Monthly* 33 (1969) 219-223; *Report of the Third all-India Liturgical Meeting*, en *Word and Worship* 5 (1972) 41-85 — [9] P. Fernando, *Towards the Development of Liturgical Music in Asia*, en *Logos* 6 (1965) 1-32; L. Tigga, *Role of Indian Music in Liturgy*, en *Paths Margah* 3 (1968) 61-65; R.C. Asenheimer, *Liturgical Music and communal Joy*, en *Japan Missionary Bulletin* 24 (1970) 462-469 — [10] J. López-Gay, *Un rito cristiano para los no-cristianos. Una experiencia de la Iglesia del Japón*, en *EL* 93 (1979) 493-502 — [11] VV.AA., *Créativité et liturgie*, en *MD* 111 (1972).

J. López-Gay

BIBLIOGRAFÍA: Dournes J., *Las culturas étnicas en la liturgia. Investigaciones y observaciones sobre el binomio actividad misionera-acción litúrgica*, Ed. Litúrgica Española, Barcelona 1969; Ela J.M., *Los antepasados y la fe cristiana: un problema africano*, en "Concilium" 122 (1977) 174-195; López-Gay J., *El catecumenado en la misión del Japón del s. XVI*, Roma 1966; *La liturgia en la misión del Japón del s. XVI*, Roma 1970; *Liturgia y misión. Un decenio de estudios y experiencias*, en "Ephemerides Liturgicae" 68 (1974) 221-231; *Un rito cristiano para matrimonios no cristianos. Una experiencia de la Iglesia en Japón*, ib, 93 (1979) 505-514; Maître H.B., *La cuestión de los ritos chinos y malabares*, en "Concilium" 27 (1967) 76-85; Masson J., *Liturgia y misiones*, en G. Barauna, *La sagrada liturgia renovada por el concilio*, Studium, Madrid 1965, 385-412; Mulago V., *Simbolismo religioso africano. Estudio comparativo con el sacramentalismo cristiano*, BAC 407, Madrid 1979; Puthanangady P., *Inculturación de la liturgia en la India a partir del Vaticano II*, en "Concilium" 182 (1982) 260-269; Sanon A.T., *Arraigo cultural de la liturgia en África desde el Vat. II*, ib, 245-259; VV.AA., *Evangelización y catecumenado en la Iglesia mundial*, en "Concilium" 22 (1967) 343-348 (África); 348-360 (Asia). Véase también la bibliografía de *Adaptación, Antropología cultural* y *Cultura y liturgia*.

MISTERIO

SUMARIO: I. Terminología bíblica; lenguaje helenístico - II. Los padres y la liturgia antigua: 1. Afirmaciones de los padres; 2. Testimonios de la liturgia antigua - III. Afirmaciones en la edad media - IV. Retorno al significado originario: 1. Casel; 2. "Mediator Dei"; 3. El Vat. II; 4. Reforma litúrgica posconciliar - V. Contribución de la teología actual: 1. Vagaggini; Neunheuser; 2. Guardini; 3. Warnach; 4. Marsili; 5. "Mysterium salutis" - VI. Valoración conclusiva.

Formando parte de la expresión *mysterium paschale,* también el término *mysterium* (originariamente en griego *mystérion,* en español *misterio)* viene a ocupar una posición central en la constitución sobre la liturgia *Sacrosanctum concilium* (nn. 5 y 6; 2) y en la reforma litúrgica posconciliar. Justamente la instrucción *Inter oecumenici* señala como meta de tal reforma el compromiso pastoral que, a través de la debida celebración de la liturgia, lleve a esto: "Ut mysterium paschale vivendo exprimatur" [1]. Con la expresión *mysterium paschale* los padres del concilio, sin meterse en una discusión teológica todavía abierta, quisieron indicar algo muy central: acogían una formulación "ya de uso común", hacían referencia a "una sacratísima tradición doctrinal patrístico-litúrgica: la liturgia, en el misterio, hace presente para cada creyente, de cualquier época, la plena realidad del *opus salutis"* [2].

Que las realidades centrales que se nos han dado en Cristo se indiquen con el término *misterio* es sin duda un dato tradicional, pero nosotros hemos adquirido de nuevo clara conciencia de él sólo en el curso del movimiento litúrgico de este siglo. Fue ocasión concreta para ello la reflexión sobre la traducción precisa de conceptos del *Missale Romanum,* en particular de los términos *sacramentum/sacramenta* y *mysterium/mysteria.* Fue sobre todo Odo Casel quien mostró en numerosos trabajos que, para comprender bien el significado de *sacramentum,* había que tener siempre presente que, con este término, el latín de los ss. II-III y del período siguiente había querido reproducir el griego *mystérion;* por tanto, había que recuperar el rico contenido del término griego originario [3]. Esta hipótesis de trabajo marcó el comienzo de una larga y a veces violenta controversia, que al final condujo a la adquisición de nuevos y preciosos conocimientos, si bien la crítica acabó modificando algunas posiciones iniciales [4]. Querríamos exponer aquí los resultados permanentes de tales trabajos y de la nueva concepción que presentan.

I. Terminología bíblica: lenguaje helenístico

El NT, en los evangelios, emplea el término sólo en Mc 4,11 y par.: "misterio del reino de Dios"; en cambio, en las cartas del Apóstol asume una posición centralísima para indicar el acontecimiento salvífico en Cristo; cf, por ejemplo, 1 Cor 2,1 (¡en caso de que *mystérion* sea aquí la lección justa!) y 2,7; sobre todo en las cartas tardías, como en Ef y Col, *mystérion* llega a ser incluso un concepto básico, capaz de expresar todo el contenido de la predicación de Cristo: el Apóstol quiere proclamar el "misterio de Dios", "la sabiduría de Dios en el misterio" (1 Cor 2,7); "descubrir cuál es la riqueza de la creencia de este misterio entre los gentiles, el cual es Cristo entre vosotros, la esperanza de la gloria" (Col 1,27); y poco más adelante dice todavía más expresamente que quiere introducir en el "conocimiento del misterio de Dios, que es Cristo" (2,2). Al punto se ve que aquí se trata del contenido central de la predi-

cación apostólica sobre Cristo; pero ¿por qué se emplea el término *mystérion?*, ¿cuál es su sentido? En el lenguaje profano del helenismo, ciertamente el término significaba ante todo las celebraciones rituales de diferentes cultos que prometían la salvación a través de la iniciación en el destino de sus dioses (míticos). Los cristianos, sin embargo, dada su decidida oposición a las costumbres paganas, no lo tomaron de allí, sino de los LXX, del texto griego de la Sagrada Escritura, del lenguaje de la apocalíptica y principalmente del judaísmo contemporáneo. Aquí significaba un "arcano escatológico, la predicación velada de los acontecimientos futuros establecidos por Dios"[5]. Enlazando con tal sentido y desarrollándolo, *mystérion* viene luego a significar en el NT "el designio escondido de Dios, manifestado sólo mediante la revelación y destinado a ser llevado a cabo al final... El *mystérion de Dios* es, por tanto, en definitiva Jesús mismo como Mesías", "una historia preparada en la esfera de Dios y llevada a cumplimiento". Siempre se pone un acento especial en la perspectiva escatológica en que tal historia se cumplirá, como aparece de modo clarísimo, por ejemplo, en Ef 1,9: Dios nos ha dado a "conocer el misterio de su voluntad según su beneplácito, que se propuso en él [en Cristo] en la economía de la plenitud de los tiempos al recapitular todas las cosas en Cristo". Para comprender y valorar estos nexos no hace falta remitirse al significado cultual del término, como quería la tesis exagerada de Casel. Sin embargo, también es verdad que tal referencia al significado cultual permite comprender el sentido concreto de la palabra, que indica en primer lugar una acción salvífica de Dios y no, ante todo, sólo el carácter de ocultamiento en el sentido de un misterio doctrinal abstracto[6]. El significado originario del término resuena también en los LXX y en la literatura apocalíptica y general.

II. Los padres y la liturgia antigua

1. AFIRMACIONES DE LOS PADRES. Este significado originario permite la sorprendente utilización del término griego *mystérion* en el período inmediatamente posapostólico y en toda la época patrística. También aquí es Bornkamm, en su calidad de observador neutral, el que nos proporciona un cuadro objetivo. El término es usado todavía raramente por los padres apostólicos; sin embargo, "a partir de los primeros apologistas" se convierte en un concepto "de capital importancia para la teología y la liturgia bajo el impulso de las controversias con la gnosis y la religiosidad mistérica"[7].

Recapitulando, podemos decir que *mystérion* indica acciones salvíficas, especialmente figuras *(typoi)*, acontecimientos y personas veterotestamentarios de carácter tipológico, que aluden al futuro cumplimiento en Jesucristo; especialmente en los alejandrinos indica también las verdades de la religión cristiana que se refieren a la actuación de la salvación en Cristo; en fin, sirve habitualmente también para indicar los sacramentos. Misterio es el concepto que abarca tanto la acción salvífica (de Dios en Cristo) como su representación cultual[8]. Por tanto, ahora indica a Cristo, tal y como él y su obra salvífica han sido preanunciados en el AT, su vida y su muerte para salvación nuestra; luego, la actualización de todo esto en la iglesia y en sus ritos salvíficos. Aun reconociendo la distancia que media entre esta salvación (del AT y del NT) querida y realizada por Dios *y* los cultos mistéricos helenísticos, hay

que levantar acta, sin embargo, del paralelismo (Justino lo llama un remedo diabólico). Clemente es ya mucho más desenvuelto en la presentación del misterio cristiano como cumplimiento supremo de los presagios paganos y en su explicación estableciendo comparaciones. El carácter de ocultamiento ocupa aquí una posición secundaria; la acción salvífica arranca de Dios, él la manifiesta y revela, y luego de nuevo la proclama y comunica de forma velada en la celebración cultual. Para Orígenes, toda la historia de la salvación es misterio. Dios obra la salvación en el símbolo profético, en el *typos* del AT; la lleva a cabo en la vida, muerte y resurrección de Cristo, y la comunica a través de la palabra y los ritos cultuales de la iglesia hasta que todo esto encuentre cumplimiento escatológico en la manifestación clara de la realidad de Dios, que estaba y está detrás de cada uno de los misterios. Los padres posteriores se mueven todos en la misma dirección. Bajo el punto de vista sistemático, Gregorio de Nisa representa en algún modo el vértice. El *mystérion* es, en el sentido de la teología paulina, la acción salvífica de Dios en Cristo, y precisamente en su triple gradación: AT-Cristo-iglesia. Luego, en sentido todavía más general, es la realidad salvífica escondida bajo el signo, símbolo o *typos* externo, sea en las formas históricas del AT y del NT, sea en su reproducción cultual, destinada a comunicar a los fieles la participación en la misma acción salvífica reproducida. Éste sigue siendo, si bien con matices diversos, el sentido y el significado de *mystérion* en los padres griegos: acción salvífica de Dios en Cristo y su reproducción comunicadora de salvación al creyente a través del rito.

Entre tanto, la predicación ha invadido el área lingüística latina. El término latino *mysterium,* tomado del griego, se conoce ya desde los tiempos de Cicerón; aquí, sin embargo, ha perdido forma más neta su significado cultual, y en el campo cristiano indica más bien la verdad revelada y la prefiguración *(typos)* veterotestamentaria. Sin embargo, dado que en cierto modo sigue evocando el significado cultual, y por tanto recordando los ritos paganos, sobre todo en el campo de la primera formación de un latín cristiano (en África), se dio la preferencia a una traducción latina del mismo: al término *sacramentum.* Tertuliano, aunque no es el autor de tal traducción, sintió por él una decidida preferencia. Partiendo del significado bíblico, el término *sacramentum* cobra una rica variedad de sentidos: en el plano litúrgico concreto significa sacrificio y rito sagrado (en el sentido actual de sacramento y sacramental); de modo especial indica el bautismo con sus obligaciones de fidelidad (evocando el sentido profano de *sacramentum,* es decir, de juramento del recluta mediante una consagración a la divinidad). Luego, en un plano más abstracto, significa el *typos* del AT, la revelación del NT, es decir, la economía de la salvación obrada en Cristo, la religión cristiana, una verdad escondida. Así Tertuliano habla del "felix sacramentum aquae nostrae" *(De bapt.* 1); del "eucharistiae sacramentum" *(De corona* 3); afirma que "caro abluitur..., ungitur..., signatur..., vescitur..., quam Deus..., sacramentis suis disciplinisque vestivit" *(De resurr.* 9); "vocati sumus ad militiam Dei vivi iam tunc, cum in sacramenti verba respondemus" *(Ad martyres* 3).

Sin embargo, poco a poco fueron desapareciendo completamente las sutiles distinciones entre el latín *mysterium* y su traducción *sacramentum.*

En el tiempo posterior reviste una

importancia particular Agustín, que con el término *sacramentum* indica cada vez más hechos, acciones, ritos cristianos y también ritos del AT. Él desarrolla de manera autónoma y creativa cuanto había afirmado la teología griega —y particularmente la alejandrina— y orienta toda la teología latina posterior a ver en el *sacramentum* un rito sagrado, un signo santo, un signo visible *(signum)* de cosas divinas, en el que se nos muestran realidades invisibles. Esto ha de entenderse ante todo en un sentido muy intelectualista: "[El signo] da a conocer, algo diverso de sí" *(Doctr. christ.* 2, 1.35). Estos signos son, sin embargo, de tal naturaleza que poseen también una semejanza ontológica con la cosa indicada: "En efecto, si los sacramentos no tuvieran cierta semejanza con aquellas cosas de las que son sacramentos, no serían en absoluto sacramentos" *(Ep.* 98,9). Pero la cosa indicada, la *res,* la realidad, en el fondo es siempre la misma, es decir, Cristo y su acción salvífica. Y aquí Agustín se coloca plenamente en la línea de la antigua concepción del misterio: los misterios/sacramentos son aquellos signos arcanos que aluden a la última realidad salvífica de Cristo. Los *typoi* del AT son los sacramentos de la futura acción salvífica de Cristo, de su pasión, muerte y resurrección; a su vez, también los ritos del NT son *sacramenta* que aluden a Cristo, a la economía salvífica global de Cristo, en cuanto que ella espera todavía verse realizada plenamente en el futuro. Por tanto, los *sacramenta* son, por un lado, "signa praenuntiativa" (en el AT), y en consecuencia "promissiva" (en el NT) de la salvación escatológica; pero también, desde ahora, "signa contemplativa", "dantia salutem" *(Ctr. Faust.* 19,14). Por ello, no son simplemente signos intelectuales alusivos, sino que en cierto modo comunican lo que indican. Para los griegos (por ejemplo, para Orígenes) tal aspecto realista del símbolo era más intenso e importante; pero también Agustín era todavía tan neoplatónico como para percibir, en el sacramento y en su carácter de signo, de imagen, la participación en la realidad originaria de Cristo. Esto tanto más cuanto que para él el símbolo material se completa con la palabra: "Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum" *(In Joh.* 80,3). Esta palabra es la palabra de Cristo, transmitida por medio de la iglesia y de su fe, de suerte que es Cristo quien, en el fondo, obra en el signo y hace partícipes de su acción salvífica. Agustín no dice todavía que el signo sea un "signum efficax". Su concepto de sacramento es demasiado amplio como para limitarse a este aspecto; el sacramento alude, indica la realidad salvífica de Cristo en todo su alcance y hace partícipes en ella[9].

Este rico concepto de *sacramentum (mysterium)* reaparece con particular frecuencia en León Magno. Él es el predicador festivo que muestra con insistencia cómo en la celebración cultual, en el "hodie" del culto divino, el memorial de las acciones salvíficas pasadas nos hace participar precisamente en ellas. "Salvator noster, dilectissimi, hodie natus est, gaudeamus" *(Sermo* 21,1); "Hodie... auctor mundi editus est utero virginali" *(Sermo* 26,1); "Cuius facti memorian merito placuit honore annuo celebrari" (35,1). La celebración memorial hace en cierto modo revivir aquel acontecimiento: "Renovat tamen nobis hodierna festivitas nati Jesu ex Maria virgine sacra primordia" (26,2); "Reparatur enim nobis salutis nostrae annua revolutione sacramentum, ab initio promissum, in fine redditum, sine fine mansurum; in quo dignum est nos... divinum adorare mysterium" (22,1). En una mezcla característica,

los términos *mysterium* y *sacramentum* indican las acciones salvíficas históricas *y* su celebración litúrgica, el último sentido escondido de tales acciones *y* la doctrina cristiana que nos habla de ellas y de la salvación que se nos ha conferido por su medio. Con tales términos se entiende toda la obra de la redención, el plan salvífico y su realización en la historia, su celebración cultual, la fiesta, el rito, el signo sagrado. "Excellens Passionis dominicae sacramentum celebramus" *(Sermo* 42,1); "Celebrantes paschalis festi inaestimabilis sacramentum" (66,4); "Baptismi sacramentum celebretis" (16,1); "Solemnitatum vicina sacramenta" (31,1); "De salutis suae sacramentis gaudeat ecclesia" (25,5); "Caelestis militiae sacramenta servaveris" (22,5); "In dispensationibus sacramentorum Christi" (37,1); "Sacramentorum non est neganda communio" *(Ep.* 12,11). En fin, una singular combinación de los dos conceptos: "Ut sacramentorum paschalium divina mysteria digno suscipiantur officio" *(Sermo* 45,2). Estos pocos ejemplos bastan para mostrar cómo León, con la ayuda de los conceptos fundamentales de *mysterium (mysteria)* y *sacramentum (sacramenta),* está en condiciones de sintetizar la unidad del acontecimiento salvífico que a lo largo del tiempo se ha desplegado de muchos modos. El *mysterium (sacramentum)* del plan salvífico de Dios se realiza en los acontecimientos de la historia del AT; tales acontecimientos son los signos *(sacramenta)* de la acción salvífica de Cristo y de todos sus misterios. Éstos a su vez nos salen al encuentro en los *sacramenta* de la iglesia, en los que se celebra su memoria, y así se comunican en el presente a los fieles; el evangelio los anuncia; la doctrina de la fe los da a conocer. Misterio es todo esto: plan salvífico, acción salvífica, acciones históricas salvíficas de Cristo, celebración memorial de tales acciones, símbolo *(typos),* ritos del AT y del NT, contenido de fe y doctrina que transmite tal contenido, santa obligación [10].

2. TESTIMONIOS DE LA LITURGIA ANTIGUA. Este lenguaje se encuentra también en los antiguos sacramentarios romanos, siendo indiferente que León y otros obispos hayan compuesto las oraciones recogidas en los sacramentarios, o bien que las hayan encontrado ya compuestas. Se trata del patrimonio común de la iglesia romana en el campo de la oración. En el Veronense leemos: "Omnipotens sempiterne Deus, qui paschale sacramentum quinquaginta dierum voluisti mysterio contineri: praesta, ut gentium dispersio... congregetur" (n. 191); "Adesto... populo tuo, et quem mysteriis caelestibus imbuisti... defende" (n. 214); "... hoc die, quo ipsum salutis nostrae sacramentum in lucem gentium revelasti..." (n. 1247); "... mysterium, quod extitit mundo salutare, principalis recordatione muneris adsequamur" (n. 1255); "Deus, qui nos sacramenti tui participatione contingis, virtutis eius effectus in cordibus nostris operare..." (n. 1256); "... conscientiam..., quae salutaris mysterii veritatem toto etiam mundo testificante non sequitur. Ut enim in principio difficile videretur, cum ad hoc sacramentum genus humanum diceretur esse venturum..." (n. 1262); "Da nobis, Domine, quaesumus, ipsius recensita nativitate vegetari, cuius caelesti nativitate pascimur et potamur" (n. 1267).

Añadamos todavía algún ejemplo del Gelasiano antiguo: "... respice propitius ad totius ecclesiae tuae mirabile sacramentum et opus salutis... operare, totusque mundus experiatur et videat deiecta erigi, inveterata novari, et per ipsum redire omnia in integrum, a quo sumpseret princi-

pium" (n. 432); "Deus, qui nos ad celebrandum paschale sacramentum utriusque Testamenti paginis imbuisti, da nobis intelligere misericordias tuas, ut ex perceptione praesentium munerum firma sit exspectatio futurorum" (n. 437) [11].

III. Afirmaciones en la edad media

La antigua herencia patrística, acogida así en el lenguaje de la liturgia (romana), siguió siendo un patrimonio vivo de la gran teología medieval [12], aunque no se haya expresado con idéntica claridad terminológica. La identidad e intercambiabilidad originaria y casi pendular de los conceptos de *mysterium* y *sacramentum* se hizo cada vez más rara. El término *sacramentum* empezó a indicar cada vez más, aunque no de modo exclusivo, el aspecto ritual; más aún, en una progresiva clarificación, se reservó para aquellos ritos que son los *siete* sacramentos en el sentido verdadero y propio del término (como estamos acostumbrados a llamarlos sobre todo de Trento en adelante) [13]. En cambio, *mysterium* comenzó a indicar cada vez más, si bien tampoco de modo exclusivo, las acciones salvíficas históricas de Jesús, así como los arcanos de la fe que superan toda capacidad de comprensión [14].

Para la historia ulterior del término *mysterium* fue determinante la orientación de nuestra teología específicamente católica hacia el conocimiento ontológico de la esencia de Dios. Se trata indudablemente de una posibilidad legítima, pero podemos decir con G. Söhngen: "Isaías y Pablo no ven en el ocultamiento de Dios —o, al menos, no en primer término— los misterios de la *esencia* divina, sino el ocultamiento de los *caminos* de Dios, de la actividad divina en la historia de la salvación" [15]. En el contexto de sus afirmaciones sobre la relación entre *fe* y *razón,* el concilio Vat. I (ses. XIII) tiene un texto clásico: "La iglesia católica ha sostenido siempre y sostiene *(perpetuus consensus ecclesiae catholicae tenuit et tenet)* también esto: existe un doble orden de conocimiento, distinto no sólo en cuanto al principio, sino también en cuanto al objeto: en cuanto al principio, porque en uno conocemos mediante la razón natural, en el otro mediante la fe divina; en cuanto al objeto, porque, además de las cosas a que puede llegar la razón humana, se proponen a nuestro asentimiento creyente los misterios escondidos en Dios, los cuales no pueden conocerse a menos que sean divinamente revelados. A propósito de esto afirma... el Apóstol: *Predicamos una sabiduría divina, misteriosa (in mysterio), oculta, que Dios predestinó antes de los siglos...* (1 Cor 2,7-8)... Pero la razón, iluminada por la fe..., por gracia de Dios *(Deo dante)* alcanza una cierta inteligencia fructuosísima de los misterios... En efecto, los misterios divinos por su naturaleza rebasan de tal modo *(sic excedunt)* el entendimiento creado..." *(DS* 3015s). Tales verdades son fundamentales para la teología católica, pero en la teología de la edad moderna se las ha visto a menudo de forma demasiado aislada. La "sabiduría divina, misteriosa" (1 Cor 2,7, que ha de leerse en el contexto más amplio de 1 Cor 1,18-2,16) es mucho más vasta: "El objeto o contenido del misterio de la sabiduría de Dios no es (o al menos no en una perspectiva primera y directa) la naturaleza del ser divino, sino la voluntad salvífica de Dios, la estructuración y organización temporal dentro de la historia de la salvación, del plan salvífico eterno" [16]. De todos modos, la edad moderna ha visto en el *misterio/misterios* casi sólo el ar-

cano entendido en sentido doctrinal y abstracto [17].

IV. Retorno al significado originario

La recuperación de la concepción histórico-salvífica de nuestra existencia es fruto de varios factores: por ejemplo, de reflexiones exegéticas, de una más profundizada conciencia de la interpretación escriturística medieval [18], así como de un renovado retorno a las fuentes por parte de una teología dogmática que hace prospecciones más hondas. Pero el hecho de que esta perspectiva histórico-salvífica se haya concebido especialmente a través del concepto de *misterio,* hay que adscribirlo en medida decisiva a la indagación teológica efectuada en el marco del moderno / movimiento litúrgico, sobre todo al simple ahondamiento en el sentido pleno de las expresiones correspondientes de las oraciones romanas.

1. CASEL. O. Casel ha llamado la atención insistentemente sobre la riqueza encerrada en tales oraciones. El estudio de textos patrísticos, por ejemplo de las afirmaciones contenidas en las *Apologías* de san Justino mártir sobre la celebración de la eucaristía, las analogías entre celebraciones cultuales helenísticas y cristianas, así como el estudio de la traducción del término griego *mystérion* con el latino *sacramentum* [19], le habían llevado a comprender más a fondo las celebraciones litúrgicas y su expresión lingüística en el *Missale Romanum* y luego a formular a grandes líneas su propia concepción en escritos como *Die Liturgie als Mysterienfeier, Mysterium und Martyrium in den römischen Sakramentarien, Die Messe als heilige Mysterienhandlung,* escritos que darían el impulso inicial a la llamada "teología de los misterios" [20], que aparecerá posteriormente. Casel subraya que los antiguos, cuando hablaban de *misterios,* no entendían sólo doctrinas teológicas, verdades reveladas y nociones teológicas deducidas de éstas, sino "también algo completamente diverso, algo que les afectaba y cautivaba todavía más profundamente que aquellas verdades o, mejor, algo en lo cual *solamente* tales verdades llegaban a ser vida, acción y realidad eficaz; es decir, [entendían] la celebración litúrgica de las realidades salvíficas cristianas, la sagrada acción mistérica, por tanto una realidad muy concreta, visible, tangible y audible, consistente no sólo en objetos concretos, sino también en una acción que se desarrolla ante los ojos de los espectadores y en la que ellos mismos toman parte activamente" *(Die Messe als...,* en *Mysterium* [/ nota 19], 32s). "El espectáculo sagrado *(heilige Schauspiel),* en el que se representa la acción salvífica divina, es un *memorial (anámnesis, commemoratio).* Sujeto del culto es originariamente todo el pueblo... El memorial se convierte... en el misterio. La acción mistérica, por tanto, es sólo un tipo particular de acción sagrada y precisamente la que celebra un círculo elegido, habilitado para ello por una iniciación particular, y que permanece absolutamente inaccesible a los profanos. Cuanto más sagrada es una acción, tanto más introduce en la vida de la divinidad según la fe de los participantes, tanto más se guarda el hombre de exponerla ante los ojos del mundo profano... Así, tanto en la antigüedad como en el cristianismo, las acciones sagradas más profundas y complejas toman el nombre y el carácter de los misterios; a través de una santa iniciación el hombre es habilitado para acercarse a los misterios más altos, para entrar en una

unión mística con la divinidad y hallar en ella la salvación para la eternidad" *(l.c.,* 38). Esto es verdad en grado sumo precisamente en el caso de la celebración de la misa *(ib).* El acontecimiento que en ella "se representa y se lleva a cabo..., es nada menos que la obra de la redención realizada por Cristo, que tuvo su comienzo en la encarnación, su cima en la muerte y resurrección del Señor y su cumplimiento en la iglesia. Se trata, pues, de una acción histórica única, que sin embargo, al haber sido realizada por el más noble de todos los hombres, por el *segundo Adán,* por el progenitor espiritual del nuevo género humano, reviste una importancia para todo el género humano; y puesto que este hombre era al mismo tiempo Dios, alcanza la esfera de la santidad divina, es una acción divina..." *(l.c.,* 38s). Casel se pregunta: "¿Se autodefine la misma liturgia como misterio? Y en caso afirmativo, ¿en qué sentido?" *(l.c.,* 46). "Incluso el que utiliza sólo el actual *Missale Romanum* puede responder afirmativamente" *(l.c.,* 46).

Basándose en sus estudios, afirma ante todo que el término *sacramento* no significa otra cosa que *misterio.* "Sacramento tiene el mismo... significado de misterio y en los textos litúrgicos posee el mismo amplio sentido". "Originariamente no indicaba sólo los siete medios de gracia que obran *ex opere operato;* más bien para los antiguos todos los ritos litúrgicos, también los sacramentales, mejor dicho, toda la liturgia, son *sacramenta,* misterios" *(l.c.,* 48). Se puede ver ante todo ya por algunos textos del sacramentario Veronense [21]: "Vere dignum...: quamvis enim semper in tui gaudeamus actione mysterii, copiosius tamen eius munere gratulamur, cum pro martyrum solemnitate... offertur" *(Ve* 806). "Siempre nos gozamos por la acción de tu misterio". Luego, después de haber discutido algunos otros ejemplos, continúa Casel: "Una oración breve pero extraordinariamente preñada de sentido —que se encuentra ya en el mismo Veronense, y por tanto pertenece a la más antigua liturgia romana, figura dos veces en el *Gelasianum* y falta en el *Gregorianum;* pero, tomada del *Gelasianum,* ha sido introducida en el actual *Missale Romanum* como *secreta* del noveno domingo después de pentecostés— dice: *Concédenos, te rogamos, oh Señor, celebrar con frecuencia estos misterios; ya que cada vez que se celebra la memoria de este sacrificio agradable a ti se lleva a cabo la obra de nuestra redención.* Por tanto, el *mysterium* que se celebra continuamente *(frequentare)* consiste en una celebración sacrificial, la cual es un memorial; tal memorial es al mismo tiempo la ejecución actual de la obra de la redención" *(l.c.,* 49) [21a]. "El memorial no es un simple recuerdo, sino un símbolo preñado de realidad en el sentido antiguo del término. Por tanto, contenido y objeto de la celebración cristiana de los misterios es la redención obrada por Cristo" *(l.c.,* 49). Puesto que la oración se pronunció originariamente en la fiesta de pascua, de ello se deriva que "la celebración de la pascua, la cual encuentra su vértice en la misa, es un verdadero misterio redentor. Por eso ruega así la iglesia el jueves de la semana de pascua [21b]: *Concédenos, Señor, alegrarnos siempre por estos misterios pascuales (mysteria paschalia...).* La liturgia cristiana... es, pues, una acción sagrada mistérica, en la que el sacrificio de Cristo y su obra redentora —que culmina en el sacrificio de la cruz y en la resurrección, así como en la consiguiente glorificación de la iglesia— se hace continuamente presente; es un símbolo pleno de realidad divina. Una *secreta* del *Gelasianum* en la octava de pentecostés expresa bien y con

claridad este pensamiento: *Dejadas a la espalda las imágenes y sombras de los sacrificios de carne* [de animales], *ofrecemos en humilde servicio a ti, sumo Padre, una víctima espiritual, que por un misterio maravilloso e inefable se inmola continuamente y continuamente se ofrece en su identidad" (l.c.,* 50; *GeV* 679).

En las oraciones del nuevo *Missale Romanum* de la reforma posconciliar encontramos el mismo lenguaje. Lo demuestran estos pocos ejemplos (no siempre la edición castellana corresponde a la edición típica latina). "Mysteria tua, Domine, debitis servitiis exsequentes..., rogamus ut quod... offerimus, nobis proficiat" (7.ª dom. per annum, super oblata). El sentido de las palabras es: "La realización de tus misterios...", es decir, la acción sagrada en la que se realiza el sacrificio como sacrificio de Cristo presente (cf 9.ª dom., super oblata; 13.ª, super oblata; 15.ª, post comm.).

"Altaribus... munera... inferimus, quae, placatus assumens, sacramentum nostrae redemptionis efficias" (4.ª dom. per annum, super oblata). Sentido: nuestro don, acogido por Dios, se convierte en *sacramento* de nuestra redención, es decir, signo eficaz *(signum sacrum efficax)* (cf 5.ª dom., super oblata; 11.ª, super oblata; 19.ª, super oblata; 23.ª, super oblata).

"Mysteriis caelestibus imbuisti" (16.ª dom. per annum, post comm.). Sentido: nos has colmado, saciados con los misterios celestes, es decir, con el alimento mistérico, con el pan eucarístico (cf 19.ª dom., post comm.; 23.ª, post comm.; 25.ª, post comm.; 27.ª, post comm.; 31.ª, post comm.; 33.ª, post comm.).

"Quod agit mysterio, virtute perficiat" (22.ª dom. per annum, super oblata): la acción sagrada (= *sacra semper oblatio)* realice poderosamente en nosotros cuanto lleva a cabo en el *mysterium,* es decir, en la sagrada acción simbólica, en la acción mistérica, en la que, bajo los signos exteriores, se hace presente la acción salvífica.

La idea de que en la *acción mistérica* se hace presente el misterio salvífico, la acción salvífica de Cristo, no está ciertamente expresada con toda claridad, pero está no obstante aludida de modo que hace que aparezca justificada la interpretación dada por Casel en una amplia visión de conjunto. El miércoles de la semana santa oramos (super oblata): "Suscipe... munus oblatum, et dignanter operare, ut, quod gerimus Filii tui mysterio passionis, piis effectibus consequamur": lo que celebramos en el *mysterium* de la pasión de Cristo, en la acción mistérica, en la sagrada acción simbólica, nos suceda a nosotros en realidad y plenamente. El lunes santo oramos (super oblata): "Respice... propitius sacra mysteria quae gerimus": dirige tu mirada propicia a los sagrados misterios que celebramos. El martes santo, en la colecta: "... da nobis ita dominicae passionis sacramenta peragere, ut indulgentiam percipere mereamur": concédenos celebrar la *acción mistérica* (los *sacramenta,* los *mysteria,* la acción simbólica) de tal modo que obtengamos la remisión de los pecados. Esta perspectiva destaca todavía con más claridad en la liturgia pascual. Las oraciones de la vigilia pascual hablan de "paschale sacramentum" (después de la segunda lectura); "praesentium temporum declarasti mysteria" (después de la quinta lectura); "respice propitius ad totius ecclesiae sacramentum" (después de la séptima lectura); "nos ad celebrandum paschale sacramentum utriusque Testamenti paginis instruis" (otra oración *ad libitum,* ib); "adesto magnae pietatis tuae sacramentis" (después de las letanías de los santos). En la liturgia eucarística

reza así la oración super oblata: "... paschalibus initiata mysteriis... proficiant"; y la oración post comm.: "... quos sacramentis paschalibus satiasti...". Sábado de la octava de pascua, super oblata: "... semper nos per haec mysteria paschalia gratulari...".

En un lenguaje algo fluctuante, pero con suficiente claridad, con los términos clásicos de *mysteria* y *sacramenta* se indican aquí las acciones sagradas de la liturgia pascual: la acción salvífica pascual de la muerte y resurrección del Señor; la participación en ella mediante los sacramentos de la iniciación, bautismo, confirmación y sobre todo eucaristía; y aquí el acento a veces cae más sobre las acciones, singulares o en su conjunto, mientras que otras veces se significa el sagrado alimento de la eucaristía. El nuevo *Missale Romanum* hace suya esta concepción en las palabras introductorias de la celebración de la vigilia pascual (antes de la bendición del fuego) cuando dice: "Si ita memoriam egerimus Paschatis Domini, audientes verbum et celebrantes mysteria eius, spem habebimus participandi triumphum eius de morte...". En la introducción a la renovación de las promesas bautismales se dice: "Per paschale mysterium... in baptismo consepulti sumus cum Christo, ut cum eo in novitate vitae ambulemus".

Casel ha tratado incesantemente de poner de manifiesto la realidad significada con estas palabras. En un ensayo [22] resume así el resultado conseguido: "En el *mysterium*... el sacrificio de Cristo, punto culminante de su obra salvífica en el que se recapitulan todas sus acciones, se hace presencia, y precisamente una presencia que siempre se renueva... Copia mistérica e imagen originaria se funden de tal modo, que a la misa se la llama *redención originaria* en una *benedictio super populum* post comm. [*GeV* 1280]: "Familia tua, Deus, et ad celebranda principia suae redemptionis desideranter occurrat et eius dona perseveranter acquirat" [23]. Casel expresó estos pensamientos en primer lugar para ilustrar el sentido profundo de los sacramentos de la iniciación y sobre todo de la celebración de la misa. Pero de ellos deriva también una interpretación profunda de la liturgia en su conjunto: "Toda la liturgia no es otra cosa que un / memorial, en sentido objetivo, de las acciones del Señor, y por tanto un despliegue y un efecto de la anamnesis de la misa. Cristo y la iglesia, en la liturgia, realizan juntos la obra de la redención, santificación y glorificación de Dios" [24]. La importancia decisiva de esta concepción, según Th. Filthaut, estriba en esto: "Esta concepción ha expuesto con sorprendente seguridad toda la realidad de Cristo en una única visión unitaria, en un concepto que subraya lo esencial y abarca al mismo tiempo todos los detalles" [25]. Este concepto es el de *misterio cultual, misterio del culto*. La exposición más conocida del misterio cultual figura en el volumen de Casel, *Das Christliche Kultmysterium,* donde leemos, entre otras cosas: "La religión del evangelio, la religiosidad del NT, el servicio litúrgico de la iglesia no pueden subsistir sin el misterio del culto. Si concebimos la liturgia en su significado antiguo y auténtico, no en el sentido de un ritualismo amplificado y estetizante o de una ostentación llena de magnificencia y calculada, sino en el sentido de una actuación y realización del misterio neotestamentario de Cristo en beneficio de toda la iglesia a través de los siglos, para su santificación y transfiguración, entonces la liturgia mistérica constituye la actividad central y esencial de la religión cristiana".

En el mismo libro de Casel, la siguiente breve definición del misterio del culto: "El misterio es una acción

sagrada de carácter cultual, en la que un acto salvífico se hace presente bajo forma de rito; por el hecho de llevar a cabo este rito, la comunidad cultual toma parte en el acto salvífico y obtiene de este modo la salvación"[26].

Partiendo del estudio del lenguaje de la liturgia romana, Casel había ampliado su perspectiva. Habla de "vía del retorno al misterio". Se busca de nuevo "la antigua figura de Dios, que en majestad sublime y grandeza infinita deja ampliamente tras de sí todo lo que es humano... El Dios poderoso, como lo describieron los profetas, y el infinito amor de Dios, como se manifestó en la cruz de Cristo, revelan de nuevo al espíritu atónito del hombre su esplendor... El misterio divino está de nuevo ante nuestros ojos provocando temblor y, al mismo tiempo, lleno de atracción y de invitación". "Triple, y sin embargo único, es el sentido del misterio divino". "Misterio es ante todo Dios en sí, Dios como aquel que está infinitamente lejos..." El anhelo de los hombres por acercarse a este Dios fue satisfecho por el advenimiento de Dios en la carne. "En ese momento, la palabra *misterio* cobra un significado nuevo, profundizado. Para Pablo, el misterio por excelencia es la maravillosa revelación de Dios en Cristo... Cristo es el misterio en su forma personal... Las acciones de su existencia humillada, y sobre todo su muerte sacrificial sobre la cruz, son misterios... Pero sobre todo son misterios su resurrección y su glorificación, porque en el hombre Jesús se hace manifiesta la majestad de Dios... Este *misterio de Cristo* fue anunciado por los apóstoles a la iglesia primitiva, y la iglesia lo transmite a todas las generaciones... no sólo a través de la palabra, sino a través de las acciones sagradas... Así llegamos al tercer significado de la palabra *misterio,* significado que está estrechamente unido a los dos primeros, los cuales, a su vez, son una sola cosa... Encontramos en los misterios del culto su [de Cristo] persona, su obra salvífica, su eficacia de gracia, como dice san Ambrosio: *Yo te encuentro en tus misterios (Apologia prophetae David* 58)".

Dios-Cristo/iglesia-acciones sacramentales: ésta es la triada que el término *mysterium (sacramentum)* quiere comprender y compendiar.

Casel ha tratado de ilustrar en muchos trabajos la riqueza de tal concepción[27]. Su punto de vista ha provocado discusiones, pero precisamente esta controversia larga y difícil le ha permitido madurar y demostrar su validez. El punto que todavía hoy más se discute es el intento de Casel de explicar el significado del misterio, del *eidos* cultual *misterio,* remitiéndose a los misterios paganos helenísticos. Casel partió ciertamente también de aquí; para él el misterio pagano era sumamente importante para comprender el sentido genuino de las acciones cultuales cristianas. Comoquiera que sean las cosas, tal posición no es en absoluto esencial para explicar la liturgia cristiana, incluso en el sentido dado por Casel.

2. "Mediator Dei". También Pío XII, en la encíclica *Mediator Dei,* se expresó de forma crítica cuando, después de haber valorado positivamente el propósito esencial de la teología de los misterios, dice: "El año litúrgico... no es una fría e inerte representación de hechos que pertenecen al pasado o una simple y desnuda reevocación de realidades de otros tiempos. Es más bien Cristo mismo que... prosigue el camino de inmensa misericordia por él iniciado..., a fin de poner a las almas humanas en contacto con sus misterios y hacerlas vivir por ellos, misterios

que están perennemente presentes y operantes, no en la forma incierta y nebulosa de que hablan algunos escritores recientes, sino... como nos enseña la doctrina católica..."[28]. La discusión que se desató en torno a este pasaje ha hecho ver que piensa en las oscuridades y dificultades de la misma concepción caseliana. La crítica ha sido y es un estímulo para ahondar en el *modo* de la presencia, que en cuanto presencia es reconocida sin más, y para llegar a una mayor certeza y claridad. Podemos afirmar esto tanto más cuanto que el mismo papa, con palabras que recogerá el Vat. II *(SC* 7), subraya con fuerza la idea de la presencia de Cristo: "En toda acción litúrgica..., juntamente con la iglesia, está presente su divino fundador. Cristo está presente en el augusto sacrificio del altar, bien en la persona de su ministro, bien, en forma máxima, bajo las especies eucarísticas; está presente en los sacramentos con la virtud que en ellos transfunde..." *(Mediator Dei,* l.c., en la nota 28).

No en último término, por razón de esta exhortación papal, las ideas sobre las que se apoyaba la teología de los misterios se examinaron de nuevo críticamente, y en este trabajo adquirieron un mérito particular diversos estudios franceses [29].

Aquí se reveló de particular importancia la conexión entre misterio *y* pascua/celebración pascual, conexión que ya Casel había advertido: "La antigua celebración pascual cristiana en su conjunto es la fiesta de la redención mediante la muerte y la glorificación del Señor, es decir, la fiesta de la *oikonomia,* del plan salvífico de Dios con los hombres..., la fiesta de Cristo por excelencia" [30]. La formulación que define esta fiesta como *mysterium paschale (sacramentum paschale* en su forma latina) aparece por primera vez en León Magno, por ejemplo: "Non ignoramus paschale sacramentum esse praecipuum" *(Tract.* 47; Chavasse, 274); "passionis dominicae sacramentum celebremus. Debebatur quidem tantis mysteriis ita incessabilis devotio" *(Tract.* 42,1; Chavasse, 238).

3. El Vat. II. La expresión *mysterium paschale* se la apropió la constitución conciliar sobre la liturgia, *SC,* en los artículos fundamentales que tratan de la naturaleza de la liturgia, en los que está bien expresado lo esencial de la teología de los misterios. Dios quiere la salvación de todos los hombres y, después de haber hablado por medio de los profetas, en la plenitud de los tiempos envió a su Hijo como instrumento de nuestra salvación para reconciliarnos plenamente y para instituir un culto perfecto. "Esta obra de la redención humana y de la perfecta glorificación de Dios, preparada por las maravillas que Dios obró en el pueblo de la antigua alianza, Cristo el Señor la realizó principalmente por el misterio pascual de su bienaventurada pasión, resurrección de entre los muertos y gloriosa ascensión... Pues del costado de Cristo dormido en la cruz nació el sacramento admirable de la iglesia entera" *(SC* 5). La constitución afirma luego que este "opus salutis" no sólo debían los apóstoles, enviados por Cristo, anunciarlo con la palabra, sino también realizarlo *(exercerent)* "mediante el sacrificio y los sacramentos, en torno a los cuales gira toda la vida litúrgica... Y así, por el bautismo los hombres son injertados en el misterio pascual de Jesucristo: mueren con él, son sepultados con él y resucitan con él...". Y tras haber mencionado los otros sacramentos de la iniciación, prosigue: "Desde entonces, la iglesia nunca ha dejado de reunirse para celebrar el misterio pascual: leyendo..., celebrando la eucaristía, en la cual se hacen de nuevo

presentes la victoria y el triunfo de su muerte" *(SC* 6). Luego, reanudando estas afirmaciones, la constitución habla de la *presencia* del Señor y cita el pasaje de la *Mediator Dei* arriba mencionado desarrollándolo: "Para realizar una obra tan grande, Cristo está siempre presente a su iglesia sobre todo en la acción litúrgica. Está presente en el sacrificio de la misa... Está presente con su virtud en los sacramentos... Está presente en su palabra... Está presente, por último, cuando la iglesia suplica y canta salmos... En consecuencia, toda celebración litúrgica, por ser obra de Cristo sacerdote y de su cuerpo, que es la iglesia, es acción sagrada por excelencia" *(SC* 7).

Recientemente se ha pensado que los padres conciliares, al preferir hablar de *mysterium paschale* (en vez de *mysterium),* habrían escogido una "locución innocua... que era ya de uso común", para no entrar en conflicto con la *Mediator Dei,* "explícitamente reacia a aceptar la teoría caseliana"[31]. Es verdad que los padres conciliares no quisieron meterse en una controversia teológica acerca de cuestiones todavía abiertas; sin embargo, asumieron en toda su importancia teológica el concepto preparado por Casel, madurado ahora en el diálogo entre los teólogos y reconocido universalmente, para transmitir con él, como el autor que acabamos de citar afirma justamente, "una sacratísima tradición doctrinal patrístico-litúrgica: la liturgia, en el misterio, hace presente a todo creyente, de cualquier época, la plena realidad del *opus salutis"*[32].

Por tanto, aunque persisten distinciones teológicas de matiz, por lo que se refiere al núcleo están todos de acuerdo: la expresión *mysterium paschale* pretende abarcar, concentrándose expresamente en el vértice de la acción salvífica de Cristo, el *mysterium beatae passionis et gloriosae resurrectionis,* toda la obra salvífica de Cristo: el misterio de la voluntad salvífica divina (conforme a Ef 1,9), los misterios de los *magnalia Dei* en el AT, el misterio de la encarnación, el misterio del paso de la muerte a la vida en la pasión, resurrección y elevación a la derecha del Padre, el misterio de la efusión del Espíritu Santo y el misterio de la parusía del Señor (que aguardamos esperanzadamente); todo ello hecho ahora presente a los fieles en los misterios del culto, en los sacramentos de la iniciación, en el misterio del memorial eucarístico, en los *sacramenta paschalia,* en una palabra, en las *actiones sacrae* de todas las celebraciones litúrgicas. "Toda la liturgia, globalmente, está al servicio del cumplimiento del designio salvífico de Dios en la vida de la iglesia, en la vida de cada hombre que, habiendo escuchado el mensaje de Cristo, quiere aceptar la vocación divina que lo llama a una vida eterna"[33].

4. REFORMA LITÚRGICA POSCONCILIAR. Esta concepción de la vida cristiana, que tiene por eje el término y el sentido de *misterio,* sigue siendo determinante para toda la reforma litúrgica posconciliar. Así reza con toda claridad la intención del concilio: éste "se propone acrecentar de día en día entre los fieles la vida cristiana... Por eso cree que le corresponde... proveer a la reforma... de la liturgia" *(SC* 1). "En efecto, la liturgia, por cuyo medio se ejerce la obra de nuestra redención, sobre todo en el divino sacrificio de la eucaristía, contribuye en sumo grado a que los fieles expresen en su vida y manifiesten a los demás el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera iglesia" *(SC* 2). En esta perspectiva la iglesia desea que "se lleve a todos los fieles a aquella participación plena, consciente y activa en las celebraciones litúrgicas que exige la

naturaleza de la liturgia misma y a la cual tiene derecho y obligación, en virtud del bautismo, el pueblo cristiano, *linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido* (1 Pe 2,9; cf 2,4-5)" *(SC* 14).

En perfecta sintonía con tal intención conciliar se expresa, por tanto, también la instrucción *Inter oecumenici,* citada al comienzo de esta voz: "Ante todo es conveniente que todos se convenzan de que la constitución del concilio Vat. II sobre la sagrada liturgia no tiene como finalidad cambiar sólo los ritos y los textos litúrgicos, sino más bien suscitar en los fieles una formación y promover una acción pastoral que tenga como punto culminante y fuente inspiradora la sagrada liturgia" (n. 5). "El esfuerzo de esta acción pastoral centrada en la liturgia ha de tender a hacer vivir el misterio pascual, en el que el Hijo de Dios, encarnado y obediente hasta la muerte de cruz, es exaltado de tal manera en la resurrección y en la ascensión que puede comunicar al mundo su vida divina, para que los hombres, muertos al pecado y configurados con Cristo, *ya no vivían para sí, sino para aquel que murió y resucitó* (2 Cor 5,15). Esto se obtiene por medio de la fe y de los sacramentos de la fe, principalmente por el bautismo y por el misterio de la eucaristía, al que son ordenados los otros sacramentos y sacramentales, y el ciclo de las celebraciones, mediante el cual la iglesia desarrolla, durante el año, el misterio pascual de Cristo" (n. 6).

Recapitulando, podemos decir que, más allá de ciertas opiniones de cada escuela y más allá de las cuestiones teológicas controvertidas, la palabra clave *misterio* —patrimonio común de la tradición eclesiástica y de la liturgia romana tanto en sus textos originarios como en los restaurados de la reforma posconciliar— está en condiciones de sintetizar el plan histórico salvífico de Dios, su realización en la historia del pueblo de Israel y, llegada la plenitud de los tiempos, en Jesucristo, en particular en su muerte y resurrección, y luego la actualización de tal realización en la iglesia y en las acciones sagradas de su liturgia: el misterio de Dios en Cristo y en la iglesia para salvación nuestra y gloria de Dios.

Sin necesidad de adherirse a una determinada escuela y conservando plena libertad por lo que se refiere a la formulación y solución última de cuestiones particulares todavía controvertidas, podemos decir que este concepto clave y el despliegue de su contenido ha dado un nuevo impulso a la comprensión del mensaje de la fe y a su exposición teológica, aparte de conferirle una extraordinaria unidad sin menoscabo de su amplitud.

V. Contribución de la teología actual

1. VAGAGGINI; NEUNHEUSER. Entre las obras que, aunque conservan la propia libertad y autonomía en puntos particulares, van sin embargo en la misma dirección, recordemos en primer lugar la ya clásica obra de C. Vagaggini *Il senso teologico della liturgia* [34]. En un marco más modesto, pero rico en indicaciones bibliográficas, traza el camino que se puede recorrer en busca de la unidad de la teología a la luz de la historia de la salvación, del misterio de Cristo, el ensayo de B. Neunheuser *Der Beitrag der Liturgie zur theologischen Erneuerung* [35], donde, entre otras cosas, el autor afirma: "La renovación litúrgica ha perseguido desde el comienzo como su primer y supremo objetivo la concelebración de la liturgia por parte de la comunidad creyente. Esto significa

y ha significado desde el comienzo que la *liturgia* es acción sagrada de la iglesia, y precisamente de la iglesia que está congregada aquí como pueblo de Dios, como cuerpo de Cristo, bajo Cristo cabeza suya, en el Espíritu-Santo, en el Espíritu de Cristo. En la celebración comunitaria y jerárquicamente ordenada de tal acción sagrada la comunidad celebrante hace propios los misterios salvíficos de Cristo, se hace partícipe del misterio de Cristo. Aquí, misterio de Cristo es la síntesis de todo lo que el Padre ha realizado en Cristo para nuestra salvación". Una vez más, Casel ha explicado así el significado de la expresión: "El cristianismo, en su significado pleno y originario, es el *evangelio de Dios* o el *evangelio de Cristo,* y por tanto no es una visión del mundo *(Weltanschauung)* con fondo religioso, ni un sistema doctrinal religioso o teológico, ni meramente una ley moral. Es, por el contrario, *misterio* en el sentido paulino de la palabra, una revelación de Dios a la humanidad a través de acciones humano-divinas llenas de vida y de fuerza; es el paso, hecho posible por esta revelación y participación de gracia, de la humanidad a Dios; es el encuentro de la iglesia redimida con el Padre eterno a través del ofrecimiento de la entrega total y de la glorificación que de ahí deriva..."[36]

2. GUARDINI. De otro modo nos guía en la misma dirección R. Guardini. Su primer escrito, *Vom Geist der Liturgie*[37], fue un verdadero fogonazo. En 1922 había resumido el desarrollo teológico de aquellos años en la conocida frase: "La iglesia se despierta en las almas". Guardini afronta expresamente esta problemática en el ensayo *Vom liturgischen Mysterium,* donde dice: en la celebración eucarística, "aquella relación directa, aquella coexistencia metahistórica del Redentor que existió históricamente, con el presente entra en la realidad de una manera particular. Y esta manera particular no se deduce *a priori,* sino que se toma de la liturgia misma... Estamos ante el elemento más íntimo de la liturgia, ante la realidad del misterio. Quiero decir con esto que en una forma determinada, precisamente la cultual-litúrgica, se lleva a cabo una re-presentación real —no una duplicación histórica— del Redentor y de su vida, que en otro tiempo existieron históricamente. Así afirmamos que, además del modo de existencia histórico-concreto y del representado psicológicamente, hay también otro modo de existencia". Partiendo de aquí escribió aquellas obras que lo dieron a conocer por toda Europa: *El Señor* (1937; Rialp, Madrid 1954[1]), *La imagen de Jesús, el Cristo, en el NT* (1936; Guadarrama, Madrid 1960). La introducción teológica a ellas es en cierto modo el libro *La esencia del cristianismo* (1939; Guadarrama, Madrid 1959), como dice el autor mismo. Sus reflexiones aspiraban a captar lo que es específico en el cristianismo. "El análisis, sobre todo, de las palabras Jn 14,6 ha puesto de manifiesto que no se trata de algo psicológico o pedagógico-didáctico, sino de la forma misma en que lo cristiano es cristiano. Se puede rechazar lo expuesto en las páginas anteriores, e incluso se puede declarar que se trata de un absurdo total. Ello querrá decir, empero, que o bien no se ha entendido exactamente lo expuesto o bien se ha sufrido escándalo con ello. Lo que no se puede, sin embargo, es extraerlo de la totalidad de lo cristiano y afirmar que el resto sigue siendo cristiano". "Aquí... se trata... de la aparición de una realidad especial: del misterio. En ella lo histórico-individual se transforma en un transhistórico-permanente, que surge, sin embargo,

de nuevo en la historia, siempre que los ministros realizan la ceremonia instituida por el *Señor,* al que compete *todo el poder,* cuando dijo: *Haced esto en memoria mía.* En la realización de la acción litúrgica, Cristo, con su vida, muerte y resurrección, se encuentra pneumática-realmente *entre aquellos que se reúnen en su nombre,* es *comido* por ellos y se halla *en ellos.* Es el fenómeno del culto cristiano. Ya en san Pablo se muestra la íntima relación entre la fe y el misterio. Todavía más claramente, sin embargo, en san Juan" *(La esencia del cristianismo,* respectivamente 59 y 80-81).

Cuanto Guardini ha ilustrado aquí desde el punto de vista del filósofo de la religión (obviamente en cuanto creyente y teológicamente preparado), es decir, la realidad intimísima del misterio, del misterio como acción cultual, del misterio de Cristo, que en tales acciones es hecho accesible en toda su amplitud, ahora lo considera también la teología propiamente tal como el tema central y el punto de partida de todo el sistema teológico.

3. WARNACH. Partiendo del motivo del misterio, V. Warnach ha tratado de trazar una vasta síntesis de la teología en su obra *Christusmysterium* [38]. "Lo que nos interesa no es tanto una teoría sobre el sentido de la vida y del mundo o sobre la relación entre Dios y el hombre cuanto la persona viva de Jesucristo y la salvación obrada por él. Del núcleo de la realidad cristiana no forman parte ni demostraciones exteriores de poder ni una ciencia sublime, sino el *mensaje* de la salvación de los pecadores mediante la cruz de Cristo... El misterio de Cristo, más precisamente el misterio de la cruz y resurrección del Señor, está en el centro de la predicación apostólica, ya que sin estos acontecimientos nuestra fe se reduciría a nada". Warnach sigue las indicaciones de Casel; define el misterio, según el NT, como "la acción creadora y salvífica de Dios en Cristo y en la iglesia hacia la humanidad histórica, acción que constituye el contenido del consejo eterno, de la revelación divina, de la promesa veterotestamentaria, así como de la predicación apostólica, y que se hace accesible a los creyentes a través del símbolo cultual, para conducirlos al cumplimiento escatológico". "En síntesis [él] distingue, desde el punto de vista objetivo, los siguientes significados principales del término *mystérion* en el NT: 1) el misterio como designio divino sobre el mundo y sobre la salvación, el *misterio originario;* 2) el misterio de la creación; 3) la obra salvífica de Cristo o el *misterio de Cristo* en sentido estricto; 4) el misterio de la iglesia; 5) el misterio del culto en la palabra y en el sacramento; 6) la realidad salvífica en los fieles; 7) la consumación escatológica; 8) el misterio del mal como antagonista del misterio divino".

En el sentido de tal interpretación neotestamentaria ordena luego Warnach los capítulos de su libro: el misterio originario; el misterio de la creación; el hombre y el misterio del mal, la obra salvífica de Cristo; el misterio de la iglesia; el misterio del culto; el misterio de la salvación; el cumplimiento de la salvación. Y, como conclusión, resume: en la consumación de la eternidad, Cristo es, "a través del misterio de su iglesia, el pléroma que lo llena todo en todos. En él el gran misterio del *agape* llega a la conclusión, que supera todas nuestras presuposiciones más atrevidas, aquel misterio sublime que el Padre estableció al comienzo, el Hijo ha revelado en el tiempo y el Espíritu Santo lleva a plenitud en la eternidad".

4. MARSILI. S. Marsili ha construido de otro modo una síntesis en el manual *Anàmnesis,* dirigido por él [39]. Destaquemos los motivos que nos interesan. En el párrafo "La liturgia, *misterio* de la salvación" parte del punto de vista teológico de Casel, toma posición frente a él y lo valora. "En la posición teológica que la liturgia había tomado con Beauduin, si bien muchos habían interpretado de forma diferente el componente eclesial, ninguno había ahondado en una idea que el mismo autor había presentado y no solamente rozado, aunque luego no había insistido en ella. Nos referimos a la obra de la salvación, vista como *realidad sobrenatural siempre presente y activa en la liturgia.* Aunque no se refiera a esta afirmación de Beauduin, y procediendo por vías totalmente propias, será precisamente éste el aspecto de la liturgia que ocupará durante largos años la investigación del benedictino alemán O. Casel (1886-1948)... Casel... quedó impresionado por el hecho de que la acción litúrgica recibe, en las fuentes litúrgicas, los nombres de mysterium-sacramentum" [40]. Marsili ilustra brevemente el punto de partida de Casel, sobre todo sus análisis histórico-religiosos, y luego dice: "La importancia de esta posición de Casel es enorme, si bien en un primer momento no todos lo comprendieron. En efecto, haciendo que la liturgia se remonte, como a punto de partida suyo, al acontecimiento salvífico de Cristo, la liturgia no es sólo una *institución* que nos ha venido de Cristo, sino que es la continuación ritual del misterio de Cristo. En otras palabras, en la liturgia —es decir, en la forma ritual (signo-realidad)— el acontecimiento mismo de la salvación es hecho presente y activo para los hombres de todo tiempo y lugar, y consiguientemente toda acción litúrgica representa un sucederse de momentos en la historia de la salvación. Hemos llegado finalmente a la *teología* de la liturgia. Insertando ésta como *misterio cultual* en el mismo *misterio de Cristo,* que constituye el punto de llegada y la realidad misma de toda la revelación, Casel hace de la liturgia un momento que actualiza siempre la misma revelación, y por tanto le confiere un puesto central en la *teología.* Más aún, por esta vía relanza Casel poderosamente la visión *económica* de la teología en general, es decir, lleva a ésta a ser antes que nada reflexión, no sobre una determinada cantidad de verdades abstractas, sino sobre la actuación progresiva del designio divino de salvación" [41]. Estas ideas serán valoradas y completadas en lo sucesivo. Marsili ilustra "la historia de la salvación" [42], "la liturgia, último momento en la historia de la salvación" [43], "la liturgia, presencia de Cristo" [44]. Este último párrafo es particularmente importante. En él se dice, entre otras cosas: "La liturgia está totalmente orientada hacia la *historia de la salvación,* que no es sino el *misterio de Cristo,* y sus ritos son siempre *signos* de este *misterio...* Tenemos así: *a)* a Cristo, que es *signo-realidad,* o sea, realización de la palabra profética de anuncio; *b)* el rito profético del AT, *signo-sombra* del Cristo venidero; *c)* el rito-imagen del NT, *realidad en signo* del Cristo que ha venido. En suma, el rito litúrgico cristiano tiene como elemento diferenciador de toda otra forma ritual el hacer siempre referencia a una *realidad* plena, o sea, a nivel de acontecimiento que ya se ha realizado, y de esa misma *realidad* es él propiamente la *imagen...* El *rito-imagen* del NT no es sólo *signo,* sino que es *presencia real* del acontecimiento de salvación al que se refiere" [45]. Esto se concreta luego en el párrafo "La liturgia, actuación del misterio pascual". Partiendo

de *SC* 5, Marsili sostiene: "Introduciendo la idea de *misterio pascual* y especificándolo con los genitivos *de la pasión, de la resurrección y de la ascensión,* el concilio prácticamente da a estos momentos de la obra de Cristo el *común denominador* de misterio pascual. Con esta afirmación la pascua de Cristo, o sea, la realidad de la redención obrada por Cristo, se pone: *a)* en el centro de la historia de la salvación, y *b)* en el centro de la liturgia"[46]. Por último, concluye: "La liturgia consiste fundamentalmente en la actuación de la salvación realizada por Cristo. Pero como esta salvación realizada en Cristo no es otra cosa que la pascua como hecho real, es claro que la liturgia será la actuación de la pascua por medio del misterio, o sea, por medio de *signos reales,* es decir, eficaces".

5. "MYSTERIUM SALUTIS". Lo que el estudioso de liturgia dice sobre la importancia del término *misterio* para la valoración teológica de la liturgia y para su colocación dentro de la teología general se desarrolla ahora en amplia medida en la exposición de toda la teología a la luz de la historia de la salvación. Este trabajo se ha emprendido sobre todo en la obra en varios volúmenes *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*[47]. Ya en el título manifiesta la obra su intención de hacer teología explicando el misterio histórico-salvífico, que tiene en su centro el acontecimiento *Jesucristo.* En la introducción al vol. I se nos remite a una afirmación de los trabajos preparatorios del Vat. II, que en la redacción definitiva del decreto conciliar "sobre la formación sacerdotal" reza así: "Dispóngase la enseñanza de la teología dogmática de manera que en primer lugar se propongan los temas bíblicos... Tras esto, para ilustrar de la forma más completa posible los misterios de la salvación, aprendan los alumnos a profundizar en ellos y a descubrir su conexión...; enséñeseles a reconocer estos misterios siempre presentes y operantes en las acciones litúrgicas y en toda la vida de la iglesia... Las restantes disciplinas teológicas deben ser igualmente renovadas por medio de un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación" *(OT* 16). Toda la obra está construida según estas directrices. Vol. I: Los fundamentos de la dogmática como historia de la salvación. "El vol. II trata de Dios como fundamento primero de la historia de la salvación, de los orígenes de la historia de la salvación y de la historia de la humanidad antes de Cristo. El vol. III estudia la realidad central, que es Cristo. En el vol. IV se habla del acontecimiento salvífico en la comunidad del Dios-hombre. El vol. V se ordena a la exposición del camino que recorre el hombre salvado en el tiempo intermedio y estudia los problemas básicos de la moral cristiana. Se pone término a la obra con una mirada a la consumación de la historia de la salvación"[48].

Es obvio que los motivos de la teología de los misterios en el sentido verdadero y propio del término se expresan sobre todo en los volúmenes III: Cristo, y IV: La iglesia: el acontecimiento salvífico en la comunidad cristiana.

Naturalmente, los especialistas, interesados preferentemente por la investigación, encuentran a veces difícil reconocer el hilo que une todo. Al exponer la "Cristología del NT"[49], se pregunta R. Schnackenburg: "¿Puede hablarse, a la vista de semejante profusión y variedad, ante semejante riada evolutiva, de que hay una cristología neotestamentaria homogénea, *la cristología del NT?"*[50]. Pero al final da una respuesta posi-

tiva: "Estamos ahora en disposición de referirnos nuevamente al tema del fundamento unitario de la cristología del NT, la resurrección de Jesucristo, el crucificado y, partiendo de aquí, a los hechos y palabras de Jesús de Nazaret, tal como los guardó e interpretó la iglesia primitiva a la luz de su fe. Tal es el principio originario sobre el que se levanta toda la cristología más primitiva y sobre el que fueron creciendo y estructurándose las varias ideas cristológicas que hemos estudiado. En todas ellas se mantiene la confesión de Jesucristo, es decir, la confesión de que el Jesús histórico es también el Cristo de la fe pascual, sean cuales fueren los intentos de formulación, desarrollo y comprensión concreta de dicha fe"[51]. Para poder hacer esto, como bien dice A. Hamman[52], hay que buscar en el NT "enunciados" con los cuales se intenta "expresar en palabras el misterio de Cristo"; al mismo tiempo hay que concretar y desarrollar el acontecimiento de Cristo como obra del Hijo, reflexionando sobre "los misterios de la vida de Jesús, ya que el acontecimiento-Cristo en cuanto obra del Hijo no se reduce a su venida a la historia, sino que abarca también su paso por la historia y su vuelta al Padre en el misterio pascual". La tarea se desarrolla de manera excelente en el capítulo "Los misterios de la vida de Jesús"[53], con una primera sección dedicada a la "Panorámica histórica de los misterios de Jesús en general", de A. Grillmeier[54], con una segunda sección sobre "Los misterios de la prehistoria de Jesús", de R. Schulte[55], y con una tercera sección sobre "Los misterios de la vida y actividad pública de Jesús", de Chr. Schütz[56], y en el siguiente capítulo sobre el tema central del "Mysterium Paschale", escrito por H.U. v. Balthasar[57]. Aun teniendo en cuenta la necesidad de una profundización de los temas cada vez más diferenciados de la cristología y de la soteriología, los autores de esta dogmática siguen siendo conscientes de que hace falta "una visión retrospectiva constante, tal como se nos ofrece en la predicación de la iglesia primitiva y en la teología patrística más antigua"[58] y se insiste conscientemente en "la coherencia de los distintos temas"[59]. Esto resalta en particular en el vol. IV/2, que habla del culto y de los sacramentos como de los modos concretos de la actualización de la acción de Cristo. Aquí hay que hablar necesariamente "ante todo y por principio del misterio cultual de Jesucristo, cabeza de su cuerpo"[60]. En la segunda sección, R. Schulte trata de "Los sacramentos de la iglesia como desmembración del sacramento radical"[61] (del sacramento radical, es decir, de la iglesia, había tratado ya O. Semmelroth en el vol. IV/I)[62]. Aquí se ilustra ampliamente "la historia del término y del concepto *mystérion* y *sacramentum*"[63] en relación con la teología de los sacramentos. Aunque algunos detalles podrían explicarse diversamente, el autor dice justamente que en los sacramentos de la iniciación, "cada uno en la forma que le es propia, *sólo* realizan cultualmente el *único* mystérion. Y con él se refieren, en suma, al único acontecimiento-Cristo, llamado enfáticamente mystérion en el NT"[64]. Un punto culminante de tal perspectiva es el capítulo "La eucaristía, misterio central", de J. Betz[65], "ya que el misterio de la iglesia alcanza su mayor densidad en la eucaristía"[66]; la eucaristía es el misterio central. "El término *presencia* es apropiado para desarrollar toda la realidad del sacramento... La presencia de Cristo en la eucaristía presenta tres aspectos: 1) presencia espiritual y personal de Cristo glorificado como agente principal...; 2) presencia memorial de su obra de

salvación...; 3) presencia corporal sustancial de la persona de Cristo bajo las especies"[67]. "Es convicción antiquísima de la iglesia que en la eucaristía está presente y actúa como agente principal el mismo Cristo glorificado. Esta convicción, que se había debilitado en la época moderna y fue fortalecida de nuevo por la teología de los misterios, tiene su más sólido fundamento en la Escritura, en la tradición y en el magisterio de la iglesia"[68]. "La eucaristía se muestra así como suma del cristianismo"[69] y, en el lenguaje de la teología de los misterios, el *mysterium-sacramentum* en que se actualiza, de la manera más plena y densa, el misterio de Cristo, el acontecimiento salvífico irrepetible *Jesucristo.*

VI. Valoración conclusiva

Sea cual fuere el modo como la etimología explique los últimos orígenes del término *mystérion* (y del latín *sacramentum),* la palabra griega sirvió ya a los apóstoles para explicar la voluntad salvífica del Dios eterno y las acciones salvíficas divinas en Cristo Jesús. En la teología de los padres llegó a ser muy pronto un concepto central, que logró abarcar todo el fenómeno de la realización de la salvación divina en Cristo y en la iglesia, especialmente en las acciones cultuales de ésta, y al mismo tiempo indicar la grandeza de tales acciones salvíficas divinas y su inescrutabilidad (cf Ef 3,8). Por eso no es de extrañar que los teólogos actuales y el mismo magisterio hayan reasumido este concepto, siguiendo sobre todo las afirmaciones de la liturgia romana, para ilustrar la acción salvífica de Cristo y su proclamación y realización en el culto de la iglesia, en toda la actividad eclesial y en la vida diaria de los cristianos, como gran realidad central y unitaria de la fe cristiana y de toda la existencia cristiana: "Esta obra de la redención humana... Cristo el Señor la realizó principalmente por el misterio pascual" *(SC* 5); "los hombres son injertados en el misterio pascual de Cristo"; "la iglesia nunca ha dejado de reunirse para celebrar el misterio pascual" *(SC* 6). Fin supremo de toda la reforma litúrgica posconciliar es, en el fondo, éste: "Ut mysterium paschale vivendo exprimatur" *(Inter oecumenici* 6).

[*/ Misterio pascual; / Memorial*].

NOTAS: [1] *Instructio* I "ad exsecutionem Constitutionis de sacra Liturgia, recte ordinandam", del 26-9-1964: *EDIL* 203-204 — [2] Así se expresa J. Pinell, *I testi liturgici, voci di autorità, nella Costituzione "Sacrosanctum Concilium",* en *Not* 15 (1979) 77-108; aquí: 91; cf también S. Marsili, *Anàmnesis* I, Marietti, Turín 1974, 76-81 — [3] Casel asentó la base de su método en la disertación en latín presentada en la Universidad de Bonn e intitulada *De Philosophorum Graecorum silentio mystico,* Giessen 1919. La problemática que aquí nos interesa fue afrontada por él por primera vez en *Mysterium und Martyrium in den römischen Sakramentarien,* en *JLW* 2 (1922) 18-38. Él sostuvo expresamente su tesis en *Theol. Revue* 24 (1925) 41-47. Sobre toda la cuestión, cf *infra* — [4] Cf Th. Filthaut, *Die Kontroverse...,* Warendorf 1947 *(La théologie des Mystères. Exposé de la controverse,* París 1954) — [5] Bornkamm, *Mystérion,* en *GLNT* VII, 645-716. A este artículo se refieren también las citas ss. — [6] Esto puede considerarse como el resultado permanente de la controversia Casel-Prümm. Sobre el significado del término en el AT y en el NT, cf especialmente Bornkamm (nota ant.) — [7] Bornkamm, *a.c.,* 708 — [8] Cf *Ib,* 706-707; para lo que sigue, cf también *LTK* VII (1962) 729s — [9] Cf P. Visentin, en *Studia Patavina* 4 (1957) 406-408. Cf también B. Neunheuser, *Baptême et confirmation* (Hist. des Dogmes), París 1956, 117-125 — [10] Cf sobre el particular B. de Soos, *Le mystère liturgique d'après st.-Léon le Grand, LQF* 34 (1958); además, Y.M. Duval, *Sacramentum et mysterium chez st.-Léon le Grand,* Lille 1959, y mi recensión en *ALW* 7/2 (1962) 559-564 — [11] El *Gelasianum Vetus* contiene un número importante de otros textos pertinentes: por ejemplo, nn. 434, 441, 442, 444, 456, 462, 468, 469, 471, 472, 486, etc. — [12] Esto ha sido ilustrado de modo superior por H. de Lubac en los poderosos volúmenes de su *Exégèse médié-*

val. Les quatre sens de L'Écriture, París 1959-1964. El mundo medieval desarrolló a su manera la semilla echada por Orígenes; cf H. de Lubac, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène,* París 1950. Sobre esta idea de De Lubac, cf la recensión de *ALW* 9/1 (1965) 322-324 — [13] Cf, por ejemplo, B.G. Geyer, *Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung,* en *TG* 10 (1918) 325-348 — [14] Sobre Tomás, cf A. Hoffmann, *Der Begriff des Mysteriums bei Thomas von Aquin in Divus Thomas* (Friburgo de B.) 17 (1939) 30-60 — [15] En *Mysterium salutis* I, Cristiandad, Madrid 1969, 982 — [16] *Ib,* 984; cf toda la sección (980-1011): "El 'saber de Dios en el misterio' de que habla Pablo, fundamento bíblico y origen espiritual de toda la teología cristiana"; Söhngen logra enmarcar magistralmente el aspecto abstracto (ontológico) del saber de Dios en el contexto bíblicamente garantizado del "misterio" — [17] Un bello ejemplo y a su manera clásico es M.J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentum* (1865[1]), Friburgo de B. 1951[2] (trad. cast.: *Los misterios del cristianismo,* Barcelona 1950). Cf K. Rahner, *Geheimnis,* en *LTK* IV (1960) 593-597 y *Mistero,* en *Dizionario teologico* II, Queriniana, Brescia 1967. 326-332 — [18] Cf *supra,* nota 12 — [19] Estos estudios de Casel están publicados en *Der Katholik,* 4.ª serie, 12 (1914) 1, 153-176, 243-263, 331-355, 414-436; cf además los estudios siguiente: *De Philosophorum graecorum silentio mystico,* Giessen 1919; la recensión de la obra de J. de Ghellinck *(Pour l'histoire du mot sacramentum,* Lovaina 1924), en *Theol. Revue* 24 (1925) 41-47; *Die Liturgie als Mysterienfeier* (Ecclesia orans 9), Friburgo de B. 1922; *Mysterium und martyrium...,* en *JLW* 2 (1922) 18-38; *Die Messe als hl. Mysterienhandlung,* en *BM* 5 (1923) 20-28, 97-104, 155-161, reproducido en *Mysterium. Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche,* Münster de W. 1926, 29-52 — [20] Cf V. Warnach, *Mysterientheologie,* en *LTK* VII (1962) 724-727 [21] Los textos que en el ensayo citado aduce Casel de ediciones más antiguas, hoy pueden encontrarse con más facilidad en las ediciones de Mohlberg, *Veronense* (= Ve), *Gelasianum Vetus* (= GeV) — [21a] La conocida oración se encuentra en el *Ve* 93 = *GeV* 170 y 1096; ha sido recogida por el Misal de Pablo VI como oración sobre las ofrendas del 2.º dom. per annum y de la misa "in Coena Domini" del jueves santo — [21b] Hoy: sábado de la octava de pascua, super oblata — [22] *Mysterium und Martyrium in den römischen Sakramentarien,* en *JLW* 2 (1922) 23 — [23] Cf entre los primeros trabajos de Casel también *Actio in liturgischer Verwendung,* en *JLW* 1 (1921) 34-39; cf asimismo toda la bibl. sobre la "teología de los misterios", especialmente la incluida por Santagada en *ALW* 10/1 (1967) 7-77 — [24] *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition,* en *JLW* 6 (1926) 113-204; aquí: 115 *(Faites ceci en mémoire de moi,* París 1962, 10s) — [25] *Die Kontroverse über die Mysterienlehre,* Warendorf 1947, 100 *(La théologie des mystères. Exposé de la controverse,* París 1954) — [26] O. Casel, *Das Christliche Kultmysterium,* 1932[1], 1960[4], respectivamente 46 y 79, con nota 2 (trad. cast.: *El misterio del culto cristiano,* Dinor, San Sebastián 1953). Las citas del párrafo s. están tomadas respectivamente de las pp. 21, 22 y 23 de la ed. orig. y de las pp. 30 y 31-33 de la vers. it. *(Il mistero del culto cristiano,* Borla, Turín 1966, 58 y 59-96, con nota 2) — [27] Para la bibl. en general, cf la ya citada de Santagada (nota 23); introducción excelente: V. Warnach, *Einführung in die Theologie O. Casels,* en O. Casel, *Das Christliche Opfermysterium,* Graz 1968, XIV-LV; sobre la controversia, cf Th. Filthaut (nota 25) — [28] *AAS* 39 (1947) 521-600; aquí: 580 (cita sig.: 528). Para el comentario de este pasaje, cf B. Neunheuser, *Der positive Sinn der päpstlichen Grenzsetzung...,* en *Vom christlichen Mysterium* (Gedächtnisschrift Casel), Düsseldorf 1951, 354-357; S. Marsili, *Anàmnesis* (nota 2), 83s — [29] Mencionemos ante todo *MD* 67 (1961), sobre el "Mystère pascal", con aportaciones de P.-M. Gy, *Le mystère paschal. Bilan historique* (23-32); J. Gaillard, *Bilan doctrinal* (33-87); asimismo los volúmenes de L. Bouyer, *Liturgical Piety,* 1955; *Le mystère pascal,* 1945; J. Hild, *Dimanche et vie pascal,* 1949 — [30] *Art und Sinn der ältesten christl. Osterfeier,* en *JLW* 14 (1938) 1-78; aquí: 46-47 (= *La fête de Pâques dans l'Église des Pères,* París 1966) — [31] J. Pinell, *a.c.,* en la nota 2, 91 — [32] Cf al respecto el equilibrado juicio de S. Marsili, *Anàmnesis* (nota 2), 81 y 92-100 — [33] J. Pinell, *a.c.,* en la nota 2, 90 — [34] C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale,* Edizioni Paoline, 1957[1], 1965[4] (trad. cast.: *El sentido teológico de la liturgia,* BAC, Madrid 1965[2]). El mismo Vagaggini ha resumido de forma magistral la problemática subyacente en su discurso inaugural para el Pontificio Instituto Litúrgico: *Liturgia e pensiero teologico recente,* Roma 1961. Sobre el conjunto, cf hoy M. Löhrer, *Il modello gnostico-sapienziale della teologia. La prospettiva di base della metodologia teologica di C. Vagaggini,* en *Lex orandi - Lex credendi* (Sacramentum 6), Studia Anselmiana 79, Roma 1980, 19-47 — [35] En *Greg* 50 (1969) 589-615; aquí: 598 — [36] O. Casel, *o.c.,* en la nota 26, 29 — [37] Vol. I de la colección "Ecclesia orans", 1918[1] (trad. cast.: *El espíritu de la liturgia,* Araluce, Barcelona 1945); la expresión siguiente: "La iglesia se despierta en las almas", es el título del cap. de *Vom Sinn der Kirche,* 1922[1], 1-19; 1935[3], 11-33. El ensayo *Vom liturgischen Mysterium,* publicado por primera vez en 1929, fue reproducido en *Liturgie und liturgische Bildung,* Würzburg 1966, 122-177, del que citamos la p. 144 — [38] Styria, Graz 1977;

citamos respectivamente las pp. 15, 25, 23s, 256 — [39] Vol. I, *La liturgia, momento storico della salvezza,* Marietti, Turín 1974, sobre todo en el II cap.: "Verso una teologia della liturgia" (47-84); en el III cap.: 'La teologia della liturgia del Vat. II" (85-105), y en el cap. IV: "La liturgia, culto della chiesa" (107-136) — [40] *Anàmnesis* I, 76s — [41] *Ib,* 78 — [42] *Ib,* 88-91 — [43] *Ib,* 91-92 — [44] *Ib,* 92-96 — [45] *Ib,* 95s — [46] *Ib,* 97 — [47] Benziger, Einsiedeln 1965-76 (trad. cast.: *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación,* Cristiandad, Madrid 1974). Cf las recensiones en *ALW* 13 (1971) 172-195, y 19 (1978) 118-132. Citaremos la obra según la versión castellana — [48] I, t. I, 45 — [49] III, t. I, 245-409 — [50] III, t. I, 401 — [51] *Ib,* 409 — [52] *Ib,* 105 — [53] III, t. II, 21-141 — [54] *Ib,* 21-39 — [55] *Ib,* 40-71 — [56] *Ib,* 72-141 — [57] *Ib,* 143-335 — [58] *Ib,* 383 — [59] *Ib,* 383, nota 4 — [60] IV, t. II, 23 — [61] IV, t. II, 53-159 — [62] IV, t. I, 321-370 — [63] IV, t. II, 70-159 — [64] *Ib,* 97 — [65] *Ib,* 185-310 — [66] *Ib,* 185 — [67] *Ib,* 264 — [68] *Ib,* 264-265 — [69] *Ib,* 308.

B. Neunheuser

BIBLIOGRAFÍA: Álvarez A., *Las religiones mistéricas,* Revista de Occidente, Madrid 1974; Barsotti D., *Misterio cristiano y año litúrgico,* Sígueme, Salamanca 1965; *Misterio cristiano y Palabra de Dios,* Sígueme, Salamanca 1965; Casel O., *El misterio del culto cristiano,* Dinor, San Sebastián 1953; *El misterio de la cruz,* Guadarrama, Madrid 1961; Cuesta R., *Misterios redentores y sacramentos según Santo Tomás de Aquino,* en "Escritos del Vedad" (1973) 281-298; Daniélou J., *Mitos paganos, misterio cristiano,* Casal y Vals, Andorra 1967; Díaz de Tuesta J., *Los misterios litúrgicos,* en "Liturgia" 3 (1948) 237-241; 274-277; Filthaut Th., *Teología de los misterios. Exposición de la controversia,* Desclée, Bilbao 1963; Neunheuser B., *Misterios, Teología de los,* en SM 4, Herder, Barcelona 1973, 718-723; *Misterio,* en DE 2, Herder, Barcelona 1983, 614-619; Oñatibia I., *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto,* Eset, Vitoria 1954; *Participar en el misterio salvador,* en "Phase" 144 (1984) 471-486; Prümm K., *Misterio,* en DTB, Herder, Barcelona 1966, 664-679; Rahner K., *Misterio,* en SM 4, Herder, Barcelona 1973, 710-718; Rubio Morán L., *El misterio de Cristo en la historia de la salvación,* Sígueme, Salamanca 1967; Schulte R., *Los términos "mystêrion" y "sacramentum",* en MS IV/2, Cristiandad, Madrid 1975, 76-97. Véase también la bibliografía de *Iglesia, Jesucristo, Memorial, Misterio pascual* y *Sacramentos.*

MISTERIO PASCUAL

SUMARIO: I. La pascua, misterio nuevo y antiguo: 1. El misterio pascual en el Vat. II; 2. El término "misterio pascual" - II. La pascua en el AT: 1. Las fuentes de la pascua; 2. Origen y desarrollo de la pascua; 3. La celebración de la pascua: *a)* El memorial, *b)* Anuncio de la historia de la salvación, *c)* Alabanza, acción de gracias e intercesión, *d)* La comunidad celebrante; 4. La pascua, centro de toda la vida litúrgica de Israel - III. El acontecimiento pascual en el NT: 1. Pablo; 2. Los Sinópticos; 3. La carta a los Hebreos; 4. 1 Pedro; 5. Juan y el Apocalipsis - IV. El misterio pascual en la iglesia: 1. La celebración del misterio pascual; 2. La comunidad celebrante; 3. El memorial de la pascua; 4. Misterio pascual y existencia cristiana.

I. La pascua, misterio nuevo y antiguo

1. EL MISTERIO PASCUAL EN EL VAT. II. La categoría *misterio pascual* es una de las recuperaciones más felices del movimiento litúrgico de nuestro siglo. Aparece desde el comienzo y repetidamente en los documentos del Vat. II. La *SC* la pone como base de su reflexión teológica sobre la liturgia. En el art. 5, después de haber resumido la historia de la salvación, toda ella tensa hacia la realización del misterio escondido por los siglos en Dios, a saber: el designio de conducir a todos los hombres a la salvación y al conocimiento de la verdad, afirma que esta obra —que, dado el incidente del pecado, además de la modalidad de la adoración-culto, ha tomado también la de la liberación-reconciliación con Dios—, preparada y prefigurada en las grandes obras realizadas por Dios en el AT, se ha realizado en la muerte-resurrección-ascensión de Cristo, acontecimiento al que la *SC,* con expresión tomada de la antigua eucología romana (sacramentario Gelasiano, ant. 468.471), llama "misterio pascual". Al hacer esto, la constitución litúrgica pone la obra redentora sacerdotal del Verbo en-

carnado como cumplimiento antitípico de la liberación y de la alianza que la pascua veterotestamentaria significaba y preparaba tipológicamente: asigna a este acontecimiento el puesto central que en la historia salvífica del AT ocupaba la pascua; declara que este acontecimiento constituye el misterio pascual cristiano, del que pueden participar, en consecuencia, por vía mistérica [*/ Misterio*], a través de ritos memoriales [*/ Memorial*], todos los hombres y las mujeres de las generaciones futuras, que de este modo tienen acceso, en la fe, a la reconciliación perfecta y al culto verdadero y pleno que se realizaron de una vez para siempre en la muerte-resurrección-ascensión de la humanidad del Hijo de Dios [1].

De este modo se pone el misterio pascual como fundamento y clave interpretativa de todo el culto cristiano. Que tal sea el pensamiento de la *SC* se deduce de la continuación del discurso. En efecto, según la constitución litúrgica, la liturgia actualiza tal misterio sobre todo en el sacramento del bautismo, por el que se realiza en los fieles la muerte-resurrección de Cristo y ellos reciben el Espíritu Santo, en el que tienen acceso al Padre, Espíritu que los consagra sacerdotes del Dios altísimo; y en la eucaristía, que hace presentes la victoria y el triunfo de Cristo sobre la muerte, para que los creyentes, participando en ella con alegre acción de gracias, puedan anunciar la muerte del Señor hasta que venga *(SC* 6). Por tanto, el convite eucarístico constituye de un modo totalmente particular el memorial del misterio pascual *(SC* 47). Pero de él obtienen eficacia y significado todos los sacramentos y los mismos sacramentales, por medio de los cuales la gracia contenida en él fluye sobre todos los acontecimientos de la vida santificándolos *(SC* 61). El misterio pascual se celebra también durante el año litúrgico, sea en el retorno anual de la pascua *(SC* 102), sea cada ocho días en el día justamente llamado desde la edad apostólica "del Señor" *(SC* 106), e incluso en la memoria del día natalicio de los santos *(SC* 104).

La expresión aparece también en el decreto sobre el oficio pastoral de los obispos *CD*. En cuanto dispensadores de los misterios de Dios, deben procurar que los fieles, por medio de la eucaristía y de los sacramentos, conozcan cada vez más profundamente y vivan coherentemente el misterio pascual de modo que crezcan cada día más como cuerpo de Cristo *(CD* 15). Por eso el decreto sobre la formación sacerdotal *OT* quiere que los candidatos al presbiterado vivan el misterio pascual de Cristo de modo que sepan iniciar en él un día al pueblo que les será encomendado *(OT* 8). En efecto, como explica la constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo de hoy, *GS*, es vocación de todo cristiano, asociado por el bautismo al misterio pascual, realizar en la propia existencia la conformidad con la muerte de Cristo para participar en su resurrección *(GS* 22). Más aún, se llama a todo hombre de buena voluntad a entrar en contacto con él *(ib)*, y toda actividad humana alcanza su perfección en él *(GS* 38).

Con ello el misterio pascual traspone los límites de la liturgia para convertirse en el fundamento y el criterio inspirador de toda la vida moral y de las opciones del creyente en cualquier nivel, así como de toda la espiritualidad cristiana.

2. El término "misterio pascual". El término, aunque fue redescubierto por el movimiento litúrgico que desembocó en el Vat. II, no es de todos modos creación reciente. Se encuentra por primera vez, y con notable frecuencia, en la *homilía so-*

bre la pascua de Melitón de Sardes, descubierta por C. Bonner en 1936[2]. Ya en el exordio de su homilía, que puede fecharse entre el 165 y el 185, Melitón afirma que *"el misterio de la pascua* es nuevo y antiguo, eterno y temporal, perecedero e imperecedero, mortal e inmortal" *(Homil. sobre la pascua* 2: Cantalamessa [nota 2], 25). Este misterio es identificado con "el misterio del Señor", antiguo según la prefiguración, nuevo según la gracia *(ib,* 58; *l.c.,* 38), prefigurado en Abel, Isaac, José, Moisés, los profetas perseguidos y en el cordero sacrificado, anunciado en la predicación de los profetas *(ib,* 59.61; *l.c.,* 38.39) y realizado en los últimos tiempos. Más aún, Melitón dice expresamente que "el misterio de la pascua es Cristo" *(ib,* 65; *l.c.,* 39).

Está emparentada con la homilía de Melitón, si bien es independiente de ella, la homilía *sobre la santa pascua,* del anónimo Cuartodecimano, también del s. II y del Asia Menor[3]. También ella habla del "misterio de la pascua" *(Sobre la santa pascua* 13; *l.c.,* 59), el cual comprende toda la peripecia de Jesús, que se extiende por toda la historia de la salvación, y al que se llama incluso "misterio cósmico de la pascua" *(ib,* 40; *l.c.,* 67), "festividad común de todos los seres, envío al mundo de la voluntad del Padre, aurora divina de Cristo sobre la tierra, solemnidad perenne de los ángeles y de los arcángeles, vida inmortal del mundo entero, alimento incorruptible para los hombres, alma celeste de todas las cosas, iniciación sagrada (gr. *teleté)* del cielo y de la tierra, anunciadora de misterios antiguos y nuevos" *(ib,* 10; *l.c.,* 57).

Con la expresión *misterio de la pascua,* que representa una ulterior profundización del tema paulino de "Cristo nuestra pascua" (1 Cor 5,7) hecha ya por Justino *(Dial.* 111,3: Padres apologistas griegos, BAC, Madrid 1954, 495), todo el contenido teológico que Pablo había resumido en la categoría de "misterio de Cristo" (Col 4,3; Ef 3,4) se encierra en la pascua. Pero por la frecuencia con que el término *misterio* se emplea y por la terminología que le acompaña *(teletai* = realizar, *amyeton* = no iniciado, *asfragiston* = no marcado, etc.) revela una clara referencia a los cultos mistéricos, "a los que se contrapone el misterio cristiano como el único verdaderamente salvífico, en lugar de ser asimilado a ellos"[4].

Como se desprende de estas primeras homilías pascuales, el concepto de misterio de la pascua o pascual, a partir de su primera aparición, recapitula toda la economía salvífica realizada en Cristo y comunicada a la iglesia a través de los sacramentos. Por eso pasará a los sacramentarios romanos y de éstos a los libros litúrgicos del Vat. II, particularmente al *Missale Romanum,* donde el término aparece frecuentemente para indicar tanto la economía que se ha realizado en la muerte y resurrección de Cristo como el retorno anual de la pascua y los sacramentos del bautismo y de la eucaristía, centro de toda la liturgia cristiana, mediante los cuales tal economía se actualiza en la iglesia.

II. La pascua en el AT

Si la expresión *misterio de la pascua* o *misterio pascual* es una creación cristiana que se remonta al s. II, mucho más antiguo es el término *pascua,* transliteración griega del arameo *paschà,* y del hebreo *pesah* (y no derivación del griego *paschein,* como pensaban los escritores cristianos anteriores a Orígenes).

De las cuarenta y nueve veces que figura en el AT, treinta y cuatro veces indica el rito del primer plenilu-

nio de primavera y quince veces el cordero inmolado en tal ocasión. El término parece haber significado originariamente la danza (o el saltar) ritual que se desarrollaba con ocasión de la fiesta. Este significado fue asumido por la teología israelita, por cuanto en coincidencia con una memorable fiesta primaveral, Yavé "saltó más allá de" las casas de los israelitas marcadas por la sangre del cordero sacrificado, perdonándolas (Ex 12,13.23.27).

En el NT el término *paschà* aparece veintinueve veces, para indicar como en el AT toda la fiesta, el rito y la víctima inmolada.

1. LAS FUENTES DE LA PASCUA. El AT, por lo que se refiere a la pascua, contiene textos narrativos, legislativos y proféticos [5]. El texto fundamental es Ex 12,1-13,16, texto muy complejo y resultante de la fusión de elementos provenientes de la tradición *J*, en algunas partes reelaborada en sentido deuteronomista, y de la tradición *P*, más reciente, pero de contenido a veces muy arcaico. Describe la lucha de Yavé por la liberación de su pueblo de la esclavitud de Egipto para conducirlo como sobre alas de águila al encuentro del Sinaí y a la alianza (Ex 19,1-24,11) [6].

El carácter literario de la narración, más que referir un acontecimiento histórico acaecido de una vez para siempre, pretende grabar en la memoria y ofrecer el motivo histórico-salvífico de la celebración memorial que debe repetirse cada año y del ritual que se debe observar en ella. Los elementos del rito están relacionados con un acontecimiento del pasado de la historia de Israel, de suerte que los ritos reciban sentido y valor del relato etiológico-cultual de la pascua, que está puesto en el centro de la celebración [7].

Textos extrabíblicos de fundamental importancia para el conocimiento de la praxis pascual en tiempos de Jesús y de los primeros desarrollos de la liturgia cristiana se contienen en el libro apócrifo de los *Jubileos* (cc. 18.49), empapado del espíritu de las comunidades de Qumrán; en las obras de Flavio Josefo *Antigüedades judaicas* y *La guerra judaica;* en numerosos pasajes de los escritos de Filón, en el cual se encuentra la tendencia a interpretar alegóricamente la pascua, como paso de la bajeza de los sentidos a la altura del espíritu, y los diversos ritos de la fiesta. Nos llegan también preciosas indicaciones de los *targumim* palestinenses (paráfrasis amplificadas), de los *midrashim* (comentarios rabínicos a las Escrituras) a Ex 12, y sobre todo de la *Mishná* (repetición o tradición), en la que el tratado *Pesachim,* quitados los añadidos tardíos, ofrece el cuadro más seguro de la celebración pascual en tiempos de Jesús [8].

2. ORIGEN Y DESARROLLO DE LA PASCUA. La génesis y el devenir histórico de la pascua son muy complejos por las diferentes estratificaciones y transignificaciones que la fiesta, pagana en su origen, experimentó a través de los siglos. La fiesta, tal como se la conoce en la época del NT, es resultado de dos elementos de origen diverso, que se desarrollaron juntos hasta componer una unidad: la celebración nocturna propiamente tal en torno al cordero *(pesah),* y la semana de los *massot* o de los ácimos.

Ambas celebraciones eran en su origen festividades de primavera, propias de ambientes culturales diversos.

Los ritos que están en el origen del *pesah,* como indican paralelos de otras religiones del ambiente semítico [9], se remontan a una antiquísima celebración familiar, con la que los

pastores solemnizaban el comienzo del nuevo año en el mes de *abib* (posteriormente *nisan),* la noche inmediatamente precedente a la partida para los pastizales de verano: al claro de la luna llena se inmolaban los primeros nacidos del rebaño, cuya sangre se empleaba con fines apotropaicos y propiciatorios para proteger a pastores y rebaños de influencias demoníacas y asegurar la fecundidad, mientras que la carne se consumía en una comida cultual que tenía por objeto fortalecer los vínculos de parentesco de la familia y de la tribu. Quizá era ésta la fiesta que los hebreos seminómadas en Egipto tenían intención de celebrar en honor del Dios de sus padres, Yavé, en Ex 3,18. Las circunstancias providenciales en que el rito se desarrolló en vísperas del éxodo, circunstancias descritas en forma épica por las fuentes más antiguas (Ex 12,21-23.27b.29-39), hicieron que se encomendara a este rito el recuerdo de aquel acontecimiento salvífico fundamental"[10]. La fiesta fue *historizada,* y con ella todos los elementos que la constituían. Incluso el nombre *pesah,* que inicialmente se refería a un saltar sagrado, quedó implicado en este proceso de nueva fundación: vino a significar que Yavé "saltó más allá de" las casas de los israelitas, perdonándolas (Ex 12,13). La sangre con que se marcaban las jambas y el dintel de las puertas o los palotes de las tiendas fue referida al hecho de que Yavé perdonó a los israelitas cuando hirió a los egipcios (Ex 12,27a). Las yerbas amargas, que antaño condimentaban la cena nocturna de los nómadas, recuerdan en adelante la amargura de la esclavitud egipcia, y los panes sin levadura hacen pensar en el pan de la miseria de Egipto (Dt 16,3) y en la prisa con que los israelitas partieron sin tener tiempo para hacer fermentar el pan (Ex 12,39; 13,3-8). La fiesta se celebra en primavera porque al comienzo de esta estación Israel salió de Egipto; y es fiesta nocturna porque el éxodo tuvo lugar una noche clara de luna llena (Dt 16,1).

Massot, en cambio, parece haber sido en su origen una fiesta, también de primavera, pero propia de un ambiente agrícola, como podía ser el de Canaán. Esto explica por qué su celebración inicialmente no estaba fijada en un día determinado del mes, sino que dependía de las condiciones de la cosecha (Dt 16,1). En cuanto fiesta agraria, *massot* celebraba el comienzo solemne de la siega, considerada sagrada. Característica suya era el ofrecimiento de la primera gavilla en el santuario (por lo que era una fiesta de peregrinación, hebr. *hag)* y comer durante toda una semana pan no fermentado de la nueva cosecha de cebada.

También este rito, que quizá en su origen preisraelita tenía un fin apotropaico y de propiciación[11], inmediatamente después de la ocupación de la tierra, y quizá precisamente en conexión con ella, fue historizado y puesto en relación con el éxodo (cf Jos 5,10-12). El hecho de que ya en la protohistoria de Israel tanto la celebración de la pascua como la fiesta de los ácimos tuvieran el mismo contenido y significado, y la circunstancia de caer ambas en el primer mes de primavera llevaron a un progresivo crecimiento conjunto, por lo que con la centralización deuteronomista del culto también la pascua, atraída por los ácimos, pasó a ser fiesta de peregrinación al templo de Jerusalén[12]. Es incierto el momento en que se concluyó este proceso de fusión, cuyas huellas son recognoscibles en las diversas estratificaciones literarias del AT. Mientras las fuentes más antiguas distinguen todavía netamente entre pascua y ácimos, en tiempos del exilio e inmediatamente después atestiguan la fu-

sión ya producida (Ez 4,21; 2 Crón 30,1-2.5.13.21). En el período posexílico se llegó a usar los términos *pesah* y *massot* sin distinción para una única celebración: en 2 Crón 30, la misma fiesta se llama pascua (vv. 1-2.5) o bien ácimos (vv. 13-21). Así, en la época del NT pascua y ácimos tienen el valor de una sola institución cultual que se indica ora con un nombre, ora con el otro [13].

Por lo que se refiere a la forma de la celebración, se pueden distinguir tres períodos, y por tanto tres tipos de celebración [14]. La celebración familiar doméstica de los primeros siglos, descrita en Ex 12-13, con posterioridad a la centralización deuteronomista del culto se trasladó al templo de Jerusalén, convirtiéndose en fiesta del pueblo con carácter nacional. En el período posexílico, por último, se produjo la síntesis entre las dos formas precedentes: el cordero seguía siendo inmolado en el templo, mientras que la comida volvió a consumirse en el restringido círculo doméstico, si bien ya dentro de los muros de Jerusalén. Esta última forma, atestiguada por la *Mishná,* es la pascua que existía en tiempos de Jesús. Como lo demuestra el número elevado de pasajes en los que se habla de ella en el NT, era la fiesta más importante, y con mucho. En el contexto de su celebración, "con el recuerdo de los grandes acontecimientos de salvación del pasado, se encendían de nuevo cada año las esperanzas que iluminaban el presente y proyectaban su luz en el futuro" [15]. Con ocasión de una de estas pascuas se llevó a cabo la acción salvífica que había de convertirse en centro y fundamento de la nueva economía.

3. La celebración de la pascua. a) *El memorial.* El contenido y el significado de la celebración pascual y de todos sus elementos rituales está bastante bien resumido en las palabras institutivas de Ex 12,14: "Este día será *memorial* (hebr. *lexikkazon,* gr. *eis mnemósynon)* para vosotros y lo celebraréis como *fiesta* de Yavé, como institución perpetua de generación en generación". El paralelismo entre *fiesta* y *memorial,* que equivale a una identificación, es característico de la concepción litúrgica de Israel y se encuentra en la liturgia convival judía, en la bendición sobre la primera copa que introduce el día de sábado: "Bendito seas, Señor, Dios nuestro, rey del mundo, que has dado a tu pueblo Israel días de *fiesta* para la alegría y para el *memorial".* La tarde de pascua, la bendición de apertura dice así: "Bendito seas, Señor..., que nos has elegido entre todos los pueblos..., que nos has dado en tu amor momentos de alegría, fiestas y tiempos destinados al regocijo, así como esta fiesta de los ácimos, fiesta de nuestra liberación, para que sea sagrada reunión festiva como memorial de la salida de Egipto" *(Haggadah di pasqua:* Toaff [ed.], Roma 1960, 7). Pero ya en el Sal 111,4 "la memoria de sus maravillas" indica la celebración pascual, que debe mantener despierta la gratitud por los grandes beneficios de Yavé. No sólo la fiesta en su conjunto, sino todos sus elementos tienen función de memorial: el pan ácimo, el cordero, las yerbas amargas, la hora nocturna (según Ex 12,42, Israel vela por el Señor porque el Señor, acordándose de Israel, en la primera noche pascual veló, y según los rabinos, sigue velando por los suyos cada noche pascual del presente y del futuro) e incluso el vestido y la postura del viandante o de descanso que los comensales adoptan durante la cena son memorial del éxodo y del don de la libertad. Su objeto es preservar del olvido los beneficios del Señor, traerlos continuamente a

la memoria, y de este modo renovarlos y actualizarlos en la conciencia de los israelitas. Pero no sólo Israel, sino sobre todo es el Señor el que en presencia del memorial se acuerda de su pueblo y acordándose se hace presente y actualiza su salvación. Por eso en la liturgia pascual se concluye así la bendición sobre la tercera copa, que sustancialmente, quitadas las referencias a la reconstrucción de Jerusalén, se puede hacer remontar a tiempos de Jesús: "Dios nuestro y Dios de nuestros padres, ábrase paso, venga, llegue, se presente, sea grato, sentido, buscado, recordado ante ti el memorial del Mesías hijo de David, tu siervo, el memorial de todo tu pueblo Israel, para salvación, gracia, benignidad, piedad, vida y paz en este día de fiesta" *(Haggadah di pasqua* [ed. cit.] 77).

b) *Anuncio de la historia de la salvación.* El recuerdo que está en la base de la liturgia pascual implica el anuncio de la acción salvífica pascual: "Cuando hayáis entrado en la tierra que Yavé os va a dar, como ha prometido, observaréis este rito. Y si vuestros hijos os preguntaren: *¿Qué rito es éste?,* responderéis: *Es el sacrificio de la pascua de Yavé, el cual pasó de largo por las casas de los hijos de Israel en Egipto cuando hirió a los egipcios, preservando nuestras casas"* (Ex 12,25-27). Lo mismo para los ácimos: "Ese día dirás a tus hijos: *Esto es en memoria de lo que por mí hizo Yavé cuando salí de Egipto"* (Ex 13,8).

Encontramos aquí el término hebreo *higgid,* que ha dado el nombre de *haggadah* al anuncio pascual, y que corresponde al griego *katangellein* o *anangellein* (anunciar), que encontraremos en el NT para indicar el anuncio de salvación contenido en la celebración eucarística (cf 1 Cor 11,26). La introducción a la misma *haggadah* durante la cena pascual afirma: "Aunque fuésemos todos doctos, todos inteligentes, todos expertos en la torah, no dejaría de ser deber nuestro detenernos en la salida de Egipto; más aún, cuanto más se demora uno en tratar de la salida de Egipto, tanto más digno de alabanza es" *(Haggadah* 13).

El anuncio pascual se relaciona, como en una catequesis mistagógica, con los elementos y los ritos pascuales insólitos que despiertan atención y curiosidad. Por eso el núcleo de la catequesis consiste en la interpretación histórico-salvífica de estos elementos, como resulta de una prescripción de R. Gamaliel referida en *Pesachim* 10,5 (citada por la *Haggadah* 37): "Todo el que en pascua no habla de estas tres cosas —de la pascua, de los ácimos y de las yerbas amargas— no ha cumplido su deber. De la pascua, porque Dios ha protegido, perdonándolas, las casas de nuestros padres en Egipto; de los ácimos, porque fueron liberados; de las yerbas amargas, porque los egipcios amargaron la vida de nuestros padres en Egipto".

La celebración pascual en todos sus elementos se dirige en primer lugar a aquella acción salvífica fundamental que el Señor realizó en Egipto con ocasión de la primera pascua. Pero en el curso del tiempo se añadieron a la pascua otros acontecimientos de la historia de la salvación que pasaron a ser también objeto del memorial y del anuncio pascual. Este proceso de asimilación se puede constatar ya en el AT. La celebración pascual de Jos 5,10-12, por ejemplo, además de la salida de Egipto, pretende recordar anualmente la entrada en la tierra prometida y la toma de posesión de sus bienes. Así también las demás celebraciones pascuales a que hacen referencia los libros del AT marcan cada vez una etapa importante en la

historia de Israel: la primera pascua conmemorativa en el desierto concluye la institución del culto y la erección del santuario (Núm 9,1-14); la de 2 Crón 30,1-27 corona la reforma de Ezequías y su tentativa de reunificación tras el derrumbe del reino del Norte; la de 2 Crón 35,1-19, la renovación de la alianza a continuación del hallazgo de la Ley; la de Esd 6,19-22, en fin, celebra juntamente el retorno del exilio, la reanudación del culto en el templo y la reconstrucción del pueblo.

La circunstancia de que estas cinco celebraciones pascuales estén mencionadas en la Escritura ha contribuido probablemente a que los acontecimientos históricos relacionados con ellas se convirtieran en objeto del memorial litúrgico de la pascua. El judaísmo posbíblico irá mucho más allá: los más diversos acontecimientos de la historia del AT adquirían en él carácter de acontecimientos pascuales, y se fechan el 14 ó 15 de nisán.

Encontramos un ejemplo espléndido de esta teología pascual en el llamado *poema de las cuatro noches,* que en los *targumim* palestinenses a Ex 12,42 concluye la descripción de la pascua egipcia [16]. Estas argumentaciones, que contienen sin duda un patrimonio de tradiciones precristianas, presentan al menos seis hechos salvíficos como acontecimientos pascuales: la creación del mundo, el pacto de Abrahán, el nacimiento de Isaac, su sacrificio, el éxodo de Egipto y el acontecimiento final mesiánico. De este modo, la pascua israelita se convirtió en compendio y recapitulación de toda la historia de la salvación, esquema interpretativo de todas las intervenciones de Dios en favor de su pueblo, anticipación, profecía y tipo del acontecimiento salvífico final. Y la celebración pascual, al tiempo que cada año hace revivir actualizándolas en el memorial las grandes acciones de Dios realizadas en el pasado y pregustar el acontecimiento salvífico definitivo, refuerza la fe en la potencia y en la bondad del Señor, en el propio valor y en la misión histórico-salvífica de Israel; funda la esperanza en la inquebrantable fidelidad de Dios y en su constante disponibilidad a la ayuda, enciende y alimenta el amor por el Señor (el Cantar de los Cantares leído en la sinagoga con ocasión de la pascua es interpretado por los rabinos como alegoría de las relaciones entre Dios y su pueblo) y para los miembros que el pueblo de Dios se ha escogido. Este amor encuentra su expresión concreta en la voluntad revigorizada de tomar sobre sí la ley de la alianza y observarla fielmente. En efecto, los más diversos mandamientos y prescripciones cultuales, morales, jurídicas y sociales encuentran la propia raíz, motivo y justificación en la pascua, es decir, en el hecho de que Dios ha liberado a Israel de la esclavitud con brazo fuerte y lo ha unido a sí con lazos de amor. Al mismo tiempo, el Señor, viendo el memorial, se acuerda de la noche de pascua, de las promesas hechas a Abrahán y a su descendencia, de su alianza, de la misericordia que tuvo con los padres, y vela para intervenir todavía y siempre a fin de salvar a su pueblo.

c) *Alabanza, acción de gracias e intercesión.* Así el recuerdo y el anuncio se convierten espontáneamente en glorificación que se manifiesta en cantos de alabanza. Quizá ya en Ex 15 se conserva un antiquísimo himno pascual. Cantos de alabanza para la cena pascual se atestiguan en 2 Crón 35,15. Sab 18,9, proyectando usos recientes en tiempos antiguos, afirmará que "los devotos hijos de los justos sacrificaron en secreto, sellaron unánimes la alianza con Dios... y al mismo tiempo entonaron

los cantos de los padres". El pasaje alude verosímilmente a los salmos del *hallel* 113-118.136, que fueron introducidos en la liturgia pascual en el s. II a.C., y se cantaban primero en el templo durante la inmolación de los corderos y luego en el curso de la liturgia convival, en parte antes (Sal 113-114), en parte como cierre de la cena propiamente dicha (Sal 115-118.136). A ellos se refiere Mt 26,30 y paralelos. Entre ellos, el Sal 114 es una verdadera cantata pascual.

Los rabinos consideraban importante el canto del *hallel* porque en él se contienen las cinco realidades siguientes: el éxodo de Egipto (Sal 114,1), la división de las aguas del mar de los Juncos (Sal 114,3), la entrega de la torah (Sal 114,4), la resurrección de los muertos (Sal 116,9) y los sufrimientos de la época mesiánica (Sal 115,1). La *haggadah* introduce el canto del *hallel* en estos términos: "En cada generación tiene cada cual el deber de considerarse como si él mismo hubiera salido de Egipto..., porque el Santo —bendito sea— no libró sólo a nuestros padres, sino que también nos libró a nosotros con ellos... Por tanto, es nuestro deber dar gracias, tributar homenaje, alabar, celebrar, glorificar, exaltar, magnificar, encomiar al que nos hizo a nosotros y a nuestros padres todos estos prodigios y nos sacó de la esclavitud a la libertad, de la sujeción a la redención, del dolor a la alegría, del luto a la fiesta, de las tinieblas a la luz esplendorosa. Digamos, pues, ante él: Aleluya" *(Haggadah* 39-40).

Del recuerdo de las acciones salvíficas del Señor nace luego la súplica con que se le pide que recuerde, y con ello que renueve, sus prodigios. En la cena, a la bendición de la segunda copa: "Bendito seas, oh Señor, rey del mundo, el que redimió a nuestros padres de Egipto y nos hizo llegar a esta tarde para comer ácimos y yerbas amargas", le sigue inmediatamente la intercesión: "Así, Señor Dios nuestro y Dios de nuestros padres, haznos llegar con salud a otras fiestas futuras y días solemnes, alegres por la restauración de tu ciudad y felices en tu culto. Allí comeremos sacrificios y corderos pascuales, cuya sangre, con tu beneplácito, será rociada sobre las paredes de tu altar, y te ofreceremos en homenaje un canto nuevo para nuestra redención y para nuestro rescate" *(Haggadah* 43).

Este texto, en la forma citada, presupone la destrucción del templo y muestra que el motivo escatológico-mesiánico tenía una parte importante también en la impetración pascual, así como ya la tenía en el recuerdo y en la alabanza.

d) *La comunidad celebrante.* Tanto la pascua veterotestamentaria como la judía son esencialmente una celebración comunitaria. En las tres configuraciones que tomó la celebración a través del tiempo se constata que son dos las comunidades que participan en el convite, superpuestas, pero estrechamente enlazadas: la comunidad familiar y la gran comunidad del pueblo.

En la pascua predeuteronomista, la comunidad familiar ocupa un papel centralísimo: "Provéase todo cabeza de familia de un cordero, un cordero por casa" (Ex 12,3). El cordero, tras haber sido inmolado por la familia, lo comen los miembros de la misma, convirtiéndose así en el centro y el medio de cohesión para la pequeña comunidad cultual.

Esta concepción sigue ejerciendo su influjo también en la pascua centralizada: la comunidad, constituida ya por todo el pueblo que tiene el banquete en el área del templo, permanece articulada en grupos familiares que sacrifican y consumen el

propio cordero (cf 2 Crón 35,5-12).

En el judaísmo tardío, en lugar de la comunidad familiar, aparece una comunidad convival, que se forma con vistas a la comida. Está constituida por un grupo de al menos diez personas, que se han reunido voluntariamente antes de la inmolación en torno a su cordero pascual (hebr. *habura,* gr. *fratría;* cf Flavio Jos., *Ant. Jud.* 3,10,5). La comunidad pascual se mantiene junta no tanto por el vínculo de la sangre, cuanto por el cordero sacrificado por ella y consumido en común.

Pero junto a la comunidad doméstica y por encima de ella está todo Israel, en cuanto pueblo de los que Dios ha librado para hacer de ellos una nación santa, que constituye la comunidad litúrgica de la pascua.

Esto es evidente en la pascua centralizada celebrada en el templo por toda la comunidad israelita *(qahal = ekklesia;* cf 2 Crón 30,13.24-25).

La idea ha permanecido viva en la pascua del judaísmo tardío: la enorme concentración de peregrinos en Jerusalén y el acto sacrificial común debían alimentar y despertar de nuevo cada vez en Israel la conciencia de ser el pueblo elegido [17]. La misma idea está presente también en los textos relativos a la pascua predeuteronomista. La perícopa de Ex 12, que siempre ha permanecido como el texto pascual central, considera sujeto de la celebración no sólo a la familia particular, sino al pueblo entero: "Hablad a toda la comunidad" (12,3); "todo Israel lo inmolará" (12,6); "toda la comunidad celebrará la pascua"; y para los ácimos, celebrados al comienzo separadamente: "El día primero tendréis asamblea santa, y también el día séptimo" (12,16). Los términos *qahal = ekklesia* y *'eda = synagogé,* empleados aquí prolépticamente (dado que serán prerrogativa de Israel a partir de la alianza y de la erección de la tienda), tienen un gran peso teológico: indican que para el Código Sacerdotal, al que pertenecen los versículos citados, Israel se ha convertido en comunidad cultual del Señor, y por tanto en pueblo de la alianza, ya con ocasión de la primera celebración pascual y a causa de ella.

Celebrar la pascua y tomar parte en el convite es, por tanto, privilegio de quien pertenece al pueblo elegido: ningún extranjero puede comer de él; el extranjero que quiera celebrarla, si es varón, debe someterse antes a la circuncisión (Ex 12,48-50). Pero todo circunciso tiene el deber de celebrarla, si no quiere verse excluido de la comunidad. Quien se abstiene de ella culpablemente, según Núm 9,13, se le consagra al exterminio (el verbo usado por los LXX: *exolotheuesthai,* es el mismo que se refiere al exterminador de Ex 12,23). Para dar a todos los miembros del pueblo elegido la posibilidad de tomar parte en la pascua se instituyó una pascua suplementaria que debía celebrarse el segundo mes (cf Núm 9,5-12).

Filón, refiriéndose a la inmolación de los corderos, afirma que con ocasión de la pascua todos los miembros del pueblo elegido gozan de las prerrogativas sacerdotales *(De spec. leg.* II, 145).

La participación en el convite pascual exige, sin embargo, el estado de pureza ritual. Junto al Código Sacerdotal (Núm 9,13), el cronista subraya que los sacerdotes, los levitas y la gente del pueblo deben ser santificados y puros (2 Crón 30,15.17-18, y para el judaísmo tardío, cf Jn 11.55). Esta purificación se obtiene "con el agua santa de aspersión" (Filón, *De spec. leg.* II, 148), o bien, según los casos, con los sacrificios por el pecado o por la culpa o, finalmente, mediante la sangre misma de la pascua.

4. La pascua, centro de toda

LA VIDA LITÚRGICA DE ISRAEL. El convite pascual no es sólo el rito memorial con que Israel celebraba la intervención liberadora de Dios que recapitula toda otra acción salvífica del pasado y prefigura la salvación futura. Como la pascua constituía el centro de toda la historia de la salvación, así el memorial pascual se convirtió en el contenido de todas las acciones litúrgicas que celebraban aquella historia.

Así, la circuncisión, el rito que señala la entrada en el pueblo de la alianza, está en estrecha relación con la pascua no sólo por el hecho de que sólo quien está circuncidado puede participar en el convite pascual, sino también porque la teología rabínica la hará remontar a la primera pascua. En efecto, según los rabinos, los israelitas en Egipto estaban sin circuncidar; por ello, para celebrar la pascua debieron antes hacerse circuncidar. Sucedió así que la tarde de pascua la sangre del cordero y la de la circuncisión corrieron juntas y, mezcladas, formaron una sola sangre, en la que Dios se complació [18]. De suerte que cada vez que corre la sangre de la circuncisión, por la que un nuevo hombre queda introducido en el pueblo de Dios, no sólo Israel, sino también Dios se acuerda de la pascua y de la alianza, que constituye con ella un solo acontecimiento. Todavía más se verificará esto con el baño bautismal prescrito por el judaísmo tardío a los prosélitos, además de la circuncisión, como condición para entrar en el pueblo de Dios. Celebrado también en fechas cercanas a la pascua, pretende hacer participar simbólicamente al prosélito en la travesía pascual del mar de los Juncos.

También el cordero, macho, de un año, sin defecto, que se debía ofrecer mañana y tarde en el templo en sacrificio perenne *(tamid,* Ex 29,38-42; Núm 28,2-8), según los rabinos tenía la función de recordar continuamente al Señor la pascua, hasta el punto que R. Hillel, entre otros, podía llamarlo "pascua diaria" [19].

Si se considera además que en el judaísmo la oración de la mañana y de la tarde en las sinagogas y en las casas —que gira en su totalidad en torno a la recitación del *shemah* y del *Shemoneh esreh,* y se la interpreta como verdadero sacrificio de alabanza— se organizó en coincidencia con la hora en que en el templo se desarrollaba el sacrificio *tamid* incorporando varios elementos eucológicos suyos, resultará todavía más evidente que el cursus cotidiano de la vida litúrgica de Israel quería presentar a Dios el memorial de la pascua [20].

Lo mismo puede decirse del ciclo semanal. El sábado, que en la interpretación del Código Sacerdotal es memorial de la creación y de la alianza establecida por Dios con el hombre al final de la semana de la creación, en los textos deuteronomistas tiene el objeto de recordar a Israel que un día fue esclavo en la tierra de Egipto y el Señor lo sacó con mano fuerte y brazo alzado (Dt 5,15). Además, la cena festiva del sábado, con las típicas bendiciones sobre la tercera copa por el alimento, la tierra y el don de la torah, y con la súplica por el pueblo liberado y convertido en propiedad suya por Dios, volvía a proponer semanalmente la celebración pascual.

En fin, cuando las fiestas de las semanas *(shabuot)* y de las tiendas *(sukkot)* —que junto con el *pesahmassot* eran las tres fiestas de peregrinación y constituían la estructura sobre la que descansaba el año litúrgico hebreo— experimentaron el natural proceso de historización propio de toda la liturgia hebrea, también a ellas se las puso en relación con la pascua. La antigua fiesta de las tiendas sirvió para recordar los años de

la juventud y del noviazgo entre Dios y su pueblo en el desierto, cuando el pueblo y Dios mismo habitaron en tiendas. Y, por último, también la fiesta de las semanas —pero esto, al menos por lo que se refiere a la liturgia oficial, sólo en la era cristiana— fue referida a la alianza que Dios estableció con su pueblo en el tercer mes después de la salida de Egipto (Ex 19,1), es decir, según complicados cálculos rabínicos, el quincuagésimo día después de pascua, y se convirtió así en "la asamblea de clausura" *('aseret)* de las celebraciones pascuales.

Así, la pascua, centro de toda la historia de la salvación, pasó a ser, además del fundamento de toda la legislación moral y social, el centro de toda la vida litúrgica del pueblo de Dios. Tales prerrogativas, a través de Cristo que da cumplimiento en sí a la ley, a los profetas y a los salmos, pasarán a la pascua del nuevo pueblo de Dios.

III. El acontecimiento pascual en el NT

El puesto central de la celebración pascual en la vida del pueblo de Dios, la importancia teológica que había adquirido la pascua en la reflexión veterotestamentaria y judía y sobre todo la circunstancia, ciertamente no casual, de que la muerte y la resurrección de Jesús, término al que tendía toda la revelación y la historia de la salvación, se produjeran en coincidencia con una pascua, hacían la categoría pascual sumamente adecuada para convertirse en el esquema interpretativo de la intervención salvífica de Dios, realizada en la plenitud de los tiempos en Jesús de Nazaret, y encomendada por él a su iglesia para que la perpetuase por los siglos.

Esto resulta obvio si se considera que los autores y portadores del mensaje del NT, Jesús y los apóstoles, insertos en el contexto cultural del AT y totalmente empapados de su espiritualidad, no pueden comprenderse más que a partir de ellos [21].

1. PABLO. Ya para Pablo la acción liberadora realizada por Dios en Jesús es un acontecimiento pascual: con ocasión de la pascua, Cristo fue inmolado como cordero pascual; más aún, en adelante es él el cordero pascual de los cristianos (1 Cor 5,7), y, en coincidencia con la fiesta de los ácimos, resucitando, se ofreció al Padre como primicia (cf 1 Cor 15,20-23) en sustitución de las primicias que se ofrecían en el templo de Jerusalén el mismo día [22].

Así, lo mismo que la redención de Cristo sustituye a la liberación pascual del AT y el sacrificio de Cristo al sacrificio del cordero, la liturgia eucarística sucede a la liturgia de la pascua. La celebración eucarística descrita en 1 Cor 11,23-26, que Pablo recibió de la comunidad de Antioquía y transmitió a los corintios (verosímilmente entre el 50 y el 52) con su esquema de anuncio, anamnesis, comida sacrificial que produce una comunión (cf 1 Cor 10,16-17) y espera escatológica, asume y prolonga la estructura esencial de la liturgia pascual veterotestamentaria y judía.

A la temática pascual pertenece también la tipología del Éxodo, en el que Moisés ocupa un puesto fundamental. Ahora bien, en la misma carta (1 Cor 10,1-5) está presente una teología explícita del éxodo, en cuanto que la liberación obrada por Cristo es presentada en su aspecto sacramental y eclesiológico como el paso del mar de los Juncos. Todavía más notable es el hecho de que gran parte de los términos soteriológicos usados por Pablo (salvar, liberar, etcétera) se deban o se puedan retrotraer a la terminología de la pascua-éxodo [23].

2. LOS SINÓPTICOS. En los Sinópticos, si se prescinde del evangelio de la infancia en Lc, toda la actividad de Jesús, desde el punto de vista literario y teológico, está orientada hacia la única pascua referida por ellos, la de su muerte, meta y cumplimiento de toda su actuación y de la historia salvífica entera.

En ellos la cena de despedida, en cuyo marco se instituyó la eucaristía como culto central de la nueva comunidad, aparece como una verdadera cena pascual. Comoquiera que se hayan desarrollado los hechos en el aspecto cronológico [24], desde el punto de vista teológico la última cena, celebrada la noche anterior a la liberación en la sangre de Cristo, está bajo el signo de la pascua y constituye el memorial de la nueva pascua.

Es evidente, sobre todo en el evangelio de Mateo, pero también en la primera parte de los Hechos, la tipología del éxodo, en cuanto que se presenta a Jesús como el nuevo Moisés (He 3,22), dador de la ley nueva, jefe y liberador del nuevo pueblo de Dios (He 7,35).

3. LA CARTA A LOS HEBREOS. Es el escrito que, más que ningún otro, ha sufrido el influjo del AT. El autor profundiza en el significado teológico de la obra de Cristo evocando el sacrificio de la alianza sobre el Sinaí (9,20; 10,29, etc.). A tal fin se vale sobre todo de la comparación tipológica con el sacrificio del *kippur* (9,12-28; 13,11-12), pero recurre también a la tipología de la pascua. Jesús no es sólo el sumo sacerdote, sino que, en cuanto mediador de la nueva alianza (8,6; 12,24) y guía hacia la gloria y hacia la salvación (2,10), es también el nuevo Moisés (3,3-6) que conduce al nuevo Israel al descanso (3,7-4,13), al servicio del Dios vivo (9,14) y a la Sión de los tiempos últimos (12,22). Su sangre no es sólo la de la expiación y la alianza, sino también la sangre de la pascua: lleva a cabo la liberación, y se la compara con la sangre de Abel, el justo, el primer mártir, que, según el libro de los Jubileos (4,2) y los *targumim* palestinenses a Gén 4,3, fue derramada precisamente con ocasión de una pascua.

4. 1 PEDRO. En la primera carta de Pedro se señala a Jesús como el "cordero sin tacha ni defecto", cuya sangre libera a los cristianos (1,18-19). Esta imagen pascual adquiere tanto más valor cuanto que forma y contenido de la carta hacen pensar en una liturgia pascual, si no es bautismal, con himnos bautismales, parénesis a los neófitos, elementos de la profesión de fe [25]. Sea de ello lo que fuere, no se puede negar que muchos motivos de la 1 Pe se volverán a encontrar en las catequesis bautismales y en las homilías pascuales de los padres en los siglos siguientes [26].

Además, la tipología de la pascua del éxodo está bastante desarrollada: en cuanto extranjeros (1,1), los cristianos, como antaño los israelitas, son librados de la esclavitud mediante la sangre del cordero (1,18-19); ceñidos los lomos (1,13), y después de haber depuesto toda impureza (2,1), también ellos pasan de las tinieblas a la luz esplendorosa de Dios (2,9); también ellos se han convertido de la idolatría para llegar a ser sacerdocio real y pueblo elegido (2,9). Imágenes y conceptos todos ellos provenientes del vocabulario de la salvación pascual.

5. JUAN Y EL APOCALIPSIS. Un paso ulterior en este proceso de pascualización de la existencia de Jesús lo da Juan al poner bajo el signo de la pascua todo el misterio de Cristo en su realización histórica, en

su prolongación sacramental, en su prefiguración tipológica.

En el relato de Juan destacan tres pascuas de los judíos: la primera (2,13) se distingue por la purificación del templo con el anuncio del santuario definitivo que será el cuerpo resucitado de Cristo (2,14-22), y el coloquio con Nicodemo sobre el bautismo como baño de renacimiento en el Espíritu (3,1-21). En el marco de la segunda (6,4) tiene lugar la multiplicación de los panes (6,1-15) y el discurso eucarístico relacionado con ella (6,26-71). La tercera es la de la muerte (11,55; 12,1; 13,1; 19,14), la hora de Jesús. En efecto, como para los Sinópticos, también para Juan Jesús quiso consciente y deliberadamente morir con ocasión de la pascua, y por eso aplazó repetidas veces su detención (cf sobre todo 11,54.57). El cuarto evangelio atribuye valor teológico a esta coincidencia: la muerte de Jesús no es sólo la pascua-paso de este mundo al Padre; Jesús es el verdadero cordero que muere sobre la cruz a la misma hora en que en el templo cercano se inmolan los corderos, a los que no se debía quebrar ningún hueso (cf Ex 12,46; Núm 9,12, con Jn 19, 33-36).

En línea con esta perspectiva tienen carácter pascual también las expresiones cúltico-sacramentales del evangelio de Juan. Los discursos sobre el bautismo y la eucaristía, como se ha visto, están relacionados con una pascua judía; y en una pascua brotan, del cordero pascual de la nueva alianza muerto en la cruz, sangre y agua (19,34), alusión al bautismo y a la eucaristía; los sacramentos cristianos, cuyo eje constituyen éstos, descienden por vía directa del costado del cordero pascual, que lleva a cumplimiento todos los tipos y las prefiguraciones antiguas.

Juan ilustra el significado teológico del acontecimiento salvífico del NT con la tipología de la pascua del éxodo. Todas las funciones salvíficas y todos los bienes de salvación contenidos en el éxodo se recapitulan en la persona y en la obra de Jesús: cordero pascual que da la salvación (19,34-36), signo salvífico alzado sobre la cruz (3,14), más grande que Moisés (1,17), mediador único (1,18), maná (6,35), agua vivificante (7,37), luz (8,12), vida, camino y verdad (14,6), él es el bien omnicomprensivo del nuevo éxodo.

Además, se reconoce el influjo del libro del Éxodo sobre la estructura del cuarto evangelio. Sorprendentes paralelos con la última parte de la Sabiduría (10,1-19,22), particularmente respecto a la narración de los siete milagros, vistos como signos y contrapuestos a las plagas de Egipto, probarían que "el evangelista procede en la redacción de su evangelio de una *haggadah* pascual cristiana que representa la actividad taumatúrgica de Jesús según el modelo de una *haggadah* pascual judía deducida del libro de la Sabiduría"[27].

En fin, toda la escena del Apocalipsis está dominada por Cristo, el crucificado resucitado en figura de Cordero. La imagen, aun admitiendo que por el uso estereotipado haya perdido algo de su fuerza originaria, evoca inmediatamente la pascua. Los efectos de su sangre corresponden a los de la sangre de la pascua: precio del rescate, del que depende la liberación (1,5; 5,9); medio de salvación, en cuanto que purifica (7,14) y garantiza la victoria sobre el exterminador (12,11).

El mismo Cordero constituye el centro de la liturgia celeste que refleja la liturgia eucarística en las comunidades protocristianas del Asia Menor. Así también tienen carácter destacadamente cultual los numerosos himnos que celebran el sacrificio y la victoria del Cordero (5,9-10.13; 7,10-11, etc.).

El carácter pascual del Cordero y de la liturgia lo confirma la tipología del éxodo, base del Apocalipsis: los males del fin de los tiempos repiten las plagas de Egipto (8,7-8.12; 9,3; 16,3.10); la iglesia, como nuevo pueblo de las doce tribus (7,4-8), atraviesa el mar cantando el cántico de Moisés, siervo de Dios, y el cántico del Cordero (15,3), y es conducida por Dios sobre alas de águila al desierto (12,14) para llegar a la Jerusalén celeste (21,1.2.9; 22,17).

Se puede concluir, pues, con N. Füglister que el NT considera la obra salvífica de Jesús como un acontecimiento pascual; la liturgia que prolonga y actualiza este acontecimiento realizado de una vez para siempre tiene también carácter pascual; tanto el acontecimiento salvífico como el culto cristiano que lo actualiza se explican teológicamente recurriendo a la interpretación tipológica de los acontecimientos vinculados a la pascua del éxodo [28].

IV. El misterio pascual en la iglesia

1. La celebración del misterio pascual. Se tiene noticia de una celebración anual de la pascua en la iglesia, a parte del texto bastante discutido de 1 Cor 5,7-8, interpretado por algunos como el primer testimonio de una pascua cristiana [29], hacia la mitad del s. II con la *Epistula Apostolorum*. Según este escrito, en coincidencia con la celebración pascual entre los judíos, los cristianos velan hasta el canto del gallo, ciertamente leyendo las Escrituras, entre las que debía de ocupar un puesto considerable Ex 12 —como se deduce de las homilías pascuales del s. II—, y luego se hace memoria de Cristo consumiendo el *agape* y bebiendo el cáliz, hasta el día en que Cristo volverá con sus santos (*Ep. Apost.* [rec. copta] 15: *TU* 43 [Schmidt], Leipzig 1919, 53-57).

Sin embargo, como sabemos por Eusebio de Cesarea, una controversia de no leve entidad vino a turbar la celebración pascual desde sus comienzos: mientras las comunidades asiáticas, que componían juntas la cronología sinóptica y la teología de Juan, en el intento quizá de subrayar la continuidad entre la pascua antigua y la del NT, la celebraban la noche del 14 de nisán, las comunidades occidentales aguardaban para romper el ayuno a la noche del sábado posterior al plenilunio, acentuando así la novedad cristiana, que ve en la resurrección el momento decisivo del acontecimiento pascual. Sólo la intervención conciliadora de Ireneo, que disuadió al fogoso Víctor de Roma de excomulgar a las iglesias de Asia, las cuales no se decidían a ajustarse a la praxis de las otras iglesias, impidió que la controversia desembocase en el primer cisma de la iglesia (Eusebio, *Historia eccles.* 5,23-25: *GCS, Eusebius* 2, 1,488-498). Tanto en un caso como en el otro, si bien con diversa acentuación, la pascua celebraba la bienaventurada pasión de Cristo como misterio que comprende toda la historia salvífica, misterio en el que los fieles participan con el bautismo y sobre todo con la eucaristía.

Se produce una evolución al comienzo del s. III en Alejandría, por obra sobre todo de Clemente Alejandrino y de Orígenes. Éste corrige la etimología, habitual en aquel tiempo, que pretendía explicar pascua como *pasión*, más bien que como *paso*, y, reanudando la concepción propia del judaísmo helenístico representado por Filón, interpreta tal paso en sentido moral y espiritual [30]. El influjo de Orígenes será dominante a lo largo de los ss. IV y V, y determinará el desplazamiento

del centro focal de la liturgia pascual de Ex 12 a Ex 14-15, de la inmolación del cordero a la travesía del mar de los Juncos, por lo que sacramento pascual por excelencia no será ya la eucaristía, sino el bautismo. Valga por todos el ejemplo de Ambrosio, quien más que ningún otro en Occidente está bajo el influjo del gran Alejandrino: "¿Qué hay más oportuno a propósito del paso del mar Rojo por parte del pueblo hebreo que hablar del bautismo?" *(De sacr.* 1, 4,12; *CSEL* 73, 20) [31].

La concepción origeniana será divulgada, con alguna rectificación, en Occidente por otro estudioso de los textos originales de la Escritura: Jerónimo [32]. Pero corresponderá a Agustín efectuar lo que R. Cantalamessa llama la síntesis entre el alma asiática y el alma alejandrina de la pascua occidental [33]. Pascua es paso, pero paso del Señor, que a través de la pasión llega a la vida conduciendo hacia ella a cuantos creen en la resurrección *(Tract. in ev. Ioh.* 55,1: *CCL* 36,363-364). Se perpetúa en la iglesia a dos niveles y con dos ritmos diversos: uno anual, representado por la fiesta de pascua; el otro semanal, e incluso diario *(Sermo 220 in vig. paschae: PL* 38,1089), constituido por la celebración eucarística. Por lo que "no debemos considerar los días de la pascua tan fuera de lo ordinario que descuidemos la memoria de la pasión y de la resurrección que hacemos cuando nos alimentamos cada día con su cuerpo y su sangre" *(Sermo* Wilmart 9,2, Morin, *Misc. Aug.* 1, Roma 1930, 693). Sin embargo, la participación diaria en la eucaristía no hace inútil la celebración anual de la pascua. En efecto, ésta "tiene el poder de evocar de nuevo ante la mente con más claridad, suscitar mayor fervor y alegrar más intensamente, por el hecho de que, retornando a distancia de un año, nos representa por así decir visualmente el recuerdo del acontecimiento" *(ib).*

Esta aclaración de Agustín estaba facilitada por la decisión del concilio de Nicea de distinguir netamente, incluso desde el punto de vista cronológico, la celebración de la pascua cristiana respecto de la judía. La liberación o independización de aquélla y la polémica antijudía que de ahí se siguió, llevaron a un desarrollo de la celebración semanal de la pascua, es decir, de la eucaristía, por lo que celebrar la pascua sólo una vez al año se convirtió en sinónimo de ser judío: "La cuaresma se hace una sola vez al año; la pascua, en cambio, tres veces por semana, alguna vez incluso cuatro veces o, más bien, cada vez que se quiere. En efecto, la pascua no consiste en el ayuno, sino en la oblación y en la inmolación que se hace en cada sinaxis... La pascua consiste en anunciar la muerte del Señor. Por eso el sacrificio que ofrecemos hoy, el realizado ayer y el que se hace cada día es exactamente el mismo que aconteció aquel día de la semana; en nada era aquél más santo que éste; en nada es éste menos digno que aquél, sino único e idéntico, igualmente tremendo y salvífico": así se expresa Juan Crisóstomo contra los judíos *(Adv. Iud.* 3,4: *PG* 48, 867) [34].

Entre tanto, sin embargo, se había producido una notable expansión de la celebración pascual. La vigilia pascual de los comienzos, que se tenía el 14 de nisán (en Asia) o el domingo siguiente (en las iglesias occidentales), precedida de uno o pocos días de ayuno, se dilata en cincuenta días vividos como un único día de alegría pascual (cf Tertuliano, *De orat.* 23,2: *CCL* 1,267). De la vigilia se va hacia el triduo pascual (viernes, sábado, domingo), interpretado como memoria de la muerte, sepultura y resurrección (cf Orígenes, *In exod. hom.* 5,2: *GCS,* Orígenes

6,186) o como recapitulación de la semana de la creación: creación del hombre, descanso de Dios, inauguración del tiempo definitivo (cf Ps.-Crisóstomo, *Hom. in sanct. pascha* 7,4: *SC* 48,115). El ayuno se extiende hacia atrás por un tiempo de cuarenta días, y a la *pentekosté* corresponde así la *tessarakosté* o cuaresma, de la que se tienen los primeros testimonios seguros en Atanasio, en la carta festiva del 334 *(Ep. fest.* 6, 13: *PG* 26,1389B), consagrada sobre todo al retiro bautismal de los catecúmenos. Dentro de la cincuentena se destacan durante el s. IV el día quincuagésimo y el cuadragésimo, consagrados respectivamente a la venida del Espíritu Santo y a la ascensión. Y en el siglo siguiente, junto a la octava de semanas que constituyen pentecostés y dentro de ellas, surge una octava simple de pascua, durante la cual los obispos completan la mistagogia de los neófitos.

Las causas principales de esta dilatación parecen haber sido la atención creciente a la humanidad de Jesús, lugar de la revelación y de la realización del designio salvífico, que llevó a la creación de suntuosas basílicas en los lugares en que se habían desarrollado los diferentes episodios de la vida de Jesús, a la celebración historizada de tales episodios (cf Egeria, *Itinerarium* 35-42: *CCL* 175,78-85) y a la multiplicación de las peregrinaciones a tierra santa, que tuvo como consecuencia la difusión de la exuberante liturgia jerosolimitana por las diferentes regiones de la cristiandad; la polémica antiarriana, que llevaba a subrayar la consustancialidad del Verbo (institución de las fiestas de navidad y de epifanía, cuyo objeto fue sustraído a la celebración pascual, y atención a la resurrección mientras que se difumina la pasión); y, quizá también, el deseo de penetrar en los diversos aspectos del misterio de Cristo, cuya riqueza era difícil captar en una única celebración [35]. El resultado de este proceso de historización y de la consiguiente expansión de la celebración pascual fue la fragmentación del misterio de Cristo en momentos y fiestas diversas, considerados como episodios y momentos autónomos del único misterio. De todos modos, esto sucederá fuera de la época patrística, que, en su conjunto, no pierde casi nunca de vista la unidad del misterio y mantiene el equilibrio entre los distintos elementos.

En todo caso, todo esto repercutió en la pérdida de intensidad de la vigilia y en la fragmentación del misterio pascual en menor medida que el nacimiento de un segundo triduo que partía en dos vertientes la pascua cristiana: la vertiente de la pasión (jueves, viernes y sábado) y la vertiente de la resurrección (domingo, lunes y martes *in albis).* Al triduo de la pasión se contrapone el triduo de la resurrección.

El jueves, antes considerado día conclusivo de la cuaresma y solemnizado en muchas iglesias incluso con una triple celebración (reconciliación de los penitentes, misa crismal y conmemoración de la institución de la eucaristía como rito memorial de la pascua histórica), se incluye en el triduo sacro, quitando de él el domingo. En el Misal de Pío V la separación será tan neta que entre la celebración de la vigilia anticipada a la mañana del sábado (de la vigilia ha desaparecido hasta el nombre) y la misa *in dominica resurrectionis* se inserta todo el *ordo missae.*

No quedaba sino añadir una vigilia con ayuno y una octava a pentecostés (ss. VI-VII) y, en fin, los días penitenciales de las rogaciones (s. VIII) para vaciar por completo el misterio pascual.

Corresponderá al movimiento li-

túrgico que desembocará en el Vat. II recomponer la unidad del misterio pascual, afirmando que "en cada circunstancia del ciclo anual es el misterio de salvación en su integridad el que se encuentra ante los ojos de la iglesia y de cada cristiano"[36].

Pío XII iniciará la restauración del triduo pascual trasladando a la noche la vigilia, y a una hora que corresponde a la verdad histórica las celebraciones del jueves y viernes santo, y tratando de poner orden entre los diferentes elementos.

Pero será la renovación litúrgica del Vat. II la que llevará a término la reforma poniendo el triduo pascual, que culmina en la vigilia nocturna, "madre de todas las vigilias", como vértice de todo el año litúrgico *(Normas universales sobre el año litúrgico y sobre el calendario* 21), reconstituyendo la unidad de la sagrada cincuentena, considerada como un gran domingo *(ib,* 22), poniendo orden en la estructura y entre los diferentes elementos rituales y eucológicos de la celebración y de los domingos del tiempo pascual, y sobre todo ofreciendo, aunque no siempre con la necesaria coherencia, los motivos teológicos (cf la idea de incluir en el triduo la misa vespertina del jueves santo; la conservación de las especies eucarísticas y la consiguiente adoración, si bien privada, durante el viernes, día en que la iglesia se ha visto privada de su esposo; el mantenimiento de la comunión en este día rigurosamente alitúrgico, contrariamente a la antigua tradición romana y a la praxis universalmente existente en Oriente; la supresión de la venerable lectura de Ex 12 de la vigilia pascual). El triduo pascual, con la vigilia en la que la iglesia espera velando el paso liberador del Señor resucitado que en el sacramento anticipa su advenimiento, vuelve a obtener así en el año litúrgico el puesto que ocupa el domingo en la semana, y el tiempo pascual vuelve a ser el *laetissimum spatium* del tiempo de Tertuliano *(De orat.* 23,2: *CCL* 1,272; *De bapt.* 19,2: *ib,* 294).

La reforma litúrgica del Vat. II irá todavía más lejos, afirmando que no sólo en el domingo y en las diversas celebraciones del misterio de Cristo, sino también en las memorias de los santos e incluso en la liturgia de las Horas, en no menor medida que en los sacramentos que tienen su centro en el bautismo y en la eucaristía, se celebra en su unidad y globalidad el misterio pascual *(OGLH* 13). En efecto, la liturgia de las Horas extiende a las diversas horas del día las prerrogativas del misterio eucarístico, centro y cumbre de toda la vida de la comunidad cristiana: la alabanza y la acción de gracias, la memoria de los misterios de la salvación, las súplicas y la pregustación de la gloria celeste *(OGLH* 12).

2. La comunidad celebrante. La comunidad que celebra el misterio pascual cristiano, como la del AT, se presenta bajo un doble aspecto. Es ante todo la pequeña comunidad convival ligada a un lugar: en el cristianismo de los orígenes se celebraba la cena "partiendo el pan en las casas" *(kat'oikon),* y en las casa se anunciaba el alegre mensaje de la salvación pascual en forma de *haggadah* (la misma locución se encuentra en He 2,46; 5,42, y Ex 12,3). Y la *LG* 25, desarrollando lo que ya había afirmado la *SC* 42, explica que las iglesias locales en las que se celebra la eucaristía, aunque sean pequeñas, pobres y estén dispersas, son como una concentración y una epifanía de la iglesia, una, santa, católica y apostólica. En efecto, el culto celebrado en ellas atañe al mismo tiempo a toda la iglesia, que precisamente a través del acontecimiento pascual celebrado en la liturgia se ha

convertido en el nuevo Israel, y por la celebración es continuamente rejuvenecida, renovada y edificada en templo santo del Señor (cf *SC* 2). Como explica la misma constitución litúrgica, las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de toda la iglesia, que es sacramento de unidad, es decir, pueblo santo reunido y ordenado bajo la guía de los obispos. Por eso tales acciones pertenecen a todo el cuerpo de la iglesia, lo manifiestan y lo implican *(SC* 26). Razón por la cual, permaneciendo firme la naturaleza pública y social de cualquier celebración litúrgica, siempre es de preferir la celebración comunitaria, sobre todo por lo que se refiere a la eucaristía y a los demás sacramentos *(SC* 27). Particularmente, la eucaristía, en cuanto centro de toda la vida de la iglesia local y universal *(OGMR* 1), congrega a todo el pueblo de Dios en torno al sacerdote que preside la celebración del memorial de la pascua como representante de Cristo *(OGMR* 7) [37].

Como en el AT la celebración de la pascua era privilegio y deber de todo circunciso, así la plena, consciente y activa participación en las acciones litúrgicas es requerida por la naturaleza misma de la celebración litúrgica, asamblea en cuyo centro, como muestra el Apocalipsis, está el Cordero, Cristo crucificado y resucitado, objeto de la contemplación, de la alabanza, de la acción de gracias y de la súplica al Padre; y en virtud del bautismo es derecho y deber, con modalidades diferenciadas *(SC* 26b-28), de todo miembro del pueblo cristiano, estirpe elegida, sacerdocio regio, pueblo rescatado *(SC* 14).

Sin embargo, también en el cristiano, para celebrar la pascua, se requiere, como afirma el NT y la tradición eclesial (1 Cor 11,28; *Didajé* 14,1), una purificación previa de los pecados, purificación y reconciliación que se obtiene en virtud de la pascua misma celebrada en la eucaristía, que presenta a Dios el memorial del único y perfecto sacrificio de Cristo [38].

3. EL MEMORIAL DE LA PASCUA. La celebración del misterio pascual ha tomado de la pascua antigua la estructura memorial. La obra de rendención y santificación realizada por Dios en Cristo ha traído una condición perenne de salvación y una perfección de culto que sigue estando presente en la iglesia y en los fieles. Pero ésta debe ser actualizada continuamente para no ser olvidada y volverse ineficaz. Esto sucede en cada celebración litúrgica, que, como la celebración de la eucaristía, es esencialmente una anamnesis de la pascua (Lc 22,19; 1 Cor 11,24-25). Se trata ciertamente de un memorial subjetivo, en cuanto que los fieles, anunciando la muerte del Señor (1 Cor 11,26), hacen presente de nuevo el paso histórico de Cristo de este mundo al Padre "haciendo el bien y sanando a los posesos del demonio" (He 10,38), y se consolidan en la fe, esperanza y caridad. Pero el memorial es sobre todo objetivo: la celebración se realiza porque el Padre se acuerda de Cristo y de los cristianos. Y él, acordándose, se hace presente, actualiza, aplica y continúa en el cuerpo la obra realizada en Cristo cabeza.

Esto sucede en la celebración eucarística, en la que, a través de los símbolos del pan y del vino convivales, el creyente entra en comunión con el Cordero inmolado y glorificado, y mediante su sangre es insertado cada vez de nuevo en la nueva y eterna alianza concluida y sellada en el acontecimiento irrepetible de su muerte y resurrección; pero también en el baño bautismal, prefigurado,

según la Escritura y la liturgia, en el paso de los padres a través del mar, y que, según Rom 6,3-5 y Col 2,12, sume al creyente en la muerte y resurrección de Cristo; en la confirmación, que mediante la unción y la imposición de manos lo hace partícipe del Espíritu septiforme que consagró a Cristo para el anuncio de la salvación y para el sacrificio, y que fue comunicado por él a su iglesia el día de pentecostés como fruto y realizador de la pascua; en el sacramento de la reconciliación y de la unción, que en virtud del mismo Espíritu creador y renovador permiten al creyente participar en la victoria pascual de Cristo sobre el pecado, sobre sus consecuencias y manifestaciones; en el sacramento del orden, en el que el Espíritu Santo de la pascua sigue y seguirá consagrando a un bautizado para el servicio del pueblo de Dios como signo visible de Cristo pastor, que ha dado la vida por su rebaño; y en el sacramento del matrimonio, por el que el amor de un hombre y una mujer creyentes se hace signo visible de la alianza nupcial entre Cristo y la iglesia estipulada con la sangre del Cordero. En las fiestas del año litúrgico, que bajo perspectivas y puntos de vista diversos hacen de nuevo presente el misterio pascual en su totalidad, y en la liturgia de las Horas —en la que el pueblo sacerdotal se une y se hace voz del sumo sacerdote, el cual "en los días de su vida mortal, a gritos y con lágrimas, presentó oraciones y súplicas al que podía salvarlo de la muerte, cuando en su angustia fue escuchado, y con la oblación perfecta del ara de la cruz...; y después de resucitar de entre los muertos vive para siempre y ruega por nosotros" *(OGLH* 4), y la iglesia, unida a Cristo, su esposo, canta las alabanzas de Dios *(OGLH* 15)— es siempre el memorial de la pascua el que se lleva a efecto en la iglesia.

Al memorial, en su doble aspecto subjetivo y objetivo, se ordena la liturgia de la palabra (lecturas bíblicas y homilía en la celebración de la eucaristía, de los sacramentos y de la liturgia de las Horas), cuya función no es sólo recordar a los fieles lo que Dios realizó por ellos en el pasado e instruirlos sobre las consecuencias que de la intervención divina derivan para sus existencias, sino sobre todo proclamar lo que Dios realiza en el hoy por los suyos que lo esperan. En la liturgia de la palabra Dios, que ha hablado muchas veces a los padres por medio de los profetas y en Cristo muerto y resucitado ha pronunciado su palabra definitiva, habla a su pueblo y manifiesta el misterio de la redención y de la salvación pascual, ofreciéndole el alimento espiritual, o sea, la palabra que es espíritu y vida *(OGMR* 33); y Cristo, el crucificado resucitado, presente en su palabra, anuncia el evangelio *(OGMR* 9), es decir, proclama el alegre anuncio de lo que, sobre la base de la historia salvífica pasada, realiza él aquí y ahora por el sacramento en la iglesia reunida en su nombre [39].

Y del memorial brotan la alabanza y la acción de gracias rebosante de alegría por las maravillas realizadas por él en el misterio pascual *(MR,* pref. domin. I), y la súplica confiada en que Dios querrá llevar a cumplimiento en favor de todo el cuerpo cuanto ha obrado ya en la cabeza, para que el cuerpo se convierta en Cristo en un sacrificio perenne grato al Padre (pleg. euc. III), a fin de que los hijos de Dios dispersos por doquier obtengan con Cristo ascendido al cielo la herencia eterna de su reino, donde con todas las criaturas, libres ya de la corrupción del pecado y de la muerte, canten su gloria (pleg. euc. IV), y los hombres de toda estirpe y de toda lengua se reunan en el convite de la unidad perfecta en el mundo nuevo donde reina

la plenitud de la paz (pleg. euc. de la reconc. II).

Por tanto, como la pascua judía, también la liturgia cristiana, que se funda en ella y la prolonga, es tridimensional: memorial de una acción salvífica pasada que se realizó de una vez para siempre; actualización de la salvación obrada por aquélla; visión anticipadora de su posesión plena, que todavía debe venir.

Como la celebración pascual del AT, también la cristiana fue instituida y celebrada por primera vez la noche anterior al acontecimiento pascual y con vistas a él, para permanecer vinculada con él por siempre. Pero como en el judaísmo, al memorial de la pascua se han superpuesto otros acontecimientos de la historia salvífica, interpretados como momentos de la pascua que abarca toda la historia de la salvación. Según los padres, la pascua de Cristo, que aconteció el 25 de marzo con ocasión del equinoccio y del plenilunio de primavera, resume incluso cronológicamente la creación del mundo y del hombre y la encarnación del Verbo (cf Ps.-Cipriano, *De paschae comput.*: *PL* 4,964; Agustín, *De Trin.* 4,5: *PL* 42,894). Y ya en el NT la pascua se convierte en clave de lectura de los acontecimientos de la historia de la iglesia, entendidos también como acontecimientos pascuales. Así, la narración de la liberación prodigiosa de Pedro en los días de los ácimos (He 12,3-4) es rica en alusiones pascuales. Más aún, según la *Epistula Apostolorum* 15 (*TU* 43, 53-57), el apóstol se ve liberado de la prisión para poder tomar parte junto con los otros apóstoles en la celebración nocturna de la pascua. Por eso, junto a la pascua —como demuestra la liturgia de la palabra de la vigilia pascual, con las lecturas que narran toda la historia salvífica desde la creación hasta la pascua del éxodo y hasta la muerte y resurrección de Cristo, que en el bautismo y en la eucaristía se realizan para el cristiano; como demuestran las diversas anáforas eucarísticas de las diferentes iglesias y las grandes plegarias que recogen su estructura (consagración del crisma y bendición de los óleos santos, bendición del agua bautismal, ordenaciones, bendición nupcial y de las vírgenes, dedicación de la iglesia y del altar, etc.)—, se han acogido en el memorial litúrgico otros acontecimientos salvíficos: los diferentes misterios de Cristo, las acciones divinas en el AT e incluso el sacrificio de los mártires y el testimonio de los santos.

Del mismo modo, también la salvación futura en el cristianismo se concibe como acontecimiento pascual. Según Lactancio, la pascua se celebra velando por razón de la parusía de nuestro rey y Dios; en efecto, en una noche pascual obtendrá él la soberanía sobre el mundo (*Div. inst.* 7, 19,3: *CSEL* 19,645). También Jerónimo relaciona el uso de las iglesias de no despedir a la multitud antes de medianoche en la vigilia pascual con la creencia rabínica de que Cristo vendrá a medianoche, como el Señor "pasó de largo" en Egipto (*Hom. in Matth.* 25,6: *PL* 26,184); y en el *Exsultet* de la vigilia la iglesia ruega que Cristo, estrella de la mañana, en su venida gloriosa encuentre encendido el cirio que ilumina la noche pascual.

Por lo demás, ya para el NT Jesús fue inmolado en una pascua como cordero y quedó constituido Mesías; sin embargo, el cumplimiento escatológico está en espera de la plenificación final. También él se llevará a cabo en analogía con el esquema de la pascua del éxodo: después de los dolores del parto, descritos en conexión con los sufrimientos y las plagas de Egipto (Ap 16,1ss; Lc 21,9ss), comparecerá el Mesías, sea como Logos que juzga (cf Sab 18,15-16, en

conexión con Ap 19,13-16), sea en la persona del esposo (cf Mt 25,1-13; Ap 22,17), para juzgar a los impíos al modo de los egipcios y conducir a la fiesta, en la mitad de la noche (Mt 25,6, leído a la luz de Ex 12,29), a los suyos, que esperan y velan con las cinturas ceñidas (Lc 22,35, leído a la luz de Ex 12,11; cf 1 Pe 1,13; Ef 6,14).

La esperanza del futuro tiene su ámbito vital en la celebración litúrgica, y sobre todo en el convite pascual, en que se anuncia la muerte del Señor hasta que venga (1 Cor 11,26), se implora insistentemente esta venida (1 Cor 16,26; Ap 22,17-20) y a la vez se anticipa y se pregusta.

4. MISTERIO PASCUAL Y EXISTENCIA CRISTIANA. El NT funda la vocación cristiana, que es llamada al culto sacrificial pneumático a Dios (Rom 12,1; 1 Pe 2,5), en el acontecimiento pascual en que participan los creyentes merced a la liturgia. Ellos se han acercado "a la montaña de Sión, a la ciudad del Dios viviente, la Jerusalén celeste, a miríadas de ángeles, a la asamblea festiva" (Heb 12,22-23) gracias al sacrificio de Cristo y a su sangre, que purifica la conciencia de las obras muertas para servir al Dios viviente (Heb 9,14). El sacerdocio universal de los fieles deriva de la acción salvífica de Cristo, cordero que los ha rescatado con su sangre (1 Pe 2,5.9; Ap 1,6; 5,9). Así como en el AT el fin de toda la obra salvífica fue desde el comienzo el servicio cultual, y la sangre del cordero mezclada, según los rabinos, con la de la circuncisión, además de valor apotropaico, tuvo valor de expiación y de consagración, así toda la moral y espiritualidad cristiana resultan estar fundadas en el misterio pascual. Según el NT y según la mistagogía de los padres [40], consiste en realizar en la vida diaria la muerte y resurrección de Cristo, que se ha realizado en ellos sacramentalmente en la inmersión y emersión bautismal, y de la que ellos se alimentan en el convite pascual renunciando cada día al pecado para vivir en novedad y libertad (Rom 6,3-11); haciendo morir en sí mismos cuanto pertenece todavía al mundo cerrado e inclinado sobre sí mismo y sobre el propio pasado (fornicación, falsedad, apetito desordenado, idolatría, ira, malignidad) y buscando las cosas de arriba (Col 3,1-9), los cielos nuevos y la tierra nueva que Dios prepara para ellos, no sin ellos (2 Pe 3,13; Ap 21,1); renovándose continuamente en la justicia y en la santidad; revistiéndose de los sentimientos de misericordia, bondad, humildad, mansedumbre, paciencia: los sentimientos del hombre nuevo, Cristo, a cuya imagen deben configurarse cada vez más (Ef 4,24; Col 3,10-12); guardando celosamente la libertad con que él los ha hecho libres (Gál 5,1).

La vida cristiana aparece así marcada por el ya y todavía no, que caracteriza el acontecimiento de la salvación pascual y su celebración en la liturgia, por lo que se la puede definir como una liturgia pascual celebrada en la existencia: mantener despierta la memoria de Cristo, que padeció por ellos dejándoles un ejemplo para que caminen en pos de él (1 Pe 2,21); y, por tanto, desembarazarse de la vieja levadura de la malicia y de la perversidad (1 Cor 5,6), vivir como forasteros y peregrinos (1 Pe 2,11), en vela para captar los signos del paso liberador de Dios, con las lámparas encendidas y prontos a acoger a Cristo, que viene como juez, esposo y salvador (Lc 12,35 y par.) y a dar a quien la pida razón de la esperanza que hay en ellos (1 Pe 3,15), cantando las obras maravillosas de aquel que los ha llamado de las tinieblas a su luz admirable (1 Pe 2,9).

Así se puede decir que la existencia cristiana consiste en realizar en la vida el misterio celebrado en los sacramentos (colecta del viernes de la octava de pascua), en hacer pasar a la vida lo que se ha recibido por la fe (colecta del lunes de la octava de pascua) a la espera de que se cumpla la bienaventurada esperanza y venga el salvador Jesucristo.

[*/ Misterio; / Memorial*].

NOTAS: [1] Cf S. Marsili, *La liturgia, momento storico della salvezza,* en VV.AA., *Anamnesis* I, Marietti, Turín 1974, 96-100 — [2] Texto italiano con introducción y comentario en R. Cantalamessa, *I più antichi testi pasquali della chiesa,* Ed. Liturgiche, Roma 1972 — [3] *Ib* — [4] R. Cantalamessa, *o.c.,* 89, n. 3 — [5] N. Füglister, *Il significato salvifico della pasqua,* Paideia, Brescia 1976, 23-47; H. Haag, *De la antigua a la nueva pascua. Historia y teología de la fiesta pascual,* Sígueme, Salamanca 1980, 31-45 — [6] "La pascua del éxodo y la alianza del Sinaí son los dos puntos focales en torno a los cuales, como en una elipsis, se reagrupan las narraciones del libro del Éxodo (y con éste, en alguna medida, todo el Pentateuco y la historia completa de la salvación)". N. Füglister, *o.c.,* 23-24 — [7] Por esta razón H. Haag, *o.c.,* 34-36, clasifica Ex 12 entre los textos legislativos — [8] Para indicaciones más amplias sobre tales textos extracanónicos, cf H. Haag, *o.c.,* 38-45; N. Füglister, *o.c.,* 34-41 — [9] H. Haag, *o.c.,* 65-80 — [10] N. Füglister, *o.c.,* 44 — [11] H. Haag, *o.c.,* 92-93 — [12] Cf R. De Vaux, *Instituciones del AT,* Herder, Barcelona 1964, 441-442 — [13] Cf Lc 22,1: "Se acercaba la fiesta de los ácimos, llamada pascua"; Mc 14,12: "El primer día de los ácimos, cuando se sacrificaba la pascua". Sólo en Mc 14,1 se distinguen con claridad ambas fiestas: "Dos días después sería la pascua y los ácimos" — [14] Indicaciones más amplias en N. Füglister, *o.c.,* 46-47 — [15] *Ib,* 47 — [16] El texto en R. Le Deaut, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la pâque juive à partir du targum d'Exode XII, 42* (An. Bibl. 22), Roma 1963, 64-65 — [17] N. Füglister, *o.c.,* 152 — [18] El *targum Jerushalmi I* interpreta así Ex 12,13: "Debéis mezclar la sangre del sacrificio con la de la circuncisión", en N. Füglister, *o.c.,* 100; y la *Pirke R. Eliezer* 29 hace decir al Señor: "En virtud de la sangre de la alianza de la circuncisión y en virtud de la sangre de la pascua, yo os he liberado de Egipto", en *Diziónario di teologia biblica* (por X. Léon-Dufour), Marietti, Turín 1965, 18 (trad. cast.: *Vocabulario de teología bíblica* [por X. Léon-Dufour, Herder, Barcelona 1976[8]]) — [19] En Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrash,* II, Beck, Munich 1928, 819s, n. 2 — [20] Cf K. Hruby, *Les heures de prière dans le Judaïsme à l'époque de Jesus,* en Cassien-Botte, *La prière des heures,* Cerf, París 1963, 59-84 — [21] Para la relación entre liturgia del AT y del NT, cf S. Marsili, *Dalle origini della liturgia cristiana alla sua caratterizzacione rituale,* en VV.AA., *Anàmnesis* II, Marietti, Turín 1978, 11-41 — [22] Más difuminado sobre este punto es R. Cantalamessa, *La pasqua nella chiesa antica,* SEI, Turín 1978, XVII, que opina que la asunción de la resurrección en el misterio de la pascua se operará lentamente, fuera del NT — [23] Cf S. Lyonnet, *De peccato et redemptione* II, Pont. Inst. Bibl., Roma 1960, 42s.65s — [24] Véase, empero, la impresionante mole de datos a favor de la cronología de los sinópticos recogidos por J. Jeremias, *Le parole dell'ultima cena,* Paideia, Brescia 1973, 43-99 — [25] Cf F.L. Cross, *I Peter, a Pascal Liturgy,* Mowbray, Londres 1954; M.E., Boismard, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri,* en *RB* 63 (1956) 182-208; 64 (1957) 161-183 — [26] S. Czerwik, *Homilia paschalis apud patres usque saeculum quintum,* Pont. Ath. Ans., Roma 1961, 27 — [27] G. Ziener, *Iohannesevangelium und Urchristliche Passafeier,* en *BZ,* N. F. 2 (1958) 272 — [28] N. Füglister, *o.c.,* 21-22; a conclusiones análogas llega R. Cantalamessa, *La pasqua della nostra salvezza,* Marietti, Turín 1971, 67-105 — [29] Por ejemplo, R. Le Deaut, *La nuit pascale,* cit., 322 — [30] Orígenes, fragmento de la obra *sobre la pascua: SC* 36,35: "La mayor parte de los hermanos, por no decir todos, piensan que la pascua es llamada con este nombre a causa de la pasión del Salvador. Pero, en realidad, entre los hebreos la antedicha fiesta no se llama *pascha,* sino *phas*... que traducido significa *paso.* Ya que en esta fiesta el pueblo salió de Egipto, con razón es llamada *phas,* es decir, paso" — [31] Gaudencio de Brescia sigue la misma línea: "El éxodo beato y perfecto es el que se realiza para nosotros cuando el verdadero Moisés, salido del agua del Jordán, nuestro Señor Jesucristo, Dios por naturaleza y no por designación, con la vara de su cruz nos libra, a través del agua del bautismo, de la esclavitud del Faraón que es el diablo y del Egipto de todas sus tinieblas" *(Tract. in Ex.* 1,13, *CSEL* 68,21) — [32] *Comm. in Matth.* 4, 26,2; *CCL* 77, 245: "Pascua, que en hebreo suena 'phase', no deriva este nombre de 'pasión', como piensa la mayoría, sino de 'paso', en el sentido de que el exterminador, al ver la sangre en las puertas de los israelitas, 'pasó adelante' y no los hirió, o bien en el sentido de que el mismo Señor 'pasó por encima', viniendo en ayuda de su pueblo" — [33] R. Cantalamessa, *La pasqua nella chiesa antica,* cit., XXVII — [34] Argumentación análoga en Eusebio, *Sobre la fiesta de pascua* 7: *PG* 24,

700 — [35] S. Czerwik, *Homilia paschalis apud patres,* cit., 22-23 — [36] O. Casel, *Il mistero del culto cristiano,* Borla, Turín 1966, 115 (trad. cast.: *El misterio del culto cristiano,* Dinor, San Sebastián 1953) — [37] Para la asamblea litúrgica como signo sacramental de la asamblea eclesial, cf P. Sorci, *Per una teologia liturgica dell'assemblea,* en *"O Theologos". Cultura cristiana di Sicilia* 21 (1979) 47-66 — [38] Para el valor catártico de la participación en la eucaristía, cf P. Sorci, *L'eucaristia per la remissione dei peccati. Ricerca nel sacramentario Veronese,* Cultura Cristiana di Sicilia, Palermo 1979, con la correspondiente bibl. — [39] Para el significado actualizante de la proclamación de la palabra en la celebración, cf M. Magrassi, *Interpretazione cristiana e liturgica della bibbia* y *Bibbia pregata,* en VV.AA., *L'oggi della parola di Dio nella liturgia,* LDC, Turín 1970, 13-54; 179-291 — [40] S. Czerwick, *o.c.,* 159-168.

P. Sorci

BIBLIOGRAFÍA: Aliaga E., *Victoria de Cristo sobre la muerte en los textos eucarísticos de la octava pascual hispánica,* Iglesia N. Española, Roma 1973; Aroztegui F.X., *Los mensajes pascuales de Juan Pablo II. Proclamación de Cristo resucitado,* en "Oración de las Horas" 4 (1985) 136-140; Benedictinas de Herstelle, *Nuestra Pascua,* Guadarrama, Madrid 1962; Bernal J.M., *Eucaristía, pascua y año de la Iglesia,* en "Phase" 115 (1980) 9-25; Centro de Pastoral Litúrgica de París, *El misterio pascual,* Sígueme, Salamanca 1967; Durrwell F.X., *La resurrección de Jesús, misterio de salvación,* Herder, Barcelona 1967; Füglister N., *Pascua,* en SM 5, Herder, Barcelona 1974, 248-258; Gaillard J., *El misterio pascual y su liturgia,* Ed. Litúrgica Española, Barcelona 1959; Garmendia R., *La Pascua en el A.T.: Estudio de los textos pascuales del A.T. a la luz de la crítica literaria y de la tradición,* Eset, Vitoria 1978; Garrido M., *El misterio pascual en la espiritualidad,* en "Liturgia" 17 (1962) 95-104; Gibert Tarruel J., *Festum resurrectionis. El significado de la expresión "Pascha" en la Liturgia Hispánica,* en "Ephemerides Liturgicae" 91 (1977) 3-31, 132-145; Haag H., *De la antigua a la nueva Pascua: historia y teología de la fiesta pascual,* Sígueme, Salamanca 1980; Hild J., *Domingo y vida pascual,* Sígueme, Salamanca 1966; Ibáñez J.-Mendoza F., *Melitón de Sardes. Homilía sobre la Pascua,* EUNSA, Pamplona 1975; Jenny H., *El misterio pascual en el año cristiano,* Estela, Barcelona 1964; Léon-Dufour X., *Resurrección de Jesús y mensaje pascual,* Sígueme, Salamanca 1973; Löhr E., *Los misterios pascuales,* Guadarrama, Madrid 1963; Moltmann J., *El Dios crucificado,* Sígueme, Salamanca 1977; Neunheuser B., *Pascua,* en DE 3, Herder, Barcelona 1984, 106-110; Nigro C., *La cruz de Cristo resucitado y su significado para el hombre moderno, a la luz del Misterio Trinitario,* en "Estudios Trinitarios" 18 (1984) 365-392; Oñatibia I., *Nuevas aproximaciones al misterio pascual,* en "Phase" 145 (1985) 87-100; Oster E., *El misterio pascual y la pastoral,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1966; Pascual de Aguilar J.A., *Misterio pascual y existencia cristiana,* Ed. Montecasino, Zamora 1973; Sanna I., *Misterio pascual,* en NDE, Paulinas, Madrid 1979, 921-931; Serrano V., *La pascua de Jesús en su tiempo y en el nuestro,* Centro de Estudios Judeocristianos, Madrid 1978; VV.AA., *La Pascua en la vida cristiana,* San Esteban, Salamanca 1976; VV.AA., *Teología de la cruz,* Sígueme, Salamanca 1979; VV.AA., *La ascensión a los cielos,* en "Communio" 5 (1983) 3-92. Véase también la bibliografía de *Año litúrgico, Cincuentena pascual, Eucaristía, Jesucristo, Memorial, Misterio* y *Triduo pascual.*

MOVIMIENTO LITURGICO

SUMARIO: I. Prehistoria (primera fase) del movimiento litúrgico: 1. En la época de la ilustración; 2. Sínodo de Pistoia; Muratori; Sailer; 3. El despertar teológico del s. XIX; 4. La renovación monástica como punto de partida inmediato del movimiento litúrgico: *a)* Dom Guéranger (Solesmes), *b)* Los hermanos Wolter (Beuron); 5. La situación general a comienzos del s. XX - II. La fase clásica del movimiento litúrgico (1909/1962-63): 1. Los comienzos del movimiento litúrgico; 2. Una primera controversia; 3. Los comienzos en Alemania: *a)* Maria Laach, *b)* La juventud. Romano Guardini, *c)* Pío Parsch en Austria, *d)* El Oratorio de Leipzig; 4. En Francia; 5. En Italia; 6. En España; 7. En las Américas; 8. La gran crisis (1939-1944): *a)* Controversias preliminares, *b)* La crisis, *c)* La intervención de Pío XII; 9. Nuevo impulso; 10. Los congresos internacionales. Hacia el concilio Vat. II - III. El movimiento litúrgico, coronado en el Vat. II - IV. El movimiento litúrgico en las iglesias evangélicas.

El *movimiento litúrgico* es un fenómeno de nuestro tiempo, un hecho moderno no sólo desde el punto de vista lexical (la expresión, en efecto, aparece por primera vez en Alemania en el *Vesperale* de A. Schott, ed. 1894). Pero debe quedar claro

que en el curso de la historia siempre ha habido *movimientos* que luego han desembocado en una transformación de la liturgia. Nada es más falso que la opinión según la cual la liturgia de los últimos cuatro siglos sería idénticamente la del primer medievo, del tiempo patrístico, de la primera comunidad apostólica. Baste aquí recordar el paso del arameo de Jesús y de los proto-apóstoles al griego de Pablo, del griego al latín en la Roma del s. IV [/ *Historia de la liturgia,* I-III], las transformaciones desde la liturgia romana clásica (de Gregorio Magno) a la liturgia romano-franco-germánica, como se presenta, por ejemplo, en el *Pontifical romano-germánico* del s. XI; y también: la disposición de la liturgia "secundum usum romanae curiae" (s. XIII), las reformas de Trento y san Pío V y, finalmente, los continuos retoques de esta liturgia *tridentina* por parte de los papas mismos, o en Francia, o en el período de la ilustración, etc. [/ *Historia de la liturgia,* IV-VII] [1].

I. Prehistoria (primera fase) del movimiento litúrgico

A la pregunta que ha aflorado repetidas veces en las discusiones de los últimos decenios: "¿Cuándo comenzó el movimiento litúrgico?" [2], hay que responder que, entendido como corriente que une a vastos ambientes en la búsqueda de una renovación, sea, ante todo, de la propia vida espiritual surtiéndose en la fuerza de la liturgia, sea, en segunda instancia, de la liturgia misma partiendo de una comprensión más profunda de su espíritu y de las leyes íntimas que la rigen, es un fenómeno histórico-cultual típico de nuestro tiempo. La expresión de *SC* 43: "El celo por promover y reformar la sagrada liturgia se considera con razón como un signo de las disposiciones providenciales de Dios sobre nuestro tiempo, como el paso del Espíritu Santo por su iglesia", recoge simplemente las palabras que Pío XII dirigió el 22 de septiembre de 1956 a los participantes en el I Congreso internacional de liturgia pastoral: "El *movimiento litúrgico...* ha aparecido como un signo de las disposiciones providenciales de Dios respecto al *tiempo presente,* como un paso..." [3].

1. En la época de la ilustración. Sin embargo, nos hemos dado cuenta con evidencia y certeza cada vez mayores de que los primeros impulsos y las primeras realizaciones de ese programa de renovación litúrgica existían ya, de manera sorprendente por claridad de visión y tenacidad de propósitos, en la época de la ilustración. No obstante, también es verdad que estos propósitos no se realizaron, mejor dicho, cayeron en la nada de hecho, hasta tal punto que se puede afirmar que no hay en realidad ninguna relación directa entre las aspiraciones litúrgicas de la ilustración y las de nuestro tiempo. Otra razón, no la última, de esto debe verse en el hecho de que la ilustración, tanto en sus tendencias manifiestas como, en todo caso, en sus corrientes de fondo, se dejara condicionar o guiar demasiado por elementos heterodoxos. La consecuencia fue que la *restauración,* por un rígido hecho reactivo connatural, rechazó precisamente toda reforma litúrgica y se polarizó en un conservadurismo tradicionalista.

Damos aquí como presupuesto que se conoce el fenómeno de la ilustración en su universalidad, que comprende la ilustración antimetafísica y anticristiana de Locke y Hume; el de la filosofía alemana, que se relacionaba con el Leibniz de la madurez y que se expresaba, por ejemplo,

en J. Chr. Wolff y en el Kant de los años juveniles; en fin, el de los enciclopedistas franceses. Estos últimos influyen en la ilustración italiana, que, sin embargo, se distingue por su oposición al racionalismo cartesiano, al antihistoricismo y antiespiritualismo, declarándose a favor de una concepción religiosa y teísta, con recuperación de valores del pasado: por algo se tendrá sólo en Italia una tentativa como la del Sínodo de Pistoia [*/ infra,* 2].

Pero junto a ésta existía también una ilustración católica, que en sí no puede "considerarse como destructiva y hostil a la iglesia, y mucho menos superficial y necia, como sucedería si no se tuviese en cuenta lo que la precedió y lo que de positivo, constructivo y de impulso hacia adelante nació de aquellas convulsiones, de aquel pensar y experimentar, en suma, de aquel estadio de transición, históricamente quizá necesario, pero, en todo caso, no menos históricamente condicionado"[4].

En el ámbito de la ilustración religiosa, y en especial de la católica, se pueden distinguir cuatro grupos: 1) Los adherentes a un escepticismo radical que llegaba a una hostilidad manifiesta. 2) Una clara acentuación del contraste entre el cristianismo positivo y la llamada religión natural, pero sin llegar a una ruptura. 3) Teólogos de mediación, que pretenden mantener el edificio dogmático, pero explicando los dogmas en un plano de religión moral. 4) Teólogos y laicos "que, partiendo de un conocimiento profundo y honesto de los males del tiempo, se esforzaban por cambiar la situación. Ellos propugnaban una reforma, en el pensamiento teológico y en la praxis, pero sin tocar el dogma; más aún, quizá con las mejores intenciones de poner de manifiesto su pureza y claridad, y en todo caso apoyados en un expreso propósito de revalorizar lo que es lo esencial en la doctrina y en la vida cristiana"[5].

2. Sínodo de Pistoia; Muratori; Sailer. En el ámbito de estas categorías se deben enumerar los siguientes hechos o personalidades o tendencias programáticas, que tienen para nosotros particular importancia: el Sínodo de Pistoia y su programa de reforma (1786); el emperador José II y las reformas apoyadas en el congreso de Ems (1786); L.A. Muratori (1652-1750); los libros litúrgicos neo-galicanos de los ss. XVII y XVIII; J.M. Sailer (1741-1832). No podemos detenernos en cada uno[6]. Todos éstos deberían entrar en el grupo 4 [*/ supra,* 1]; se exceptúa el Sínodo de Pistoia, que quizá estuvo demasiado dominado por tendencias heterodoxas, y debería por tanto entrar más bien en el grupo 3. El obispo Sailer es una figura santa, la única cuya influencia se extendió de modo bastante amplio hasta el presente [*/ infra,* nota 8].

El Sínodo de Pistoia representa, desde el punto de vista de la historia de la liturgia, el hecho indudablemente más interesante en el seno de la ilustración. Por desgracia, falta todavía un estudio serio, capaz de poner en su justa luz las tendencias litúrgico-reformadoras del Sínodo; de todos modos, es cierto que no se puede formular una valoración exacta del mismo si nos limitamos a la lectura de la constitución *Auctorem fidei,* de Pío VI (1794) *(DS* 2600-2700), sin recurrir directamente a las actas y decretos del Sínodo mismo, fácilmente accesible en la colección de Mansi.

Los votos de reforma expresados en aquellos documentos se han realizado casi todos hoy: por ejemplo, la participación activa de los fieles en el sacrificio eucarístico *(Mansi* 1040); la comunión con las hostias

consagradas en la misma misa *(ib);* una menor estima de la misa privada *(ib);* unicidad del altar *(Mansi* 1039); una limitación en la exposición de las reliquias sobre el altar *(ib);* significado de la plegaria litúrgica *(Mansi* 1074s); la necesidad de reformas del breviario; la veracidad e historicidad de las lecturas; la lectura anual de toda la Sagrada Escritura; la lengua nacional junto al latín de los libros litúrgicos; la supresión de muchas novenas y formas devocionales semejantes; la importancia dada a la comunidad parroquial contra todo fraccionamiento *(Mansi* 1074-1079). Sin embargo, no hay que olvidar que estas reformas estaban insertas en una maraña de concepciones dogmáticas dudosas y discutibles, por lo que no pudieron tener desarrollos en sus mismas justas demandas centrales.

La demanda o instancia central en la reforma litúrgica de la ilustración católica era sobre todo "la tendencia a la simplificación..., al carácter comunitario..., a la comprensión y edificación"[7]. *Simplificación* quería significar "la eliminación de todo lo superfluo, de toda hojarasca inútil". Entre algunos, pocos en verdad, esta tendencia llevaba a una simplificación radical, que acababa siendo una falsificación de la liturgia eucarística, la cual se convertía en un simple recuerdo, "un *agape* que, según el espíritu de su fundador y también según las normas de la razón, debía tender sobre todo a valores morales". Pero la amplia mayoría, movida por el deseo perfectamente legítimo de lo esencial, pedía sólo una simplificación externa. En este sentido, se destaca en primer lugar "la lucha contra las exageraciones a propósito de procesiones, peregrinaciones y cofradías", "contra los abusos relativos a bendiciones y exorcismos", sobre todo en la excesiva frecuencia de las bendiciones eucarísticas. Hay que subrayar de forma particular "la lucha contra el fraccionamiento en la piedad que tiene a Cristo como objeto".

La tendencia a la simplificación se extendió en un continuo esfuerzo pastoral de realizar una comunidad litúrgica, sobre todo en la liturgia parroquial. En particular se trataba de crear entre los participantes en la liturgia una asamblea también espacialmente tal; de dar una unidad objetiva a la celebración litúrgica (por ejemplo, evitando rezar el rosario durante la misa); de llevar a los fieles a participar en la liturgia de modo objetivo y subjetivo. El elemento positivo y justo de estas aspiraciones se vio, sin embargo, infaustamente puesto en la sombra por la preocupación, típicamente *ilustrada,* de comprensión y de edificación. Concluyendo, podemos decir con A.L. Mayer: con su lucha contra la exuberancia del barroco, que se había convertido con el tiempo en puro vacío, la ilustración prestó grandes servicios también en el campo de la liturgia. "Ante todo..., la ilustración católica —por primera vez después de mucho tiempo— ha hecho de la cuestión litúrgica un hecho que atañía a la iglesia; la liturgia se convirtió... en un movimiento litúrgico popular". No debería ya ser meramente un puro *acto oficial,* con sólo que se reflexionase sobre su origen y sobre su naturaleza. Pero, por desgracia, sólo se vio la forma de la liturgia, y no se percibió su espíritu vivo.

"La ilustración —por lo que de positivo había en su acción— intuyó y captó el sentido íntimo de la liturgia; abrio y allanó el camino hacia su santuario a través de malezas y oscuridades; llegó incluso hasta los umbrales del santuario mismo y se edificó en la contemplación de su belleza: pero no tuvo ni encontró la llave para penetrar hasta la parte interior del mismo..."

Ciertamente, son muchos los puntos del programa litúrgico de la ilustración que se recobran y realizan hoy. Pero efectos positivos en el verdadero sentido de la palabra los tuvo sólo aquel gran espíritu que con una espiritualidad auténtica superó interiormente la ilustración: J.M. Sailer, cuyo influjo sobre la liturgia pastoral de nuestros días es grandísimo [8].

3. EL DESPERTAR TEOLÓGICO DEL S. XIX. Llegamos ahora a los verdaderos precursores y a los comienzos del movimiento litúrgico moderno.

La reacción inmediata a la ilustración, a saber: el romanticismo, "no dice nada sobre la liturgia" [9]. Pero junto a él, y como consecuencia del mismo, se crean varias corrientes. Fuerzas sanas de la ilustración, como las que están en el espíritu de Sailer, ensanchan su influjo, por ejemplo en Alemania, sobre todo con J.B. Hirscher (1788-1865) y M.A. Nickel en Maguncia (1800-1869). Pero independientemente de éstas, surgen otras fuerzas, como las de la "Tubinga católica", con J.A. Möhler (1796-1838) y F.A. Staudenmaier (1800-1856); el llamado "Movimiento de Oxford" en Inglaterra, con Keable, Pusey y J.H. Newman [10]. Un influjo todavía más inmediato y efectivo se debe a todo aquel conjunto que, también en el plano religioso-eclesiástico, se suele indicar como *restauración,* la cual si bien por una parte es —especialmente en Francia— reacción necesaria contra los errores del tiempo y a menudo dinámicamente creativa, tiene sin embargo la culpa de haber sofocado otras fuerzas más originarias.

A propósito de los elementos estructurales de la época restauracionista, A.L. Mayer afirma que "todavía no eran tales que introdujeran en lo íntimo de la liturgia... En efecto, lo que interesa no son estos mismos valores singularmente tomados, sino sobre todo la actitud religioso-cultual en su conjunto, que precisamente en aquel tiempo (como por lo demás sucedía respecto a la cultura) parece haber encontrado en la masa de los fieles en medida cada vez mayor su fuerza sustentante y dinámicamente orientada. Ahora bien, por lo que se refiere a la naturaleza y al contenido más íntimo y profundo de la liturgia, su puesto central con finalidad comunitaria y su universalidad espiritual, esta masa espiritual está ante ella con una especie de solemne absentismo, hecho de respeto o de íntimo deseo y quizá también de cierto interés, pero como se está ante una *acción oficial y burocrática* que se cree dotada de un poder y un significado propios, pero que no puede verse y oírse más que de lejos. Y todo esto, no obstante la ilustración, e incluso quizá precisamente a causa de la ilustración y de sus tendencias aparentemente o incluso realmente demasiado democráticas, que se veían llevados a rechazar en bloque" [11].

Pero naturalmente esta misma época, sobre todo en fuerza de la forma científica y de la fecundidad del historicismo, llevaba en su seno gérmenes eficaces para el próximo futuro [12]. "En este terreno cultural y en esta esfera religiosa hunden sus raíces dom Guéranger y su obra. El historicismo hace de él un investigador y un divulgador de antiguas fuentes religiosas, que por su originariedad y su fuerza serán un valor para el presente y para el futuro. En él aquella interioridad y profundidad teológica que ya se encontraba en J.A. Möhler... se unían así con el entusiasmo romántico-histórico y con el pensamiento racional-histórico; y es aquí y a través de este canal como toma arranque aquella corriente tenue pero ininterrumpida que llega hasta nuestros días, hasta el des-

pertar de la iglesia y de su liturgia en las almas"[13].

4. La renovación monástica como punto de partida inmediato del movimiento litúrgico. El movimiento litúrgico de nuestro tiempo encuentra su preparación, la fuerza sobre la que descansa y las primeras tentativas de realización en los ambientes monásticos, sobre todo en Solesmes (Francia), con el abad Guéranger, y en Beuron (Alemania), con los dos hermanos monjes Mauro y Plácido Wolter.

A primera vista se trata de un simple dato de hecho, aunque éste tiene naturalmente, para quien lo mira en profundidad, un sentido bien preciso. Viene, en efecto, a indicar por sí mismo una orientación determinada, la cual, aunque con sus límites, expresa, en medida mucho mayor, riqueza y vitalidad. ¿Dónde sino en ambientes de este tipo, es decir, en el cauce contemplativo del monacato, el delicado retoño de una nueva mentalidad litúrgica habría podido encontrar su abrigo primero y bien acondicionado?

El s. XIX había sido calificado, con un término muy apropiado, como "el siglo falto de gracia"[14], en cuanto siglo del romanticismo salvaje y naturalista, de la restauración historicista, de la técnica y de la máquina, del liberalismo y del ateísmo. En este tiempo en que extrañamente se entreveran todas las tendencias: la de la reacción contra todo deseo de reforma, sobre todo si provenía de la ilustración; la de la entusiasta admiración por las tradiciones que nos venían de las dichosas edades del pasado, como podían ser el medievo y también el barroco; la restauracionista, que, con un cansancio desprovisto de toda creatividad, tiende sólo a la imitación, se asiste a un hecho: en la celebración litúrgica, al pueblo "una vez más, y ahora más conscientemente que nunca, se le relega a papel de espectador..."[15], para ser abandonado a sí mismo en una piedad de neto fondo individualista, mientras que el sacerdote, también él solo consigo mismo, *lee* su misa o *hace* la solemne función-espectáculo. Es verdaderamente para maravillarse que, si bien en ambientes pequeños y restringidos, se llegase a celebrar una liturgia que era viva no obstante sus limitaciones.

a) *Dom Guéranger (Solesmes).* No es pensable una renovación del monacato benedictino en el s. XIX sin Próspero Guéranger (1805-1875), fundador y primer abad de Solesmes. "Los méritos de dom Guéranger por lo que se refiere al resurgir del antiguo espíritu monástico son imperecederos. En efecto, en un tiempo en que los elementos fundamentales del monacato benedictino casi habían desaparecido de la memoria, él los vio y propuso con una claridad que se podría llamar desde luego carismática"[16]. Ahora bien, uno de los elementos que él redescubría como esenciales para una vida contemplativa como es la monástica era cabalmente la liturgia, y precisamente la liturgia en su forma romana.

Como espíritu enardecido que era, Guéranger vio, predicó e impulsó con vigor hacia adelante todo esto, naturalmente de la manera connatural a su tiempo. Viniendo del ambiente de Lamennais, al que estaba profundamente ligado, era un enemigo declarado de toda forma de galicanismo, y, al ver en la unidad litúrgica con Roma la premisa indispensable para toda verdadera vida eclesial, combatió, a menudo con una unilateralidad ciega, no sólo las liturgias llamadas neo-galicanas, sino también todo pequeño residuo proveniente de la antigua y venerable tradición galicana. En una pala-

bra: era —como se decía entonces— un *ultramontano,* y tal, que no se habría podido desear uno más declarado en los años precedentes al concilio Vaticano de 1870, es decir, un *ultramontano* con todas sus debilidades, pero también con todos sus lados positivos, considerada la situación histórica del momento.

En este contexto histórico-espiritual se hizo desde el primer momento altamente benemérito de la liturgia, como se puede ver ya en 1830 en sus *Considérations sur la liturgie catholique,* aparecidas en el *Mémorial catholique Lamennais* [17], y en los volúmenes, publicados a partir de 1840, de sus *Institutions liturgiques,* que cobran una forma progresivamente más polémica y dura [18]. Nadie podrá negar los límites y los planteamientos unilaterales de esta obra; pero a pesar de esto encontramos en ella bien delineado un auténtico programa para una renovación y un retorno litúrgico. "Si este nuestro libro, llamando la atención de los que tienen la misión de velar sobre las iglesias, contribuyese, aunque fuera poquísimo, a frenar abusos muy grandes y a preparar, de algún modo, un retorno a los principios válidos, en todo siglo, en materia litúrgica, ¿sería el nuestro un crimen tan grande?" [19]. Por lo demás, nada le es tan ajeno como el esoterismo; en efecto —escribe—, "el objeto principal de su libro es el de iniciar a los más jóvenes de nuestros hermanos en el estudio de los misterios del culto divino y de la oración: dos cosas que deben constituir el principal alimento de su vida", y por eso —continúa Guéranger— "hemos pensado publicar, además de estas *Institutions...,* también un *Année liturgique,* volumen destinado a poner a los fieles en condiciones de aprovecharse de los inmensos beneficios que la comprensión de la liturgia, en la secuencia de los tiempos del año eclesiástico, ofrece a la piedad cristiana" [20].

De esta obra justamente famosa de Guéranger, que lleva efectivamente el nombre preanunciado de *Año litúrgico,* apareció el primer volumen *(Adviento)* en 1841, y el prefacio general de la obra, aunque escrito en el estilo romántico del tiempo, sigue siendo todavía hoy una *carta magna* de auténtico espíritu litúrgico [21].

b) *Los hermanos Wolter (Beuron).* La obra del monasterio de Solesmes tuvo importancia decisiva también para la fundación monástica alemana de Beuron, por más que los iniciadores, los dos hermanos Mauro y Plácido Wolter, hundan sus raíces en un terreno cultural diverso. Sin embargo, es cierto que desde su fundación (1863) el monasterio de Beuron estaba profundamente determinado por Solesmes; y así, devolver también a la liturgia, además de a la Regla, el puesto central en la vida del monasterio fue la razón de ser de la gran obra de Mauro Wolter que lleva por título *Elementa monastica* [22], y de la otra obra de comentario a los Salmos en varios volúmenes: *Psallite sapienter* [23].

También en Beuron, no menos que en Solesmes, sigue siendo determinante una absoluta admiración por el carácter clásico de la liturgia romana y la voluntad —en aquel momento ciertamente no discutible— de mantenerla encerrada en los límites del monasterio, pero con el intento de que se la viva hasta que determine la vida del mismo. Sin embargo, a este propósito, Mauro Wolter, alejándose en cierto modo de la dirección tomada por Solesmes, sobre todo por lo que se refería a su posición sobre la cuestión de la actividad pastoral de los monjes, no quería que "la vida litúrgica se restringiese al coro, sino que penetrase

de santidad toda la vida en su conjunto"[24].

La floreciente vida de Beuron y de sus fundaciones —debidas en parte a la presión de la *Kulturkampf* que se desarrolló en Alemania—, que llevaron su monacato a Bélgica (Maredsous), a Checoslovaquia (Emaus-Praga) y a Austria (Seckau), representó por doquier, si bien siempre en el marco de las posibilidades de entonces, un fuerte impulso hacia una mentalidad litúrgica cuyos componentes eran: el redescubrimiento de una auténtica celebración llevada a cabo para honor de Dios, el gran esmero por un canto gregoriano apreciable y el esfuerzo por dar vida a un arte sagrado de fuerte expresividad.

Pero ello no obstante, "todo esto —aunque sea como añadido a otras cosas que se podrían decir— no debe desviarnos hasta el punto de divisar aquel tiempo como la época de un *movimiento litúrgico.* En efecto, todo esto no dejó su signo de reconocimiento sobre aquel tiempo; antes quedó como un hecho esporádico, teórico y, al menos de momento, ineficaz"[25], si bien comienzan a perfilarse centros litúrgicos y salen publicaciones importantes (en 1882 el *Missel des fidèles,* de dom G. van Caloen, monje de Maredsous, y en 1884 la primera edición del *Messbuch* alemán de A. Schott, monje de Beuron). Más aún, se ve hacer acto de presencia la denominación de *movimiento litúrgico* en la edición alemana (1894) del *Vesperale* hecha por el mencionado A. Schott. Pero, repetimos, "esto no debe llamarnos a engaño. Todo aquello (y era mucho) que entonces se hacía y se proyectaba, se realizaba y se publicaba, era —y por doquier— simplemente preparación del terreno y semilla; no era nada más que un período de incubación y de prehistoria..., aunque sin esta *prehistoria,* que después de todo no se movió en una línea rígidamente, no sería pensable la *renovación litúrgica* posterior"[26].

5. La situación general a comienzos del s. xx. El movimiento litúrgico de nuestros días, en realidad, arranca mucho más tarde. Anton L. Mayer ha demostrado magistralmente que su comienzo está caracterizado por dos coordenadas: eclesial la una y cultural la otra[27]. De estas coordenadas, la decisiva está dada por el cambio en la idea de iglesia. "El movimiento litúrgico ha comenzado en una situación histórica muy determinada, a saber: cuando los católicos, y más precisamente los laicos, comenzando a someter a examen los lazos que unían su existencia, que se concretaba en el espacio y en el tiempo, a la iglesia y a la jerarquía, pudieron, al hacer este examen, reconocer y diferenciar los motivos religiosos, esenciales, absolutos y absolutamente vinculantes presentes en la idea de iglesia, de los motivos culturales, temporalmente condicionados y relativos, que son sólo expresiones de una época históricamente pasada". Y también: "El movimiento litúrgico comenzó cuando el catolicismo y los católicos del s. xix, saliendo de la actitud de defensa de la posición jurídico-organizadora que tenían en el ámbito del mundo moderno, pudieron cobrar de nuevo conciencia del organismo que, en sentido verdadero y propio, eran, y juntamente de la interioridad del mismo"[28]. Mayer ve así en este contexto la importancia del movimiento litúrgico: "Cuando ya la idea de iglesia del s. xix, que venía a ser la de una iglesia social, organizadora y pedagógica, había agotado su propia vitalidad, fue precisamente el movimiento litúrgico el que contribuyó de manera decisiva y profunda a crear una idea nueva de la iglesia. Y esto sucedió en el sentido de que a

los hombres liberados de las estructuras ficticias de las concepciones pasadas, el movimiento litúrgico les presentaba no un nuevo rostro de la iglesia, sino un rostro que había permanecido durante mucho tiempo en la sombra; trataba, en efecto, de acercarlos lo más posible a lo que la iglesia era en su naturaleza más profunda, a saber: a su ser sacramental y a sus celebraciones litúrgicas, mientras que les enseñaba que la iglesia es el *cuerpo místico* de Cristo, o sea, el misterio del Cristo que continúa su existencia humana. Y de esta nueva comunidad eclesial redescubierta en los *circumstantes,* que son precisamente los participantes en la celebración, el punto central es de nuevo el altar"[29].

Esta nueva actitud interior será en adelante el terreno acondicionado para recibir todo aquello que —también como fruto del trabajo de preparación hecho por Solesmes, por Beuron y por otras fuerzas— vaya a suceder, comenzando por las reformas del papa san Pío X en materia de vida eclesial y especialmente litúrgica[30], hasta el progresivo extenderse de estas ideas a ambientes cada vez más vastos [*/ Espiritualidad litúrgica, A,* II, 1; */ Historia de la liturgia,* VII, 4, *a-b*].

II. La fase clásica del movimiento litúrgico (1909/1962-63)

1. Los comienzos del movimiento litúrgico. Los primeros pasos decisivos en esta nueva línea se dieron sobre todo en Bélgica: eran pasos que, partiendo del ambiente monástico de Maredsous y de Mont-César (Lovaina), tuvieron la ventura de hacer que se encontrara un monje de marcada personalidad, como era dom Lambert Beauduin[31], con un mundo católico laico entusiastamente dispuesto, como era el representado por la noble figura de Godefroid Kurth. Y de este encuentro, feliz momento creativo, conocemos el día y la hora: fue el 23 de septiembre de 1909, durante el *Congrès national des oeuvres catholiques,* en Malinas. Aquí es, en efecto —caso sumamente raro— donde "se puede fijar, si no precisamente el comienzo, sí el momento afortunado en que el movimiento litúrgico cesa de ser una corriente, por así decir, subterránea, y de repente se abre un camino en la superficie, mostrándose de golpe visible y recognoscible a los ojos de todos"[32].

Se puede decir que todo lo que siguió (casi hasta el estallido de la primera guerra mundial) no fue otra cosa que el ulterior desarrollo de aquel afortunado comienzo, que se afirmaba con una fuerte actividad en Bélgica con la instauración de las cada vez más famosas "Sémaines et conférences liturgiques", promovidas por los monjes de Mont-César, y con el surgimiento de las grandes revistas litúrgicas.

El movimiento se extiende a Alemania, donde se encontraban, en un momento feliz semejante, la riqueza de la vida monástico-litúrgica del benedictinismo de Beuron con una actitud de abierta disponibilidad por parte de los laicos, sobre todo del ambiente universitario, que se encuentran, primero en un pequeño grupo en Düsseldorf en 1912, y luego en 1913 y 1914, en jornadas litúrgicas propiamente tales durante la semana santa en la abadía de Maria Laach (Renania), y en ellas encontramos en 1913 nombres que luego se hicieron famosos, como Robert Schuman (Metz), que será un día jefe del gobierno en Francia; Heinrich Brüning, también él más adelante canciller de Alemania; Paul Simon, futuro prepósito capitular de la catedral de Paderborn, y Her-

mann Platz, que será más tarde profesor en la universidad de Bonn.

2. UNA PRIMERA CONTROVERSIA. Precisamente en este tiempo se asiste a la primera gran *crisis,* que se polarizó en torno a la discusión a que había dado origen dom M. Festugière con un interesante ensayo titulado *La liturgie catholique* [33], suscitando una violenta oposición por parte de los que querían mantenerse en las antiguas posiciones [34], y provocando al mismo tiempo la magistral síntesis conclusiva de dom L. Beauduin con su escrito sobre *La piété de l'église* [35]. El estallido de la primera gran guerra puso fin a la polémica; pero ésta había mostrado con la rapidez de un relámpago cómo en aquellas aspiraciones litúrgicas vivía un nuevo espíritu y a qué consecuencias podía y debía conducir con el transcurso del tiempo [36]. Pero, en resumidas cuentas, ni siquiera la guerra estuvo en condiciones de detener el movimiento.

3. LOS COMIENZOS EN ALEMANIA. a) *Maria Laach.* Mientras sigue expandiéndose y desarrollándose en Bélgica, en Alemania va cobrando proporciones cada vez más vastas, haciendo converger, siempre en el momento justo, en encuentros altamente significativos, a nuevas corrientes y nuevos hombres.

En la abadía de Maria Laach, en el intento de organizar y de iniciar una triple obra, se encuentran unidos el abad I. Herwegen y sus monjes K. Mohlberg y O. Casel, con el joven sacerdote ítalo-alemán R. Guardini y los profesores Fr. J. Dölger y A. Baumstark; y así ya en 1918 se da comienzo a tres colecciones: *Ecclesia orans, Liturgiegeschichtliche Quellen* y *Liturgiegeschichtliche Forschungen.* En 1921 se inaugurará, con su primer volumen, el *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft.*

Esta estrecha colaboración de ciencia y de intenciones pastorales fue largamente determinante para la actividad litúrgica en Alemania, y ciertamente no fue un daño, si bien en un primer momento podía aparecer como una limitación con vistas a una influencia de radio más amplio. En efecto, habían optado intencionadamente por dirigirse ante todo al clero y al ambiente culto, no ciertamente con el fin de mantener a los demás alejados de la liturgia, sino sólo porque a aquéllos se podía llegar inmediatamante, no en último término gracias a la obra clarividente de los monseñores F.X. Münch y Landmesser y de su "Asociación de los universitarios católicos" ("Katolischer Akademiker-Verband").

b) *La juventud. Romano Guardini.* Sin embargo, pronto se abrieron otros ambientes, sobre todo gracias al *Movimiento juvenil,* en particular el de Quickborn, que se reunía con Guardini en Burg Rothenfels para organizar prácticamente las celebraciones litúrgicas, sobre todo con ocasión de grandes solemnidades, y a continuación el de la "Asociación juvenil masculina" de monseñor Wolker. Aquellos diez primeros años fueron indudablemente años de riquísima experiencia, de animado desarrollo y de grandísimas esperanzas. Junto a las formas solemnes de la liturgia clásica, que se celebraba de manera tan cautivadora en las grandes comunidades neomonásticas, asomaban la cabeza ya entonces nuevas formas, y entre ellas especialmente la de la llamada *Misa comunitaria (Gemeinschaftmesse),* en la cual, con pleno respeto al derecho litúrgico vigente, pero también valorizando al máximo las posibilidades que daba, se podía realizar una verdadera participación activa de los fieles, que eran, naturalmente, ante todo los jóvenes mismos.

Ciertamente esta breve panorámica no agota en absoluto la gran cantidad de trabajo que se hacía por todas partes con fervor y vivacidad por eminentes teólogos, por pastores de almas abiertos a las nuevas perspectivas y, finalmente, también por comunidades parroquiales más activas. Pero alguna de aquellas figuras merece ser particularmente recordada.

c) *Pío Parsch, en Austria.* Recordemos, en primer lugar, a Pío Parsch, de los canónigos regulares de san Agustín en Klosterneuburg, Austria (1884-1954). Solicitado por las inspiraciones programáticas del movimiento litúrgico anterior a la primera guerra mundial, pero feliz al mismo tiempo de poder referirse de modo especial al pensamiento teológico-litúrgico de Maria Laach y particularmente al de O. Casel, se propuso hacer un apostolado declaradamente *litúrgico-popular.* Y lo consiguió de modo felicísimo, llegando a ejercer, a través de una riquísima obra literaria, una influencia muy amplia y profunda no sólo en los países de lengua alemana, sino también en otros países, tanto con su *Das Jahr des Heiles,* un *año litúrgico* de comentario al misal y al breviario, que a partir de 1923 se fue enriqueciendo cada año; como también, desde 1926, con su revista *Bibel und Liturgie* (= *BL),* por no citar otras obras suyas, muchas de las cuales siguen siendo válidas hoy. En 1950 podía resumir así en el congreso litúrgico de Francfort los grandes objetivos de su trabajo: "Acercar de nuevo a los estratos más sencillos del pueblo al culto de la iglesia, haciéndoles posible sobre todo a ellos una participación activa en la liturgia" y —en segundo lugar— "poner de nuevo la biblia en manos del pueblo"[37].

d) *El Oratorio de Leipzig.* Una actividad muy laboriosa y, si bien no-de-ancho-radio, al menos al comienzo, muy intensa en el ámbito de las comunidades parroquiales vivas —hasta extenderse luego fuera de éstas—, fue emprendida por los sacerdotes del Oratorio, primero en Leipzig y más tarde también en Munich, en Francfort y en otras partes. Muchos de estos oratorianos, y entre ellos sobre todo Th. Gunkel, J. Gülden, H. Kahlefeld, K. Tilmann, A. Kirchgässner, trabajaron mucho también en el campo del canto litúrgico para darle una forma digna y al mismo tiempo accesible a una comunidad parroquial. Ciertos libros de pastoral litúrgica, como *Volksliturgie und Seelsorge, Parochia* (ed. Alsatia, Colmar) y otros, de los que ellos fueron o los autores o los inspiradores, en tiempos de la segunda guerra mundial sirvieron a muchos de alimento y medio para sostener su resistencia interior.

4. EN FRANCIA. Entre tanto, por aquellos mismos años el movimiento litúrgico continuó su expansión, aunque de forma lenta. Aunque la cosa era muy evidente respecto a Bélgica y Alemania, en los otros países tampoco se dormía. Así, en Francia, a la que correspondía la gloria de haber dado el primer impulso al movimiento, por más que no había participado a primerísima hora en plan amplio en las iniciativas de Bélgica, dio vida a trabajos científicos de notable valor incluso para hoy, como los de los monjes de Solesmes, las grandes publiaciones del tipo *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* (= *DACL,* 1907-1953), los catálogos de los manuscritos de los libros litúrgicos de Leroquais, los estudios de Duchesne, de Batiffol, etc. Y no faltaba al mismo tiempo el compromiso por la valorización en el plano práctico de los mismos estudios litúrgicos, como dan fe de ello las obras del abad F. Cabrol

y la enciclopedia *Liturgia,* de R. Aigrain.

5. EN ITALIA. De mayor importancia, tanto en el plano teológico como en el pastoral, fue el movimiento litúrgico de aquellos años en Italia [38]. Y aquí debe señalarse en primer lugar la *Rivista Liturgica* (= *RL),* que, fundada en 1914 en el monasterio benedictino de Finalpia (Savona), introducía oficialmente y sostenía en Italia la renovación litúrgica, hacia la que se había ido orientando ya la atención de algunos obispos, como Marini de Norcia (luego de Amalfi), Filipello de Ivrea, Tasso de Aosta. Nacida por la tenacidad y sostenida por el humilde trabajo del abad Bolognani, *RL* tuvo su mejor afirmación por obra de dom Caronti, su primer director, y fue enriquecida por los estudios de dom I. Schuster (futuro arzobispo de Milán), que venía publicando en ella los que luego serán los capítulos fundamentales de su gran obra *Liber sacramentorum* (1919-1928) [39]. Entre los demás pioneros no se pueden olvidar don Moglia de Génova, que fundará la obra del *Apostolado litúrgico* sobre todo con vistas a una formación litúrgica de los muchachos y de los adolescentes; don Righetti, que se dedicará sobre todo al estudio científico (es notable su *Storia liturgica* [40], en 4 vols., 1944-1959); don Tònolo, famoso por sus iniciativas litúrgico-parroquiales; los salesianos don Grosso y don Vismara, que, inspirándose primero en Solesmes y luego sobre todo en Bélgica, habían comenzado una intensa actividad de renovación litúrgica en el ámbito de su instituto, y que habrían podido ser los verdaderos iniciadores y promotores del movimiento en Italia si cierta estrechez de perspectivas, por desgracia común en ciertos ambientes eclesiásticos responsables, no se lo hubiese impedido. Serán numerosísimas en Italia las publicaciones de propaganda y las traducciones de libros litúrgicos.

6. EN ESPAÑA [*/ Movimiento litúrgico en España*]. También España hará sentir su presencia en el movimiento litúrgico, tanto con el trabajo científico como con una intensa actividad de renovación, promovida sobre todo por el monasterio catalán de Montserrat.

7. EN LAS AMÉRICAS. También en los Estados Unidos de América el movimiento litúrgico, que tuvo su primer centro en el monasterio benedictino de St. John (Collegeville), Minnesota, no tardará en difundirse y en encontrar promotores [41].

En Brasil se formó cierto movimiento litúrgico en el ambiente de la abadía de Río de Janeiro por obra sobre todo de un monje de la congregación de Beuron, Martín Michler (luego abad de aquel monasterio), que se formó en Nevesheim, Beuron, Maria Laach y San Anselmo (Roma). Trabajó con gran éxito entre la juventud universitaria católica [42].

8. LA GRAN CRISIS (1939-1944). Pero no se puede decir ni se debe creer que todo este desarrollo se haya producido siempre en un clima de paz.

a) *Controversias preliminares.* Al contrario: no faltaron, en el interior de la iglesia, ni discusiones ni ataques; y así vemos obispos que no rara vez se muestran más bien escépticos y reservados en relación con el movimiento litúrgico en general, y más a menudo todavía ante ciertas posturas suyas, como sucede, por ejemplo, a propósito de las "misas dialogadas y comunitarias" o de la celebración sobre "altares vueltos hacia el pueblo"; no daba señales de

disminuir la oposición, en nombre del método ignaciano, a los ejercicios espirituales y a los retiros con fondo y con tema litúrgicos. Pero la polémica de mayor importancia (cuyas consecuencias, sin embargo, fueron a veces muy positivas) fue la que se desarrolló, tanto en el plano de la teología como en el de la espiritualidad, en torno a la visión *mistérica* de la liturgia, tal como la había propuesto y defendido el benedictino alemán O. Casel [43].

b) *La crisis.* Este debate, naturalmente, se desarrollaba sobre todo en Alemania, donde poco antes del estallido de la segunda guerra mundial algunos escritos altamente polémicos condujeron a situaciones críticas muy serias. Nos referimos aquí en primer lugar al pequeño volumen de M. Kassiepe *Irrwege und Umwege im Frömmigkeitsleben der Gegenwart* (Kevelaer 1939[1]; Würzburg 1940[2]), que tuvo funciones de faro de orientación; pero también al otro libro de A. Dörner *Sentire cum Ecclesia* (Munich-Gladbach 1941, pro manuscripto), de menor apariencia, pero sustancialmente más crudo. Ambos escritos suscitaron una alarma general, y poco faltó para que dividieran en dos a todo el clero, sin distinción de jóvenes y ancianos. Sin embargo, hay que decir que, en definitiva, el áspero contraste tuvo su lado bueno, gracias a la reconocida autoridad de R. Guardini, que con su *Ein Wort zur liturgischen Frage* [44], escrito en forma de carta al obispo de Maguncia de aquel tiempo, con tono sereno pero al mismo tiempo como gran maestro, daba unas nuevas dimensiones a todo el problema.

Fue, en efecto, precisamente entonces cuando, sobre todo en Alemania, los obispos comenzaron a tomar en sus manos la dirección del movimiento litúrgico, estableciendo un "grupo litúrgico" en el seno de la Conferencia episcopal alemana y creando una "comisión litúrgica" de expertos, representantes de los diversos centros litúrgicos que operaban en Beuron, Maria Laach, Klosterneuburg y Leipzig. Pero que ni siquiera así se había normalizado y calmado totalmente la situación se percibe por el escrito acusador del arzobispo Gröber, de Friburgo (Alemania), *Beunruhigungen* [45]. Y en realidad era Roma misma, y precisamente el papa en persona, quien quería que el movimiento litúrgico tuviese una orientación bien determinada. En efecto, en enero de 1943 los miembros de la Conferencia episcopal alemana recibieron del nuncio pontificio la comunicación según la cual una comisión cardenalicia, encargada a tal objeto por el papa, hacía presentes sus propias preocupaciones a la vista de las novedades litúrgicas que se iban multiplicando, El texto de la comunicación decía así: "La s. Sede, preocupada por ciertos peligros que podrían correr la disciplina eclesiástica y la fe..., desea recibir de los obispos noticias detalladas sobre el movimiento litúrgico..., quiere que los obispos indaguen cuidadosamente qué hay que promover en lo que el movimiento litúrgico tiene de bueno. Impídanse ulteriores discusiones sobre estos problemas, ya que la s. Sede asegura estar dispuesta a mostrar su acuerdo con los obispos, siempre que se alejen peligros para la fe o para la unidad de la iglesia..." [46]. Respondió al documento el card. Bertram de Breslau, con una extensa *pro memoria,* que contenía una decidida defensa del movimiento litúrgico [47].

c) *La intervención de Pío XII.* Una primera toma de posición del papa, si bien genérica, fue la encíclica *Mystici corporis,* de 1943; le siguió una carta del cardenal secretario de Estado Maglione en respuesta

a la *pro memoria* del card. Bertram (diciembre de 1943), en la que, si bien con reservas, se certificaba la validez de las intenciones del movimiento litúrgico [48]. Se tuvo, finalmente, en 1947 la encíclica *Mediator Dei,* en la que se mezclan de modo extraño reconocimientos y reproches, en un esfuerzo muy evidente por remover todo peligro de extremismo. A este solemne documento pontificio se debe reconocer el mérito —si bien no respondía a todos los *desiderata* del movimiento litúrgico y resulta hoy superado en muchos puntos por la constitución litúrgica del Vat. II— de haber sido el primer reconocimiento oficial de los valores del movimiento litúrgico a nivel de iglesia universal, convirtiéndose así, de hecho, en la "carta magna" de la renovación que éste intentaba promover.

9. NUEVO IMPULSO. A la promulgación de la *Mediator Dei* le siguió en Alemania una mayor coordinación de los diferentes centros de actividad litúrgica, hasta llegar a la fundación del *Instituto litúrgico* de Tréveris [49], que encontró su primera afirmación en el primer congreso litúrgico alemán celebrado en Francfort en 1950.

También en Italia se reforzó el movimiento, reuniendo sus filas. Ya en 1947, un mes antes de la aparición de la encíclica *Mediator Dei,* la *RL* había echado en Parma, en una restringida reunión de amigos, las primeras bases del *Centro de acción litúrgica (CAL)* [*/ Organismos litúrgicos* III], que en 1949 fue presentado a todo el episcopado italiano mediante una carta circular de su presidente Bernareggi, obispo de Bérgamo, y que, empezando por el mismo año, organizó toda una serie de *Semanas litúrgicas nacionales,* con el objeto expreso de profundizar en la problemática litúrgica a la luz de la *Mediator Dei* tanto en el plano doctrinal como en el plano pastoral [50].

Pero también por otras vías distintas de las del supremo magisterio papal —y no menos providenciales que éstas— mostraba el movimiento litúrgico su capacidad de penetración. En efecto, las dificultades y las necesidades de la segunda guerra mundial, con sus campos de concentración y de trabajo y con la misma persecución religiosa nazi, habían revelado ya la vitalidad que alojaba en sí una liturgia vivida; pero se había descubierto también qué poder de rebasar las fronteras nacionales le era propio [51]. En este sentido, es de particular importancia el surgimiento en Francia, en 1943, del *Centre de Pastorale Liturgique* (= *CPL),* en el que confluyen hombres de destacada personalidad y experiencia, provenientes del clero secular y del regular y animados por un fecundo dinamismo. En efecto, serán ellos quienes den origen a iniciativas preciosísimas, como la revista *La Maison-Dieu* (= *MD),* que alcanzó pronto fama mundial; la colección de estudios *Lex orandi;* las *Sesiones CPL,* y las *Semanas nacionales de Versalles.* El Congreso litúrgico de Lyon (1947) fue el primer encuentro, a nuevo nivel y con nueva orientación, entre los mayores liturgistas de Francia y de Europa.

10. LOS CONGRESOS INTERNACIONALES. HACIA EL CONCILIO VAT. II. En nombre de la liturgia se encontrarán unidas en adelante Francia y Alemania, dos naciones demasiado a menudo enemigas entre sí; y de su recíproca colaboración y común acción nacerán aquellos encuentros litúrgicos internacionales que cobrarán importancia cada vez mayor a partir de 1951: Maria Laach,

Lovaina, St. Odilienberg, Lugano, Montserrat, hasta llegar en 1956 al *I Congreso internacional de liturgia pastoral* en Asís.

Este congreso no podía ciertamente ignorar el pasado lejano y reciente; pero desde muchos puntos de vista fue verdaderamente algo muy nuevo. La nutrida representación de la jerarquía, que demostraba así cuán grande era su interés por la causa litúrgica; la gran participación de personas interesadas provenientes de todas las partes del mundo y, finalmente, el hecho de que el congreso estuviera coronado por la audiencia del papa Pío XII en Roma [52], al tiempo que mostraban el agradecimiento por las grandes innovaciones y reformas litúrgicas de los últimos años (restablecimiento de la vigilia pascual en 1952 y la consiguiente reforma de toda la liturgia de la semana santa en 1955), ponían de manifiesto también la ya imprescindible necesidad de ulteriores pasos en el mismo sentido. En efecto, se preparaba realmente en Asís, abriéndole el camino, la gran reforma litúrgica del Vat. II [53].

Una etapa sobre este camino, aunque en sentido ciertamente menor, a pesar de la importancia revolucionaria que parecía cobrar de momento, fue el nuevo *Codex rubricarum,* publicado en 1960.

III. El movimiento litúrgico, coronado en el Vat. II

En un lapso de tiempo que abraza alrededor de cincuenta años se había realizado un gran trabajo, tanto en el plano práctico de las realizaciones y de las posibilidades como en el plano de la reflexión teológica a propósito de la naturaleza y del significado de la liturgia. Todos los que tenían interés en la liturgia habían estrechado, en todas las direcciones, vínculos entre sí a lo largo de una sucesión de semanas, de encuentros y de congresos.

Este estado de cosas hizo que el trabajo de la comisión litúrgica preparatoria, reunida con vistas al concilio Vat. II, estuviera tan adelantado que el esquema relativo a la reforma de la liturgia no sólo fue el primero que se discutió en el concilio, sino que pudo encontrar, al término de las discusiones conciliares, la forma de una constitución litúrgica conocida por las palabras iniciales como *Sacrosanctum concilium* (= *SC).* Ésta, reflejando muy bien las ideas fundamentales de una reforma en materia de liturgia tal como las habían visto los padres conciliares según la perspectiva que había encomendado al concilio el papa Juan XXIII, estaba en condiciones de expresar de manera casi perfecta tanto la dimensión teológica de la liturgia como las actuaciones prácticas encaminadas a conseguir su reforma.

Aprobada y promulgada por el papa Pablo VI el 4 de diciembre de 1963, la *SC* [54] puede ser considerada así —al menos por el momento— como la última piedra del edificio a cuya construcción se había dedicado el movimiento litúrgico durante cincuenta-sesenta años (tomando como punto de partida el motu proprio de Pío X de noviembre de 1903 y el congreso de Malinas de 1909), al haber comprendido su importancia espiritual en muchos aspectos verdaderamente extraordinaria.

Así, los que en otro tiempo eran planes audacísimos, se ven realizados bajo la suprema autoridad de la iglesia; propósitos y metas que se había prefijado ya la reforma protestante, que la ilustración había proseguido y que el movimiento litúrgico había preparado lentamente y con gran moderación, son hoy, por de-

creto de la iglesia, del papa y del concilio, realidad de valor decisivo para toda la iglesia. Y no es cuestión, en primera línea, de detenerse a considerar las que podríamos definir como reformas espectaculares, como la comunión bajo las dos especies, la concelebración y la admisión de la lengua nacional para el uso litúrgico. Sino que se trata sobre todo de una visión más profunda y de una idea más completa de lo que es la liturgia y de cómo debe, en conformidad con este mejor conocimiento que se tiene de ella, encontrar la forma que mejor le cuadra en nuestro mundo de hoy.

Y es precisamente en estos dos aspectos donde se revela de forma concreta, en el ámbito del problema litúrgico, el nuevo mundo en que se mueve el concilio: la iglesia, con una vitalidad siempre nueva, debe adecuar la propia naturaleza y misión inmutable a las que son exigencias del presente.

Se encargó la realización de este magnífico programa al *Consilium ad exsequendam constitutionem de s. liturgia,* instituido ya durante el concilio en 1964, puesto bajo la sabia dirección del card. G. Lercaro y del secretario A. Bugnini († 1982), y en cuyo seno se encontraban de treinta a cuarenta entre cardenales y obispos. Pero llegados aquí, debemos dejar la palabra a la voz / *Reforma litúrgica.*

IV. El movimiento litúrgico en las iglesias evangélicas

En la época del / ecumenismo, promovido también por el Vat. II (cf *UR,* sobre todo 23), es oportuno considerar al menos brevemente los esfuerzos de los hermanos separados en el campo litúrgico [55].

Después del desarrollo, no siempre feliz, de las reformas litúrgicas llevadas a cabo en las iglesias evangélicas durante los ss. XVII y XVIII, hallamos una *prehistoria* de un movimiento litúrgico también en el protestantismo: se trata ante todo de las reformas promovidas por el rey de Prusia, Federico Guillermo III, para las iglesias luterano-reformadas de su reino, entre los años 1816 y 1824. Pero, también aquí, un *movimiento litúrgico* en sentido estricto se produjo sólo en el s. XX: se trata de diversas corrientes que finalmente han obtenido una verdadera reforma litúrgica por parte de las iglesias oficiales.

Existían los grupos de una orientación semejante a la de la *High Church* (iglesia alta) anglicana, que se inspira en Fr. Heiler (1892-1967). Pero son más importantes y más nutridos los grupos surgidos en el seno de la iglesia luterana, especialmente la hermandad de S. Miguel (grupo de Berneuchen). Aquí se busca una forma más auténtica de celebración de la *cena,* con el retorno a una verdadera *prex eucharistica;* además, se reanuda el uso de una *liturgia horarum.*

Los teólogos de estos grupos luteranos han publicado una obra excelente en 5 vols.: *Leitourgia. Handbuch des Evangelischen Gottesdienstes,* Kassel 1954-1969, con estupendas contribuciones de R. Stählin, P. Brunner, G. Kretschmar, E. Schlink y de muchos otros buenos autores.

El resultado más feliz de estos trabajos ha sido la redacción de una celebración eucarística que se asemeja muy de cerca a nuestra misa: pero su uso es sólo facultativo.

Análogamente, son dignos de fortísimo aplauso los trabajos en el campo litúrgico, a nivel tanto de investigación teológica como de actualización concreta de la celebración, que se llevan a cabo en Taizé, gracias a la obra de R. Schutz y M. Thurian,

como también en el ámbito de las iglesias reformadas de Suiza (con R. Paquier y W. Rordorf) y de Francia.

El interés y el amor por la liturgia congrega cada año a exponentes de la ciencia litúrgica de todas las confesiones (romano-católica, ortodoxa, reformada, luterana, anglicana) de Europa y de los USA en las *Semaines d'Études Liturgiques* en el Instituto de teología ortodoxa en París (= Semaines de st.-Serge). La vigesimonona semana (1982) tenía como tema *liturgie, spiritualité et culture*. Las actas de estos congresos se publican en Roma en las Edizioni Liturgiche.

[*/ Movimiento litúrgico en España*].

NOTAS: [1] Cf al respecto B. Neunheuser, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, Ed. Liturgiche, Roma 1977; *Le riforme liturgiche dal sec. IV al Vat. II*, en VV.AA., *Anàmnesis* 2, Marietti, Turín 1978, 227-253; E. Cattaneo, *Il culto cristiano in Occidente*, Ed. Liturgiche, Roma 1978. En la presente contribución nos servimos, con oportunas adaptaciones estructurales (en los títulos), simplificaciones (en el aparato bibliográfico) y adiciones, de nuestro trabajo precedente: B. Neunheuser, *Il movimento liturgico: panorama storico e lineamenti teologici*, en VV.AA., *Anàmnesis* 1, Marietti, Turín 1972, 9-30 — [2] Cf O. Rousseau, *Storia del movimento liturgico*, Edizioni Paoline 1961 (con un largo apéndice de S. Marsili, *Storia del movimento liturgico italiano dalle origini all'enciclica "Mediator Dei"*, 263-369) — [3] En *La liturgia* (Insegnamenti pontifici, 8), Edizioni Paoline, 1962², n. 793 — [4] A.L. Mayer, *Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte*, Darmstadt 1971, 194 — [5] Mayer, *o.c.*, 196 — [6] Para el Sínodo de Pistoya, cf *Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, Florencia 1788², Mansi 38, 989-1282, en particular 1011-1086; *DS* 2600-2700 recoge las decisiones o declaraciones del Sínodo en la interpretación-condena dada en la constitución *Auctorem fidei*, de Pío VI. Para Muratori, cf L. Brandolini, *La pastorale dell'eucaristia di L.A. Muratori*, en *EL* 81 (1967) 333-375; 82 (1968) 81-118. Para el congreso de H. Schotten, *Zur Geschichte des Emser Kongresses*, en *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 35 (1914) 86-109. Para las liturgias neogalicanas, cf H. Leclercq, en *DACL* 9 (1930) 1686-1729 — [7] A.L. Mayer, *o.c.*, 215; para las cit. ss., cf *ib*, 215-244ss — [8] Cf F. Kolbe, *Die liturgische Bewegung*, Aschaffenburg 1964, 16ss; R. Adamski, en *LTK* 9 (1964²) 214-215 — [9] A.L. Mayer, *o.c.*, 273 — [10] Cf O. Rousseau, *o.c.* (nota 2), 138-158 — [11] Mayer, *o.c.*, 306 — [12] *Ib*, 308 — [13] *Ib*, 309ss — [14] Es el título de un breve escrito de Mayer (1948), cit. en *Die Liturgie...* (nota 4), 311 — [15] J.A. Jungmann, *Missarum sollemnia* I, Marietti, Turín 1953, 134 — [16] St. Hilpisch, *Geschichte des benediktinischen Mönchtums*, Friburgo/Br. 1929, 369-373, en part. 372 — [17] Cf [P. Delatte], *Dom Prosper Guéranger* I, Le Mans 1909, 54ss — [18] *Ib*, 259ss — [19] P. Guéranger, *Institutions liturgiques* I, Le Mans 1840, XII — [20] *Ib*, XX-XXI — [21] El juicio tan áspero y negativo que sobre Guéranger pronuncia L. Bouyer, *La vie de la liturgie*, París 1956, 26-28, ha de considerarse injusto y unilateral, porque no tiene en cuenta lo mucho válido y duradero que contiene la obra de Guéranger, aunque el enfoque sea a veces discutible. Cf los juicios más matizados de Jungmann, *Missarum sollemnia* I, 135s; Mayer, *Die liturgie...*, 376ss; Rousseau, *Storia...* (nota 2), 23-69. Sobre Guéranger, además de Delatte, *o.c.* (nota 17), cf F. Cabrol, en *DACL* 6, 1875-1879; el estudio crítico de E. Sevrin, *Dom Guéranger et La Mennais. Essai critique et historique sur la jeunesse de dom G.*, París 1933; A. Genestout, en *EncC* 6 (1951) 226-227; cf además F. Brovelli, *Per uno studio de "L'Année liturgique" di P. Guéranger. Contributo alla storia del movimento liturgico*, en *EL* 95 (1981) 145-219 — [22] M. Wolter, *Praecipua ordinis monastici elementa*, Brujas 1880 — [23] Id, *Psallite sapienter*, 5 vols., Friburgo 1871-1890 — [24] St. Hilpisch, *o.c.* (nota 16), 382 — [25] Mayer, *Die Liturgie...* (nota 4), 386 — [26] *Ib*, 431ss — [27] *Ib*, 432 — [28] *Ib*. — [29] *Ib*, 432s — [30] Se trata sobre todo del célebre *Tra le sollecitudini* (1903), del decreto sobre la comunión frecuente (1905) y de la constitución apostólica *Divino afflatu* sobre el nuevo salterio del Breviario romano (1911), que muy significativamente se cierra con las palabras: "*... nemo non videt per ea, quae a Nobis decreta sunt, primum nos fecisse gradum ad Romani Breviarii et Missalis emendationem*". Cf *DPILS* I, 10-26; 35-38; 47-50 — [31] Cf A. Haquin, *Dom L. Beauduin et le renouveau liturgique*, Gembloux 1970; L. Bouyer, *Dom L. Beauduin, un homme de l'église*, París 1964 — [32] Cf *QLP* 40 (1959) 195-251 — [33] M. Festugière, *La liturgie catholique. Essai de synthèse suivi de quelques développements*, en *Revue de Philosophie* (1913) 692-886, y luego como libro aparte (ed. Maredsous 1913) — [34] Primer protagonista de la polémica: J. Navatel, *L'apostolat liturgique et la piété personnelle*, en *Études* 137 (1913) 476ss — [35] L. Beauduin, *La piété de l'église. Principes et faits*, Lovaina

1914 — [36] Sobre la controversia una buena bibl. en H. Schmidt, *Introductio in liturgiam occidentalem,* Roma 1960, 88-90 — [37] Cf *BL* 17 (1950) 329ss — [38] Cf L. Andrianopoli, *La rinascita liturgica contemporanea,* Milán 1934, 27-34; S. Marsili, *Storia del movimento liturgico italiano,* en O. Rousseau, *Storia del movimento liturgico,* Edizione Paoline 1961, 263-369; L. Andrianopoli, en Th. Bogler, *Liturgische Erneuerung in aller Welt,* Maria Laach 1950, 73-81; E. Cattaneo, *Introduzione alla storia della liturgia occidentale,* Roma 1969², 418-431 — [39] Traducido al cast. en nueve tomos, Herder, Barcelona 1944-1948 — [40] BAC 132, 144, Madrid 1955, 1956 — [41] Hay que recordar aquí sobre todo la revista *Orare Fratres,* iniciada por el benedictino Virgil Michel di Collegeville, que en 1951 cambia el título en *Worship* (= *Wor).* Para Michel, cf P.B. Marx, *Michel and the Liturgical Movement,* Collegeville 1957 — [42] Cf Cl. Isnard, *Remiñiscencias para a historia do movimento litúrgico no Brasil,* en B. Botte, *O movimento litúrgico. Testemunho e recordações,* São Paulo 1978, 207 — [43] Cf Th. Filthaut, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre,* Warendorf 1947 (ed. franc.: *La théologie des mystères,* París 1954) — [44] Esta "palabra sobre el problema litúrgico" se puede leer hoy en R. Guardini, *Liturgie und liturgische Bildung,* Würzburg 1966, 193-213, y en versión francesa, en *MD* 3 (1945) 7-24 — [45] Traducción francesa en *La Pensée catholique* 5 (1948) 64-71 — [46] Cf F. Kolbe, *Die liturgische Bewegung* (nota 8) 71ss — [47] *Ib,* 75-79 — [48] *Ib,* 80-84; texto original de la respuesta romana en *DPILS* I, 80ss — [49] Cf Wagner, *Le mouvement liturgique en Allemagne,* en *MD* 25 (1951) 75-82 — [50] S. Marsili, *Storia...* (nota 38) 339ss — [51] Esta "superación de las fronteras" ha de entenderse no sólo respecto al ámbito directamente cultual (como, por ejemplo, cuando los soldados alemanes, a pesar de las prohibiciones del régimen nazi, celebraban la eucaristía con un sacerdote polaco), sino como hecho general y de principio. Así sucedía, por ejemplo, que las líneas de actuación litúrgica establecidas unánimemente por los obispos de la "gran Alemania", éstos se empeñaban en observarlas también tanto en Alemania como en Austria, cualquiera que fuese el final de la guerra. La misma superación de las "fronteras" se encontraban, por ejemplo, cuando ocurría que sacerdotes franceses que formaban parte de la resistencia no rehusaban tomar contacto, cuando aún duraba la guerra, con los centros litúrgicos alemanes: un ejemplo manifiesto al respecto fue el del director de Ediciones Alsatia de Colmar, J. Rossé, y de otros alsacianos, que justamente por disfrutar de las ventajas de vivir en un territorio bilingüe se convirtieron en mediadores de la acción litúrgica de un país a otro — [52] Para la alocución de Pío XII, abundante en alabanzas, pero cargada también de reservas muy críticas, cf *AAS* 48 (1956) 711-725; *DPILS* II, 45-48; *La Liturgia* (Insegnamenti pontifici, 8), Edizioni Paoline 1962², nn. 793-822 — [53] Para el texto de las ponencias del Congreso de Asís, cf *MD* 47-48 (1956) — [54] De los muchos comentarios a *SC* citamos: *MD* 77 (1964); *EL* 78 (1964) 226-419; E.J. Lengeling, *Die Konstitution des 2. Vat. Konzils über die hl. Liturgie,* en la colección *Lebendiger Gottesdienst* 5-6, Münster 1964; G. Baraúna, *La s. liturgia rinnovata dal concilio,* Turín 1964; F. Antonelli-R. Falsini, *Costituzione conciliare sulla s. liturgia,* Milán 1964; M. Nicolau, *Constitución litúrgica del Vat. II. Texto y comentario teológico-pastoral,* Madrid — [55] Para este último párrafo, cf B. Neunheuser, *Il movimento liturgico protestante. Origini e aspetti fondamentali,* en *Sal* 36 (1974) 33-67.

B. Neunheuser

BIBLIOGRAFÍA: Calzada P., *El movimiento litúrgico, sus razones internas,* en "Liturgia" 5 (1950) 95-101; Franquesa A., *Movimiento litúrgico contemporáneo,* en DHEE 2, Consejo S. de Investigaciones Científicas, Madrid 1972, 1330-1333; Jungmann J.A., *Liturgia (Movimiento litúrgico),* en SM 4, Herder, Barcelona 1973, 357-360; Maertens Th., *Crisis del movimiento litúrgico,* en "Phase" 5 (1961) 1-7; Moral T., *La obra litúrgica del padre Germán Prado OSB (1891-1974),* en "Ephemerides Liturgicae" 90 (1976) 212-218; *Fray Justo Pérez de Urbel liturgista (1895-1979),* ib, 94 (1980) 195-199; *Dom Andrés Azcárate, pionero del Movimiento Litúrgico en Hispanoamérica (1891-1981),* ib, 96 (1982) 90-95; Olivar A., *Dom Adalbert Franquesa: breve ensayo bio-bibliográfico,* en "Phase" 62 (1971) 119-125; Palacios M., *Algunos puntos de vista sobre el movimiento litúrgico,* en "Liturgia" 8 (1953) 29-37, 95-100, 142-145; Pascual A., *El movimiento litúrgico hasta Pío X,* en "Liturgia" 5 (1950) 225-229; *El movimiento litúrgico en Bélgica,* ib, 279-284; *El movimiento litúrgico en Alemania y Austria,* ib, 353-360; *El movimiento litúrgico en España,* ib, 6 (1951) 18-25, 102-106; Pasqualetti G., *Recuerdo de Mons. Bugnini,* en "Phase" 131 (1982) 423-437; Prado G., *Movimiento litúrgico,* en "Liturgia" 2 (1947) 179-181, 206-211, 266-271, 298-302, 330-335; Urdeix J., *1903: Un hito en la pastoral litúrgica. A los setenta y cinco años del Motu Proprio "Tra le sollecitudini",* en "Phase" 108 (1978) 543-547; Velado B., *El movimiento litúrgico en el mundo, en España, en la diócesis de Astorga,* "Dossier del Instituto diocesano de Formación y Acción Pastoral", Astorga 1964; VV.AA., *El movimiento litúrgico,* en "Liturgia" 145-146 (1958) 1-55. Véase la bibliografía de *Movimiento litúrgico en España.*

MOVIMIENTO LITURGICO EN ESPAÑA

SUMARIO: I. Comienzos del movimiento litúrgico español: orígenes monásticos y primeros desarrollos (1903-1936): 1. Antes del I Congreso litúrgico de Montserrat; 2. I Congreso litúrgico de Montserrat; 3. Después del I Congreso litúrgico de Montserrat - II. Nuevo despertar del movimiento litúrgico (1939-1952) - III. Etapa final del movimiento litúrgico español (1959-1963).

I. Comienzos del movimiento litúrgico español: orígenes monásticos y primeros desarrollos (1903-1936)

El primer período del movimiento litúrgico se sitúa entre dos fechas históricas, pero de índoles diversas: 1903, publicación del motu proprio *Tra le sollecitudini,* sobre música sagrada, del papa Pío X; 1936, inicio de la guerra civil española, cuyo término en 1939 significó la ruptura de todas las esperanzas de renovación litúrgica.

El movimiento litúrgico español recibió fuertes influencias de la abadía benedictina de Solesmes; monjes de esta abadía restauraron la de Santo Domingo de Silos, en Castilla [1], y en ella recibió la formación musical el padre Gregorí Suñol, futuro abad titular de Santa Cecilia de Montserrat, de la abadía de la B.V.M. de Montserrat, en Cataluña [2].

En el primer período del movimiento litúrgico español encontramos un acontecimiento central que define el período: *I Congreso litúrgico de Montserrat,* y hace que este período se divida entre antes y después del Congreso litúrgico, que es el momento crucial del movimiento.

1. ANTES DEL I CONGRESO LITÚRGICO DE MONTSERRAT. La primera etapa está dominada por la música sagrada. A partir del motu proprio de Pío X se inició el camino de la renovación. Ya en los últimos años del s. XIX se habían dado algunos signos de renovación al penetrar, en algunos centros y personas, las ideas de la renovación. Pero fue a partir de 1903 cuando se dio el definitivo paso adelante.

Estos primeros pasos están guiados por las abadías benedictinas de Silos y Montserrat [3], los centros difusores de la renovación, y que representaron las dos vertientes del movimiento, la castellana y la catalana.

A través de la restauración del canto gregoriano tuvo lugar también la renovación de la vida litúrgica. Por este hecho podemos definir el movimiento litúrgico español como un movimiento de renovación litúrgico-musical. A la restauración del canto gregoriano correspondía un nuevo espíritu litúrgico, que se fue introduciendo en la iglesia española.

En la labor difusora del nuevo espíritu litúrgico influyó de un modo decisivo la vida litúrgica de las abadías. A través de la liturgia vivida se expandió el espíritu de renovación al resto del Estado. Esta labor fue más fácil en Montserrat, pues era el centro espiritual de Cataluña, y la vida religiosa del país se movía al ritmo de la vida espiritual de la abadía. La labor de Silos fue más difícil; tuvo que empezar desde cero, llegó a ser un centro de vida litúrgica para Castilla, pero sin llegar al nivel de Montserrat.

La labor de los centros difusores puede ser dividida en diversos aspectos:

a) *Labor docente:* cursos, conferencias, enseñanza de la liturgia y el canto gregoriano en los seminarios y comunidades religiosas [4].

b) *Labor investigadora:* estudios sobre liturgia hispánica, especialmente en Silos, y sobre el oficio divino;

recordemos la importancia de la obra del abad Guepin.

c) *Labor divulgadora:* las abadías dedicaron buena parte de sus esfuerzos a la divulgación de la liturgia, a diversos niveles, a través de obras dirigidas a la formación de los fieles.

d) *Vida litúrgica,* a la que hemos hecho referencia anteriormente.

La labor de los centros difusores no estuvo encerrada detrás de los muros de las abadías; al contrario, los benedictinos de Silos y Montserrat estuvieron abiertos a las necesidades de las diócesis y a la colaboración con éstas. Ellas fueron las encargadas de difundir en las diócesis el espíritu de renovación y hacer capaces a los sacerdotes diocesanos de tomar las riendas del movimiento de renovación litúrgico-musical.

El camino de renovación de las diócesis, en esta primera etapa, estuvo muy ligado a los centros difusores, pero manteniendo una vida propia, con la proliferación de *scholae cantorum,* capillas y coros populares; la constitución de las comisiones diocesanas de música sagrada; la elevación del nivel de la liturgia y el canto gregoriano en los seminarios, aunque no en todos; la proliferación de revistas, que fueron eficaces órganos de difusión de la renovación, y la celebración de los congresos nacionales de música sagrada.

La celebración, en Valladolid, Sevilla y Barcelona, de los congresos, en 1907, 1908 y 1912 respectivamente, representaron la explicitación en líneas y medidas concretas de actuación de la renovación.

Estos congresos tuvieron una evolución interesante, pues expresan la evolución del movimiento en esta etapa. El camino desde el primer congreso, prácticamente musical, al segundo y al tercero, más preocupados por el apostolado litúrgico, por la difusión del espíritu litúrgico y por llevar a la plena participación a los fieles, sin dejar de lado el plano musical.

Fueron congresos de música sagrada, pero bien pudieron ser congresos de renovación litúrgico-musical, pues la música era estudiada desde la perspectiva litúrgica y desde las posibilidades de aplicarla al apostolado.

Encontrándose la vida litúrgica de la iglesia española en este aceptable nivel, se celebró en la abadía de la B.V.M. de Montserrat el I Congreso litúrgico.

2. I CONGRESO LITÚRGICO DE MONTSERRAT. Celebrado del 5 al 10 de julio de 1915 en la abadía de la B.V.M. de Montserrat, fue preparado por un grupo de sacerdotes y religiosos dirigidos por el doctor Lluis Carreras. La idea tuvo una maravillosa aceptación, ya sea por la abadía, ya sea por el episcopado de la provincia eclesiástica tarraconense, encabezado por el arzobispo de Tarragona, doctor López Peláez, que aprobó la celebración del congreso con una carta, dirigida al abad de Montserrat, sobre las excelencias de la liturgia[5]. Fue creada, por sugerencias del grupo de sacerdotes y religiosos anteriormente mencionados, la revista *Vida Cristiana,* que sería el órgano de preparación del congreso y, posteriormente, el órgano de expresión del movimiento en tierras catalanas.

El congreso fue preparado a través de un amplio cuestionario que recogía los objetivos del movimiento litúrgico clásico[6]. Las sesiones del mismo se desarrollaron entre conferencias de obispos y liturgistas, secciones de estudios y celebraciones litúrgicas, a las que se les dio gran importancia, pues el congreso quiso

partir de la experiencia profunda de la celebración litúrgica.

El episcopado de la provincia eclesiástica tarraconense tuvo un papel importante, no sólo por el apoyo e interés que ofreció al congreso, sino por la participación activa en el mismo.

El tema central de los estudios fue la santa misa, existiendo una especial preocupación, que se manifiesta en las conclusiones, por el apostolado litúrgico.

Las conclusiones, divididas en generales y particulares, de cada sección de estudios, a saber: estudios históricos, gregorianos y popularización de la liturgia, ofrecieron un amplio e interesante programa de apostolado litúrgico [7].

Se dedicó una sección de estudios, no reflejada en las conclusiones, a los ministerios sacerdotales. El objetivo de esta sección era la comunicación de experiencias y comentarios sobre la vida litúrgica, con el propósito de vigorizar el espíritu sacerdotal.

El congreso ofreció como concretización de las ideas expresadas en el mismo, el *Eucologio,* eficaz instrumento para impulsar la participación activa de los fieles en la celebración litúrgica [8].

El congreso tuvo diversos significados [9]: ser la más alta respuesta de la iglesia española al motu proprio de Pío X. Ser el aglutinamiento de todos los deseos, esperanzas y anhelos existentes en la iglesia española, y la delineación del futuro caminar del movimiento. Y es el momento clave de la total incorporación de España al movimiento litúrgico.

3. Después del I Congreso litúrgico de Montserrat. Celebrado el I Congreso litúrgico, dio inicio la segunda etapa del primer período del movimiento litúrgico español. Después de una etapa a la que podríamos definir de *carismática,* las líneas maestras quedaron definidas en el congreso de Montserrat, y el movimiento continuó el camino de forma más serena y organizada.

En esta etapa encontramos el mismo defecto que en la anterior: la falta de un organismo central que guiara el movimiento y animara su caminar. Hasta 1954, fecha de la constitución de la Junta Nacional de Apostolado litúrgico, no existirá este organismo.

Es una etapa en la que encontramos diversos acontecimientos de carácter congresual, pero en diversos sentidos. Desde los acontecimientos de índole diocesana, como las Semanas litúrgico-gregorianas de Besalú (Gerona), en 1916 y 1917, y la litúrgica de Bañolas (Gerona), en 1917, que fueron fruto del congreso litúrgico, y la II Exposición de arte litúrgico de Barcelona, en 1928 [10]; a los de índole nacional, como el congreso de ciencias de Salamanca, en 1923; el certamen con motivo del VII centenario de la catedral primada de España, Toledo, en 1926, y el IV Congreso de música sagrada de Vitoria, en 1928.

Destacan el certamen de ciencias de Salamanca y el certamen con motivo del VII centenario en Toledo, como grandes triunfos del movimiento. Significaron el reconocimiento de la entidad científica de la sagrada liturgia. En el congreso de ciencias de Salamanca, la liturgia estuvo a la altura de las restantes ciencias por primera vez.

En esta etapa recibió España diversos reconocimientos a nivel internacional. En 1936, Barcelona fue elegida como sede del III Congreso internacional de musicología; en 1931, el padre Nemesio Otaño, sj., fue llamado a dirigir el Pontificio Instituto de Música Sagrada de Roma; en el mismo año, el padre Gregorí Suñol, osb., fue llamado a Milán para dirigir la Escuela Superior de

Canto Ambrosiano, pasando en 1938 a dirigir el Pontificio Instituto de Música Sagrada de Roma; y en 1930, el doctor Carreras participó en el I Congreso internacional de Amberes.

El doctor Carreras presentó una ponencia sobre el movimiento litúrgico español, que suscitó la respuesta del padre Germán Prado, osb., produciéndose una interesante polémica. Esta discusión tuvo el interés de ser diálogo entre la vertiente castellana y la vertiente catalana del movimiento.

En 1923, el padre Irruarizaga fundó la Escuela Superior de Música Sagrada de Madrid, que debió cerrarse en el curso 1927/28 por falta de apoyos.

Las publicaciones de obras litúrgicas continuaron adelante; aparecieron nuevas revistas litúrgicas y musicales, y otras desaparecieron. Una de las características de esta etapa fue la proliferación de misales y devocionarios.

Y una de las características más significativas de esta etapa estuvo en el paso de la guía del movimiento al clero diocesano. Esto no supuso una ruptura con los benedictinos, significó una apertura a otros campos de acción.

La vida litúrgica realizó el camino de la renovación a partir del canto gregoriano y de la música sagrada, después de haber aglutinado los deseos, esperanzas y anhelos de renovación en el congreso de Montserrat, y de haber marcado las líneas maestras de la renovación en el mismo congreso. Pero estos deseos y realidades fueron destruidos en 1936 con la guerra civil.

II. Nuevo despertar del movimiento litúrgico (1939-1952)

Terminada la contienda, se inicia la reconstrucción de la vida en el Estado; al mismo tiempo la iglesia comienza la reconstrucción de la vida litúrgica, que es el despertar del movimiento litúrgico.

Los centros difusores estaban en circunstancias diversas: Silos reinicia la publicación de obras divulgativas; Montserrat estaba vacía. Pero este hecho ayudó a las diócesis, pues los monjes benedictinos catalanes dispersos por las diócesis inyectaron las ideas de renovación en multitud de seminaristas y sacerdotes [11].

El movimiento encuentra otro centro difusor, la diócesis de Vitoria, que junto a la de Barcelona se sitúa a la cabeza del movimiento.

En 1940, Montserrat vuelve a realizar su gran labor educativa: cursos de gregoriano, biblioteca litúrgica, biblioteca de vida cristiana, revista "Scripta et Documenta" [12].

La influencia de Silos y Montserrat continuó llevando el movimiento a los seminarios españoles. También en esta etapa existieron acontecimientos de importancia: 1940, exposición internacional de arte sacro en Vitoria; 1944, nacimiento de las "Hojas de liturgia", publicadas por Casimiro Sánchez Aliseda y Juan Francisco Rivera; 1946, Silos lanzó el número I de "Liturgia", y Vitoria el de "Apostolado litúrgico".

A pesar de estos hemosos hechos, España no volvió a llegar al nivel de 1936. En las iglesias españolas aparecía el rigorismo, la rúbrica; las misas dialogadas desaparecieron. La flor fue marchitada, pero volvía a sonreír tímidamente.

III. Etapa final del movimiento litúrgico español (1952-1963)

La celebración del XXV Congreso eucarístico internacional de Barcelona, en 1952, constituyó el hecho

decisivo, el punto de arranque de la última etapa del movimiento litúrgico. Este mismo año se abre la Escuela Superior de Música Sagrada en Madrid.

Si el punto de arranque se sitúa en 1952, el hecho clave, que marca el florecimiento del movimiento, debemos situarlo en 1954: se inician los Coloquios de pastoral litúrgica, organizados por F. Miranda y los padres Alameda, Toribios, Echevarría, Sánchez Aliseda, Roig. Este magnífico grupo de liturgistas impulsaron la publicación de la revista "Incunable"[14].

La fecha central fue: 15 de abril de 1956, fundación de la Junta Nacional de Apostolado litúrgico, presidida por mons. F. Miranda, trágicamente fallecido más tarde.

Señalemos algunos momentos claves de esta etapa: 1956, I Congreso litúrgico de la diócesis de Barcelona; 1957, I Semana nacional de estudios litúrgicos en Montserrat; 1958, fundación del Centro de Pastoral litúrgica de Barcelona, por Pedro Tena; I Asamblea nacional de Comisiones diocesanas de Liturgia; 1960, Directorios pastorales de la Misa, Ritual bilingüe[15].

Un nutrido grupo de liturgistas españoles participaron en el Congreso de Asís-Roma, cuyas actas fueron publicadas en castellano.

Uno de los últimos momentos del movimiento tuvo lugar en 1961: la asamblea de metropolitanos creó la Comisión episcopal de Liturgia, Pastoral y Arte Sacro.

Esta última etapa significó el resurgir del movimiento; la iglesia encontró un gran tesoro: un maravilloso grupo de liturgistas, que impulsaron la renovación, la cual inundó la nación y llevó la renovación a todas las diócesis. Se intentó abandonar el rubricismo y pasar a la verdadera liturgia. Esta etapa realizó un trabajo nunca seriamente reconocido: preparó la iglesia española para asimilar la reforma litúrgica.

NOTAS: Cf M. Álamo, *Evocando cincuenta años de apostolado litúrgico*, en *Liturgia* I (1946) 271; C. Floristán, *Espagne*, en "La Maison Dieu" 74 (1963) 109 — [2] C. Floristán, *o.c.*, 111; A. Franquesa, *El moviment litúrgic a Montserrat*, en *75 anys de patronage de la Mare de Deu de Montserrat (1881-1956)*, Montserrat 1958, 158 — [3] Cf M. Álamo, *o.c.*, 274-275; C. Floristán, *o.c.*, 110-112; A. Franquesa, *o.c.*, 158-160 — [4] Cf A. Pascual, *El movimiento litúrgico en España*, en "Liturgia" 6 (1951) 20; M. Álamo, *o.c.*, 274-275; A. Franquesa, *Movimiento litúrgico contemporáneo*, en *Diccionario Enciclopédico de Historia eclesiástica de España*, tomo II, 1330-1331; C. Floristán, *o.c.*, 109-112 — [5] A. López Peláez, *El proyecto del congreso. Excelencias de la Sagrada Liturgia*, en *El congreso litúrgico*, Madrid 1915 — [6] *Guía del congrés litúrgic de Montserrat*, Montserrat 1915 — [7] Cf "Vida Cristiana" 6 (1915); "Reseña Eclesiástica" 80-81 (1915); *El Congreso litúrgico*, Madrid 1915 — [8] L. Carreras-F. Clascar-Tarré, *Eucologio*, Montserrat 1915 [9] Cf "Vida Cristiana" 6 (1915); A. Franquesa, *El congrés de 1915 i la seva significació histórica*, en *Abadal i de Vinyals*, R. d'(ed.), *II Congrés litúrgic de Montserrat*, vol.I, 5-36; A. Franquesa, *Congreso litúrgico de Montserrat*, en "Razón y Fe" 43 (1915) 135-138 — [10] Cf M. Rue, *Semana litúrgica de Bañolas*, en "Música sacrohispana" 11 (1918) 13; Mas, *Semana litúrgica de Besalú*, en "Ilustración del clero" 81 (1917) 203 — [11] Cf C. Floristán, *Espagne*, en "La Maison Dieu" 74 (1963) 116 — [12] Cf C. Floristán, *ib*, 116-118 — [13] Cf C. Floristán, *ib*, 120 — [14] Cf C. Floristán, *ib*, 121 — [15] Cf C. Floristán, *ib*, 121-123.

J.M. González Jiménez

BIBLIOGRAFÍA:

1. *Estudios generales*

Álamo M., *Evocando cincuenta años de apostolado litúrgico*, en "Liturgia" I (1946) 267-275, 306-313; Bustamante J.L., *Cincuenta años de Liturgia*, en "Ilustración del clero" 51 (1957) 381-390; Carreras L., *Le mouvement liturgique en Espagne*, en *Cours et Conferences de Semaines liturgiques*, tomo II: *I Cong. international de Anvers 1930* (Mont-César 1930) 125-140; Floristán C., *Espagne*, en "La Maison Dieu" 74 (1963) 109-127; Franquesa A., *Movimiento litúrgico contemporáneo*, en *Diccionario Enciclopédico de Historia eclesiástica de España*, tomo II, Madrid 1972, 1330-

1332; *La constitución en su contexto histórico: coronación de un proceso, historia del movimiento litúrgico en función de la reforma conciliar,* en Morcillo González C. (ed.), *Concilio Vaticano II,* tomo I: *Comentarios a la Constitución sobre la Sagrada Liturgia,* Madrid 1974, 66-73; Garrido Bonaño M., *Movimiento litúrgico en España,* en *Curso de liturgia romana,* Madrid 1961, 52-54; Prado G., *Il movimento liturgico nelle varie nazioni, Spagna,* en "Ephemerides liturgicae" 49 (1935) 156-175.

2. *Documentos*

Guía del congrés litúrgic de Montserrat, Montserrat 1915.

3. *Estudios*

Baixauli M., *Primer congreso nacional de música sagrada,* "Razón y Fe" 19 (1907) 266-268; Franquesa A., *El congrés de 1915 i la seva significació histórica,* en Abadal i de Vinyals, R. d' (ed.), *II Congrés litúrgic de Montserrat,* vol. I, Montserrat 1958, 5-36; *El moviment litúrgic a Montserrat,* en *75 anys de patronage de la Mare de Deu de Montserrat (1881-1956),* Montserrat 1958, 166-176; López Peláez A., *El proyecto del congreso. Excelencias de la Sagrada Liturgia,* en *El congreso litúrgico,* Madrid 1915, 3-17; Marcet A.M., *Saludo,* en "Vida Cristiana" 1 (1914) 3-4; *El congrés litúrgic de Montserrat,* en "Vida Cristiana" 1 (1914) 47-48; 2 (1914) 90-96; 3 (1914) 141-142; 6 (1915) 247-260; 7 (1915) 295-299; 8 (1915) 367-395.

MUJER

SUMARIO: I. ¿Por qué una voz "mujer"? - II. En la biblia y en la tradición: 1. La mujer en el AT; 2. La mujer en el NT: *a)* En tiempos de Jesús, *b)* La actitud de Jesús, *c)* Las primeras comunidades cristianas, *d)* María; 3. Viudas y vírgenes en la iglesia de los primeros siglos; 4. Las diaconisas en la tradición oriental - III. ¿Ordenación presbiteral de las mujeres?: 1. Desde los años del Vat. II; 2. "Inter insigniores"; 3. Un problema teológico todavía abierto - IV. Otras funciones y ministerios: Legislación actual: 1. La exclusión del altar; 2. Las "funciones varias": *a)* La función de lector, *b)* La distribución de la comunión, *c)* Otros ministerios menores, *d)* El canto litúrgico, *e)* Comunidades sin presbítero; 3. Con la praxis debe cambiar también la mentalidad - V. Temas, signos, lenguaje: 1. Santidad femenina; 2. Lenguaje y signos - VI. Doctrina y praxis de las otras comunidades cristianas.

I. ¿Por qué una voz "mujer"?

No hace muchos años, para un diccionario de liturgia habría bastado con señalar la presencia —generalmente mayoritaria— de las mujeres en la asamblea litúrgica, remitiendo a la voz *ministerio* para las funciones que las mujeres no podían desarrollar o subrayando la importancia que se da a la mujer en toda la oración de la iglesia en la persona de María, acompañada por una corona de santas: vírgenes, mártires y, excepcionalmente, "ni vírgenes ni mártires". Pero el Vat. II, que se ha pronunciado —más aún, ha juzgado indispensable— por que todos los miembros de la familia de Dios "participen consciente, activa y fructuosamente" en la liturgia *(SC* 11), ha advertido también la realidad de una discriminación contra las mujeres en la sociedad *(GS* 29) y ha admitido, indirectamente, su existencia en la iglesia: "Como en nuestros días las mujeres tienen una participación cada vez mayor en toda la vida de la sociedad, es de gran importancia su participación, igualmente creciente, en los diversos campos del apostolado de la iglesia" *(AA* 9). ¿Qué implica esto en el campo litúrgico?

Antes del Vat. II, a excepción de los servidores de la misa (generalmente los *monaguillos),* las mujeres, religiosas o laicas, podían hacer todo lo que podían hacer los hombres no ordenados, es decir, ¡muy poco! Prácticamente: asistir a la celebración y proporcionar algún servicio marginal (preparar el altar, recoger las ofrendas, etc.). Es verdad que hacía ya tiempo el / movimiento litúrgico había promovido en algunos ambientes una presencia más participada: la misa *dialogada* en latín, el canto gregoriano. Pero tras el concilio y la reforma litúrgica, en el nuevo clima de *corresponsabilidad* eclesial, todo límite puesto a la participación

plantea un problema, o al menos suscita interrogantes. Los límites constatados, ¿tienen razones profundas?; ¿son inherentes a la naturaleza de la liturgia o se deben solamente a una mentalidad cultural, a prejuicios radicados en los ambientes eclesiásticos?; ¿vienen de la gran tradición o de las pequeñas tradiciones cambiables?

La necesidad de acoger también en la iglesia las justas reivindicaciones de participación y de responsabilidad de las mujeres en la sociedad ha sido además recalcada con fuerza en el sínodo de los obispos de 1971, donde se defendió, en el debate sobre el sacerdocio ministerial, el principio de una "diversificación de los ministerios" y se reivindicó su aplicación también a las mujeres [1]. Dejando aparte por el momento la atención prestada a estas deliberaciones, recordemos, finalmente, la participación de la iglesia católica en el Año internacional de la mujer (1975) y en la Década sucesiva promulgados por la ONU. Con ocasión del año, Pablo VI afirmó repetidamente la voluntad de la iglesia de promover el pleno desarrollo de la personalidad de la mujer y su participación responsable en la vida de la sociedad y de la iglesia misma, recordando, sin embargo, la necesidad de salvaguardar la verdadera identidad femenina frente a las tendencias niveladoras de un cierto feminismo [2]. En 1980, en la conferencia de Copenhague para el primer quinquenio, el jefe de la delegación de la Santa Sede pudo constatar "cierta superación de las reivindicaciones de carácter puramente nivelador... o incluso *antimachista* en favor de la aspiración hacia una sociedad en la que toda persona, hombre o mujer, pueda, dentro del respeto de las diversidades reales, contribuir libremente a mejorar la calidad de la vida humana" [3]. Parece, pues, que el momento se hace más favorable para llevar adelante una investigación en este sentido también en los diversos ámbitos de la vida de la iglesia, incluido el litúrgico; una investigación (que todavía está en el estadio inicial) para individualizar, con fidelidad a la tradición, pero superando muchos prejuicios del pasado, posibles desarrollos de un culto litúrgico cada vez más *fuente y cumbre* de la vida de todo el pueblo de Dios, hombres y mujeres. Tal estudio, sin comprometer la unidad esencial de la iglesia, deberá tener presente la diversidad de culturas y los esfuerzos actuales por la *inculturación*. Necesariamente tiene que ocuparse de los autores de la liturgia: asamblea y ministros; sus contenidos y *lenguaje:* temas, signos, símbolos; las orientaciones pastorales de formación y animación.

II. En la biblia y en la tradición

Los límites establecidos para la participación de la mujer en el culto público deben ser considerados en el contexto socio-cultural de tiempos y lugares; pero desde las primeras páginas de la biblia y a lo largo de toda ella aparecen aspectos que revelan la acción del Espíritu también en este campo de la vida del pueblo de Dios.

1. La mujer en el AT. En Israel, como en los otros pueblos antiguos, la mujer se encuentra en una situación de inferioridad. En la redacción del decálogo (Ex 20,17) la mujer está catalogada junto con los esclavos, los animales y las cosas que pueden ser objeto del deseo del hombre; en la literatura sapiencial es considerada frecuentemente como un peligro para el hombre. Y, sin embargo, el hombre y la mujer han

sido creados iguales. Según la más antigua narración (yavista) de la creación, su relación recíproca de personas llamadas a formar "una sola carne" (Gén 2,24) debe ser una relación de donación mutua, de comunión de amor, mientras que en la narración sacerdotal, más tardía, la dignidad del hombre y de la mujer es comparada con la del mismo Dios: "Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó" (Gén 1,27). Pero la relación interpersonal fue corrompida profundamente por el pecado común de la pareja. El hombre se hizo dominador de la mujer; el marido es el dueño, y la mujer es propiedad suya. En el resto del AT encontramos que la mujer es apreciada sobre todo por su fecundidad, como madre y portadora de vida. Se la excluye no sólo del sacerdocio (de Leví, de Aarón, de Sadoc), sino también de todo tipo de servicio litúrgico, a causa de su periódica impureza legal (Lev 15,19ss) y del rechazo por parte de Israel de los cultos paganos de fertilidad. Pero las mujeres forman parte del pueblo mesiánico; deben ser instruidas en la ley (Dt 31,9-13); están sujetas a las prohibiciones de la Torá, pero dispensadas de preceptos incompatibles con las funciones domésticas, como sería la obligación de las peregrinaciones periódicas (Ex 23,17). Pueden ser profetisas (un papel importante, una especie de ministerio), como lo son Miriam (Ex 15,20), Débora (Jue 4,4), Julda (2 Re 22,14; 2 Crón 34,22) o Noadías (Neh 6,14). Participan en las fiestas públicas (Dt 16,10-11) cantando y danzando durante las procesiones. Después del paso del mar Rojo, es Miriam la que, arrastrando consigo el coro de las mujeres, entona el canto pascual (Ex 15,20-21). Por otro lado, si la mujer por lo general es despreciada en la sociedad y tiene un puesto del todo marginal en la acción cultual, el sentido profundo de la creación del ser humano, macho y hembra, encuentra expresión de una belleza perenne en el tema profético de la alianza de amor entre Dios y el hombre; en el simbolismo nupcial, que se reanudará en el NT y especialmente en la enseñanza paulina acerca de la unión conyugal, expresión del misterio de la unión de Cristo con la iglesia.

2. La mujer en el NT. a) *En tiempos de Jesús.* No se observan cambios notables en la posición de la mujer en la época de Jesús. Por lo general, las mujeres reciben una instrucción religiosa muy rudimentaria. No forman parte de la comunidad político-cultual, y no se las computa para alcanzar el número necesario para celebrar la liturgia en la sinagoga, donde asisten a los ritos separadas de los hombres. El sabio continúa rezando: "Sea alabado aquel que no me hizo pagano, que no me hizo mujer, que no me hizo ignorante", mientras la mujer dice: "Alabado seas tú, Señor, que me has creado según tu voluntad". Pero puede haber también profetisas, como Ana, que, tras la presentación de Jesús en el templo, "daba gloria a Dios hablando del niño..." (Lc 2,38).

b) *La actitud de Jesús.* Todo es novedad en el comportamiento de Jesús en relación con la mujer. En los últimos años, las discusiones en torno al tema de la ordenación de las mujeres han dado como fruto inesperado el gozoso descubrimiento de la presencia de las mujeres en la vida pública de Jesús; hasta se ha hablado de un *Jesús feminista*[4]. Mencionemos solamente algunos aspectos que parecen tener una relevancia particular para la participación de las mujeres en el culto cristiano. Ante todo hay que mencionar

el hecho de que Jesús no se atiene a las prescripciones de pureza legal: alaba la fe de la hemorroísa, que había tenido la osadía de tocarle el manto (Mc 5,25-34); perdona con dulzura los pecados de la pecadora que, en casa de Simón el fariseo, había regado de lágrimas sus pies (Lc 7,37-50). En contraste con la poca fiabilidad concedida a los testimonios de las mujeres en el derecho judío, hace de la misma samaritana una mensajera de salvación; preanuncia a Marta su propia resurrección y recibe su admirable profesión de fe (Jn 11,25-27); y, sobre todo, a las mujeres que lo habían seguido hasta la cruz les confía el encargo del primer anuncio pascual a los Once, que serán los testigos oficiales del Resucitado (Mt 28,8; Lc 24,9-11; Jn 20,17-18). Finalmente, Jesús no sólo acepta a una mujer, María de Betania, en la actitud de discípulo que escucha su palabra (Lc 10,39), y permite que le siga un grupo de mujeres que le asisten con sus bienes (Lc 8,1-3; Mt 27,55-56; Mc 15,40-41), sino que en su enseñanza, en las parábolas y en las señales milagrosas los *temas* que se refieren a los hombres están frecuentemente completados con otros que se refieren más a las mujeres (cf Lc 15,4-10: la parábola de la oveja perdida, seguida por la de la dracma perdida). El mensaje de Jesús es para toda la humanidad. Su palabra y sus acciones revelan los pensamientos profundos, las angustias y las aspiraciones de los hombres y de las mujeres, enseñan a todos el lenguaje de la fe y de la alabanza de Dios.

c) *Las primeras comunidades cristianas.* El día de pentecostés también las mujeres, entre ellas María, reciben el Espíritu Santo (He 1,14), y a continuación muchas mujeres colaboran a la difusión de la fe. Ya no existe un rito de iniciación reservado a los hombres; hombres y mujeres reciben un mismo bautismo y son llamados por igual a la salvación y a la santidad. Pablo proclama su total igualdad en Cristo (Gál 3,26-28). Pero ¿qué criterios se adoptan respecto a las mujeres en la vida y el culto de las primeras comunidades? Aquí encontramos las conocidas normas disciplinares para las asambleas litúrgicas (1 Cor 14,34-35; 1 Tim 2,11-15); en la medida en que se inspiran solamente en las concepciones judías del tiempo, no deben ser consideradas como vinculantes fuera de aquel contexto. Pablo reconoce a las mujeres el derecho a orar y a profetizar en las asambleas de culto, prescribiéndoles solamente que tengan un velo en la cabeza (1 Cor 11,2-16); y la exégesis reciente interpreta este velo como signo no de sumisión, sino de la autonomía de que goza la mujer respecto del hombre cuando se dirige a Dios [5]. La vida de la comunidad exige servicios, *ministerios* para las diversas actividades de evangelización y de culto; y está claro en los Hechos y en las Cartas que también las mujeres ejercen *ministerios,* pero la situación es bastante fluida. A las mujeres no corresponde, en todo caso, la presidencia de la asamblea ni el anuncio oficial del mensaje; no deben ejercer autoridad sobre el hombre (1 Tim 2,12). Pablo VI, al proclamar a Teresa de Ávila doctor de la iglesia, se defendió de la acusación de querer cambiar la norma paulina —"las mujeres callen en las reuniones" (1 Cor 14,34)—, que "quiere decir, todavía hoy, que la mujer no está destinada a tener en la iglesia funciones jerárquicas de magisterio y de ministerio" [6].

d) *María.* Si algunas mujeres tuvieron un papel importante en el seguimiento y al servicio de Jesús, y luego en las primeras comunidades

es claro que el papel de María es sin parangón, desde el momento en que "da su consentimiento activo y responsable... a aquella *obra de los siglos,* como se ha llamado justamente a la encarnación del Verbo" *(Marialis cultus* 37) hasta pentecostés y a la acción con la que sostiene la fe de la comunidad apostólica. Con el *Magnificat* de María la liturgia de todos los tiempos cantará la misericordia del Dios omnipotente, y Pablo VI presentará a María como modelo de "actitud espiritual" en el ejercicio del culto para toda la iglesia: en la escucha de la palabra de Dios, en la oración, en el ofrecimiento *(Marialis cultus* 16-20). Pero el papel de María no fue *ministerial,* de gobierno, de enseñanza, de culto oficial, como a los padres les gustaba recordar; y es precisamente el carácter único de su función el que la incapacita para servir de norma en la determinación de las funciones que deben confiarse a las mujeres en la vida de la iglesia.

3. VIUDAS Y VÍRGENES EN LA IGLESIA DE LOS PRIMEROS SIGLOS [7]. Hemos visto que desde los orígenes del cristianismo hay mujeres que desempeñan tareas importantes; algunas de ellas tienen un carisma profético, pero ninguna tiene función directiva en la comunidad; sólo en las iglesias de Oriente encontramos la función de las diaconisas [/ *infra,* 4].

Las viudas que ya no son jóvenes forman un *orden (viduatus),* pero la viudez no es una función: es un estado de vida, elevado, en el orden, al ideal ascético y organizado. Las viudas no están *ordenadas,* sino *inscritas* o *constituidas;* no prestan un servicio litúrgico, sino que están dedicadas a la oración y practican el ayuno; visitan a los enfermos y les imponen las manos, pero no se trata de una función; es una intervención de tipo carismático, privilegio de la vida santa. Al principio las viudas servían como criterio de imitación a las vírgenes (en el s. II encontramos las "vírgenes llamadas viudas"). Posteriormente se las asoció a las vírgenes mismas. A partir del final del s. IV, el orden de las viudas desaparece progresivamente con el auge de la vida monástica. Desde el s. IV existe el rito de / consagración de vírgenes, que confiere un estatuto oficial en la iglesia y asocia a las vírgenes, desde cierto punto de vista, al clero; pero no puede confundirse con un rito de ordenación. Sabido es, finalmente, que ni siquiera las abadesas, que en el medievo ejercieron poderes de jurisdicción, tuvieron jamás poderes inherentes al sacramento del orden.

Solamente en algunas sectas heréticas, especialmente entre los montanistas, encontramos mujeres que enseñan, bautizan (fuera de los casos de necesidad), administran la eucaristía, tienen funciones episcopales y presbiterales. Pero la exclusión de las mujeres de la enseñanza pública y de las funciones sacerdotales en la iglesia no se debía a la preocupación por distinguirse de la herejía o del ambiente greco-romano (que conocía diversos sacerdocios femeninos); se trataba sencillamente de no poner en cuestión lo que se consideraba que era una opción precisa del Señor.

4. LAS DIACONISAS EN LA TRADICIÓN ORIENTAL [8]. Hemos dicho que una función diaconal propiamente dicha ejercida por mujeres se encuentra sólo en las iglesias de Oriente (en Rom 16,1, Febe, "diaconisa de la iglesia de Cencres", debe ser considerada como *ministra* en un sentido más amplio). Las tradiciones más interesantes son la griega bizantina y la siríaca (nestoriana, monofisita, maronita); los documentos más significativos, la *Didascalía de los apóstoles* (Siria, mediados del s. III)

y las *Constituciones apostólicas* (finales del s. IV). En la *Didascalía,* las diaconisas aparecen por primera vez no sólo como grupo netamente distinto de las vírgenes y de las viudas *constituidas,* sino también como ministerio en la iglesia local, claramente determinado por su cometido pastoral o litúrgico, descrito en paralelismo con el ministerio de los diáconos, aunque con funciones más restringidas. En efecto, la misión de la diaconisa se limita al ministerio con mujeres en los casos en que la decencia natural o de costumbre ambiental no permite fácilmente al obispo, al presbítero o al diácono acercárseles. El cometido litúrgico está en relación con el bautismo de mujeres. Antes del bautismo todo el cuerpo es ungido con aceite. En el caso de las mujeres, el obispo unge la cabeza, y la diaconisa realiza las demás unciones. Pero no puede pronunciar las palabras del bautismo; sin embargo, cuando las bautizadas suben de la piscina, son *recibidas* por la diaconisa, a la que corresponde instruirlas acerca de sus obligaciones morales y de santidad (de estos dos cometidos: recibir a los bautizados e instruirlos, surgirá la función del padrino y de la madrina). La función pastoral de la diaconisa está en relación con la asistencia caritativa a las mujeres cristianas necesitadas o enfermas. La *Didascalía* insta a los obispos a la institución del ministerio diaconal femenino en su iglesia, pero no habla de la ordenación litúrgica de las diaconisas.

En las *Constituciones apostólicas* la función de las diaconisas consiste ante todo en ayudar al obispo o al presbítero en el bautismo de las mujeres; pero, además, a las diaconisas se les asigna también un papel activo en la asamblea litúrgica: el de acoger a las mujeres que entran en la iglesia, prestando atención particularmente a las forasteras y las pobres y asignando a cada una su puesto. Su tarea es compartida con los ostiarios, y también con los subdiáconos y diáconos. Se insiste en la prohibición para las mujeres de enseñar o de bautizar (ministro del bautismo es solamente el obispo o, con el permiso del obispo, el presbítero). El hombre es "cabeza de la mujer", es "elegido para el sacerdocio". Va "contra la naturaleza" permitir a las mujeres realizar "acciones sacerdotales"; es "el horror de la impiedad pagana, y no ya la ley de Cristo" (III, 9,2-3). El cometido pastoral de las diaconisas sigue siendo principalmente la asistencia a las mujeres creyentes; pero se añade otro ministerio extralitúrgico: el de hacer de mediadoras, acompañando a las mujeres cuando tengan que hablar con el diácono o con el obispo; en este servicio, la diaconisa es considerada como imagen del Espíritu Santo: "Como no se puede creer a Cristo sin la enseñanza del Espíritu Santo, así sin la diaconisa no se acerque ninguna mujer al diácono o al obispo" (II, 26,6).

Las diaconisas son ordenadas mediante imposición de manos *(cheirotonía),* como el obispo, el presbítero, el diácono, el subdiácono y el lector. La ordenación se hace en público y a los pies del altar dentro del santuario, como la de los obispos, presbíteros, diáconos (pero no la de subdiáconos y lectores). La fórmula usada es la de la ordenación del obispo, del presbítero o del diácono: "La divina gracia, que cura siempre lo que es débil y suple lo que es defectuoso, promueve a N. a diaconisa. Oremos, pues, por ella, a fin de que venga sobre ella la gracia del Santísimo Espíritu". La diaconisa es asimilada al diácono también por la estola diaconal (que no llevan los subdiáconos y lectores), que le da el obispo al final del rito, puesta en torno al cuello, bajo el velo. Finalmente, después de la ordenación, a la diaconisa se le da

la comunión como a los diáconos, es decir, recibiendo el cáliz de manos del obispo; con la diferencia de que, mientras el diácono va seguidamente a llevar el cáliz a los comulgantes que están fuera del santuario, la diaconisa, una vez recibido el cáliz, lo deja encima del altar [*/ Ministerio,* IV, 1, *b*].

A partir del s. IV, en la zona griega, la posición de la diaconisa alcanza su máximo desarrollo, antes de su decadencia en los ss. XI-XII. Al desaparecer el bautismo de los adultos, comienza a venir a menos también la institución de las diaconisas; y, donde todavía continuó por algún tiempo, se convirtió en algo puramente honorífico, conferido a damas de alto rango (con tal de que fuesen vírgenes o viudas monógamas) o a monjas y abadesas de monasterios. A pesar de la dificultad de interpretar hechos surgidos en contextos tan diversos, parece, sin embargo, que se puede concluir que, en virtud del uso de la iglesia, las mujeres pueden recibir un orden diaconal asimilado, por naturaleza y dignidad, al de los diáconos. Y si es verdad que en la tradición bizantina el cometido litúrgico de las diaconisas fue bastante más restringido que el de los diáconos, la situación está ampliamente superada en el uso actual de las iglesias. Un diaconado femenino podría tener funciones mucho más amplias. Evidentemente, hay que distinguir siempre entre la legitimidad de una propuesta de praxis eclesial y su oportunidad pastoral en determinados contextos.

III. ¿Ordenación presbiteral de las mujeres?

El problema que desde hace algunos años condiciona de diversas maneras la participación ministerial activa de la mujer en la liturgia es el de la exclusión de la ordenación presbiteral. Quien es favorable a la ordenación de las mujeres frecuentemente duda en aceptar otras formas de participación para no prejuzgar esta meta; quien, por el contrario, se opone a la ordenación, desconfía de otras *concesiones* que podrían ser interpretadas como otros tantos pasos hacia el presbiterado. Y, sin embargo, "ningún teólogo o canonista hasta estos últimos decenios ha pensado que se tratase de una simple ley de la iglesia"[9]: así escribe la Congregación para la doctrina de la fe en el comentario oficial a la declaración *Inter insigniores,* de 15 de octubre de 1976, sobre la admisión de mujeres al sacerdocio.

1. Desde los años del Vat. II. No obstante este hecho irrefutable, desde los años sesenta y con una rápida *escalada* después del sínodo de obispos de 1971, la cuestión se ha planteado dentro de la iglesia católica, en particular —pero no exclusivamente— en algunos ambientes teológicos y feministas de los Estados Unidos de América y de Europa. Al mismo tiempo, la praxis cada vez más generalizada a abrir todos los ministerios a las mujeres en las iglesias de la reforma, y por fin en algunas iglesias anglicanas, hacía indiferible una respuesta por parte del magisterio católico[10].

El 23 de octubre de 1974, monseñor E. Bartoletti, entonces secretario de la CEI, presentó al sínodo de obispos la relación de la comisión de estudio sobre la mujer, creada por Pablo VI en mayo de 1973[11], con una serie de recomendaciones en favor de una mayor participación de las mujeres en toda la iglesia "en puestos de responsabilidad efectiva y reconocida" y pidiendo ulteriores estudios sobre los ministerios no-ordenados, sobre la participación de los bautizados no ordenados en la

jurisdicción, y sobre todo una *respuesta motivada* al problema del acceso de la mujer al ministerio ordenado..., "una respuesta no sólo disciplinar, sino eclesiológica, tal que haga inteligible la praxis de la iglesia, partiendo de estudios bíblicos, históricos y de la tradición viva de la iglesia tanto latina como oriental"[12]. Posteriormente, durante el Año internacional de la mujer, Pablo VI reafirmó la norma tradicional de la iglesia en varios discursos y en su carta del 30 de noviembre de 1975 al arzobispo de Canterbury. La *respuesta motivada* llegó con la declaración *Inter insigniores* y el comentario oficial, publicados el 28 de enero de 1977[13] [/ *Sacerdocio,* V, 4, *b*].

2. "INTER INSIGNIORES". Declaración y comentario reafirman fuertemente la norma de la exclusión, basándose en la actitud de Jesús y de los apóstoles y de la tradición de la iglesia: Jesús no eligió apóstoles entre las mujeres, a pesar de que se mostró sumamente libre frente a los prejuicios y a los tabúes de la cultura judía en relación con la mujer. Ni siquiera confirió el ministerio apostólico a su madre, "tan estrechamente asociada al misterio de su divino Hijo". Por eso la iglesia, "por fidelidad al ejemplo de su Señor, no se considera autorizada para admitir a las mujeres a la ordenación sacerdotal". Pero se distingue claramente entre esta parte normativa del documento y la reflexión teológica con la que, "mediante la analogía de la fe", se intenta iluminar la "profunda conveniencia... entre la naturaleza propia del sacramento del orden, en su referencia específica al misterio de Cristo, y el hecho de que solamente los hombres han sido llamados a recibir la ordenación sacerdotal". En esta reflexión, "que no compromete al magisterio" (comentario), no se trata de "argumentación demostrativa"; antes bien, se manifiesta el deseo de ulteriores profundizaciones en el tema.

La declaración rechaza explícitamente toda argumentación basada sobre "prejuicios desfavorables a la mujer", sobre "presunta superioridad del hombre sobre la mujer", sobre cualquier "superioridad personal en el orden de los valores". El comentario es todavía más explícito en lo que se refiere a los "argumentos presentados en el pasado", que hoy no son "muy sostenibles"; y sobre "el influjo innegable de los prejuicios desfavorables a la mujer" en los escritos de algunos padres de la iglesia. Si la mujer está excluida de la ordenación sacerdotal, no es, pues, porque sea "impura" o tentadora del hombre, no es en cuanto "varón deficiente" *(mas occasionatus),* según la teoría aristotélica, o porque sea incapaz de toda función de preeminencia, nacida en un estado de subordinación al hombre ("quia mulier statum subjectionis habet": *S. Th., Suppl.* q. 39, a. 1). Ni se apela tampoco a algunos argumentos más recientes, a un psicologismo barato (la mujer naturalmente "dócil"; inepta para hablar en público; no sabría conservar los secretos de la confesión...) o a una conveniencia puramente exterior vinculada a situaciones culturales (la mujer que *aburriría* desde el altar...). Se intenta, si no se puede dar todavía una inteligibilidad plena a la praxis de la iglesia, al menos abrir pistas válidas de reflexión para la teología.

El elemento teológico más importante es el que proporciona el análisis del sacramento del orden; está resumido en el comentario en los términos siguientes: "1. El sacerdote, en la administración de los sacramentos, que exigen el carácter de la ordenación, actúa no en nombre pro-

pio, en persona propia, sino *in persona Christi;* 2. Esta fórmula, tal como la ha entendido la tradición, exige que el sacerdote sea un signo, en el sentido que se da a este término en teología sacramentaria; 3. Y porque precisamente es signo de Cristo salvador, debe ser un hombre y no puede ser una mujer". Es verdad que el presbítero actúa también *in persona ecclesiae* (y los rasgos *femeninos* de la iglesia esposa de Cristo deberían poder ser representados por una mujer); pero si el presbítero representa a la iglesia, es "porque ante todo representa a Cristo mismo, que es cabeza y pastor de la iglesia", como enseña el Vat. II (cf *LG* 28). Puesto que para el signo sacramental se pide una "semejanza natural", según el principio enunciado por santo Tomás: "signa sacramentalia ex naturali similitudine repraesentent" *(IV Sent. dist.* 25, q. 2, a. 2, q.ª 1, ad 4), no basta con una simple semejanza física, que también debe existir, sino que se pide también aquello de lo que es símbolo el ser-hombre o el ser-mujer: ser imagen del Dios trinitario en el don recíproco de dos personas diversas; la corporeidad se convierte en símbolo que lleva más allá de uno mismo [14]. Se trata, dice la declaración, de "expresar y alcanzar al hombre y la mujer en su profunda identidad". Pero admitir que ser *cabeza* —es decir, en cierto sentido, el primero— pertenece al simbolismo del hombre y no al de la mujer como tal, equivale, para muchos de nuestros contemporáneos, a apoyar una antropología que niega la dignidad de la mujer, consagrar su inferioridad y abrir la puerta a todas las formas de dominación y de explotación que a través de los siglos han viciado las relaciones hombre/mujer en perjuicio especialmente de la mujer. No hay, pues, que maravillarse de que la declaración haya suscitado no sólo decepción en algunos por la reafirmación de la norma, sino también ásperas críticas desde el plano teológico [15].

3. UN PROBLEMA TEOLÓGICO TODAVÍA ABIERTO. La discusión sigue abierta; y las polémicas de los últimos años han tenido el mérito de estimular la reflexión sobre la naturaleza del sacramento del orden, de haber demostrado sobre todo la urgencia de una profundización de la antropología teológica, de una antropología que no ignore los desarrollos de las ciencias humanas, pero que refleje la luz de la revelación y tenga en cuenta la tradición de la iglesia; falta todavía una teología de la creación que pueda ser, por una parte, interlocutora adecuada de las ciencias humanas y, por otra, *trampolín* para la oración de alabanza que el hombre (varón o mujer) debe elevar al Dios creador.

En la norma que reserva a los hombres el sacerdocio ministerial quizá podríamos ver no la última ciudadela de la misoginia eclesiástica, la "punta del iceberg" del antifeminismo católico [16], sino más bien una expresión —en medio de tantos cambios necesarios referentes al "puesto de la mujer"— de lo que no cambia: la luz irradiada sobre la relación fundamental hombre/mujer por la relación Cristo/iglesia, la relación entre Dios y la humanidad, en toda la economía de la salvación. Y nos parece que para ver (o entrever) la relación hombre/mujer en toda su profundidad de relación interpersonal, en la igualdad fundamental de personas diversas —donde *prioridad* no es *superioridad*—, debemos remontarnos hasta la analogía de la Trinidad, en la que el Padre es *primero* y da todo, pero quien procede de él, de él recibe todo y a él lo restituye asimismo todo: es en todo igual a él.

IV. Otras funciones o ministerios: legislación actual

El hecho mismo de que el ministerio presbiteral esté reservado a los hombres hace necesario un esfuerzo máximo para explotar y desarrollar todas las posibilidades de participación femenina; y esto no sólo por un deber de justicia para con la mujer, sino más bien para realizar una plenitud, humana y divina en todos los sectores de la vida de la iglesia, incluida la liturgia. Y las posibilidades son muchas, a pesar de que todavía queda mucho por hacer en esta dirección.

1. LA EXCLUSIÓN DEL ALTAR. En la instrucción *Inaestimabile donum,* de la Congregación para los sacramentos y el culto divino (3 de abril de 1980), leemos (n. 18): "Como es sabido, las funciones que la mujer puede ejercer en la asamblea litúrgica son varias: entre ellas la lectura de la palabra de Dios y la proclamación de las intenciones de la oración de los fieles. No están permitidas a las mujeres las funciones de servicio al altar (ministro)". Se confirmaba así la praxis tradicional formulada en la *Liturgicae instaurationes,* tercera instrucción para la correcta aplicación de la constitución litúrgica (5 de septiembre de 1970): "No se permite que las mujeres (niñas, esposas, religiosas) sirvan en el altar, aunque se trate de iglesias, casas, conventos, colegios e instituciones de mujeres" (n. 7). Ya en el s. IV el primer concilio de Laodicea establecía "quod non oportet mulierem ad altare ingredi"[17]. La antropología cultural vincula esta prescripción, como otras de la praxis eclesial, a motivaciones arcaicas, de las que quedan algunos rasgos en el comportamiento del hombre moderno, subyacentes a justificaciones aducidas en conformidad con los usos de las épocas sucesivas. Se trata con frecuencia del concepto de *impureza,* relacionado con todo lo referente al sexo, especialmente por lo que respecta al miedo inspirado por la *potencia* del sexo femenino, y muy particularmente por la sangre menstrual. Hemos visto que Jesús en sus comportamientos rechaza estas concepciones; enseña que la única impureza es la que procede del corazón del hombre (Mt 15,18). Pero el ejemplo de Jesús no ha sido capaz de abolir prejuicios y tabúes profundamente arraigados en la cultura y la mentalidad religiosa. El concilio de Nicea, en el año 325, decreta: "Todas las mujeres fieles y cristianas deben abstenerse de entrar en la casa de Dios... durante todo el período de su menstruación, e igualmente de recibir la comunión"[18]. En el s. XVIII encontramos todavía en la *Theologia moralis* de san Alfonso de Ligorio la misma norma reafirmada como consejo. Y hasta casi nuestros días ha durado el rito de la "purificación" de la madre después del nacimiento del hijo, la *benedictio mulieris post partum*[19] [*/ Bautismo,* X, hacia el final].

Al menos a nivel de motivación consciente, este concepto de impureza y los consiguientes tabúes son ajenos a la mentalidad moderna. Las "diversas funciones" a las que se refiere la *Inaestimabile donum* comportan, si no la función de *ministro* —exclusión que se puede justificar hoy sólo desde fundamentos culturales—, sí ciertamente otros cometidos que permiten acercarse al altar y sobre todo tocar los vasos sagrados, que antes de la reforma actual no debían normalmente ser tocados por ningún "no-ordenado". Pero no se puede prescindir, como si fuera algo de interés meramente arqueológico, de la aportación de la antropología cultural en lo que se refiere a las relaciones entre mujer y sagrado[20].

2. LAS "FUNCIONES VARIAS". El cuadro completo de las "funciones que la mujer puede desempeñar en la liturgia" —precisadas generalmente en los primeros documentos posconciliares con la anotación "cuando falte un hombre idóneo" o "fuera del presbiterio"— comprende:

a) *La función de lector.* La *Ordenación general del Misal Romano,* que se encuentra al inicio de la edición oficial castellana del Misal Romano publicada por la CEE (1978), dice así: "La conferencia episcopal puede permitir que una mujer idónea haga las lecturas que preceden al evangelio y presente las intenciones de la oración de los fieles" (n. 70). En nota se cita la instrucción *Liturgicae instaurationes* (1970), que dice: "Es lícito a las mujeres hacer las lecturas, menos el evangelio. Sírvanse para ello de los medios modernos de la técnica de forma que puedan oírlas todos con facilidad" (n. 7, *a;* cf *Pastoral litúrgica* 54-55, p. 16; cf *OLM* (1980) 54).

b) *La distribución de la comunión.* La instrucción *Liturgicae instaurationes* precisaba: "Distribuir la comunión es oficio, en primer lugar, del sacerdocio celebrante, luego del diácono y, en algunos casos, del acólito. La Santa Sede puede permitir que se destinen para esto a otras personas de prestigio y virtud" (n. 6, *d).* El 29 de enero de 1973, la instrucción *Inmensae caritatis,* de la Congregación para el culto divino, dio facultad a los ordinarios para que autoricen en el caso de ausencia o estén impedidos el sacerdote, diácono o acólito o haya gran concurrencia de fieles, "a personas idóneas, elegidas individualmente como ministros extraordinarios, en casos concretos o también por un período de tiempo determinado, o en caso de necesidad, de modo permanente, que se administren a sí mismas el pan eucarístico, lo distribuyan a los demás fieles y lo lleven a los enfermos en sus casas" (1, I). La instrucción concedía así a todos los obispos, en forma general, una facultad que ya podían pedir y obtener de la Santa Sede, según disponía la instrucción *Fidei custos,* del 30 de abril de 1969. Y para este ministerio de tipo diaconal —"extraordinario", pero que puede ser estable— no se hace ninguna exclusión de las mujeres, aun quedando firme lo que pocos meses antes había establecido el motu proprio *Ministeria quaedam* (15 de agosto de 1972), que excluye a las mujeres de los ministerios *instituidos* de acólito y lector, en nombre de la "venerable tradición de la iglesia" (VII).

c) *Otros ministerios menores.* Otros servicios o ministerios "inferiores a los propios del diácono" y que deben realizarse "fuera del presbiterio" están señalados como abiertos a las mujeres en la *Ordenación general del Misal Romano* (nn. 70.68): comentar las celebraciones, acoger a los fieles, recoger las ofrendas, etc. La *Liturgicae instaurationes* precisa todavía: proponer las intenciones de la oración universal; añade a la acogida la tarea, por ejemplo, de poner orden en las procesiones (n. 7b,d-e).

d) *El canto litúrgico.* La instrucción sobre la música en la sagrada liturgia *Musicam sacram,* del 5 de marzo de 1967, establece en el n. 22 que la *schola cantorum* puede estar compuesta tanto de hombres como de mujeres; y donde el caso verdaderamente lo exija, de sólo mujeres; cuando comprenda también mujeres, póngase fuera del presbiterio (23c). La *Liturgicae instaurationes* se limita a afirmar (7c): "Es lícito a las mujeres dirigir el canto de la asamblea y tocar el órgano u otros instrumentos permitidos".

e) *Comunidades sin presbítero.* La instrucción *Inter oecumenici,* del 26 de septiembre de 1964, había establecido ya (n. 37), sin restricción de sexo: "En el lugar en que falte sacerdocio, si no hay ninguna posibilidad de celebrar la misa, en los domingos y en las fiestas de precepto favorézcase, a juicio del ordinario del lugar, la celebración de la palabra de Dios, bajo la presidencia de un diácono o también de un laico delegado para eso". Es conocido el desarrollo que ha tenido esta previsión, y el papel importante desarrollado en este campo por muchas mujeres, especialmente religiosas. Un documento del año 1975 de la Congregación para la evangelización de los pueblos [21] afirma: "Ya en muchas parroquias, en ausencia del sacerdote, es una religiosa quien asume la responsabilidad, la presidencia y la dirección de la asamblea paralitúrgica comunitaria, el domingo y durante la semana, y se encarga de exhortar a los fieles a sus deberes cristianos. Es también la presencia de la religiosa la que permite que se conserve la reserva eucarística y se distribuya a los fieles, en la misa y fuera de ella, en caso de necesidad. Hay casos en los que la administración del bautismo y la presencia eclesial oficial al matrimonio están aseguradas, con el encargo episcopal requerido, por religiosas que tienen permanentemente una parroquia a su cargo". Y se añade: "... muchas religiosas están verdaderamente angustiadas al ver el abandono en que a veces se encuentran algunas comunidades cristianas concretas...; su solicitud de asumir actividades pastorales más amplias surge precisamente de esta angustia y no de un espíritu de reivindicación".

Para todo este párrafo, cf can. 230, §§ 1-3, del nuevo CDC de 1983.

3. CON LA PRAXIS DEBE CAMBIAR TAMBIÉN LA MENTALIDAD. Aun con los límites que hemos advertido, las posibilidades abiertas a la mujer de tomar parte activa en la vida litúrgica son muy amplias; ante todo, naturalmente, tomar parte conscientemente y con todo el corazón —con la escucha, la respuesta, el silencio— en las celebraciones comunitarias; pero también desempeñar tareas ministeriales —los *ministerios de facto*— que están abiertas a ellas, colaborar en la preparación y en la animación de una liturgia ligada a la catequesis y a toda la vida de la comunidad eclesial, prestar una contribución propia como miembros de comisiones, centros y otros organismos de vida litúrgica a diversos niveles.

Los obstáculos que se oponen a esta participación vienen ante todo de mentalidades cerradas, que con demasiada frecuencia todavía desconfían de los laicos en general y de las mujeres en particular; mentalidades de hombres laicos que no han superado todavía el complejo de superioridad machista; pero también mentalidades de mujeres, acostumbradas en ambientes eclesiales a la subordinación y demasiado proclives a escabullirse, incluso cuando en la sociedad civil llevan responsabilidades importantes. En la misma legislación de la iglesia, como hemos visto, los ministerios abiertos a las mujeres se presentan generalmente como de suplencia o *extraordinarios.* La responsabilidad efectiva de la mujer con frecuencia no es reconocida. Falta conciencia de la necesidad que tiene la iglesia de la contribución específica de la mujer. Queda mucho por profundizar en experiencias de hecho: se da a una mujer la responsabilidad de una parroquia (haciéndola *párroco* casi en todo), pero no se hace un esfuerzo por profundizar en aquello que podría ser para los tiempos modernos

un ministerio *diaconal* ejercido por una mujer en virtud de una verdadera ordenación; se admite un coro de religiosas porque faltan voces masculinas, pero no se advierte el significado eclesial que puede tener en la liturgia solemne esta participación coral y orante de mujeres que están dedicadas a la oración y al servicio de la iglesia.

V. Temas, signos, lenguaje

1. SANTIDAD FEMENINA. La liturgia alaba a Dios en sí mismo, en la incomparable Madre del Verbo encarnado, en sus ángeles y en sus santos. Aquí nos referiremos sólo a sus santas.

Antes de la reforma posconciliar, la santidad femenina se calificaba en la liturgia principalmente en términos de virginidad (categoría reservada a las mujeres) o de martirio —en este último caso el don de la fortaleza se subrayaba siempre con la expresión un poco despectiva para con el sexo femenino: "etiam in sexu fragili"—. Las demás santas se encontraban agrupadas bajo la denominación negativa de la celebración "pro nec virgine nec martyre", que daba de la *mujer virtuosa* la imagen veterotestamentaria de Prov 31,10-31, imagen bella y rica de una feminidad que no tiene nada de *frágil,* aun cuando, para ciertos gustos modernos, puede parecer demasiado unilateralmente vista bajo el aspecto de la comodidad del marido. La liturgia actual usa una terminología más igualitaria para "los santos" y "las santas" (desaparece la categoría exclusivamente masculina de los *confesores)* y ofrece una mayor variedad de lecturas y de oraciones: para las vírgenes admite, como primera lectura del tiempo pascual, el gran poema del amor esponsal del Cantar de los Cantares o de Oseas, como en la bella liturgia del rito renovado de la consagración de vírgenes, aplicable no sólo a las monjas, sino también a mujeres que viven "en el mundo".

Otros retoques, que respetan más la sensibilidad femenina o sirven para valorar la aportación de las mujeres a la misión de Cristo y de la iglesia, se refieren a la conmemoración de cada una de las santas. La nueva misa de santa María Magdalena (22 de julio), por ejemplo, celebra (como la antigua) el amor de la ex-prostituta por su Salvador y Señor, pero (a diferencia de la antigua) recuerda, en la oración, que precisamente a ella quiso confiar el Resucitado "la misión de anunciar a los suyos la alegría pascual"; y la misa de santa Marta (29 de julio) ofrece para el evangelio la posibilidad de elección entre el recuerdo del hospedaje ofrecido a Jesús (Lc 10,38-42) y la narración de la resurrección de Lázaro, que comprende la profesión de fe de Marta, paralela a la de Pedro (Jn 11,27). Otros detalles personalizan más la memoria de las santas (y de los santos); por ejemplo, las misas para la fiesta de santa Margarita de Escocia (16 de noviembre) y de santa Isabel de Hungría (17 de noviembre) celebran una santidad no ya genérica, sino de "los que han practicado la caridad". Otra innovación, que valdría también para los hombres, puede estar preanunciada en la institución de la fiesta de los santos Joaquín y Ana (26 de julio): la celebración conjunta de marido y mujer que se santificaron juntos, en la santidad de su amor conyugal, sin esperar a una santa viudez. El futuro Juan Pablo I escribía desde Roma en 1964 a sus diocesanos de Vittorio Veneto: "Cuando me he enterado de que se introducía la causa de beatificación de los padres de santa Teresa del Niño Jesús, he dicho: ¡por fin una causa a dúo!"[22].

2. LENGUAJE Y SIGNOS. El uso de la lengua vulgar en la liturgia ha sacado a la luz varios problemas. Entre ellos no puede pasar inadvertido —si bien tampoco debe ser exagerado— el que deriva de la contestación actual de todo *lenguaje machista.* En el contexto litúrgico, y en general en el religioso, el lenguaje contestado comprende, por ejemplo, el uso exclusivo de términos masculinos para indicar, conjuntamente, a todos los miembros del pueblo de Dios. En varios puntos de la nueva liturgia, como en la celebración del matrimonio, se han suprimido referencias que podrían chocar con la sensibilidad moderna por lo que atañe a la igualdad entre hombre y mujer. Pero la protesta feminista llega hasta el rechazo de elementos fundamentales del sistema simbólico cristiano, y en particular de la imagen de Dios-Padre, considerada como la expresión de una sociedad patriarcal opresiva para la mujer y ya superada. La teóloga holandesa Catharina Halkes, después de haber resumido las posiciones más radicales en la materia de algunas colegas americanas, expresa su posición personal en estos términos: "Nos alegra el hecho de que ya ha aparecido la receptividad para con los rasgos femeninos y maternos de Dios en la Sagrada Escritura, pero esto tendrá efectos positivos solamente cuando, en las oraciones y en la liturgia, se prohíban los masculinismos, y nuevos símbolos conduzcan a experiencias de contraste y a nuevas representaciones"[23]. Las tentativas por recomponer la liturgia, e incluso la Sagrada Escritura, en clave feminista son el hecho solamente de algunos ambientes; pero es importante tomar conciencia de estas corrientes para prevenir, con una educación adecuada, los eventuales daños de una divulgación intempestiva de propuestas radicales, si no queremos que los fieles se turben hasta al rezar el padrenuestro.

Otra acusación hecha a veces a la liturgia romana es la de tener un lenguaje demasiado *abstracto.* Pero en este campo hay que tener en cuenta la diversidad de culturas y de sensibilidades personales, también entre las mismas mujeres. Por lo demás, los defectos de lenguaje no se pueden corregir sobre la mesa. Las expresiones aptas deben desarrollarse en lo concreto de la experiencia y en la búsqueda común, de hombres y mujeres, en clima de oración auténtica. También desde este punto de vista es importante la presencia creciente de las mujeres en los diversos organismos de animación litúrgica.

Hay que tener siempre presente la diversidad de culturas no sólo para favorecer la inculturación en las culturas particulares, sino también para abrir el camino a una colaboración intercultural. Quizá hayan de ser las culturas no europeas —cuando hayan madurado sus expresiones litúrgicas, al mismo tiempo tradicionales y originales— las que nos ayuden a dar una *visibilidad* apropiada a la mujer en la oración oficial de la iglesia. Esto no comportará necesariamente innovaciones, y menos todavía innovaciones extrañas, como la augurada por el teólogo laico americano Michael Novak en nombre del "realismo simbólico": un ministerio femenino de representación de la iglesia y una celebración eucarística en la que "sacerdote masculino y celebrante femenino reflejarían juntos, con más precisión que en los siglos anteriores, la unión de Cristo y de su iglesia"[24]. La liturgia actual en la reevocación del misterio pascual ofrece ya posibilidades menos radicales. ¿No se podría pensar, por ejemplo, en la liturgia del viernes santo, en una representación de María y de las "piadosas mujeres" en la adoración solemne de la cruz? (en cambio,

actualmente, al tener que reducir por motivos prácticos el número de los participantes en el gesto ritual, todo se reduce generalmente a hacer una selección entre el clero presente).

No se trata de buscar una liturgia feminista; más bien se quiere desarrollar una liturgia que, en sus temas, signos y lenguaje, sea más apta para que por ella exprese la alabanza de Dios también "la mujer contemporánea"; la mujer que quiere ser, como María de Nazaret, "aunque completamente abandonada a la voluntad del Señor, ... algo del todo distinto de una mujer pasivamente remisiva o de una religiosidad alienante"; la mujer que intenta "secundar con espíritu evangélico las energías liberadoras del hombre y de la sociedad" *(Marialis cultus* 37).

VI. *Doctrina y praxis* de las otras comunidades cristianas

Un último aspecto que se debe tener presente es el impacto en el mundo católico de la situación ecuménica y de la praxis de las otras iglesias y comunidades cristianas [25].

Por lo que se refiere al problema de la ordenación, ya hemos visto que la publicación de la *Inter insigniores* se debió a la necesidad de responder oportunamente a la situación creada en el plano ecuménico; hacíamos notar que, en los trabajos del Consejo ecuménico de las iglesias, la cuestión de la admisión de las mujeres a la ordenación sacerdotal se había planteado "ante la conciencia de todas las confesiones cristianas, obligándolas a examinar su posición de principio"; y la preocupación se originaba sobre todo al ver que eran ordenadas mujeres "en algunas comunidades que pretendían conservar la sucesión apostólica del orden", y particularmente en las comunidades anglicanas, donde se creaba un problema grave para el diálogo con la iglesia católica. Hoy, de hecho, se puede decir que en la gran mayoría de las iglesias protestantes todos los ministerios están, al menos en teoría, abiertos a la mujer. Pero, dado que estas iglesias no tienen un concepto sacramental del sacerdocio ministerial, la ordenación es considerada como asunto más bien disciplinar que teológico; las mismas mujeres que se preparan a la ordenación, o que la han recibido, ponen el acento más en los aspectos pastorales del ministerio, en la participación en las funciones de dirección de la iglesia, que en los aspectos litúrgicos. La comunión anglicana está profundamente dividida en este punto. Sólo las iglesias ortodoxas y la iglesia *viejo-católica* ("Unión de Utrecht") permanecen unánimes en rechazar la *ordenación presbiteral* o *episcopal* de mujeres. Los ortodoxos tienen en la actualidad diaconisas —oficio que ha sido reinstaurado después de haber desaparecido por un largo período—, pero las diaconisas modernas tienen responsabilidades pastorales o misioneras, no litúrgicas.

Los motivos teológicos invocados por los ortodoxos para la exclusión de las mujeres del presbiterado son esencialmente los mismos, escriturísticos o de tradición, que encontramos en la *Inter insigniores*. Se insiste mucho también en el *carácter icónico* del sacerdocio ministerial: "El presbítero es icono de Cristo; y lo mismo que el Cristo encarnado se hizo no sólo ser humano, sino varón —y en el orden de la naturaleza los cometidos del varón y de la mujer no son intercambiables—, es necesario que el presbítero sea varón" [26]. No parece que esta posición oficial sea contestada por el pueblo fiel [27]. Hay que recordar también la importancia que dan los ortodoxos a la relación entre las mujeres —María

antes que ninguna otra— y el Espíritu Santo; pero, escribe Evdokimov, "si la mujer está vinculada ónticamente al Espíritu Santo, este vínculo tiene valor y significado universal solamente si el varón, por su parte, está ónticamente vinculado a Cristo"[28].

El impacto de la experiencia ecuménica y de los contactos que se van teniendo con las diversas iglesias y comunidades eclesiales no se refiere, sin embargo, exclusivamente al problema de la ordenación; en un plano más general estos contactos han podido estimular en los ambientes católicos la toma de conciencia y la reflexión teológica sobre la participación de la mujer en toda la vida eclesial. El contacto con grupos ecuménicos de oración, y con la misma vida cultual de las confesiones que admiten a las mujeres a desempeñar cargos pastorales, puede contribuir al crecimiento de una capacidad de expresión, de una creatividad no sólo masculina, sino también femenina en este campo; de una creatividad que, naturalmente, debe permanecer dentro de los límites de la fe y de la disciplina de la iglesia católica.

NOTAS: [1] Cf, entre otras, la intervención del card. G.B. Flahiff (Canadá), en G. Caprile, *Il Sinodo dei vescovi 1971*, Edizioni "La Civiltà Cattolica", Roma 1972, parte 1.ª, 342-344 — [2] Los discursos y mensajes de Pablo VI para el Año internacional están recogidos en el volumen *La Chiesa e l'Anno internazionale della donna 1975*, por el Pont. Consiglio per i Laici, Vaticano 1977; cf *La donna nel magistero di Paolo VI*, por la Associazione Laureate "A.L.M.A.", Vaticano 1980 — [3] *La missione decisiva della donna*, intervención de S.E. mons. P. J. Cordes, en *L'Oss. Rom.* 1980, 23 julio, 5 — [4] L. Swidler, *Il Gesù degli evangeli era femminista*, en VV.AA., *Crisi dell'antifemminismo*, Mondadori, Milán 1973, 135-158 — [5] Cf I. de la Potterie, *La donna nella sacra scrittura*, en *La chiesa e l'Anno internazionale della donna 1975*, 81-82 — [6] *Insegnamenti di Paolo VI* VIII (1970) 953 — [7] Cf R. Gryson, *Il ministero della donna nella chiesa antica*, Città Nuova, Roma 1974; J. Galot, *La donna e i ministeri nella chiesa*, Cittadella, Asís 1973; *Donna nella chiesa*, en *NDT* 336-348 — [8] Cf C. Vagaggini, *L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina*, en *OCP* 1974, 145-189 — [9] La ley de la iglesia, ya expresada en el CDC de 1971 en el can. 968, es reproducida literalmente en el can. 1024 del nuevo CDC de 1983: "Sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatus" — [10] Cf el comentario a la declaración; A. Rolla, *Il sacerdozio alle donne?* I, en *Asp*, marzo 1977, 67-95; R. Goldie, *Attualità della dichiarazione "Inter insigniores"*, en *Unitas*, julio-septiembre 1977, 164-187 — [11] Cf G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi 1974* (nota 1) 697-702 — [12] *Ib*, 702 — [13] *AAS* 69 (1977) 98-116 — [14] Cf la síntesis de una intervención hecha por el prof. Melchiorre, de la Universidad Católica de Milán, en el congreso internacional sobre "La mujer en la iglesia hoy", promovido por la Fondazione ambrosiana Paolo VI, de Gazzada-Varese (23-26 abril 1981), contenida en el estudio de E. Franchini *La questione femminile rivoluziona la chiesa*, en *Il regno-attualità* 10/1981, 225-233 — [15] La crítica más sistemática ha venido haciéndose en los Estados Unidos; un volumen, *Women Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration* (por Leonard Swidler y Arlene Swidler, Paulist Press, New York 1977), recogió las aportaciones de cuarenta y cuatro estudiosos, entre ellos veintiocho mujeres, que trataron de responder punto por punto a la declaración; por otra parte, *L'Oss. Rom.* acompañó la publicación de la *Inter insigniores* con una serie de artículos de fondo sobre los distintos aspectos, entre los cuales los más significativos para nuestro argumento son los de A.-G. Martimort, *Il valore di una formula teologica: "in persona Christi"* (9 febrero 1977), y de G. Martelet, *Il mistero dell'alleanza nei suoi rapporti col sacerdozio ministeriale* (16 febrero 1977) — [16] Cf J.-M. Aubert, *La femme, antiféminisme et christianisme*, Cerf-Desclée, París 1957, 157 — [17] Can. 44: *MANSI* II, 572 — [18] Cit. por M.C. Jacobelli en *Sacerdozio-donna-celibato*, Roma 1981, 57 — [19] V. Noè, *Il Matrimonio nella liturgia*, en *Enciclopedia del matrimonio*, Queriniana, Brescia 1968, 803 — [20] Cf I. Magli, *La donna, un problema aperto. Guida alla ricerca antropologica*, Vallecchi, Florencia 1974 — [21] *Funzione della donna nell'evangelizzazione*, documento para el Domingo de las Misiones, 19 octubre 1975, preparado por la Comisión pastoral de la Congregación para la evangelización de los pueblos, publicado en el volumen *La chiesa e l'Anno internazionale della donna 1975*, 56-67 — [22] *La presenza femminile in Concilio in uno scritto del 1964 di Papa Giovanni Paolo I*, en *Avvenire*, 29 agosto 1978 — [23] C. Halkes, *I motivi della protesta contro Dio-Padre nella teologia femminista*, en *Con* 3/1981, 178. En el mismo número de *Conc.*, el

teólogo metodista Robert Hamerton-Kelly escribe (p. 167): "Toda la teología ha de tener en cuenta dos hechos: por un lado, que Jesús expresó la experiencia más profunda de Dios mediante el símbolo del 'padre', y por el otro, que algunas mujeres consideran este símbolo humillante y deshumanizador. Aquí está el problema; y es un problema real" — [24] *Dual-Sex Eucharist,* en *Commonweal* (New York), 17 diciembre 1976, 813-816 — [25] Para la historia de la admisión de las mujeres a los ministerios en las iglesias protestantes desde 1832: O. d'Ursel, *L'accession des femmes au ministère pastoral dans les églises issues de la Réforme,* en *LV* 29 (1974) n. 3, 427-453 — [26] Kallistos Ware, *Man, Woman and the Priesthood of Christ,* en *Man, Woman, Priesthood* (por Peter Moore), SPCK, Londres 1978, 83 — [27] Cf el artículo de una teóloga ortodoxa, E. Behr-Sigel, *Femmes et hommes dans l'église,* en *Unité chrétienne,* mayo-agosto 1977, 40-45 — [28] P. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo,* Jaca Book, Milán 1980, 22.

R. Goldie

BIBLIOGRAFÍA: Alcalá M., *La mujer y los ministerios en la Iglesia (Del Vaticano II a Pablo VI),* Sígueme, Salamanca 1982; Carrillo A., *El diaconado femenino,* Mensajero, Bilbao 1972; Cita-Macard S., *Mujeres en la Iglesia a la luz del Vaticano II,* Mensajero, Bilbao 1969; Delaporte J., *La Iglesia y la promoción de la mujer,* Mensajero, Bilbao 1970; Dianich S.-Galot J., *Mujer en la Iglesia,* en NDT 2, Cristiandad, Madrid 1982, 1124-1136; Evdokimov P., *La mujer y la salvación del mundo,* Sígueme, Salamanca 1981; Martinell M., *La mujer y los ministerios en la Iglesia,* en "Phase" 77 (1973) 447-463; Ordóñez J., *Ministerio maternal de María en la liturgia,* en "Ephemerides Mariologicae" 3 (1981) 267-296; Piquer J., *La decisión de no admitir la mujer al presbiterado, ¿arcaísmo o fidelidad?,* en "Phase" 102 (1977) 515-534; Urdeix J., *Ordenación de las mujeres al diaconado,* ib, 83 (1974) 412-414; Van Eyden R., *La mujer en las funciones litúrgicas,* en "Concilium" 72 (1972) 213-231; VV.AA., *La mujer en la Iglesia,* en "Concilium" 111 (1976) 3-159; Walton J., *La mujer como objeto y sujeto de la bendición,* ib, 198 (1985) 235-242.

MUSICA

/ Canto gregoriano; / Canto y música; / Canto mozárabe en Hispana, Liturgia

N

NAVIDAD/EPIFANIA

SUMARIO: I. Navidad: 1. La historia de la *fiesta de navidad*; 2. *Los orígenes de la fiesta de* navidad; 3. La estructura del tiempo de navidad; 4. La teología de la celebración de navidad: *a)* Navidad, misterio de salvación, *b)* La encarnación del Verbo, *c)* El admirable intercambio entre la divinidad y la humanidad, *d)* Navidad en la perspectiva de la pascua; 5. La espiritualidad de navidad - II. Epifanía: 1. Historia de la fiesta de epifanía; 2. El objeto de la actual celebración de epifanía.

I. Navidad

Inicialmente las dos fiestas, navidad y epifanía, constituían una sola fiesta con un único objeto: la encarnación del Verbo, celebrada no obstante con acentuaciones, bajo una denominación y en fechas diferentes en Oriente y en Occidente: aquí, el 25 de diciembre, como fiesta de navidad; allí, el 6 de enero, como fiesta de epifanía. La distinción en dos fiestas de contenido diverso se produce entre finales del s. IV y comienzos del V.

1. LA HISTORIA DE LA FIESTA DE NAVIDAD. Hacia el año 336 tenemos noticia de una fiesta de navidad en Roma, donde se celebraba el 25 de diciembre. Por san Agustín sabemos que también en África, poco más o menos por aquel mismo tiempo, se celebraba en la misma fecha la navidad. Hacia fines del s. IV, la fiesta está ya establecida en el norte de Italia, y se la considera entre las grandes solemnidades; así también en España. En el mismo período, como llegamos a saber por un discurso de san Juan Crisóstomo, también en Antioquía se celebraba la navidad el 25 de diciembre como fiesta venida de Roma, pero distinta de la epifanía, celebrada el 6 de enero.

2. LOS ORÍGENES DE LA FIESTA DE NAVIDAD. Al surgimiento de la celebración de navidad han contribuido diversas causas. El 25 de diciembre, evidentemente, no es la fecha histórica del nacimiento de Jesús, sino que se escogió en la tentativa, por parte de la iglesia de Roma, de suplantar la fiesta pagana del *Natalis (solis) invicti.* El culto al sol estaba muy en boga en aquel período de paganismo decadente, y en el solsticio de invierno se hacían solemnes celebraciones. Para alejar a los fieles de estas fiestas idolátricas, la iglesia hizo un llamamiento a los cristianos a fin de que recordaran el nacimiento de Cristo, verdadera luz que ilumina a todo hombre. Las grandes herejías cristológicas de los ss. IV y V y la celebración de los cuatro concilios ecuménicos de Nicea, Éfeso, Calcedonia y Constantinopla hicieron de la navidad, sobre todo por obra de san León Magno, la ocasión para afirmar la auténtica fe en el misterio de la encarnación.

3. LA ESTRUCTURA DEL TIEMPO DE NAVIDAD. La reforma litúrgica del Vat. II ha conservado sustancialmente el planteamiento anterior del tiempo de navidad; sin embargo, lo ha enriquecido notablemente con textos y también con algunas celebraciones, como, por ejemplo, la misa vespertina de la vigilia; la recuperación de la celebración de la maternidad divina de María en la octava de navidad, según la tradición antigua; un mayor relieve dado al misterio del bautismo de Jesús, celebrado el domingo después de epifanía; la fiesta de la Sagrada Familia, trasladada al domingo después de navidad. El tiempo de navidad, por lo demás, comprende desde las primeras vísperas de la natividad del Señor hasta el domingo después de epifanía inclusive, o sea, hasta el domingo después del 6 de enero *(Normas universales sobre el año litúrgico y sobre el calendario* 32-38).

4. LA TEOLOGÍA DE LA CELEBRACIÓN DE NAVIDAD. La realidad celebrada en la solemnidad de navidad, la *venida* del Hijo de Dios en carne, se concreta en el nacimiento de Jesús de las entrañas de María y en los acontecimientos de su infancia. La expresión *natale Domini* expresa el carácter histórico y concreto de esta fiesta [1]. La celebración de la navidad no se detiene, sin embargo, en el hecho histórico, sino que de éste se remonta a su verdadero fundamento, el misterio de la encarnación.

a) *Navidad, misterio de salvación.* Aunque san Agustín no consideraba que la celebración de la navidad fuera un *sacramento* [*/ Misterio*] como la pascua, sino una simple *memoria* entendida como aniversario [2], el papa san León Magno dio a esta solemnidad su verdadero fundamento teológico. Él habla del "misterio de la natividad de Cristo" *(sacramentum nativitatis Christi)* para indicar el valor salvífico del acontecimiento. Las páginas del evangelio y de los profetas que anuncian este misterio —dice san León— "nos enfervorizan y nos enseñan de tal manera que no sólo recordamos el nacimiento del Señor, por el cual el Verbo se hizo carne (Jn 1,14), sino que podría decirse que lo contemplamos presente" [3], por lo que "la fiesta de hoy, del nacimiento de Jesús de la Virgen María, renueva para nosotros los comienzos sagrados" [4]. Sin embargo, hay que tener presente que si navidad es *sacramento de salvación,* no es la celebración de la pascua. Hace presente el punto de partida de cuanto se realizó en la carne de Cristo para nuestra salvación.

b) *La encarnación del Verbo.* Para comprender mejor el contenido de las solemnidades natalicias, es preciso recordar el sentido originario de la celebración expresado en la fórmula "manifestación del Señor en la carne". Con san León Magno —el papa del concilio de Calcedonia— navidad se convirtió en la celebración del misterio de la encarnación según la fe de la iglesia contra toda interpretación errónea, gnóstica, arriana, docetista, maniquea o monofisita. Los textos de la liturgia actual están todavía llenos de las expresiones dogmáticas que precisan la fe en el misterio de la encarnación.

c) *El admirable intercambio entre la divinidad y la humanidad.* El tema del intercambio admirable de "Dios que se ha hecho hombre para que el hombre llegara a ser Dios" [5] está en el centro de toda la rica liturgia romana de navidad. El primer acto de este intercambio se obra en la humanidad de Cristo: el Verbo asumió lo que era nuestro para darnos lo que era suyo. El segundo acto del intercambio consiste en nuestra

real e íntima participación en la naturaleza divina del Verbo: el Salvador del mundo, que ha nacido hoy, nos ha reengendrado como hijos de Dios.

d) *Navidad en la perspectiva de la pascua.* La profundización bíblico-teológica en el misterio de Cristo ha hecho descubrir la orientación pascual del misterio de la encarnación. El Hijo de Dios toma un cuerpo para ofrecerse al Padre con un sacrificio existencial y personal (cf Heb 10,5-10). Detrás de los dos días festivos de pascua y de navidad hay una sola perspectiva de fondo: la exaltación del Señor. No se trata sólo y primariamente de una sucesión histórica de los acontecimientos de Belén y de Jerusalén, sino de aquella inteligencia de Cristo por parte de la iglesia que ha recibido su sello en la enseñanza del Vat. II [6].

En esta visión teológica, navidad se ve también como el principio de la iglesia y de la solidaridad de todos los hombres. La generación de Cristo —afirma san León Magno— es el origen del pueblo cristiano: el nacimiento de la cabeza es también el nacimiento del cuerpo [7]. Además, con la encarnación el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo hombre (cf *GS* 22). En fin, navidad es también misterio de renovación del cosmos: el Verbo asume en sí toda la creación para levantarla de su caída y para reintegrar el universo en el designio del Padre (segundo prefacio de navidad).

5. La espiritualidad de navidad. El misterio de la navidad no nos ofrece sólo un modelo para la imitación en la humildad y pobreza del Señor que yace en el pesebre, sino que nos da la gracia de ser semejantes a él. La manifestación del Señor conduce al hombre a la participación en la vida divina. La espiritualidad de la navidad es la espiritualidad de la adopción como hijos de Dios. Esto debe acontecer no por una imitación de Cristo *desde fuera,* sino en el vivir a Cristo que está en nosotros y en manifestarle a él, virgen, pobre, humilde, obediente. San León Magno invita al cristiano a reconocer la propia dignidad a fin de que, hecho partícipe de la naturaleza divina, no quiera volver a la abyección de otro tiempo con una conducta indigna [8].

En fin, puesto que Dios nos hace hijos suyos en Cristo, injertándonos como miembros en el cuerpo de la iglesia, la gracia de navidad exige como respuesta una vida de comunión fraterna.

La pastoral deberá valorar la celebración navideña para formar a los fieles en la auténtica fe en Cristo, que no puede, sin embargo, separarse de la auténtica visión del hombre, porque "el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado" *(GS* 22). Navidad, hoy, deberá celebrarse también como la gran fiesta del hombre. En efecto, Cristo, "el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación" *(GS* 22).

II. Epifanía

El término griego *epifanía* o *teofanía* tiene el significado de autonotificación, entrada poderosa en la notoriedad, y se refería a la llegada de un rey o de un emperador. Sin embargo, el mismo término servía también para indicar la aparición de una divinidad o una intervención prodigiosa de ella. No es de extrañar que en Oriente se haya dado el nombre de *epifanía* a la fiesta del naci-

miento del Señor, a su *aparición* en la carne.

1. HISTORIA DE LA FIESTA DE EPIFANÍA. Ya en el s. II se tiene noticia de una fiesta cristiana, celebrada por las sectas gnósticas el 6 de enero, con la que se conmemoraba el bautismo de Jesús. En la segunda mitad del s. IV, Epifanio da la primera noticia de la fiesta ortodoxa de la epifanía, entendida como celebración de la venida del Señor, o sea, su nacimiento humano y su encarnación perfecta. En tiempos de Juan Crisóstomo, la fiesta se celebra en Antioquía y en Egipto, y tiene por objeto el nacimiento y el bautismo de Cristo. Cuando la fiesta de epifanía entró en Occidente cambió de significado, celebrando la "revelación de Jesús al mundo pagano" con su prototipo en la venida de los magos a Belén para adorar al Redentor recién nacido. A este episodio se unía también el recuerdo del bautismo de Jesús y su primer milagro en Caná. Cuando navidad entró en Oriente, rompió el significado primitivo de la epifanía, que pasó a ser prevalentemente la fiesta del bautismo de Jesús.

La ocasión del surgimiento de la fiesta de epifanía en Oriente no es muy diversa de aquella por la que surgió navidad en Occidente. Los paganos celebraban también en Oriente, y particularmente en Egipto, la fiesta del solsticio invernal. Los cristianos, trece días después del 25 de diciembre, cuando el aumento de la luz es más visible, el día 6 de enero celebraban la navidad para evidenciar que Jesús al nacer aquel día demostraba ser la verdadera luz.

2. EL OBJETO DE LA ACTUAL CELEBRACIÓN DE EPIFANÍA. Al aceptar la epifanía de Oriente, la mayor parte de las iglesias occidentales se propusieron celebrar principalmente la venida de los magos, vistos como *primicias de los gentiles,* con la consiguiente manifestación de Jesús como Señor de todos los pueblos. De este modo en Occidente se distinguió netamente el objeto de la celebración de las dos fiestas: el nacimiento de Cristo, en navidad; el homenaje de las naciones, en epifanía. El misterio, después de la reforma litúrgica del Vat. II, está bien expresado y sintetizado por el embolismo del prefacio: "Hoy has revelado en Cristo, para luz de los pueblos, el verdadero misterio de nuestra salvación; pues al manifestarse Cristo en nuestra carne mortal nos hiciste partícipes de la gloria de su inmortalidad".

Todo el formulario litúrgico, tanto del misal como de la liturgia de las Horas, pone de manifiesto la universalidad de la salvación en Cristo; el misterio esponsal de Cristo que se une a su iglesia para purificarla y santificarla; el misterio de la iglesia misionera, signo elevado sobre los pueblos para reunir a los hijos de Dios dispersos.

Entra en el conjunto de las *fiestas de epifanía* tanto la celebración del *bautismo de Jesús* (domingo después de epifanía) como la fiesta de la presentación del Señor en el templo (2 de febrero) [*/ Procesiones,* II, 1].

[*/ Año litúrgico; / Adviento; / Tiempo y liturgia*].

NOTAS: [1] Cf J. Lemarié, *La manifestazione del Signore,* Edizioni Paoline, 1969, 36 — [2] *Obras de San Agustín* VIII, *Cartas,* BAC, Madrid 1951, 321 — [3] San León Magno, *Homilías sobre el año litúrgico,* hom. 9 [29], 1, BAC, Madrid 1969, 111 — [4] *Ib,* hom. 6 [26], 2, 96 — [5] *Obras de San Agustín* XXIV, *Sermones,* BAC, Madrid — [6] Cf R. Berger, cit. por B. Neunheuser, *La venuta del Signore: teologia del tempo di natale e epifania,* en *RL* 5 (1972), 599-613 — [7] *O.c.,* hom. 6 [26], 2, 96 — [8] *Ib,* hom. 1 [21], 3, 72.

A. Bergamini

BIBLIOGRAFÍA: Ashworth H., *Navidad y renovación,* en "Phase" 48 (1968) 555-562; Botte B., *Los orígenes de la Navidad y de la Epifanía,* Taurus, Madrid 1963; Cabestrero T., *Navidad y Epifanía del hombre nuevo,* Sígueme, Salamanca 1970; Cullmann O., *El origen de la Navidad,* Studium, Madrid 1973; Ferro Calvo M., *Orígenes, contenido y difusión de las fiestas de Navidad y Epifanía,* en "Ecclesiástica Xaveriana" 22 (1972) 95-111; *La celebración de la venida del Señor en el Oficio Hispánico,* Instituto S. de Pastoral, Madrid 1972; Goenaga J.A., *Celebración de la Navidad y crítica de los evangelios de la infancia,* en "Phase" 113 (1979) 397-417; Lemarié J., *Navidad y Epifanía. La manifestación del Señor,* Sígueme, Salamanca 1966; Mazzarello S., *Epifanía,* en DE 1, Herder, Barcelona 1983, 692–694; *Navidad,* en DE 2, Herder, Barcelona 1983, 679-682; Misser S., *El misterio de Navidad en la proclamación de la fe,* en "Phase" 11 (1962) 162-167; Nocent A., *Contemplar su gloria: Adviento, Navidad, Epifanía,* Estela, Barcelona 1963; *Celebrar a Jesucristo,* 2. *Navidad y Epifanía,* Sal Terrae, Santander 1979; Onandía E., *Navidad: la manifestación del Dios escondido,* en "Liturgia" 248 (1969) 397-413; VV.AA., *Tiempo de Navidad,* en "Asambleas del Señor" 9, Marova, Madrid 1965; VV.AA., *Fiesta de Navidad,* ib, 10, Marova, Madrid 1965; VV.AA., *Octava de Navidad,* ib, 10, Marova, Madrid 1966; VV.AA., *Fiesta de la Epifanía,* ib, 10, Marova, Madrid 1967; VV.AA., *Navidad-Epifanía,* "Dossiers del CPL" 5, Barcelona 1979.

NIÑOS

SUMARIO: I. Los niños en la situación actual - II. El "Directorio": 1. Significado y finalidad del documento; 2. Valor jurídico; 3. Contenido; 4. Participación y exteriorismo; 5. Participación y expresión; 6. La familia - III. Las adaptaciones de la celebración - IV. El "Leccionario" y las plegarias eucarísticas: 1. El Leccionario; 2. Las plegarias eucarísticas: *a)* Plegaria eucarística primera, *b)* Plegaria eucarística segunda, *c)* Plegaria eucarística tercera - V. Conclusión.

I. Los niños en la situación actual

El mundo de hoy se caracteriza por un evidente pluralismo cultual e ideológico; de aquí se sigue una notable variedad de horizontes y de valores, que se imponen a los niños en la familia y en la escuela, a través del cine y, sobre todo, a través de las revistas infantiles y la televisión. Se trata de *visiones del mundo* sumamente heterogéneas, con las que muy pronto se tiene que encontrar el niño.

Precisamente por tratarse de visiones del mundo heterogéneas, el niño aprende pronto a no ser puramente receptivo y pasivo. Aprende a elegir; debe adoptar una actitud personal, madurando a base de decisiones frecuentemente implícitas y a veces inconscientes.

Para el niño, precisamente por obra del pluralismo existente, ser cristiano no puede consistir en adoptar simplemente la religión de todos dejándose llevar de la costumbre. La formación del niño de hoy no va de ningún modo por esos caminos; ni siquiera puede ser así en el ámbito de la fe. Si consideramos seriamente lo que los niños, a su nivel, muestran en sus actitudes, debemos admitir que son capaces de compromiso y de opciones personales. Tienen la capacidad de responder a la llamada del Señor con una fe viva y con una activa y consciente participación en los sacramentos. Aunque vivan en diálogo con la familia y con el mundo de los adultos en general, los niños forman un mundo del todo particular. Hablan y reaccionan diversamente con concepciones propias de su edad y de su generación; podemos decir que tienen su vida propia. El niño, por tanto, debe ser considerado en sí mismo por lo que ya es, y no sólo por lo que llegará a ser. En efecto, las ciencias humanas ya no aceptan la definición de niño como un adulto *in fieri* [1], aunque la psicología científica tienda con frecuencia a considerar al niño según los criterios del adulto [2]. Además, debemos decir que los niños viven y reciben los cambios de la sociedad mucho más que los adultos. Su modo de ver

las cosas es decididamente nuevo: participan de una cultura nueva. Por muy integrado que esté en un contexto familiar bien definido y de gran importancia para su formación, el niño de hoy no es reducible a la familia o al ambiente del que forma parte.

Por lo que se refiere a la celebración litúrgica, se debe tener presente que los niños, miembros ya de la iglesia por el bautismo, forman parte por derecho de la asamblea litúrgica; se trata, por tanto, de buscar el modo de participación que les permita insertarse plenamente. Con más exactitud, se trata de hallar el itinerario adecuado a los niños y los caminos de acceso a una participación activa y consciente en la liturgia. La iglesia es el sacramento universal de salvación en que cada uno encuentra su propio papel: por eso reconoce y respeta la realidad de la actual situación de los niños y atiende a esta situación con un documento a propósito, el *Directorio para las misas con niños*[3] (= *DMN*).

II. El "Directorio"

Este documento se dirige a los niños que no han entrado todavía en la preadolescencia, o sea, de los siete a los doce años aproximadamente.

1. SIGNIFICADO Y FINALIDAD DEL DOCUMENTO. Este acto de la reforma litúrgica se refiere a la celebración eucarística en la que intervienen también los niños. Debe sufrir todas las adaptaciones necesarias para que se dé una celebración activa, consciente y fructuosa por parte de los niños (*DMN* 1; 3; 12; 55). Por tanto, se trata de un documento que quiere regular y guiar la creatividad al respecto, para que la celebración pueda explicitar su propia eficacia formativa (*SC* 33), y así permita participar en el misterio de la fe por los ritos y la oración (*SC* 48). La participación de la celebración eucarística debe estar motivada por el valor mismo que toma la celebración en la vida del niño; no puede hallar su primera justificación en una norma externa, aunque esté sancionada y determinada por la autoridad eclesiástica y familiar. Si no es así, la crisis de las *normas,* que acompaña a la llegada de la adolescencia, arrastrará también la celebración eucarística, dando lugar al conocido abandono masivo. Por el contrario, una buena iniciación al misterio cristiano permitirá un desarrollo armónico de la fe del niño hacia una dimensión plenamente adulta, dado que "la psicología moderna demuestra con qué profundidad marca a los niños la experiencia religiosa de la infancia y de la niñez en virtud de la especial receptividad religiosa de que ellos gozan" (*DMN* 21). Se trata de adaptar la celebración a la capacidad de participación de los niños, pero esto no significa crear una liturgia infantil. Adaptación significa, para salir de la ambigüedad del término, individualizar y potenciar los elementos comunes a la experiencia del adulto y del niño. Este principio vale tanto para la liturgia eucarística cuanto para la liturgia de la palabra; de lo contrario "es de temer algún daño espiritual si los niños en la iglesia realizan una y otra vez cosas que apenas entienden" (*DMN* 2).

2. VALOR JURÍDICO. El *DMN* es un documento litúrgico particular, puesto que no contiene rúbricas o textos litúrgicos. Quiere ser una suma de principios e indicaciones que, guiando la creatividad, generen una verdadera adaptación del *MR*. El documento no puede considerarse un mero subsidio litúrgico pastoral, dado que se presenta "como suplemento" a la *Ordenación general del*

Misal Romano (DMN 4). Por lo tanto, tiene el mismo valor jurídico y teológico que el *MR*.

3. CONTENIDO. El *DMN* se divide en una introducción y tres capítulos. El primero trata de los criterios generales para llevar a los niños a la celebración eucarística; el segundo examina las misas, sobre todo dominicales y festivas, en las que toman parte los niños junto con los adultos, que son mayoría; el tercer capítulo, más amplio y detallado, trata de las misas con niños cuando hay sólo pocos adultos. La asamblea, antes que receptora, es la celebrante de la acción litúrgica. Sobre este dato de *eclesiología eucarística* se basa el *Directorio* para afirmar que "la eucaristía es siempre acción de toda la comunidad eclesial; por eso es de desear la participación al menos de algunos adultos", puesto que no es pensable la autosuficiencia de los niños a nivel celebrativo; los adultos intervendrán "no como vigilantes, sino como orantes y que ayuden a los niños cuando sea necesario" (n. 24). En consecuencia, la asamblea no debe ser demasiado numerosa: "Cuando el número de los niños que celebran juntos la eucaristía sea excesivo, resultará más difícil conseguir una participación atenta y consciente" *(DMN* 28). Podemos concluir que no nos parece estar de acuerdo con estas normas el esquema celebrativo de la llamada *misa con niños,* que consiste en reunir a todos los niños de la parroquia en una única celebración, dirigida por algunos adultos con funciones de asistentes.

4. PARTICIPACIÓN Y EXTERIORISMO. Con la preocupación de formar a los niños para la celebración de la eucaristía con soltura y alegría, el *DMN* sugiere hacer activos a los niños dándoles diferentes tareas y papeles. Pero como es siempre posible que una participación exterior esté disimulando la ausencia de adhesión interior, el *DMN* se preocupa de educar para la interiorización a través de los medios expresivos. Aun a su modo, los niños son verdaderamente capaces de meditar *(DMN* 37); y por eso se insiste en el sagrado / silencio como parte constitutiva de la celebración *(DMN* 22; 37), para no dar excesiva importancia a la acción exterior. El exteriorismo es un peligro siempre presente y no hay un método pedagógico que pueda obviarlo. Las acciones externas quedarán sin fruto, más aún, serán nocivas, si no sirven para la participación interior *(DMN* 22; 29). Frente a toda acción que se les proponga a los niños como participación activa, es necesario preguntarse qué fruto de participación interior se pretende obtener. La fe, sobre todo la del niño, es siempre un misterio personal que escapa a toda valoración. *A priori* no se puede pretender que a determinado gesto o acción corresponda necesariamente una determinada actitud de fe. Los símbolos no son unívocos ni siquiera para los niños.

5. PARTICIPACIÓN Y EXPRESIÓN. El aburrimiento es otro peligro explícitamente indicado *(DMN* 27). Éste lleva al niño a la incomodidad, que después se proyecta sobre la celebración, frente a la que nacen mecanismos de defensa que pueden llegar a la aversión. Y de la aversión puede originarse el dejar-de-creer en la utilidad personal, y por tanto en el valor, de la celebración eucarística. Este camino parte del aburrimiento y desemboca en el juicio existencial de valor negativo: no se trata de un itinerario puramente hipotético, si queremos enfrentarnos al fenómeno de los *creyentes no practicantes* desde el punto de vista de la liturgia. Para evitar que suceda esto, es nece-

sario que los adultos no abandonen a los niños a sus propias fuerzas, sino que participen con ellos activamente en la liturgia. En esta comunión y unidad de acción se comunica y transmite el valor del misterio que celebramos juntos; buscar la verdad de la asamblea significa buscar la verdad del signo fundamental de toda acción eclesial, y frente a la verdad del signo no puede nacer ese desinterés que desemboca en el rechazo. Es sobre todo válida para la iniciación la afirmación que dice que la iglesia se construye con el testimonio recíproco.

Adaptar la celebración significa crear un estilo de celebración que permita a los niños sentirse miembros de la asamblea con pleno derecho, y por tanto actores de la celebración. Considerada la naturaleza de la liturgia, acción de todo el hombre, y considerada también la psicología de los niños, el *DMN* manda favorecer al máximo la participación a través de los gestos y actitudes corporales (nn. 22; 33; 34). Esto vale también para los elementos visuales (nn. 35-36) y musicales (nn. 31-32), puesto que el niño es más sensible que el adulto a la expresión simbólica. El niño piensa con todo su ser; todo su cuerpo está concentrado en el pensamiento: los músculos, los miembros y la misma posición del cuerpo. Bajo la guía de una atenta presidencia, es necesario dejar libre la expresión verbal y no verbal de los niños. Esto significa hacerles posible un lenguaje que supera lo que ellos han comprendido intelectualmente: el niño, expresándose, *se hace,* y "regiones áridas de su ser empiezan a vivir"[4].

El medio que hace al niño capaz de entrar en el mundo de los símbolos es la expresión. La expresión simbólica vivida en plenitud libera las energías profundas, crea una nueva síntesis entre los diferentes niveles de la personalidad[5] y abre eficazmente nuevos espacios al encuentro en el otro. Así entendida, la expresión no es un fin en sí misma o un simple medio de comunicación; se hace *anamnesis,* en cuanto que está orientada a la celebración del misterio de salvación. Por fin, el *DMN* señala el peligro de dar a la misa una índole excesivamente didáctica (nn. 13; 23), puesto que el modo más usual que tiene el adulto de acercarse al niño es el de la enseñanza y la exhortación moral.

6. La familia. La formación litúrgica y eucarística no debe separarse de la educación general, humana y cristiana *(DMN* 8); por tanto, la / familia adquiere un relieve determinante en este camino litúrgico *(DMN* 10). Para que esto sea posible, es necesario que la familia encuentre en la comunidad cristiana, sobre todo la parroquial, esa válida inserción formativa que permite una celebración del misterio más profunda en virtud del más amplio contexto eclesial. La familia es determinante cuando se trata de hacer experiencia de los valores humanos y cristianos contenidos en la celebración, pero sobre todo en la formación para la oración, que ha de tener lugar gradualmente, compartiendo los diversos momentos *(DMN* 10). La capacidad de participación en la eucaristía está directamente relacionada con esta formación previa en la oración; la experiencia demuestra que los momentos de mayor dificultad en la misa con niños son los momentos de oración, y sobre todo la anáfora. Y esto no depende de los temas o del texto de la anáfora, sino de la escasa formación para la oración.

El *Directorio* establece que el significado de la misa está comprendido a través de los principales ritos y oraciones, y se refiere en particular a

la oración eucarística y a las aclamaciones con que los niños toman parte en ella (n. 12). Podemos sugerir que las anáforas para niños entren en las familias como instrumento privilegiado de catequesis y formación para la oración, creando así un nexo preciso entre celebración eucarística y formación para la oración. Para subrayar este importante nexo, el *DMN* favorece decididamente las misas en que participan los niños junto a sus padres y otros miembros de la familia (n. 20).

III. Las adaptaciones de la celebración

Se proponen las adaptaciones para las misas en las que intervienen los niños reunidos en grupos poco numerosos junto a algunos adultos *(DMN* 28). Ha de tenerse presente que estas celebraciones deben llevar gradualmente a los niños hacia las misas de adultos, sobre todo hacia aquella en la que la comunidad participa los domingos *(DMN* 21); se trata, por tanto, de liturgias de iniciación, hecho éste bastante nuevo, dado que en la tradición cristiana la misa con la mistagogia representa no una etapa de acceso, sino el término y la conclusión de la iniciación. De todas formas se imponía un cambio por el estilo.

La primera adaptación se refiere al rito inicial de la misa, del que se puede omitir algún elemento para dar mayor relevancia a otros; esto se debe a la excesiva abundancia de ritos prevista por el ordinario de la misa *(DMN* 40).

Nunca debe faltar la lectura bíblica, aunque, si se puede, debe ser adaptada a las capacidades de los niños tanto en lo referente al número cuanto a la extensión de las perícopas. En caso de que hubiera una sola lectura, ésta debe tomarse del evangelio *(DMN* 41-43). El *Leccionario Romano* sigue siendo normativo, pero se permite tomar las lecturas directamente de la biblia si los textos del día se consideran poco adecuados. Obedeciendo a la norma del *Directorio,* la CEE ha preparado un *Leccionario*[6] adecuado como subsidio litúrgico-pastoral, que, sin embargo, no dispensa al pastor de su tarea de juicio y elección de los textos más adecuados. Esta elección obedece al criterio de la cualidad más que al de la cantidad: no se sigue de ello que una lectura breve sea preferible a una larga, o viceversa; es de gran utilidad pastoral el criterio de juicio que se propone: "Todo depende de la utilidad espiritual que la lectura pueda aportar a los niños" *(DMN* 44). Como servicio a la comprensión de la palabra de Dios tienen gran importancia las moniciones y la didascalía, de modo que los niños lleguen a asimilar cada vez más el texto sagrado, fuente de conversión.

Antes de llegar a las misas con los niños es oportuno tener verdaderas celebraciones de la palabra de Dios, para respetar el principio de la gradualidad, que exige la correspondencia entre la progresiva evolución espiritual de los niños y las celebraciones litúrgicas en las que toman parte *(DMN* 14).

El principio de la eficacia espiritual vale también para la homilía, y por tanto puede pedirse a un laico que la haga, si el ministro ordenado no logra adaptarse a la mentalidad de los niños *(DMN* 24). Con los niños la homilía podría a veces convertirse en diálogo para implicar más a los participantes en la proclamación del misterio; pero esto no significa que la homilía se pueda transformar en una lección de catequesis o, peor todavía, cree un clima de tipo escolar. La homilía es una parte de la celebración y recibe de

ella su especificidad. Durante la homilía es cuando pueden tener gran peso los elementos visuales, especialmente las imágenes y los dibujos hechos por los mismos niños durante la preparación de la misa *(DMN* 36). También tiene su valor la llamada dramatización; pero no es fácil de usar, y exige determinadas precauciones para que no quede en segundo plano de hecho en la estimación de los niños la lectura del texto bíblico.

IV. El "Leccionario" y las plegarias eucarísticas

1. EL "LECCIONARIO". Las comisiones episcopales españolas de Liturgia y de Enseñanza y Catequesis han ofrecido a las comunidades cristianas de España un *Leccionario para las misas con niños* que fuese un instrumento útil y coherente con su proceso de educación en la fe. La existencia de este *Leccionario,* adaptado a los niños, está prevista en el *DMN* 43. Uno de los cuidados que la iglesia, siguiendo a su Maestro, debe prestar a los niños, es la iniciación en la celebración eucarística, en cuya doble mesa, de la palabra de Dios y del cuerpo de Cristo, están llamados a participar.

El *Leccionario para las misas con niños* ha sido elaborado con una finalidad principalmente pastoral: favorecer la participación plena y adecuada a su edad. Este objetivo general ha presidido los criterios seguidos al seleccionar y ordenar los textos: *a)* Siguiendo el año litúrgico, el *Leccionario* ofrece un formulario de lecturas para cada uno de los domingos de adviento, cuaresma —doble ciclo— y pascua. Completa este itinerario un elenco de lecturas para el tiempo ordinario y otro para las fiestas de los santos. El *Leccionario* incluye también formularios para misas de tema penitencial o eucarístico. Y además, el *Leccionario* contiene una introducción general a todo el año litúrgico y breves introducciones a los tiempos litúrgicos, que subrayan sus dimensiones bíblica, litúrgica y catequética. *b)* El *Leccionario* ha tenido presente el proceso catequético adoptado en el plan de los *Catecismos para la comunidad cristiana* publicados por la CEE para la infancia. *c)* Cada formulario consta de una primera lectura, un salmo responsorial, un verso del *Aleluya* y un evangelio. Se ha procurado que los textos guarden relación entre sí y permitan un tratamiento catequético y homilético orgánico y armónico dentro de cada tiempo litúrgico. *d)* Las lecturas del Antiguo Testamento suelen estar centradas en la figura de los personajes más importantes de la historia de la salvación. También hay primeras lecturas tomadas de pasajes sencillos de las cartas de san Pablo y de los Hechos de los Apóstoles. Los textos evangélicos están tomados de los Sinópticos, pero también están presentes las páginas fundamentales del evangelio de san Juan. *e)* El *Leccionario* contiene moniciones a la primera lectura, al salmo responsorial y al evangelio, procurando que las tres vayan desarrollando aspectos complementarios de un mensaje fundamental, a partir de los propios textos. *f)* Si las lecturas señaladas para un día determinado no van a ser captadas por los niños, se puede elegir otra lectura bíblica, con tal de que ésta respete el espíritu del tiempo litúrgico. *g)* El *Leccionario* está pensado para los domingos, aunque puede ser usado también en los días entre semana.

2. LAS PLEGARIAS EUCARÍSTICAS. Las anáforas son la parte más significativa de esta reforma verdaderamente singular, dado que la Con-

gregación para el culto divino ha promulgado un texto que no debe traducirse tal y como está, sino que debe servir para inspirar la libre composición del texto anafórico directamente a la lengua viva; tan sólo este último es considerado texto litúrgico en sentido estricto. El texto latino determina la finalidad, la sustancia y la forma general de estas oraciones: será misión de cada una de las conferencias episcopales la creatividad suficiente para tener textos verdaderamente apropiados.

a) *Plegaria eucarística primera.* Sin caer en el infantilismo, es la oración más sencilla en cuanto a contenidos y lenguaje; muy lineal, comienza con la constatación de que la asamblea se ha reunido para la *acción de gracias.* La asamblea toma conciencia de sí misma. Viene a continuación la *acción de gracias* por la creación entera, y se enumeran "todas las cosas bellas y grandes" que son: la luz, la tierra y todos los hombres que la habitan. No es difícil ver aquí un influjo de la anáfora alejandrina de san Marcos. Esta enumeración concibe la creación como "signo maravilloso" del amor de Dios, y cada cosa se pone en relación con la realidad espiritual de la que es signo. Todo es referido a la alegría que hay en el corazón del hombre.

Esta primera sección de la anáfora se concluye con el *Santo,* que se divide a su vez en tres partes: cada una cierra un sector del texto.

Después viene la sección cristológica, que comienza con la alabanza al Padre por sus *atenciones* hacia el hombre, enumeradas en *crescendo.* El Padre es presentado como quien no olvida a nadie y, finalmente, manda a Jesús como salvador. Es interesante sobre todo la conclusión: Jesús es el que ha dado su vida por nosotros.

La tercera sección es eclesiológica, y se nombran las diversas categorías de personas con las que la asamblea está en comunión. La unión de toda la iglesia, celeste y terrestre, actúa como telón de fondo del último de los tres versículos del *Santo.*

La anáfora sigue con la introducción a la primera epíclesis, y se define así la acción que se efectúa: "Porque queremos mostrarte nuestro agradecimiento". Esto permite al niño entender toda la misa como eucaristía. Tras la narración de la institución tenemos la anamnesis, que sigue el modelo de las liturgias occidentales no romanas, las cuales frecuentemente se basan más en el *haced esto* que en el *en memoria mía.* Esta elección es particularmente feliz, dada la importancia que el *hacer* tiene para el niño.

La segunda epíclesis, con su sentido eclesiológico, lleva a las intercesiones, que se concluyen con el tema de la *acción de gracias,* que cierra la anáfora con la doxología.

b) *Plegaria eucarística segunda.* Se recomienda por su carácter dialogal. El texto está intercalado con las diversas aclamaciones que mantienen viva la participación de los niños, sobre todo si se cantan. Son aclamaciones de respuesta a la anáfora, que no pierde su carácter presidencial. Excepto el *Santo* y las aclamaciones después de la anamnesis, todas las demás aclamaciones son facultativas. El contenido teológico de esta anáfora coincide en gran medida con el del texto precedente. Un dato característico de fácil adquisición por parte de los niños es la mediación de Cristo en la oración de la asamblea.

c) *Plegaria eucarística tercera.* Es el texto más rico y variado, y por eso el más indicado para los muchachos más crecidos. Tiene un buen carácter dialogal por las aclamaciones en la segunda parte de la anáfo-

ra. Su característica está en la posibilidad de adaptarse al tiempo pascual. De hecho, nos hallamos frente a dos anáforas diversas, aunque construidas sobre un fondo común. El contenido teológico más relevante está en la teología del *memorial,* que aparece con toda claridad en la anamnesis.

Estas tres plegarias eucarísticas están todavía aprobadas *ad experimentum* "hasta que la Sede Apostólica no disponga otra cosa" (cf *Carta circular* de la S. Congregación para los sacramentos y el culto divino de 15 de diciembre de 1980, en *RL* 68/4 [1981] 558-559).

V. Conclusión

Ciertamente, se puede discutir sobre estas tres plegarias eucarísticas, sobre algunas opciones hechas, sobre otras soluciones que se habrían podido adoptar según modelos y experiencias conocidas de otras naciones. De todas formas, todo esto resulta precioso por el lenguaje fácil, por las aclamaciones introducidas, por la misma presencia de los elementos fundamentales de la oración eucarística, que facilita la inserción de los niños en la celebración normal. También es apreciable la pequeña variación de estructura (en relación al mandamiento de Jesús: *Haced esto...,* introducido por una frase de transición: "Y les dijo también"), que subraya el carácter de anamnesis de la celebración eucarística.

No podemos creer que basten los nuevos textos bíblicos y eucológicos y las mismas posibilidades de adaptación introducidas por el *Directorio* para resolver el delicado problema de una participación activa y fructífera de los niños en la eucaristía. Pero este providencial y esperado desarrollo de la reforma litúrgica ciertamente ha situado mejor y facilitado un discurso más amplio de iniciación y formación litúrgica de los niños, para que ellos "con alegría puedan en la celebración de la eucaristía caminar juntos al encuentro de Cristo y estar con él en la presencia del Padre" *(DMN* 55).

[*/ Familia; / Formación litúrgica,* IV, 1-2].

NOTAS: [1] J.-P. Jung, *L'expérience religieuse des enfants,* en *MD* 140 (1979) 65-84 — [2] A. Vergote, *Psicología religiosa,* Taurus, Madrid 1969 — [3] Sacra Congregatio pro Cultu Divino, *Directorium de missis cum pueris,* Typis Polyglottis Vaticanis, 1973. Véase A. Pardo, *Liturgia de la eucaristía,* col. Libros de la comunidad, Ed. Paulinas, Madrid 1979, 224-238 — [4] J.-M. Hum-F. Mourvillier (dir.), *Celebrare la messa con i fanciulli,* LDC, Turín 1975, 128 — [5] L.M. Pinkus, *Rilevanza del simbolo nel processo di maturazione umana,* en *RL* 67 (1980) 346-353 — [6] *Leccionario IX para las misas con niños.*

E. Mazza

BIBLIOGRAFÍA: Aldazábal J., *Un directorio sugerente y comprometedor,* en "Phase" 81 (1974) 195-208; *Acoger a los niños en nuestra eucaristía,* ib, 114 (1979) 495-510; *Celebrar la eucaristía con niños,* "Dossiers del C.P.L." 20, Barcelona 1983; *El nuevo Leccionario para las misas con niños,* en "Oración de las Horas" 11 (1984) 345-349; Bellavista J., *A propósito de las nuevas plegarias eucarísticas,* en "Phase" 88 (1975) 309-314; Comisión N. "Liturgia-Infancia" de Francia, *Los niños en la misa,* Ed. Litúrgica Española, Barcelona 1969; González Casado J.M., *Las misas con niños, una tarea urgente,* en "Sal Terrae" 64 (1976) 147-154; Lalubre F.-Laurentin A., *Primera iniciación de los niños en la liturgia,* Marova, Madrid 1965; Oliver M., *Misas para los niños,* PPC, Madrid 1976; Secretariado N. de Liturgia, *Celebraciones con deficientes mentales,* "Subsidia Liturgica" 41, EDICE, Madrid 1982; VV.AA., *La misa y los niños,* en "Phase" 67 (1972) 3-88; VV.AA., *Celebrar la misa con los niños. Notas pastorales y sugerencias prácticas,* Marova, Madrid 1976; VV.AA., *Celebrar la reconciliación con los niños,* Marova, Madrid 1977; VV.AA., *Las misas con niños. Liturgia, catequesis, música,* PPC, Madrid 1985.

NUEVAS PLEGARIAS EUCARISTICAS

SUMARIO: Prólogo: El enriquecimiento anafórico del Misal Romano - I. El motivo pastoral de la variedad de textos y la carta circular "Eucharisticam participationem" - II. La composición y autorización de nuevas anáforas: 1. La plegaria eucarística del "sínodo suizo": *a)* La composición del texto y su difusión, *b)* Su lenguaje y estructura, *c)* El tema y sus variantes: la plegaria para un "sínodo"; 2. Las tres plegarias eucarísticas "para misas con niños": *a)* Las primeras adaptaciones de la anáfora a los niños, *b)* El "Directorio para misas con niños", *c)* Los tres modelos de plegaria para la misa con niños: talante y contenido; 3. Las dos plegarias eucarísticas "sobre la reconciliación": dos tematizaciones del memorial. Conclusión: Plegarias para celebrar en nuestro caminar creyente.

Prólogo: El enriquecimiento anafórico del Misal Romano

El intenso trabajo de renovación de la celebración litúrgica, acometido por la reforma del Vat. II, tenía que desembocar en el problema del *Canon Romano* [1]. Texto venerado y precioso por doctrina y espiritualidad, pero deficiente en cuanto a una claridad de expresión y a un desarrollo congruente que facilitase una participación activa y comprensible por parte de la asamblea.

Ya el sínodo de los obispos de 1967 se había hecho eco del deseo manifestado por fieles, sacerdotes y liturgistas de una reforma al respecto. Pero, no admitiendo el texto una corrección plena sin deteriorarlo fundamentalmente, prevaleció la tesis de recuperar la tradición y facilitar el significado del memorial eucarístico, enriqueciendo el Misal con tres nuevas plegarias.

En la carta del 2-6-1968 de Bugnini, presidente del *Consilium,* a las conferencias episcopales de todo el mundo con "indicaciones para facilitar la catequesis de las nuevas anáforas" [2], se estipula como cometido de ellas "poder cantar mejor las grandezas divinas y recordar mejor la historia de la salvación en la parte central de la celebración eucarística". Y en el n. 4 afirma que "si se considera la variedad de las anáforas de la tradición de la iglesia universal y el valor de cada una, se da uno cuenta de que una sola anáfora no puede contener toda la riqueza pastoral, espiritual y teológica deseable. Es necesario suplir con múltiples textos los límites de cada uno. Es lo que han hecho siempre las iglesias cristianas, a excepción de la romana. La iglesia ha querido dar así a la liturgia romana más riqueza pastoral, espiritual y litúrgica" [3].

No se trata, pues, de un arqueologismo acrítico, sino de inspirarse en toda la tradición, que ha sabido decir, con excepcional riqueza de voces y acentos, el significado de la celebración eucarística, a fin de consentir a la liturgia de la iglesia expresarse de una manera más rica y articulada, más capaz de comentar el misterio. Una liturgia que sepa también confesar la fe en diálogo con la reflexión teológica de la iglesia actual. El propio Bugnini interpretaba así la variedad de textos introducida en la plegaria del Misal: "La reforma entra ahora en la fase de la creatividad, una vía que ha sido abierta por el mismo santo padre —Pablo VI— con estas palabras: *Debemos tender a lo que es mejor, que no a lo que es nuevo (...). Esto no quiere decir que los labios de la iglesia se hayan cerrado hoy o que ella no pueda cantar un cántico nuevo suyo propio, siempre que el soplo del Espíritu le inspire a hacerlo* [4]. Y he aquí que en las tres nuevas plegarias eucarísticas nosotros tenemos las tres estrofas de este canto nuevo... El canto nuevo ha comenzado y no cesará más. La vida genera vida y las primeras estrofas de este nuevo canto reclamarán otras estrofas, otros himnos, otros innumerables e incesantes can-

tos: los cantos de la liturgia perennemente joven"[5].

Estas tres nuevas plegarias que se añadieron al Canon Romano tienen, sin embargo, una característica que les es propia: son las primeras en toda la tradición cristiana que han sido compuestas para ser utilizadas en la iglesia universal. Las demás plegarias eucarísticas de la tradición habían nacido en una iglesia particular. Su uso se extendía después con el paso del tiempo.

De ahí que también recupere Roma el uso antiguo al autorizar ahora a los episcopados locales plegarias eucarísticas nuevas, previa petición oportuna: son concedidas *ad experimentum* y para un uso determinado y circunstancial. La unidad eclesial es así salvada por el reconocimiento oficial de estas plegarias por parte de la Santa Sede. Pero se reconoce así también el fundamento de una sana diversidad; y por eso no son de momento incluidas en el misal. De este modo, dichos textos mantienen su valor propio: son fruto de una necesidad particular y nacen para una situación ocasional. Con su autorización son considerados conformes con la fe católica; con su no inclusión momentánea en el misal, su provisionalidad particular, hasta evaluar su extensión y frutos con el paso del tiempo[6].

I. El motivo pastoral de la variedad de textos y la carta circular "Eucharisticam participationem"

Ya la constitución sobre la sagrada liturgia del Vat. II había fundamentado y urgido el principio pastoral de la participación consciente y activa de los fieles en la acción litúrgica[7] [*/ Participación*]. Se tomaba conciencia de que el celebrante no *dice,* sino que *celebra* con su pueblo. Ello le exigía hacer comunidad con los fieles, hablando un lenguaje inteligible para ellos y sintonizando con sus situaciones y deseos[8]. La decisión, pues, de 1968 de retornar a la pluralidad de anáforas obedece, de hecho, a unos criterios y preocupaciones pastorales derivados de esta exigencia de participación por parte de la comunidad concreta que celebra la eucaristía. Tales criterios se irían clarificando y explicitando a lo largo del proceso posterior, en torno a la adaptación de la anáfora.

Aun antes de la publicación de las tres nuevas anáforas en el Misal de Pablo VI había aparecido ya el fenómeno de la libre composición de anáforas, que se extendían e intercambiaban de unos países a otros afines[9]. Algunos episcopados (holandés, belga-flamenco, etc.), intentando eliminar o atenuar al menos la proliferación abusiva, analizan y escogen algunos de estos textos; los incluyen en la publicación del *Ordo Missae* y permiten oficialmente su uso. El fenómeno, sin embargo, continúa desordenadamente. Los obispos son presionados, por un lado, para instaurar la observancia de la legislación litúrgica; pero, por otro, sienten la exigencia de quienes los usan, reivindicándolos como textos mejor entendidos por los fieles, menos densos teológicamente, y que responden mejor a la lengua y cultura de nuestro tiempo que los del Misal. Muchos piensan que lo mejor sería disponer de más plegarias oficiales[10].

Ante lo preocupante del fenómeno, la Sagrada Congregación para el culto solicita al papa el estudio de la situación. A mediados de 1971 recibe del santo padre la misión de "examinar todos los aspectos del problema y tratar de poner remedio a esta grave forma de indisciplina en el campo litúrgico"[11]. En septiembre se

constituyó un grupo de estudio, que examinó detenidamente el problema, tratando de buscar posibles soluciones. Tras varias fases de indagación, reflexión y estudios competentes, y siguiendo siempre las directrices del santo padre, llegó a poder publicar el 27-4-1973 la carta circular *Eucharisticam participationem* sobre las plegarias eucarísticas, que envió a los presidentes de las conferencias episcopales de todo el mundo [12]. En ella se describía la situación constatada (n. 4) y, reconociendo la motivación pastoral de la variedad de textos, se fijaban las condiciones y los criterios (n. 2) para la composición de nuevos textos de plegaria eucarística:

a) Por un lado, la necesidad de conservar el sentido de la unidad eclesial en la oración litúrgica por excelencia y la preocupación por garantizar su naturaleza de acción de gracias sobre todo, y de oración presidencial, hace que la Sede Apostólica considere oportuno *actualmente* (cf n. 5) reservarse el derecho de decidir en este capítulo de la praxis litúrgica: "La Sede Apostólica, impulsada por el amor pastoral hacia la unidad, se reserva el derecho de pronunciarse sobre un asunto de tanta importancia como es justamente la disciplina de las oraciones eucarísticas. Respetando la unidad del rito romano, no rehusará considerar las peticiones legítimas, y juzgará con benevolencia las solicitudes que le dirijan las conferencias episcopales para la eventual composición e introducción en el uso litúrgico, en circunstancias particulares, de una nueva oración eucarística; y propondrá las normas a seguir en cada uno de los casos" (n. 6).

El mismo Bugnini explicaba así el sentido de esta disposición: "La comunidad cristiana como tal exige, y con razón, que se salvaguarden y defiendan sus derechos a la autenticidad de lo que ha sido instituido por Jesús, y al carácter sagrado de su expresión de fe (cf *EP* 11). Y esto es hecho, en primer lugar, por la autoridad de Roma" [13].

En concreto, pues, las iglesias, locales aportarán la formulación adaptada a sus circunstancias, bajo la orientación de la Santa Sede, que ha de juzgar, en definitiva, la identidad entre tal formulación y el sentido de la acción en la que la iglesia celebra el don recibido de su Señor.

b) Por otra parte, la variedad de textos ha de responder al deseo de adaptar todavía más la celebración a la comunidad concreta que la participa; de manera que la posibilidad de anunciar bajo muchas formas el misterio de Cristo ayude a que todos lo experimenten mejor (cf *EP* 2).

Dada, pues, la posibilidad de introducir ulteriores ángulos de visión para releer la historia de la salvación, de la que la eucaristía es memorial, *dos criterios de fondo conducen la formulación de nuevas plegarias:*

1) La estrecha relación que debe darse entre el texto de la anáfora y las *condiciones de la asamblea* reunida para la eucaristía; de forma que incluso el formulario quede sintonizado con el contexto cultural en que se celebra.

2) La oportunidad de conectar el texto de la anáfora con *acontecimientos eclesiales particularmente significativos.* De forma que, tematizando la eucaristía con contenidos, cuya percepción esté facilitada y sensibilizada por las circunstancias en que se celebra, favorezca una participación más intensa. Es decir, una acción de gracias apropiada a la asamblea en aquel momento; de suerte que la comunidad pueda sentir su propia vida íntimamente enmarcada

en la historia de la salvación, y pueda obtener mayores frutos de la celebración eucarística (cf *EP* 8).

Desde estos criterios, y teniendo en cuenta algo que es típico del rito romano, se invita también explícitamente a la introducción de oportunas variantes o fórmulas *infra actionem* en el texto de las plegarias del Misal. Tales variantes "destacarían mejor el recuerdo del misterio del Señor en las principales solemnidades del tiempo litúrgico" y "serían útiles para suscitar la atención y la piedad con un matiz particular que resaltaría el contexto eclesial en que se celebra" *(EP* 10) [14]. Añadir estas variantes —normalmente en el *postsanctus* y en las *intercesiones*— sería facultad de las conferencias episcopales o del propio obispo, con aprobación de la Sede Apostólica. Es decir, tendrían una función similar y complementaria de la que desempeña el *prefacio* variable de la misa romana. Podrían ser como su eco posterior; pero, eso sí, discreto y en el seno de aquellos elementos estructurales donde no suponga romper la trama singular de la plegaria en cuestión.

En definitiva, la carta *Eucharisticam participationem,* al propio tiempo que prohíbe la utilización de textos no aprobados, invita explícitamente a unos espacios de creatividad al servicio de la participación más consciente y activa e intenta crear las condiciones para un paso ulterior de la reforma [15].

II. La composición y autorización de nuevas anáforas

La propia Santa Sede no tardó en ejemplificar la aplicación de los criterios expuestos con la publicación y ofrecimiento a toda la iglesia de tres modelos de plegaria eucarística "para misas con niños", donde se pretende una adaptación a las condiciones de la asamblea; y de dos plegarias eucarísticas "sobre la reconciliación", con motivo del año santo, donde se pretende sintonizar la eucaristía con un acontecimiento eclesial significativo.

Al mismo tiempo, también ha ido aprobando nuevas anáforas a diversos países y para determinadas circunstancias o grupos particulares de fieles. En todas ellas late el deber de conectar litúrgicamente, de un modo más adecuado, la riqueza mistérica del memorial eucarístico con la vida de la iglesia [16].

Veamos en concreto el talante y contenido de aquellas que tienen autorización oficial para ser utilizadas litúrgicamente en nuestro país.

1. La plegaria eucarística del "Sínodo suizo". a) *La composición del texto y su difusión.* A finales de 1973, los liturgistas suizos son los primeros en solicitar una nueva plegaria eucarística, y dirigen a la Sagrada Congregación para el culto divino su instancia de que a los obispos de su nación les parecía adecuado calificar el Sínodo de los católicos de su país de "circunstancia peculiar" para poder componer una anáfora apropiada al efecto, según *Eucharisticam participationem.* La Congregación responde pronto, y el 14 de febrero de 1974 les da el papa la facultad de preparar una anáfora especial para el Sínodo. La composición del nuevo texto se ultimó a mediados de dicho año [17]. Examinado por la Congregación para la doctrina de la fe, fue aprobado con algunas observaciones el 25 de julio de ese mismo año, y por el santo padre el día 5 del mes siguiente. Tres días después, por un decreto de la Congregación para el culto, fue declarado idóneo para ser estampado [18].

La nueva plegaria atrajo pronto

hacia sí el interés de otras iglesias europeas como Luxemburgo, Austria, Strasburgo, Francia e Italia, que solicitaron su utilización, que les fue siempre concedida por la Sede Apostólica [19].

b) *Su lenguaje y estructura.* Con un lenguaje de talante actual, poético y evocativo, apropiado a la dimensión del misterio que se celebra, expresa el memorial eucarístico con una nueva sensibilidad cristológica, eclesiológica y antropológica. En él se funden admirablemente un lenguaje bíblico-existencial y el de la doctrina conciliar del Vat. II en su consideración de la relación de la iglesia con el mundo —en especial *LG* y *GS*.

Siguiendo de cerca el esquema de la *PE* II del Misal, conserva la estructura tradicional con los elementos específicos de la plegaria eucarística, definidos en la *OGMR* 54-55; y sobre el soporte de una sola plegaria, con un motivo central de fondo, se establecen cuatro variantes significativas en el prefacio que inicia la plegaria y en las intercesiones que aplican a la situación actual de la iglesia ese motivo peculiar aclamado en el prefacio. Son simples acentos discretos y de feliz expresión que, manteniendo sin ruptura la dinámica evocativa de esta plegaria, la diversifican en cuatro aspectos o variantes que matizan y completan el tema peculiar desde el que esta plegaria proclama el memorial del Señor.

c) *El tema y sus variantes: la plegaria para un "sínodo".* No se puede olvidar la circunstancia para la que se compuso esta plegaria: un "sínodo" *(ho synodos* = caminar juntos, acompañar). La imagen del camino, como categoría de interpretación de la historia de la salvación, prevalece en las insinuaciones bíblicas en las que es contemplada la obra y persona de Cristo. Esta anáfora pretende proclamar cómo *"el Señor camina con nosotros, iglesia peregrina, en esta tierra".* La celebración eucarística es presentada así como momento especial del encuentro y compañía del Señor en nuestro camino.

En la formulación de los elementos fijos, ya el *postsanctus* presenta la reunión eucarística como un encuentro provocado por Cristo. El excelente recurso al pasaje de Emaús (Lc 24,32) en la introducción al *relato* ayuda a comprender la misa, por el modo mismo de referirlo, en la línea de la doctrina conciliar sobre la celebración eucarística, como acción centrada en torno a dos mesas: ambón y altar. Es el Señor el que da sentido y sostén a nuestro caminar con su palabra y con su pan. Se trata, por otra parte, de una evocación interesante de la primera comida de los discípulos con el Resucitado, tipo de la comida eucarística. La *epíclesis* es invocación de la presencia del Espíritu, para hacer presente a Cristo junto a nosotros y en nosotros. *El memorial y la oblación* hacen patente la pascua de Cristo y los efectos de su sacrificio con una expresión sugerente y nueva del tránsito "a través del sufrimiento y la muerte" a la glorificación. Precisamente con su sacrificio, "Jesús nos abre (¡en presente! = actualización sacramental) el camino hacia el Padre". Y, por fin, la plenitud de la vida en la resurrección, en la *conclusión escatológica,* es considerada como acogida de Dios en su reino, al final de nuestra peregrinación por este mundo.

Las variantes desarrollan el tema central de la compañía de Dios en nuestro camino en sus cuatro aspectos comprehensivos: la llamada y presencia providente de Dios en nuestro caminar (variante A); Cristo como camino y compañero (variante B); el amor desinteresado como ley del camino en seguimiento de Cristo (variante C); la reunión de todos en la

perfecta unidad del reino de Dios, como término de nuestra peregrinación (variante D).

En resumen, pues, se trata de celebrar el memorial del Señor en el contexto de esa compañía poderosa (A), luminosa (B), amorosa (C) y acogedora (D) con la que Dios conduce a su iglesia hacia sí [20].

Veamos ahora, en concreto, cómo están formulados los matices peculiares de cada una de estas variantes:

• *Variante A: "Dios guía a su iglesia".*

El *prefacio* canta las manifestaciones de la presencia operante de Dios en el sendero de la vida: reconociendo su origen en la acción creadora de Dios, que la sostiene y enriquece con sus dones, contempla su término definitivo a la luz de la pascua de Cristo. Ésta es proclamada, bajo la figura del éxodo antiguo, como apertura del camino de la vida al gozo perfecto del reino, adonde Dios conduce hoy a su iglesia a través de este mundo con la fuerza de su Espíritu.

La descripción histórico-salvífica de la actuación de Dios ensambla muy bien la proclamación de la dimensión trinitaria de su misterio con la condición histórico-existencial, en la que se extiende y experimenta el hombre actual: el Espíritu y el Hijo son explicitados como mediación divina en el acompañamiento del Padre a la salvación. Queda también excelentemente proclamada la continuidad de la presencia especial de Dios en la economía de Israel y en la plenitud de la de la nueva alianza en la peregrinación de su iglesia.

En la confianza de esa presencia poderosa y cercana de Dios en la marcha de su pueblo, la *intercesión por la iglesia* se concreta en la petición del fortalecimiento de la unidad que provoca el compartir el pan de su mesa; es decir, ser sus *compañeros junto con los que también participan de su mismo banquete*. Así, en el camino de la esperanza que éste anuncia y festeja con alegría, y de la fe que afirma y fortalece, la iglesia irradiará en el mundo el gozo del evangelio a que nos impulsa como quehacer.

• *Variante B: "Jesús, nuestro camino".*

Reconociendo a Dios en su señorío creador sobre el cielo y la tierra, el *prefacio* inicia la acción de gracias bendiciéndolo porque con su *sabiduría* dirige el camino de la historia hacia su destino, y con su *amor* cuida de cada hombre. Se proclama e invoca, pues, a Dios en la insinuación del misterio trinitario que late en su actuación histórico-salvífica.

Esa sabiduría y ese amor de Dios se revelan plenamente en el misterio salvador de Cristo. Éste es alabado como palabra sabia de Dios, cuya escucha da sentido a la vida humana: por esa palabra, que es el mismo Cristo, nos ha llamado a la reunión de la iglesia para que, afirmados en la fe verdadera, le sigamos fielmente. Pues se trata del Hijo que nos revela y conduce hacia él, el Padre (cf Jn 14,5: "Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre sino por mí"). De ahí que Cristo sea celebrado como camino salvador de nuestra propia existencia, porque precisamente en él descubrimos la verdad *que da sentido y posibilidad a nuestra libertad* (cf Jn 8,32: "Si os mantenéis en mi palabra..., conoceréis la verdad y la verdad os hará libres") y horizonte de esperanza gozosa a nuestra vida (cf Jn 16,22: "Volveré a veros y se alegrará vuestro corazón").

Todo esto es cantado como maravilla del gran amor que nos tiene Dios y que se ha manifestado en su Hijo amado: en él, palabra de vida, nos llama, nos reúne, nos afirma y

nos conduce hacia sí, ofreciendo sentido y contenido a nuestra libertad con su *verdad* y llenando nuestra vida de gozo con su *amor*.

Así, con un lenguaje sensible al talante existencial, en el que el hombre de hoy articula las preguntas trascendentes de su caminar personal e histórico, se proclama el misterio de Cristo como respuesta a esas profundas aspiraciones, abriendo el camino de la esperanza en la fe que se celebra. Dicha respuesta consiste en afirmar, con un lenguaje aprendido del IV evangelio, que Cristo es el camino que nos conduce al Padre por la verdad y la vida realizadas en el amor, y que discurre a través del panorama evocado por el plan salvador de Dios.

En correspondencia con lo celebrado en el prefacio, las *intercesiones por la iglesia* ruegan a Dios que fortalezca, por el cuerpo y la sangre de su Hijo, la unidad en la fe y en el amor, para que con entrañas de misericordia, sensibles a toda necesidad humana, y atentos a los gestos concretos, seamos capaces de construir la iglesia como recinto de libertad en la verdad y de paz en el amor, donde todos encuentren un hogar de esperanza.

• *Variante C: "Jesús, modelo de caridad".*

El *prefacio* canta el amor bondadoso y fiel del Padre, que se nos ha manifestado en la palabra y obra de su Hijo: Jesús es reconocido como fruto y don del amor del Padre al mundo, como espejo e imagen de la bondad y fidelidad de su amor y como fuente del amor fraterno.

En cuanto revelación del amor del Padre y modelo de fraternidad, Cristo es celebrado, con imágenes recogidas del evangelio de Lucas, como el buen samaritano del mundo, que acoge a pequeños y pecadores; que siente ternura hacia los pobres y los enfermos.

En congruencia con la calidad del amor de Dios celebrado en el prefacio, la *intercesión por la iglesia* ruega al Padre que fortalezca la fidelidad de su pueblo al evangelio con el cuerpo y sangre de su Hijo, renovando a todos a su imagen. De tal forma que, movidos por su amor y por su ejemplo, atinen a descubrir en los signos de los tiempos (cf Mt 16,3 y *GS* 4) las angustias y tristezas, las alegrías y esperanzas de los hombres (cf *GS* 1) y, compartiéndolas en la caridad, les muestren el camino de la salvación.

De este modo, la condición y misión de la iglesia se concreta, con un lenguaje asumido del Vat. II, en ser para el mundo el espejo del amor de Cristo, que es imagen del amor del Padre.

Esta variante, pues, concreta el seguimiento tras Cristo del caminar cristiano en la imitación de su amor compasivo.

• *Variante D: "La iglesia en camino hacia la unidad".*

El *prefacio* da gracias al Dios del universo por la bondad mostrada en la creación constante de la iglesia, a cuya unidad conduce incesantemente a hombres de toda raza y cultura.

Marcado por la teología de la *LG*, evoca el misterio de la iglesia como una realidad viva, en una perspectiva trinitaria y en un lenguaje contemporáneo. Dios se muestra operante en la edificación de la iglesia, por la mediación del Hijo y del Espíritu: por medio del evangelio de su Hijo, convoca sin cesar a hombres de todo pueblo y condición a la reunión en un solo pueblo y ofrece a todos los hombres la esperanza de la felicidad de su reino; por el don del Espíritu la unifica como testimonio de su amor en el mundo.

Conforme aun con la doctrina del

Vat. II sobre la iglesia, este prefacio la define y describe en su condición sacramental como signo del amor y de la salvación de Dios ofrecida al mundo en el testimonio de su unidad.

Así, la iglesia aparece como sacramento de la fidelidad del "Padre de bondad" a su alianza, en cuanto pueblo universal, convocado por el poder del evangelio de su Hijo y reunido por la fuerza de su Espíritu; resplandece como sacramento de la acción del Espíritu en cuanto signo de la unidad de todos los hombres, testimoniando así su amor; y se manifiesta como sacramento de Cristo resucitado, su esposo, en cuanto signo profético de la unidad gozosa futura, ofreciendo la esperanza del banquete nupcial de su reino.

La unidad de la iglesia es, pues, celebrada como don original de Dios que la constituye; como signo que la define; como testimonio que la compromete en su misión reconciliadora, y como anticipo escatológico que la mantiene en la esperanza y en el anuncio del término feliz de la historia.

En consonancia con el agradecimiento a Dios por el don incesante de la unidad que canta el prefacio, la *intercesión por la iglesia* se dirige al Padre con el ruego de que la renueve constantemente a la luz del evangelio y con nuevos impulsos vitales de su Espíritu, consolidando así los vínculos de unidad entre el pueblo y sus pastores, y de éstos entre sí. De esta forma, la iglesia, "sacramento de la unidad del género humano y de los hombres entre sí" *(LG* 1), podrá ser, en medio de nuestro mundo dividido por guerras y discordias, instrumento de unidad, de concordia y de paz, cumpliendo de este modo su misión en la historia.

Es significativa la concreción inicial de esta intercesión a la iglesia local, ampliando progresiva y acertadamente su comunión a los demás horizontes eclesiales en forma de círculos concéntricos: siendo la unidad una nota donde la iglesia se expresa y revela como sacramento de salvación, le conviene ser concretamente visible; es decir, palpable en la comunidad concreta que sacramentaliza, de hecho y expresamente, todo el misterio de la iglesia, como es la iglesia local. Por esta razón, la unidad se concreta significativamente también en los mismos miembros que en su ministerio pastoral representan la unidad de todos los miembros.

Esta variante D contempla y describe, pues, el camino de la iglesia con una marcha progresiva en la consolidación de la unidad entre sus distintos miembros, a que conduce el impulso del Espíritu, y en la convocación y acogida, a que la destina el mensaje de paz del evangelio de Jesucristo.

2. LAS TRES PLEGARIAS EUCARÍSTICAS "PARA MISAS CON NIÑOS". a) *Las primeras adaptaciones de la anáfora a los niños.* Ya la constitución *Sacrosanctum concilium* insistía en varias exigencias para que la celebración litúrgica fuese activa y provechosamente participada (cf n. 11): tener en consideración la edad, condición, género de vida y grado de cultura religiosa (n. 19); ordenar los textos y los ritos de modo que puedan ser fácilmente comprendidos y participados (n. 21), adaptando incluso las plegarias que el sacerdote dice en nombre de todos los fieles a la capacidad de éstos (nn. 33 y 34), y dejar así lugar a legítimas diversidades, según las diferentes comunidades (nn. 37-40).

En el sínodo de los obispos de 1967 se detectó el deseo de muchas conferencias episcopales de unas adaptaciones especiales para la misa con niños. Se dieron entonces unas

directivas en este sentido, sin tratar de formar un rito peculiar, sino más bien determinar los elementos que se habían de retener, abreviar, omitir o escoger para mejor adaptación [21].

Por su parte, la *OGMR* preveía que las conferencias episcopales estableciesen las normas para la adaptación de la misa a las diversas tradiciones e índoles de fieles (n. 6).

La importancia de la formación litúrgica de los niños, y en particular su iniciación a la misa, como momento fundamental de toda la educación cristiana (cf *SC* 19 y *Grav. educ.* 2) va creciendo en interés central en las publicaciones [22] y en la preocupación pastoral [23]. Se insiste cada vez con más convicción en el principio de que la liturgia es la mejor pedagogía para la participación de los fieles en la liturgia misma; y que, por tanto y en el fondo, los niños no pueden ser iniciados en la liturgia sin liturgias de iniciación [24]. Por ello se reclama una mayor posibilidad de adaptación de la misa a los niños [25]. Algunos episcopados, como el alemán, publican orientaciones aprobadas "ad experimentum" para las misas con niños [26], con adaptaciones incluso de la plegaria eucarística. Y, ante la petición de algunos episcopados, la propia Santa Sede aprobó algunas plegarias eucarísticas para estas misas, aun antes de publicar la carta *Eucharisticam participationem:* a Alemania, "para misas con niños sordomudos", el 26-6-70; a Filipinas, "para la misa de primera comunión", el 16-3-71; a Suiza, una abreviación del Canon Romano y de la *PE* IV "para misas con niños", el 6-12-71; a Australia, "para misas con niños durante el Congreso internacional eucarístico de Melbourne de 1973 (y otra "para la población aborigen") [27].

De los estudios y documentos que abordaban el problema se podían deducir los siguientes principios: en general, una celebración más breve y con un ritmo adaptado a su psicología, en un clima gozoso y fraternal, de ritos y lenguaje más simples y con más intervenciones. En concreto, y con respecto a la plegaria eucarística, se afirma que los textos actuales hacían difícil la participación de los niños en la parte central de la misma. Eran, pues, necesarios nuevos textos [28] que, conservando la estructura fundamental y su forma presidencial, tuviesen estas características: brevedad, sencillez de lenguaje, aunque conservando los necesarios términos técnicos; flexibilidad y adaptabilidad a las circunstancias ocasionales de la vida de los niños (por ejemplo, motivos de acción de gracias en los prefacios), y más facilidad para una participación activa por parte de los niños [29].

b) *El "Directorio para misas con niños"* [30]. El 10 de marzo de 1971 la Congregación para el culto decide enviar una circular a más de cien presidentes de las comisiones nacionales de liturgia, preguntándoles su parecer acerca de la adaptación de la misa a los niños. Se les rogaba que informasen también acerca de las iniciativas eventuales en su país y de las propuestas y publicaciones que en el mismo hubiesen aparecido.

En la respuesta, las comisiones de liturgia pedían, en general, una estructura más simple de los tres elementos fundamentales: liturgia de la palabra, plegaria eucarística y comunión. En particular, y con referencia a la plegaria eucarística, se insinuaba que pudiese prepararse una especial o un esquema fundamental, y que el sacerdote presidente la desarrollase, adaptándola a los niños concretos con los que celebre. Se insistía en que se previesen más intervenciones de los niños en la plegaria.

De las propuestas conclusivas de

la encuesta, la Congregación del culto constataba que la iglesia esperaba un *Directorio* que indicase las posibilidades concretas de adaptación, sobre las que pudiesen apoyarse las conferencias episcopales. Se formó una comisión internacional; se fijaron unos puntos concretos y, a mediados de marzo de 1972, se hizo la segunda encuesta a peritos de todo el mundo. En junio del mismo año pudieron discutirse en el grupo de estudio los resultados obtenidos. Entre las cuestiones que surgían, se comprobaba que la simple adaptación de las plegarias actuales no resolvía el problema: era necesaria la composición de nuevas plegarias eucarísticas.

Se acometió en seguida la preparación del *Directorio,* cuyo primer esbozo se envió en julio a todos los miembros y peritos. En otoño se redactó el segundo esquema con todas las observaciones presentadas, y de nuevo fue repartido a toda la comisión. En noviembre se presentó el resultado en la sesión plenaria de la Congregación, y en diciembre se pudo hacer la tercera redacción, que se envió también a las congregaciones romanas interesadas (Doctrina, Clero y Propaganda de la fe). Revisado desde las observaciones de éstas, fue presentado el esquema definitivo al papa en mayo de 1973. Varios puntos no fueron aceptados: que los niños expresasen los motivos de acción de gracias *tras* el diálogo del prefacio; que se utilizasen diapositivas en la celebración; que el acto penitencial se situase tras la homilía, y *que se compusiesen plegarias eucarísticas particulares.*

La Sagrada Congregación presentó entonces al papa un elenco de los requerimientos de los obispos y conferencias episcopales que las solicitaban, insistiendo en la petición de poder crear una o dos fórmulas de plegarias eucarísticas para misas con niños, y de poder proponerlas a toda la iglesia. Se acogerían así los requerimientos de los episcopados y se resolvería una problemática generalmente sentida.

El 23 de octubre, el santo padre aprobaba el *Directorio para misas con niños* y daba permiso para componer dos o tres anáforas para tales misas [31].

Comienza el *Directorio* con una *introducción* (nn. 1-7), donde presenta el propio objetivo: dar unos principios fundamentales para adaptar la misa a esta situación particular, y señalar los medios y modos para educar a los niños en la comprensión del misterio eucarístico, a fin de que puedan inserirse plena y conscientemente en él. Con ello se pretende que, en su día, puedan llegar a la meta a que aspiran estas misas: llegar a participar de un modo pleno en la celebración eucarística de toda la comunidad cristiana. Se describen, además, en esta introducción las circunstancias y los principios que han llevado a la publicación del *Directorio.*

El capítulo I (nn. 8-15) trata de *"la introducción de los niños en la celebración eucarística".* Para ello desempeña función indispensable la familia, la comunidad cristiana —en especial algunos de sus miembros: padrinos y catequistas— y la propia catequesis especial sobre la eucaristía, a fin de que alcancen a entender su significado a través de sus signos: ritos y oraciones [32]. Se insinúan y recomiendan también otras celebraciones apropiadas de introducción.

El capítulo II (nn. 16-19) trata de cómo deben ser tomados en cuenta *los niños en la misa de los adultos,* donde participan también algunos de ellos.

El más desarrollado es el *capítulo III* (nn. 20-54), donde trata más específicamente de *la misa con los niños en la que participan algunos*

adultos. Se aplican los principios de la pedagogía religiosa a la educación en la comprensión de los signos y la celebración del misterio, de forma que la participación exterior más adaptada esté siempre en función de una participación interior más consciente. Aconseja respetar lo más posible la estructura específica de la misa, sin diferenciarla excesivamente de la de los adultos, pues prepara para incorporar mejor en ella. Se aconseja, por ello, especialmente para días feriales, más que domingos, donde la celebración pide que sea de toda la comunidad. De la plegaria eucarística dice en concreto: "En la eucaristía que se celebra con los niños corresponde la mayor importancia a la plegaria eucarística, el momento culminante de toda la celebración. Depende mucho del modo como el sacerdote proclama esta plegaria y de cómo participan los niños escuchando y aclaman" (n. 52).

En definitiva, el *Directorio,* más que soluciones para casos concretos, lo que ofrece son principios e indicaciones; exhortaciones y sugerencias. Muestra así cómo la liturgia renovada puede ser sabia y útilmente adaptada a las situaciones reales de los creyentes, para facilitar su participación gozosa, consciente, activa y piadosa de los divinos misterios, para crecer en la fe y anunciar a Cristo a los demás"[33].

Es interesante resumir brevemente cómo concibe el *Directorio* la *educación e iniciación eucarística* de los niños: considera la educación a la eucaristía *dentro del conjunto de la vida cristiana,* y por eso ayuda con sus adaptaciones a acercar la eucaristía a los niños y anima a saberlos acercar a la eucaristía; concibe esta educación eucarística como una *iniciación a la celebración,* que debe hacerse precisamente *en la experiencia litúrgica vivida* (mistagogia gradual); y tal iniciación supone la *introducción en las grandes actitudes que forman el contenido de la eucaristía:* nos reunimos (n. 12), escuchamos (nn. 14, 41 y 49), damos gracias (nn. 9, 13 y 52) —que es la actitud básica de la plegaria eucarística—, recordamos y ofrecemos (n. 52), comemos y bebemos (nn. 9, 53 y 54) y nos despedimos (nn. 15 y 55)[34].

c) *Los tres modelos de plegaria para la misa con niños: talante y contenido*[35]. El grupo de estudio formado para el caso examinó treinta y ocho textos de plegarias para niños, redactadas y aparecidas en diversas lenguas. En la primera reunión de la Comisión, en noviembre de 1973, se seleccionaron sólo tres textos: *PE* I, un texto belga en francés; *PE* II, una de las preparadas por la comisión para textos litúrgicos en lengua francesa, y la *PE* III, un texto preparado por los alemanes. Se enviaron a cuarenta y nueve especialistas de todo el mundo. Con sus respuestas se redactaron definitivamente en enero de 1974 y fueron traducidas al latín, para ser enviadas a las diversas congregaciones implicadas. Tras diversas observaciones, y no sin previas vacilaciones[36], fueron al fin publicados estos textos 1-2-74, en el original francés y su traducción latina, y enviados a las conferencias episcopales de todo el mundo con algunas restricciones: cada episcopado podría solicitar para su uso sólo un modelo de los tres propuestos; se concedería sólo *ad experimentum* por tres años y, por tanto, no podían incluirse en el Misal. Ambas condiciones fueron desapareciendo posteriormente: en enero de 1975 se concedió que pudiesen ser solicitados por cada episcopado todos los textos; en 1977 se concedió otra prórroga por tres años[37]; y en 1980 se concedía *sine die,* hasta ser de hecho incluidas ya en las nuevas ediciones del Misal (caso de Italia).

En los *Praenotanda* que introducen estas plegarias [38] se describen las características desde la finalidad que pretenden:

• Son textos "adaptados a los niños", pero "para ayudarles y predisponerlos a participar con mayor fruto en la misa de los adultos" (n. 1). Por eso conservan con fidelidad la estructura fundamental y los elementos tradicionales de toda plegaria eucarística. "Desde pequeños se acostumbran así a una plegaria, en la que no falta ni la bendición agradecida al Padre, ni el memorial de Cristo, ni la invocación sobre las ofrendas, ni el lazo de comunión con toda la iglesia: las cuatro partes principales de toda plegaria" [39].

• No se han de considerar como textos *típicos*, sino como esquemas o modelos fundamentales, que deben servir de base para composiciones originales en lengua viva. Por eso, reservándose Roma la confirmación definitiva, la traducción quedaba a cargo de cada conferencia episcopal, con la indicación expresa de que se hiciese con cierta libertad, pensando en la índole propia y peculiar de su propia lengua y cultura.

• Intentan un lenguaje concreto accesible al mundo del niño y a su experiencia religiosa, pero conservando la dignidad de la plegaria y evitando, por tanto, un lenguaje infantil en la parte reservada al presidente. Se evita así también que exista demasiada diferencia entre estas plegarias y las de los adultos, y se favorece, en cambio, una participación activa que respete el carácter presidencial de esta oración.

• Se ha preferido publicar tres para impedir monotonía y repetición, y presentar así composiciones en armonía diferente, adaptadas a diversas condiciones de niños (n. 15). Sin embargo, cada una ofrece el mérito de una gran unidad de composición: los elementos no están yuxtapuestos, sino fundidos en un mismo movimiento de acción de gracias, que expresa y provoca una atmósfera familiar y gozosa —aun en la aspiración escatológica—. Se procura, de este modo, que la parte central de la misa sea "festiva, fraterna y acogedora", como requiere el n. 23 del *Directorio*.

• Ofrecen un aumento del número de aclamaciones, que favorecen la participación intensa y activa de los niños e invitan al canto.

• El verdadero problema al que intentan responder es hacer capaz "la participación interna de los niños en la celebración eucarística"; y para reavivarla es necesario hacerla preceder y seguir de una competente catequesis. Especialmente para textos como éstos, "puestos, como están, en el corazón mismo de la celebración eucarística" (n. 21).

Así pues, esta renovación eucológica de la misa de los niños, vista en el horizonte más amplio de la iniciación y educación litúrgica, tiene, como se ve, el mismo objetivo por el que fue preparado el *Directorio* (cf n. 55).

• *La plegaria eucarística I "para misas con niños"* [40]. Es una plegaria sencilla, positiva, que pone el acento sobre la acción de gracias a partir de los sentimientos de admiración y reconocimiento, en un clima de alegría y de fiesta, alabando a Dios por todo lo que ha hecho por nosotros. Tal acción de gracias entrelaza las maravillas de la naturaleza y las de la gracia, que culminan en la obra de la salvación realizada por Jesucristo.

Su principal característica es la división del *prefacio* de alabanza en tres fases —creación, Cristo, iglesia—, concluidas, respectivamente,

por los tres versos del *Sanctus* en orden inverso al normal, tratando así de armonizar las tres aclamaciones con el respectivo contenido-motivación de la acción de gracias: por eso, cuando el sacerdote da gracias a Dios por las bellezas de la creación, los niños responden con el verso "llenos están los cielos y la tierra de tu gloria, hosanna..."; cuando declara a Dios la gratitud porque nos ha enviado a su Hijo, los niños proclaman entonces: "Bendito el que viene en nombre del Señor, hosanna...", y cuando la alabanza se reconoce unida a la de toda la iglesia, la peregrina y la celeste, por la comunión que hay entre los santos, los niños aclaman: "Santo, Santo, Santo es el Señor...".

Es de notar cómo la disposición de este último bloque del prefacio ha anticipado aquí felizmente el recuerdo de los santos, y no hacia el final de la plegaria, en la perspectiva escatológica, como en las otras plegarias. Por eso mismo, la mención del papa y del obispo propio que se hacen en este contexto no tienen la forma de una intercesión "por ellos", sino de orar "con ellos" (sentido de comunión de los santos), como decía el Canon Romano: "una cum famulo tuo...".

Sorprendentemente no se nombra al Espíritu Santo en la *epíclesis* de consagración de los dones; quizá por hacer un tránsito más directo y sencillo al relato. Resulta, de todas formas, más abstracta su expresión "impersonal". Algunas traducciones (por ejemplo, italiana) han corregido, explicitando al Espíritu.

El *relato* de la institución asume un lenguaje descriptivo, sencillo y concreto.

Se introduce una novedad en la *aclamación del memorial,* que afecta a las tres plegarias de niños, y cuya razón se explica en los *Praenotanda* (n. 3): después del relato, y antes de las palabras del mandato "haced esto...", se añade, en tono aún de relato: "Y les dijo también". Y, además, el sacerdote anticipa por su parte las palabras del memorial; y sólo después de que él ha hecho la conmemoración del misterio pascual de Cristo cantan los niños la aclamación. Se quiere así hacer ver el nexo de "obediencia" que nuestra celebración tiene con respecto al encargo de Jesús. Y también se quiere motivar más de cerca la aclamación-memorial de los niños, haciendo que el presidente haya explicitado ya el contenido de la misma[41]. Tal aclamación, por otro lado, es nueva, con un talante de expresión de fe en el misterio pascual salvador de Jesucristo.

Es llamativo el carácter afectuoso, humano y concreto de las intercesiones, que permiten incluso nombrar a padres, amigos, etc., según parezca oportuno.

La plegaria concluye, antes de la doxología final habitual, en correspondencia con su inicio tras el diálogo introductorio del prefacio: allí comenzó con el deseo, manifestado ante al Padre, de *"aclamarte* y expresarte nuestra *admiración";* y ahora concluye: "Viendo todo lo que haces por medio de tu Hijo, nos quedamos *admirados* y de nuevo *te aclamamos".* Este binomio de términos, que como un paréntesis abre y cierra esta plegaria, expresa toda la tónica y objetivo de ella: provocar un sentimiento de admiración, favoreciendo así la participación interna de los niños, e inducir la aclamación como expresión de tal sentimiento, secundando y posibilitando su participación externa, comunitaria y activa.

Por sus peculiares características es ésta una plegaria apta para niños que inician su experiencia en la vida eucarística.

• *La plegaria eucarística II "para misas con niños".* La idea central de esta plegaria es celebrar el amor que el Padre nos ha manifestado a lo largo de la historia de la salvación (prefacio), que Jesucristo nos ha enseñado con su vida y con su entrega *(postsanctus,* relato y memorial), y que el Espíritu derrama en nuestros corazones, construyendo la iglesia (epíclesis de comunión e intercesiones).

El *prefacio,* articulado por la triple repetición de la aclamación "gloria a ti, Señor, porque nos amas"; proclama la alabanza al amor de Dios desde la triple manifestación de su amor: la creación del mundo, el don de su Hijo y la reunión en la iglesia.

El *postsanctus* establece un acertadísimo puente de tránsito hacia la epíclesis de consagración de los dones y el relato de la cena. En concreto, es una alabanza proyectada hacia Jesucristo, intentando glosar el último verso del *Sanctus,* "Bendito el que viene...": por un lado, con un lenguaje concreto y sencillo, muestra a Jesucristo como modelo y fuente del amor a Dios y a los hombres, preparando ya así el tránsito al relato de la cena, como gesto supremo de su amor; por otro lado, concluye con su promesa del Espíritu, cuya misión y obra describe con sencillez el texto, preparando así con fluidez su *invocación sobre los dones.* Y, para redondearla, concluye esta ejemplar pieza de transición con la repetición aclamada del verso del *Sanctus* glosado en ella.

Es típico de esta plegaria que dentro del *relato,* tanto después de la consagración del pan como después de la del vino, los niños aclamen cantando la entrega de Cristo. Los mismos *Praenotanda* lo interpretan como un toque meditativo comunitario del misterio eucarístico (n. 24). Se trata de una auténtica profesión de fe, derivada de las palabras de Jesús, que expresan en este momento el sentido de la cena y de la cruz: "Señor Jesús, tú te entregaste por nosotros".

El *memorial* recuerda el misterio pascual y su significado para nosotros hoy ("sacrificio que ahora te ofrecemos") en un lenguaje bíblico llano y simple (cf Ef 5,2).

La *segunda epíclesis* invoca al "Espíritu de amor", como fundamento de la comunión eclesial. Tal comunión se desarrolla oracionalmente en tres niveles: el pueblo que peregrina en la tierra con sus pastores; la mantenida con los difuntos por los que rogamos, y la que nos vincula a los santos del cielo, con quienes esperamos ser reunidos. La triple aclamación que jalona estas *intercesiones* explicita y ratifica el contenido eclesial de ellas: "Que todos seamos un solo cuerpo para gloria tuya".

Es una plegaria adecuada para niños de confirmación y niños que ya tienen una cierta práctica de celebración [42].

• *La plegaria eucarística III "para misas con niños".* En cuanto al contenido característico de esta plegaria, se da ya una progresión respecto a las anteriores: no se proclama sólo la historia de la salvación o el amor de Dios, sino que se incluyen referencias continuas también a nuestra misión dentro de esa historia y a nuestras actitudes concretas ante el amor de Dios: o sea, nuestras respuestas de fe a la acción de Dios, que han de conformar nuestras relaciones con el mundo y con los demás.

La característica específica de esta plegaria es que, como aconsejan los *Praenotanda* (n. 25), admite *variantes,* según los tiempos litúrgicos: en el *prefacio,* dando gracias al Padre por el don que especifica para nosotros hoy la fiesta; en la *prolonga-*

ción del prefacio, ampliando lo que Cristo Jesús significa para nosotros en el contexto del misterio que de él recordamos ocasionalmente, y en la *segunda invocación* epiclética, especificando lo que el Espíritu quiere obrar en nosotros como fruto y en el sentido de la celebración del día. Son variantes que quieren dimensionar, pues, el misterio que celebramos, según la impronta del tiempo litúrgico, en su sentido trinitario.

En la conclusión a todas las variantes cristológicas del *postsanctus* atribuye la reunión eucarística a Cristo, "porque quiere que hagamos lo mismo que él hizo con sus apóstoles". Nos introduce así directamente en el relato. Por eso, la *primera epíclesis* resulta una interpolación que, de hecho, no existe en la traducción latina. En las versiones actuales no se ha querido, sin embargo, prescindir de esta epíclesis de consagración, que resulta sencilla, escueta y sin mención del Espíritu para no romper demasiado la dinámica expresiva y lineal de la anáfora.

El *relato* es muy similar al de la *PE* II del Misal.

El *memorial* está más desarrollado y prolongado de lo habitual. En él quedan primeramente globalizadas la ofrenda del sacrificio de Cristo por parte de la Iglesia y nuestra unión a tal ofrenda. Luego prolonga la memoria periódicamente, según los modos de hacerse presente y patente la pascua de Jesús: el *pasado* de su muerte y resurrección (históricamente); su presencia viva *hoy* entre nosotros (sacramentalmente), y la proclamación de su *venida futura* en gloria (escatológicamente). Cada una de estas etapas de la presencia eficazmente salvadora de la pascua de Cristo (realización histórica, actualización-participación sacramental y consumación gloriosa) es marcada por una misma aclamación, donde los niños pueden sentir y expresar el carácter de alabanza y agradecimiento de toda la plegaria, como respuesta a la salvación operada por Dios en la pascua de Jesús, y de la que la eucaristía es memoria proclamada, presencia celebrada y anuncio gozoso, como prenda anticipadamente gustada: "Señor, tú eres bueno, te alabamos, te damos gracias".

En la *segunda epíclesis,* la comunión con el cuerpo de Cristo, a que nos ha llamado el Padre y a la que nos lleva la reunión en el Espíritu, es concebida como fuente del dinamismo para la vida cristiana.

El contenido y talante de esta tercera plegaria supone ya unos niños acostumbrados a la celebración y capaces de opciones responsables. Es, en particular, recomendable su utilización en los tiempos fuertes del año litúrgico, dada su posibilidad de variantes oportunas.

3. LAS DOS PLEGARIAS EUCARÍSTICAS "SOBRE LA RECONCILIACIÓN": DOS TEMATIZACIONES DEL MEMORIAL [43]. Si con la formulación de las tres plegarias "para misas con niños" se pretendía una adaptación a las condiciones de la asamblea, con estas dos plegarias eucarísticas "sobre la reconciliación", que se publicaron junto a aquéllas, se pretendía sintonizar la eucaristía con un acontecimiento eclesial significativo: el año santo de 1975. En las mismas condiciones que aquellas de los niños, fueron aprobadas estas dos plegarias, tematizadas desde la perspectiva que ofrecía el tema de la *reconciliación,* que conformaba doctrinal y espiritualmente la celebración del año santo. Pero de tal modo que se pudiese extender su uso también a todas las celebraciones donde el rasgo de la reconciliación o la penitencia fuese particularmente significativo [44].

Dentro, pues, de la sustancial unidad temática y de estructura, ambos

textos sostienen tono y colorido diverso: el primero impacta los elementos peculiares de la anáfora eucarística con oportunos reflejos de la doctrina bíblica sobre la renconciliación. En ellos es contemplado el proyecto de reconciliación que Dios ha desarrollado en la historia salvífica; el segundo expresa el memorial eucarístico en el lenguaje de las experiencias concretas de división y reconciliación que se comprueban entre los hombres de nuestro mundo. En ellas es reconocida y celebrada la actuación reconciliadora de Dios.

Como notas ejemplares de estas plegarias podemos resaltar:

a) Manteniendo una estructura fiel a la sancionada por la reforma conciliar, el tránsito de un elemento a otro sostiene un desarrollo lineal, y de tal congruencia que no da nunca la impresión de un conjunto de oraciones yuxtapuestas, sino de una sola *prex,* donde se van explicitando paulatinamente los cuatro componentes esenciales de la plegaria: alabanza, memorial, acción del Espíritu y súplica. Estas sustanciales formas de oración corren a lo largo de toda la plegaria, entrelazándose sin cesar, como las diferentes voces de una partitura: cada una toma oportunamente la voz cantante, mientras las demás siguen modulando el acompañamiento y permitiendo, a su tiempo, la entrada dominante de otra voz [45].

b) Utilizando el tema de la reconciliación-paz-unidad como motivo central de la historia salvífica y como clave hermenéutica donde se contempla la obra y persona de Cristo, configura la plegaria sin dañar el contenido específico de ella en cada uno de sus elementos. Con ello presenta la perspectiva de la reconciliación como capaz de dar vida a una anáfora, iluminando así con singulares y nuevos acentos algunos aspectos de la insondable riqueza del misterio, del cual la eucaristía es memorial.

c) Teniendo presente el drama humano de la división y la discordia, lo mantiene sólo como telón de fondo, para poder resaltar mejor los rasgos del amor de Dios por nosotros. Deja así espacio a una celebración entusiasta y sugestiva de la obra divina, de tono *ideal.* La inspiración *eucarística* y *festiva* constituye siempre el alma más profunda de la anáfora, porque ello es lo que le permite penetrar en la contemplación del plan del amor gratuito de Dios por nosotros" [46].

• *La plegaria eucarística I "sobre la reconciliación".* Con un sabio lenguaje bíblico [47], esta plegaria gira en torno al tema de "la alianza nueva establecida definitivamente por Jesucristo, como fuente de reconciliación con Dios y con los hermanos".

El *prefacio* abre la alabanza, confesando la *iniciativa divina* del perdón y la reconciliación, que Dios ofrece al pecador para que "se acoja con confianza a su clemencia". Luego lo confirma, reconociéndolo en la actuación de Dios en la *historia de su alianza:* establecida por él, rota muchas veces por el hombre, la ha establecido de un modo nuevo y definitivo por medio de Jesucristo, para unirse en él a la humanidad y unir así más fuertemente a todos los hombres consigo; y *vuelve a ofrecerla "ahora"* a su pueblo, animándolo en Cristo con la fuerza del Espíritu Santo.

Ante esta propuesta de Dios, el hombre no aparece pasivo: la ha de acoger, encaminándose hacia su experiencia singular en "la entrega al servicio de todos los hombres".

De esta forma, el prefacio introduce a los celebrantes en la invitación a la alabanza coral del *Sanctus,* como respuesta gozosa a la invita-

ción *actual* (sacramental y ocasional: "Ahora mientras ofreces a tu pueblo un tiempo de gracia y reconciliación") del amor de Dios.

Cabe hacer notar también cómo el misterio trino de Dios es cantado en esta clave histórico-salvífica de la alianza establecida por el Padre, realizada por Jesucristo y obedecida en el Espíritu.

El *postsanctus* repite sintéticamente el reconocimiento de la iniciativa y fidelidad perpetua de Dios en su oferta de salvación, proclamada en el prefacio, y prolonga expresivamente la aclamación de la santidad de Dios del *Sanctus,* poniéndola en relación directa con la santidad del hombre: es decir, manifestada en su llamada y concurso permanente a la santificación del hombre (cf Mt 5,48: "Sed santos, como vuestro Padre celestial es santo"). Resulta así explicitado lo que sólo es aludido en las plegarias II y III del Misal.

La *epíclesis consecratoria* toma pie de ese interés gratuito de Dios por la santificación del hombre para suplicarle la fuerza de su Espíritu sobre los dones, manifestando así su amor paterno. De ahí que no sólo los dones, sino también los oferentes, son motivo para la invocación del Espíritu.

El *relato* de la cena va precedido por un párrafo introductorio que sirve de transición y tematización oportuna: tomando pie también del reconocimiento de la persistencia con que Dios procura la santificación del hombre, confesada en el *postsanctus,* lo glosa y concreta en el amor mostrado en "la entrega de su Hijo en nuestras manos" para establecer su alianza definitiva y hacernos así capaces "de volver a él". De esta forma, el relato queda encajado en el contexto temático de esta plegaria: la pascua de Cristo es celebrada como lugar de la reconciliación del hombre con Dios y signo de alianza eterna. Por otro lado, como elemento de unión estructural, queda ensamblado con el prefacio y la epíclesis precedentes. Además, al evocar la cruz como signo de la alianza (con una imagen similar a la recogida en la *PE* II de la tradición de Hipólito), conecta muy bien la entrega sacrificial de Cristo, la cena y la eucaristía precisamente en este momento de la celebración. También antes de la consagración del vino volveremos a escuchar un oportuno eco de esto al presentar la *reconciliación* como fruto de "su sangre derramada en la cruz".

El *memorial* es celebrado como "nuestra pascua y nuestra paz definitiva" (cf Ef 2,14), que es una forma de expresar la pascua como nuestra "reconciliación" decisiva. Reconciliación que es efectuada precisamente por la oblación eucarística: pues "al celebrar la muerte y resurrección de Cristo" *(memoria del pasado)* "en la esperanza del día feliz de su venida" *(en tensión hacia el futuro),* "te ofrecemos a ti, Dios verdaderamente fiel (actitud en su alianza), la hostia que reconcilia a los hombres en tu gracia" *(oblación presente santificadora).* Y es precisamente esta actualización sacramental la que nos permite *"participar* del único sacrificio de Cristo, que es fuente de la reconciliación y comunión, para la que pedimos al Padre la fuerza de su Espíritu en la *epíclesis de comunión* que sigue: tal epíclesis, compuesta en paralelo con la primera epíclesis sobre los dones y con el misterio cantado en el prefacio, se apoya en la *"llamada del Padre"* a unirse a él (reconciliación con Dios) por la *"participación en el sacrificio de Cristo"* (celebración eucarística), a fin de que los concelebrantes formen, "por la *fuerza del Espíritu Santo,* un solo cuerpo, en el que no haya ninguna división" (reconciliación con los hermanos en la iglesia).

Esta reconciliación, situada ya en clave eclesial, nos dispone para continuar sin ruptura con la plegaria de *intercesión por la iglesia:* ésta se centra en la idea de comunión invisible ("de mente y corazón") y visible ("con el papa y nuestro obispo") en la aspiración a consumarse junto a los santos del cielo y a nuestros hermanos difuntos.

Y puesto que para efectuar esta comunión se invocó la fuerza del Espíritu Santo en la precedente epíclesis, se subraya ahora la efectiva colaboración del hombre en la "preparación de la venida de su reino, hasta que estemos junto a él, santos entre los santos del cielo". Así, el camino de la vida cristiana que alimenta la eucaristía es un crecimiento en la comunión con Dios y con los hermanos: es una forma de dejar abierto el camino hacia la comunión eucarística.

Concluye con la visión gloriosa de la humanidad redimida, que "canta la acción de gracias a Cristo, que vive eternamente": se insinúa, pues, que nuestra eucaristía es anticipo y prenda de la eucaristía ("acción de gracias") definitiva. La plegaria termina así remitiéndonos a la tarea de la reconciliación en nuestra vida, bajo el sentido y el impulso de su consumación escatológica.

• *La plegaria eucarística II "sobre la reconciliación".* Con un lenguaje existencial y descriptivo de las situaciones que conforman nuestra experiencia actual en el mundo, esta plegaria quiere celebrar "el camino que Dios nos ha abierto en la entrega de Jesucristo para alcanzar la paz auténtica".

"En el seno de nuestra humanidad, aún desunida y desdichada", el *prefacio* canta los deseos y esfuerzos por la paz y concordia, que se comprueban entre los hombres, como "obra del amor de Dios", reconociendo en ellos "el trabajo de su Espíritu en el corazón de los hombres": él estimula continuamente hacia el amor y la reconciliación.

El *postsanctus* invoca al "Dios del universo", como eco de la primera aclamación del *Sanctus;* y luego deriva del "bendito el que viene en nombre del Señor", para explicitar a qué ha venido, evocando la obra de la reconciliación: esta reconciliación efectuada por Jesucristo es descrita asumiendo los esfuerzos de los hombres por la paz descritos en el prefacio, pero superándolos radical y absolutamente. Y pasa entonces a proclamar por qué Cristo ha venido a ser "nuestra paz": el amor del Padre lo ha entregado en sacrificio, como lugar de retorno a él y fuente de paz con él y entre los hombres. Y así concluye lógicamente que también nosotros podemos "ahora" (actualización eucarística) "celebrar, como motivo de acción de gracias, el misterio de la reconciliación que él nos ha obtenido" con su sacrificio. De esta manera queda la vía explícita para introducir el relato-memorial como cumplimiento del mandato de Cristo, que entraña en su movimiento la *epíclesis de consagración* y permite establecer la unidad entre el prefacio y su prolongación, por una parte, y la narración de la institución, por otra.

El *relato* se describe en un ambiente y de una forma original: en la ofrenda de Cristo, vivida y celebrada en la acción de gracias al Padre, se actualiza la verdadera liberación. La cena se pone así en estrecha relación con el sacrificio de Cristo, entendido como causa de nuestra liberación. El rasgo de la *misericordia* del Padre, como motivo de la acción de gracias de Cristo al tomar "la copa de la bendición entre sus manos", resalta elocuentemente la actitud fontal de la reconciliación divina y de toda reconciliación.

El *memorial* está inspirado en la conciencia del inmenso don recibido de la "bondad del Padre" ("esta ofrenda que viene de ti") y del amor de su Hijo: la propia ofrenda eucarística como sacrificio de reconciliación. Por eso, como respuesta agradecida a este don, le pedimos que nos acepte "con su Hijo amado". Así, la reconciliación con Dios en Jesucristo es expresada ligando la ofrenda de Cristo y la de los cristianos en un mismo movimiento ascendente, que quiere ser respuesta al don celeste recibido de Dios. Es el doble movimiento por el que Dios se da al hombre y el hombre a Dios, en Cristo Jesús, para consumar su sacrificio en la reconciliación y en la comunión.

Restablecida, pues, la reconciliación con Dios por el don sacrificial de Cristo, se pide en la *segunda epíclesis* el don del Espíritu por la comida eucarística, para que, "haciendo desaparecer todas las causas que nos dividen" (eco de la función pacificadora atribuida al Espíritu en el prefacio), podamos reconciliarnos con los demás en la comunión de la iglesia, por la fuerza de su caridad. Así podrá hacer de su iglesia "signo visible de unidad y servidora de la paz": expresiones ambas tomadas del Vat. II *(SC* 47 y *GS* 77). En ello se centra y concreta la aspiración que da forma a la *intercesión por la iglesia* de esta plegaria. La intención de la epíclesis y la del ruego por la iglesia han quedado perfectamente fundidas, identificadas y abiertas al sentido de la comunión del cuerpo y la sangre del Señor. Esto se profundiza aún más en la aspiración escatológica que concluye el texto de esta plegaria para la eucaristía: ésta es presentada, como prefiguración de la bienaventurada paz futura, en los términos de una conciliación universal de hombres de toda lengua y nación, de toda raza y cultura, compartiendo el único "banquete del reino". Así, la "reunión" y "comunión" en torno a la mesa de Cristo, que aquí celebramos, son anuncio y pregustación de la reconciliación definitiva adquirida por nuestro Señor, e impulso y sentido de la tarea a que ella nos destina en nuestro peregrinar creyente.

III. Conclusión: Plegarias para celebrar en nuestro caminar creyente

Estas plegarias subrayan el interés por centrar la acción de gracias en Cristo y en el amor que lo ha conducido a la pascua. Inspirándose, por otra parte, en la reforma conciliar, es relevante la presencia de referencias a textos bíblicos y a la percepción de la historia salvífica; pero una historia de salvación que continúa hoy en sus efectos liberadores. En este sentido se intenta conectar con la valoración del mundo actual y sus exigencias, según la visión ofrecida por el concilio en la *Gaudium et spes*. Es el deseo de sintonizar el espíritu vertical de la liturgia con el horizontalismo de las preocupaciones y búsquedas del hombre de nuestra sociedad. Por eso, la atención al valor histórico-salvífico de la fe se actualiza en la celebración con la marcada presencia de acentos que pertenecen a nuestro caminar creyente en nuestra historia concreta, a fin de que en ella vayamos creciendo en el sentido y a la medida del don de Cristo.

NOTAS: [1] Cf B. Neunheuser, *Eucaristia perenne*, en *Preghiere Eucharistiche (testo e commento)*, Leumann, Turín 1969, 33-59 — [2] *Not.* 4 (1968) 146-155 [3] Comentario en A. Cuva, *Fate questo in memoria di me. Vivere la messa*, Paulinas, Roma 1980, 168s — [4] *Aloc. al "Consilium" el 13-10-1966, AAS* 58 (1966) 1145-1150 (trad. en *Eccl.* [1968, II] 1575-1577) [5] A. Bugnini, Pref. a P. Coughlan, *The New Eucharistie*

Prayers, Chapman, Londres 1968 — [6] Ph. Beguèrie-J. Evenu, *Eucharisties de tous pays,* CNPL, París 1975, 5-6 — [7] *SC* 11 — [8] Cf A. Nocent, *Nuove preghiere eucaristiche? Panorama e problemi,* en *RL* 60 (1973) 151-167 — [9] A. Bugnini, *La Riforma Liturgica (1948-1975),* CLU, Roma 1983, 457s. Para un estudio del problema son interesantes: A. Nocent, *a.c.;* E. Ruffini, *Creatività e fedeltà nella celebrazione eucaristica. Liberalizzazione delle Preghiere Eucaristiche?,* en *RL* 60 (1973) 167-203; J. Llopis, *La plegaria eucarística, ¿repetición o sorpresa?,* en *Ph* 15 (1975) 217-279 — [10] Para el problema de la participación de la plegaria eucarística recomendamos leer el artículo de I. Oñatibia *Plegaria eucarística y participación activa,* en *Ph* 15 (1975) 257-270 — [11] Para un estudio de todo el proceso que llevó a la publicación de la carta *EP,* véase A. Bugnini, *o.c.,* 457-469 — [12] *AAS* 65 (1973) 340-347; ed. esp. en *E* (1973, I) 813-816; *Ph* 13 (1973) 521-529, y A. Pardo, *Liturgia de la Eucaristía (selección de textos posconciliares),* Estella, 1979, 242-258; *N* 84 (1973) 193-201, acompañada de un comentario (pp. 202-213) y de otros estudios (pp. 214-246). Un comentario del propio Bugnini en *L'OR* 15-6-73 (trad. en *Ph* 13 [1973] 531s); otro comentario, S. Marsili, *Ancora una volta: creatività e adattamento,* en *RL* 60 (1973) 577-580 — [13] En *L'OR,* l.c. — [14] Cf Ph. Beguèrie-J. Evenu, *o.c.,* 96-97: variantes introducidas en el Misal alemán y en el italiano — [15] Cf S. Marsili, *a.c.* — [16] Es el caso de la plegaria "Machtige God", aprobada el 19-8-74 para la apertura del Congreso pastoral holandés (y ya introducida en su Misal Romano). También a Brasil se le autorizó una plegaria para el Congreso eucarístico de Manaos el 11-2-74. Para las diócesis de lengua flamenca le fue concedida a Bélgica el 9-4-76 la plegaria eucarística "God, onze Vater", y extendida su autorización a Holanda el 20-1-79, donde ha sido inserida en su Misal Romano. Canadá ha solicitado la aprobación de una plegaria eucarística "para la celebración del matrimonio"; cf D. Sartore, *La Preghiera eucaristica: un capitolo aperto della riforma liturgica,* en *RL* 69 (1982) 620-632 — [17] Sobre la génesis del canon suizo, véase W. von Arx, *Das Hochgebet für die Kirche in der Schweiz. Ein luturgiegeschichtliches Ereignis,* en *Zeitschrift für Schweizer Kirchengeschichte* 71 (1977) 279-293. Para una discusión crítica del texto véanse: S. Marsili, *Una nuova Preghiera eucaristica per la Chiesa italiana,* en *RL* 67 (1980) 465-478 (valoración negativa); J. Baumgartner, *Ambigua per la Chiesa italiana la nuova preghiera eucaristica? - Una replica,* en *RL* 68 (1981) 82-94 (réplica a la valoración de S. Marsili) — [18] Información sobre el proceso hasta su aprobación en A. Bugnini, *o.c.,* 469-470 (v. nota 36) — [19] Cf *ib* — [20] Presentación y comentario de esta plegaria en Ph. Beguèrie-J. Evenu, *o.c.* (con referencias concretas a los textos bíblicos que inspiran su formulación) — [21] *Not.* 3 (1967) 368 — [22] Para información completa sobre el tema, recomendamos la nota de D. Sartore, *Il problema del adattamento della liturgia per i fanciulli,* en *RL* 60 (1973) 221-227 (con abundante bibliografía sobre las publicaciones más significativas al respecto, en las notas de las pp. 221-222); Comission nationale "Liturgie-Enfance", *Les enfants à la messe,* París 1968 (trad. it.: *I fanciulli alla Messa,* LCD, Turín-Leumann 1971); sobre la situación en los países de habla alemana, ofrece una panorámica R. Sauer, *Von der Kinderliturgie zur Jugendliturgie. Ein Situationbericht,* en *Katechetische Blätter* 97 (1972) 637-640; números monográficos de revistas dedicados al tema: "Liturgie et vie chrétienne" 66 (1968); *Parroise et liturgie* 52 (1970) n. 3; "Catechesi" 40 (1971) n. 79, fasc. D; *Ph* 67 (1972) — [23] Particularmente, por ejemplo, las orientaciones aprobadas "ad experimentum" por el episcopado alemán: *Gottesdienst mit Kinder,* München 1970 (primero del leccionario y luego, en una segunda parte, la liturgia eucarística); en Bélgica, M.-Ph. Schuermans, *Une prière eucharistique pour assemblées d'enfants,* en "Paroisse et liturgie" 53 (1971) 345-354; en Suiza, *Norme e sussidi per la celebrazione dell'Eucaristia per categorie e gruppi particolari di persone,* Centro di liturgia, Lugano 1972 (y las plegarias adaptadas de las que hablamos en seguida) — [24] Tal principio será recogido por el *DMN* (n. 13): cf M. Filippi, *Il direttorio nella luce de la pedagogia catechistica,* en *RL* 61 (1974) 654. Sobre los aspectos sociológicos y psicológicos del problema es interesante leer el artículo de D. Borobio-V.M. Pedrosa *Celebración de la Eucaristía con los niños,* en *Ph* 12 (1972) 12-27; como subsidios para este tipo de iniciación podemos citar: *Iniziazione dei fanciulli alla Messa,* en *Cat.* 42 (1973) n. 11, 1-14; M. Costa, *Il "Gioco della Messa',* en *Cat.* 42 (1973) n. 6-7, 2-22; G.M. Nissim, *Fanciulli verso l'Eucaristia,* Paulinas, Roma 1969; F. Destang y M. Fourmond, *Le Seigneur est avec nous,* Sénevé, París 1969; H.M. Schulz, *Katechese und Gottesdienst mit Kinder,* Grünewald, Mainz 1973; H. Grosse-Jäger, *Eucharistiefeier für Kinder,* Patmos-Verlag, Düsseldorf 1969. Para una visión de conjunto de los pasos dados por los diversos episcopados (con bibliografía citada), véase J. Aldazábal, *Acoger a los niños en nuestra Eucaristía,* en *Ph* 19 (1979) 496-498 — [25] G.M. Nissim se expresaba así: "Por un lado, no está bien hacer asistir a la misa sin una preparación pedagógica adecuada; por otro lado, tal preparación pedagógica incluye y presupone una verdadera experiencia de la misa. ¿Cómo compaginar dos exigencias aparentemente contradictorias? A esta pregunta deberían responder al punto las celebraciones eucarísticas" *(Fanciulli verso l'Eucaristia,* Paoline, Roma 1969,

22-23) — [26] V. nota 23; de las del francés se publicó en España: *Los niños en la Misa,* E.L.E., Barcelona 1969, 148 pp. — [27] Sólo se autorizaron "ad interim". Cesaron con la publicación de las tres plegarias "para misas con niños" en 1974 — [28] Entre los numerosos intentos y creaciones citamos a: R. Kleiner, *Eucharistiegebet für Kinder,* en *Bibel und Liturgie* 41 (1968) 297-300 (trad. it. en VV.AA., *Preghiere eucaristiche. Testo e commento* (= Quaderni di Rivista Liturgica 11), LDC, Turín-Leumann 1969, 179-187); *Eucharistie der Kinder. Zur Diskussion um Kanongebete für Schülermessen,* en *Heiliger Dienst* 4 (1971) 99-111. En lengua castellana se ofrecían ocho textos en *Ph* 67 (1972) 56-68; es interesante el intento de G. Gianolio, reproducido en *Cat.* 40 (1971) n. 79, fasc. D, 22-24 — [29] Cf R. Sauer, *Die Praxis des Kindergottesdienstes,* en *Pastoralblatt* 25 (1973) 369-375; la revista madrileña *Doxa* 118 (1976) 6-15; J. Gomis, *Celebrar (siempre) con sencillez y alegría,* en *Ph* 67 (1972) 81-85; D. Borobio y V. Pedrosa, *Celebración de la Eucaristía con los niños,* ib, 9-76 (sobre todo en las pp. 29-73); Centre National de l'Enseignement Religieux, *Vivons et célébrons l'Eucaristie,* Mame 1973, 64 y 60 pp.; R. Kleiner, *a.c.,* en *Preghiere eucaristiche...,* 187; J. Aldazábal, *Acoger a los niños...,* 507-509; U.T. Holmes, *Young children and Eucharist,* Seabury, N. York 1973, 123 pp. — [30] Sobre la génesis del documento véase: J. Aldazábal, *Celebrar la eucaristía con niños,* Dossiers CPL 20, Barcelona, 7-9; A. Bugnini, *o.c.,* 432-438; R. Kaczynski, *Direktorium und Hochgebetstexte für Messfeiern mit Kindern,* en *Liturgisches Jahrbuch* 3 (1979) 157-175 — [31] SCCD, *Directorium de missis cum pueris,* 1-2-1973, en *AAS* 66 (1974) 30-46 (trad. esp. en *E* [1974, II] 1085-1090, y A. Pardo, *o.c.,* 224-238); *Not.* 89 (1974) 5-21, le sigue un comentario de R. Kaczynski, pp. 22-28; presentación, texto y comentario en J. Aldazábal, *Celebrar la Eucaristía...,* 5-6 y 11-52; *Un Directorio sugerente y comprometedor,* en *Ph* 81 (1974) 195-209; otros comentarios: A. Cuva, *Celebrazione eucaristica e fanciulli. In occasione di due recenti documenti,* en *Sales.* 4 (1975) 731-764; M. Filippi, *a.c.* en nota 25; *Iniziazione dei fanciulli all'Eucaristia,* en *Cat.* 7 (1974) 64-71; A. Haquin, *Le Directoire romain pour les Messes d'enfants,* en *MD* 119 (1974) 112-123; E. Lodi, *Direttorio per le messe con i fanciulli,* en *Riv. Past. Lit.* 3 (1974) 41-48; E. Matthews, *Celebrating Mass with Children. A commentary on Directory for Masses with Children,* Collins, Glasgow 1975, 192 pp. (fue uno de los que trabajó en su preparación); Varios, *Didascalia* 8 (1974) 449-495 (número monográfico); Varios, *Mit Kindern Eucharistie feiern,* Pfeiffer, Styria, München-Graz 1976, 254 pp.; B. Fischer, *Gli aspetti piú rilevanti del direttorio,* en *RL* 61 (1974) 634-639 — [32] En el n. 12, en concreto, se insiste en la importancia de la catequesis sobre la misa (cf *Eucharisticum Mysterium* 14 y *Direct. Categ. Gen.* 25), y más específicamente sobre la plegaria eucarística (cf también n. 52) — [33] R. Bugnini, *o.c.,* 440 — [34] Cf *DMN* 9 y 13; recogido de J. Aldazábal, *Las ideas básicas del Directorio,* en Doss. cit., 50-52 (donde lo explica más ampliado); cf E. Matthews, *o.c.,* en nota 31; y Cent. Nation. Ens. Relig., *o.c.,* en nota 29; M. Costa, *Il "gioco della Messa". Iniziazione liturgica per i fanciulli alla Messa di prima comunione,* en *Cat.* 6-7 (1973) 2-22; J. Llopis, *Pedagogía del juego e iniciación litúrgica,* en *Ph* 75 (1973) 235-245; R. Sauer, *Das Kind im Vorfeld der Eucharistie. Überlegungen und Anregungen zur voreucharistischen Erziehung,* en *Diakonia* 4 (1975) 238-248 — [35] Para su génesis véase R. Bugnini, *o.c.,* 470ss; J. Aldazábal, *Doss. cit.,* 9-10 y 53-55; R. Kaczynski, *a.c.,* en nota 30 — [36] Interesante el comentario que hace Bugnini de estas tensiones en la nota 36 de su texto — [37] "Carta circular a los presidentes de las Conferencias Episcopales sobre las plegarias eucarísticas para las misas con niños y de la reconciliación" Roma, 10-12-1977 (*Not.* 13 [1977] 555-556) — [38] Presentación y *Praenotandas* de la SCCD, en *Plegarias Eucarísticas para misas con niños y sobre la reconciliación,* Secr. Nal. Lit. (Subs. Litúrgica 26), Madrid 1975, 5-11; texto y comentario en J. Aldazábal, *Doss. cit.,* 56-66 — [39] J. Aldazábal, *ib,* 58 — [40] SCCD, *Preces Eucharisticae pro missis cum pueris et de riconciliatione,* en *Not.* 11 (1975) 4-12; versión cast. en *Plegarias Eucarísticas para misas con niños y sobre la reconciliación,* SNL (Subs. Lit. 26) 13-32; texto y comentario en J. Aldazábal, *Doss. cit.,* 67-96; otros comentarios: A. Cuva, *a.c.,* en nota 31; M. Filipp, *Le nuove preghiere eucaristiche per le Messe con i fanciulli,* en *Cat.* 7 (1977) 42-52; A. Läpple, *Die neuen Hochgebete für Kindermessen,* en *Heil Dienst* 1 (1976) 14-34; D. Sartore, *Preghiere eucaristiche per le Messe con i fanciulli,* en *RL* 2 (1978) 241-248; Ph. Beguèrie-J. Evenu, *o.c.* — [41] Cf J. Aldazábal, *Doss. cit.,* 58 — [42] *Ib,* 73 — [43] SCCD, *l.c.,* en nota 40; texto y comentario, Ph. Beguèrie-J. Evenu, *o.c.,* 80-91 (breve pero rico en referencias bíblicas y conciliares); E. Lodi, *Riconciliazione nel memoriale di Cristo,* en *Settimana del Clero* 17, 1-5-1977, 5; Pg. Rizzini, *Le nuove Preghiere eucaristiche della riconciliazione,* en *Spirito et Vita* 53/7 (1977) 422-432; A. Cuva, *Le nuove Preghiere eucaristiche,* en *Lit* 12 (1978) 82-89 (con noticias sobre el "iter" redaccional); F. Brovelli, *Le "Preghiere eucaristiche della riconciliazione",* en *RL* 65 (1978) 357-369 — [44] *Not.* 11 (1975) 5 — [45] Cf Beguèrie-Evenu, *o.c.,* 11 — [46] Cf F. Brovelli, *a.c.,* 366-369 — [47] Citas concretas que inspiran su formulación en Beguèrie-Evenu, *l.c.*

M. Carmona García

O

OBISPO

SUMARIO: I. Introducción de carácter bíblico-teológica: 1. Origen del ministerio episcopal: *a)* Datos bíblicos, *b)* De la iglesia apostólica a la época patrística, *c)* De la época patrística a la edad media, *d)* De la reforma protestante al Vat. II; 2. La doctrina conciliar: *a)* Los desarrollos de la teología posconciliar, *b)* El carisma permanente del episcopado - II. El obispo en la historia de la liturgia: 1. De la iglesia apostólica a la iglesia de los padres: *a)* Primer estadio, *b)* De la época carolingia a los Pontificales, *c)* La reforma del Vat. II - III. El actual ministerio episcopal en la liturgia: 1. Moderador de toda la vida litúrgica: *a)* Presidente de la asamblea litúrgica, *b)* Regulación y distribución de los sacramentos, sobre todo de los de la iniciación cristiana, *c)* Promoción de la oración eclesial; 2. El carismático de la síntesis.

I. Introducción de carácter bíblico-teológico

El primer ministerio sagrado constituye, sin duda, el punto de partida de la teología de los órdenes, porque los obispos han sido considerados por la tradición cristiana como los sucesores de los apóstoles (o *en los* apóstoles).

1. ORIGEN DEL MINISTERIO EPISCOPAL. Ciertamente, no todas las funciones de los apóstoles son transmisibles (por ejemplo, el hecho de haber sido testigos oculares de Cristo); pero no puede negarse que la tradición católica, en el sentido más amplio del término, ha considerado el ministerio de los doce, a los que ya Pablo llama apóstoles por excelencia (cf 1 Cor 12,28), como el fundamento de una cadena ininterrumpida destinada a garantizar la perpetuidad de la misión y del servicio ministerial de la iglesia, sobre todo a través de la sucesión episcopal.

La antigua teología católica nos representaba la sucesión apostólica de manera un poco mecánica, en la continuidad histórica del gesto, ya en uso en el AT, de la imposición de manos acompañado de una oración (He 1,24), que une a cada obispo a uno de los doce apóstoles. Hoy, bajo la influencia del progreso exegético, se tiene en cuenta también el punto de vista que considera la sucesión colegial en el culto, en la doctrina y en la disciplina, ya que estos elementos están unidos entre sí, aunque se considera que continuidad doctrinal y jurídica no son estrictamente constitutivas de la sucesión apostólica.

Así, no se excluye la existencia de la sucesión apostólica en el caso de divergencias doctrinales notables; mientras, en el campo católico todavía no nos hemos pronunciado oficialmente sobre la validez de la ordenación de los *obispos vagos,* o sea, sin una esfera pastoral determinada y en desacuerdo con las grandes confesiones cristianas.

Pero aparte del problema de la naturaleza de la sucesión apostólica, existe el problema de las relaciones entre episcopado y primado del pontífice romano, que constituye uno de los puntos cruciales de la teología

patrística y escolástica, y hoy ecuménica.

En la función del episcopado aparece de manera preeminente el *lugar* del ministerio de la iglesia, porque en él se concentran las funciones comunes del pueblo de Dios participadas del sacerdocio de Cristo: apóstol (Heb 3,1), obispo (1 Pe 2,15), diácono (Mc 10,45; Rom 15,8), pastor (Jn 10,11; Heb 13,20), sumo sacerdote (Heb 3,1), rey (Jn 16,17), maestro (Mt 23,8), profeta (Jn 6,14; He 3,22). Si hay una igualdad básica entre los fieles que se extiende a las funciones comunes del pueblo sacerdotal, existe, sin embargo, una diferencia en los miembros del pueblo de Dios; efectivamente, la Escritura no menciona únicamente a los miembros hechos santos-elegidos-redimidos, adornados de diversos carismas para la edificación del pueblo de Dios (1 Cor 12,4-11; Rom 12,6s), sino también a aquellos que poseen carismas especiales de enseñanza, de gobierno y de santificación en la iglesia. Así como se da una cierta identidad entre Cristo y la iglesia y al mismo tiempo Cristo se sitúa frente a la iglesia como la cabeza de su cuerpo; así, respecto al servicio del ministerio ejercido por medio de la comunidad, existe el servicio de la comunidad misma, o sea, el servicio en que la iglesia es el objeto servido. Ahora bien, el carácter de servicio que cualifica al ministerio particular en la iglesia, o sea, el conjunto de los servicios hechos a la iglesia (cf 2 Cor 3,10; Gál 2,9), encuentra en la persona del obispo su principal intérprete y titular.

Pero no por ello los titulares de esta diaconía episcopal dejan de ser miembros del pueblo de Dios, y por tanto mantienen relación de igualdad entre ellos y con los otros miembros de la iglesia; desde otro punto de vista, están subordinados a la iglesia, porque el apóstol debe hacerse "todo para todos" (1 Cor 9,22).

Sin embargo, en el NT y en el magisterio eclesial no aparece absolutamente claro que el episcopado constituya solo y de por sí la iglesia, ni que él solo comprenda todos los ministerios; efectivamente, las funciones comunes de los ministerios no derivan del episcopado, sino del régimen dispuesto por Cristo para su iglesia; como el episcopado no deriva del papado, así las funciones comunes del pueblo de Dios no derivan del episcopado; ni su afirmación disminuye el ministerio episcopal, sino que más bien constituye su necesario complemento. La cuestión de si el episcopado es necesario para el ser de la iglesia *(ad esse)*, para su plenitud *(plenum esse)* o solamente para el bienestar *(bonum esse)*, planteada por la teología anglicana, parece en el fondo secundaria en el plano pastoral.

a) *Datos bíblicos.* En el catolicismo de los comienzos, o sea, hacia el final del s. I, como nos atestiguan sobre todo las cartas pastorales y otros escritos de la época, se afirma la existencia de una *episkopé* dentro del presbiterio (1 Tim 4,14): frecuentemente son discípulos de los apóstoles que tienen como tarea conservar lo que han recibido (1 Tim 1,12-17; 2 Tim 1,8-13; 2,3-10), vigilar sobre el patrimonio de la fe heredado de los apóstoles (1 Tim 6,10; 2 Tim 1,12s; Tit 1,1s) y organizar los ministerios eclesiásticos (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6; 2,1s; 3,1-5). Según Tit 1,5s parece que esta función episcopal corresponde a los ancianos; de todas formas, ni éstos ni los diáconos son llamados *episkopoi,* ya que el término se usa solamente en singular (Tit 1,7; 1 Tim 3,2). Por tanto, el que el título de obispo se reserve a un determinado miembro del colegio de ancianos señala una etapa importan-

te de un proceso que, después de la caída de Jerusalén y al final del episcopado de Santiago, llevará a la afirmación, sobre todo en Oriente, del episcopado monárquico.

b) *De la iglesia apostólica a la época patrística.* Hacia finales del s. I la cristiandad presenta dos tipos de estructura jerárquica: el episcopado monárquico en todo el Oriente (antioqueno), y el colegio de los presbíteros-obispos en el Occidente (romano), que tiende cada vez más a evolucionar hacia la monarquía episcopal. Roma poseyó desde el principio esta sucesión de un obispo único a la cabeza del presbiterio que lo elegía; en Oriente, el obispo cabeza de la iglesia local es postulado casi por la necesidad de combatir las herejías (sobre todo el gnosticismo). La eclesiología occidental se concentró luego en señalar que la función episcopal de Jerusalén, unida durante un tiempo a la de Antioquía, se había transferido a la capital del imperio romano.

El problema común a estas diferentes concepciones de la eclesiología de los ministerios, tanto de Occidente como de Oriente, es siempre el de fundamentar, partiendo de la historia de la revelación y del dogma, el derecho divino (en sentido estricto y primario) de la división del orden ministerial en los tres grados de episcopado-presbiterado-diaconado. Sin embargo, la estructura del ministerio eclesiástico, que coloca en el primer puesto de la jerarquía al obispo respecto a los otros dos, es el resultado de un cierto desarrollo dogmático; así como lo es también la fijación del canon escriturístico y el número septenario de los sacramentos.

El ministerio episcopal, como ministerio de supervisión, podrá cambiar sus connotaciones históricas con los tiempos; por ejemplo, en el s. III, en África solamente se consideraba al obispo *sacerdos* y presidía solo la eucaristía; pero después del concilio de Nicea, en el s. IV, la situación aparece invertida, porque también a los presbíteros se les llama *sacerdotes,* representan al obispo en la propia región y celebran la eucaristía, mientras que al obispo se le reserva la función de jefe del presbiterio y la responsabilidad del cuidado pastoral de la región (obispo regional).

c) *De la época patrística a la edad media.* Tras la época patrística se da una progresiva sacralización de los ministerios, sobre todo el del obispo, en concomitancia con el debilitarse de la conciencia del sacerdocio común de los fieles: la eclesiología que hace de la iglesia como un reino de los cielos sobre la tierra (época carolingia) pone cada vez más en claro en Occidente que el obispo es el sujeto de una *potestas,* de la que el obispo de Roma aparece como el emblema y prototipo, ya que posee las llaves supremas de este reino.

En la preescolástica, la teología de los poderes (cf Pedro Lombardo, *Sent.* IV, 24,13) llevará a unir casi exclusivamente el orden a la eucaristía, considerada como sacrificio, reforzando así la tesis de Jerónimo y del Ambrosiáster (pseudo-Ambrosio), que a través de Rábano Mauro y Amalario de Metz llegó hasta Pedro Lombardo: entre episcopado y presbiterado no hay diferencia sacramental en este plano cultual. Efectivamente, el aspecto real del gobierno se asigna no al poder de orden, sino al de jurisdicción. Los otros poderes sobre el cuerpo místico (por ejemplo, predicar, perdonar los pecados, guiar al rebaño) los considera la gran escolástica como secundarios respecto al primario sobre el cuerpo eucarístico de Cristo (cf santo Tomás, *S. Th.* III, q. 67, a. 2, ad 1),

mientras que la doctrina del carácter (presente ya en Agustín), considerado como delegación desde una visión litúrgica (cf santo Tomás, *ib,* q. 63, a. 2), servirá para justificar las llamadas ordenaciones absolutas (o sea, hechas no en función de una comunidad) y la celebración de las misas solitarias.

d) *De la reforma protestante al Vat. II.* La reforma protestante, reivindicando el sacerdocio común de los fieles contrapuesto al ministerio jerárquico, identificado con un cierto estilo de vida y un cierto *status* en la iglesia, acabó por vaciar lo *proprium* de la función episcopal, reduciendo la ordenación a la simple capacitación para el ministerio de la palabra y a la función organizativa de la comunidad. El concilio de Trento *(DS* 1763-78), al tratar de la doctrina del sacramento del orden, reafirma la sacramentalidad de los tres grados *ex ordinatione divina* (preferida a la expresión *ex iure divino* de los canonistas medievales); pero no superó la llamada teología de los poderes. Después ésta, en la manualística postridentina, llegó casi a identificar el poder de jurisdicción con la misión pastoral, sobre todo del obispo. Éste aparece así como un soberano religioso, que ejerce los tres poderes en grado sumo en el vértice de una jerarquía que se contrapone dualistamente al laicado, cuyo sacerdocio real, cultual y profético queda casi ignorado. Antes del Vat. II, la const. ap. *Sacramentum ordinis* (30 de noviembre de 1974) tuvo el mérito no sólo de restablecer la esencialidad del orden, expresada en la imposición de manos, sino también de haber dejado adivinar la teoría de la sacramentalidad del episcopado.

2. La doctrina conciliar. La nueva eclesiología de servicio *(diakonia)* y de comunión *(koinonia),* fundada sobre bases cristológicas que el Vat. II desarrolló, ha vuelto a unir con el Cristo siervo-pastor-sacerdote-maestro la doctrina del episcopado, devolviendo a la ordenación episcopal *(LG* 21) el valor de un don específico derivado de la fuente pneumatológica *(LG,* c. II), no ya respecto al momento eucarístico únicamente, sino abierto a la misión: ordenados y consagrados para la misión *(LG* 22). El esquema ternario de las funciones ya no es, por tanto, visto en sentido separado, sino en relación con toda la misión de la iglesia, en la que la consagración hace entrar al obispo en el "ordo episcoporum" *(LG* 22), o sea, en un cuerpo dedicado colegialmente a la misión universal. Solamente así se funda la presidencia de la comunidad tanto eucarística como pastoral, que corresponde por derecho y por naturaleza al obispo (es una preeminencia de decisión y de verificación), sin reservarle necesariamente el primado de competencia. Así aparece el obispo en el vértice de la jerarquía ministerial *(LG* 21), distinta en sus tres grados de intensidad del sacerdocio único: la distinción entre estos grados y el sacerdocio de los fieles viene denominada de esencia *(LG* 10). La teología posconciliar no ha hecho sino desarrollar la perspectiva del ministerio, sobre todo del obispo, como expresión del sacerdocio de Cristo, que vive e intercede por nosotros en la gloria del Padre.

a) *Los desarrollos de la teología posconciliar.* El obispo, en esta perspectiva teológica integrada, se hace signo sacramental de Cristo-cabeza frente a la comunidad, con relativos poderes mesiánicos (cf sínodo episcopal sobre el sacerdocio de 1971). Pero las acentuaciones de este sacerdocio del Cristo-por-nosotros adquieren matices diversos, que afec-

tan a la teología del episcopado. Hay quien pone en primer plano la ministerialidad de Cristo-siervo. Otros prefieren la figura del pastor (H. von Balthasar) para evitar los peligros de nuevos verticismos, en función de la temática del amor gratuito. También el Cristo-profeta o anunciador de la palabra (K. Rahner) se asume como modelo primario del obispo, para subrayar más una teología de tipo relacional-sacramental frente a la institucional y para acreditar el mensaje autorizado de la palabra de Dios en la iglesia, que luego alcanza su culminación de eficacia en la eucaristía. En el tipo del Cristo-mandado o enviado por el Padre al mundo se quiere acentuar la bipolaridad de llamados-enviados (J. Ratzinger y Comisión Teológica internacional sobre el ministerio sacerdotal, 1970). Se insiste en la imagen del Cristo-sacerdote del nuevo sacrificio y culto, con vistas a reunir en el sacerdocio espiritual del pueblo de Dios tanto el culto existencial cuanto el eucarístico-ritual. Hay quien considera sobre todo a Cristo como fuente de gobierno, que deviene signo eficaz de la unidad de la iglesia y hace la síntesis armoniosa de los carismas (W. Kasper). A esta tesis se asocia quien (O. Semmelroth) ve en el obispo el guía ordenador de la comunidad. Finalmente, no falta la corriente pneumatológica, que ve en el carisma episcopal la representación de la iglesia frente al mundo y del Señor resucitado frente a la comunidad, mediante el gesto epiclético de la imposición de manos en cadena histórica como signo de la conformidad de la fe apostólica y como garantía de la acción del Espíritu Santo en la iglesia (E. Schillebeeckx).

La discusión sobre la naturaleza del carácter del orden, que en la *LG* 21 y en el *PO* 2 tiene un valor más funcional y energético respecto al carácter bautismal y crismal, se integra tendencialmente ahora en la declaración *Mysterium ecclesiae* (n. 6) de la S. Congregación para la doctrina de la fe (24 de junio de 1973) en sentido más ontológico-constitutivo que funcional.

b) *El carisma permanente del episcopado.* En sustancia, el carisma permanente del episcopado como primer grado de la jerarquía eclesial se ve hoy en una tensión dialéctica entre la perspectiva universal de la misión de la iglesia, que por su naturaleza se orienta a la salvación del mundo (*GS* 40s), y el redescubrimiento de la teología de la iglesia local (J. Zizioulas), a cuyo servicio está el obispo para que se mantenga unida en la división. En la superación de una ontología estática de los tres poderes (la precedente doctrina escolástica) y en el rechazo de un empirismo funcional (tendencia protestante) parece residir la síntesis de las diversas tendencias, en cuanto el carisma de la autoridad, entendida en su sentido original de *augere* (hacer creer), tiene la misión de promover todos los carismas eclesiales, después de haberlos reconocido, con una pastoral de diaconía global de toda la iglesia.

II. El obispo en la historia de la liturgia

El rito de la ordenación en su evolución histórica es un *test* privilegiado para comprender las diferentes acentuaciones de la concepción litúrgica de los ministerios.

1. De la iglesia apostólica a la iglesia de los padres. Las comunidades de las cartas pastorales del NT tomaron un rito de ordenación de los profetas judeo-cristianos para expresar la responsabilidad de ser fieles al evangelio de Pablo, para

afirmar la dependencia del Espíritu y para reclutar, mediante la comunidad, a responsables, sobre todo del ministerio de la palabra y, en consecuencia, de las demás actividades internas de la iglesia.

a) *Primer estadio.* Los ritos de la *Traditio apostolica* para la ordenación del obispo parecen el término de un desarrollo que comienza con las ya citadas cartas pastorales. Se describe el carisma episcopal como la fuente del poder de las llaves. Este desarrollo de la teología de la misión se funda en la convicción de que la responsabilidad del obispo en la iglesia se basa en el don del Espíritu que, comunicado en la ordenación, da poderes e impone deberes para un ministerio permanente. Entre las funciones episcopales se enumeran *algunas: alimentar el rebaño, distribuir* los dones, desatar las ataduras; mientras, en la *Didajé* (15,1) no se puede deducir ninguna información exacta sobre su autoridad. En las cartas de Ignacio de Antioquía aparece la figura del obispo en relación directa con el Padre *(Trall.* 3,1; *Magn.* 6,1; 13,1-2; *Efes.* 5,2), y en la *Epistola apostolorum,* c. 41 (del s. II), se atribuye al obispo la paternidad de la iglesia en los diversos servicios del pueblo de Dios. Una concepción más autoritaria parece haber inspirado a Clemente Romano al comparar al obispo con Moisés *(Ad Cor.* 43,1-6; 51,1), mientras se reconoce que son hombres eminentes que han sucedido a los apóstoles y que nombran responsables con el consenso de todos en la iglesia (44,2-3). También Ireneo defiende la autoridad del obispo ante la necesidad de luchar contra la herejía de Valentín, que la negaba *(Adv. Haer.* I, 13,6) en nombre de una autoridad espiritual de la iglesia (recibida con el carisma de profecía) contrapuesta a la ministerial. En los *Actos de Pedro y Simón* (apócrifos gnósticos del s. II) se habla del rito de imposición de manos como necesario para la ordenación de los obispos, al igual que se creía lo había sido para los apóstoles mismos por parte de Cristo (c. 10).

En el s. III, la *Tradición apostólica* de Hipólito nos describe la ordenación con una elección por parte de la comunidad y con la participación de los obispos más cercanos (c. 2). Es digno de consideración el hecho de que se habla de imposición de una sola mano, quizá para indicar que, más que concentrarse sobre el rito, es necesario considerar la fuente misma del poder, concebido en la plegaria de ordenación como el principio energético del Logos ("espíritu de soberanía"). Solamente el obispo tiene el poder de transmitir el Espíritu Santo al ordenando, porque él mismo lo ha recibido por medio de la ordenación episcopal, que lo establece en la iglesia local para la que está llamado y a la vez le especifica las principales funciones en relación con las actividades internas a la iglesia. Este texto clásico es todavía hoy fundamental para describir la misión del obispo; por eso la reforma posterior al Vat. II lo ha incluido en su Pontifical *(RO).*

Pero el problema litúrgico afecta al rito de la imposición de manos, derivado del AT (Núm 27,18-23); efectivamente, en la literatura latina del s. III se le atribuye un sentido aparentemente diverso del de Pablo (1 Tim 4,14; 2 Tim 2,6): de signo del don de un cierto carisma se pasa al signo de una delegación de la autoridad de la iglesia, análogo a la *semikhah* (imposición de manos) rabínica. La oscilación de significado del gesto de ordenación entre la naturaleza de mandato jurídico con carácter funcional *(Didascalía* siriaca y tradición latina) y de cualidad inherente y permanente, que le atribuye la posterior teología latina, no disminuye

el valor colegial de la ordenación hecha al menos por tres obispos (conc. de Nicea, 325). La reinterpretación del gesto ritual se refleja en la concepción del papel del obispo, concebido como un carisma especial en la iglesia, del que el obispo es solamente el mediador: un poder que le permite dar a otros un carisma semejante. Después, en los diversos ritos de ordenación, se considerará al obispo como sucesor de los apóstoles, de los profetas y de los patriarcas *(Eucologio* de Serapión, s. IV); y también "mediator" (en los Sacramentarios romanos); "pastor et rector" de una iglesia local ("ordenado para...": solamente en el s. XII adquirirá valor patrimonial), hasta llegar a ser una figura sacral, heredera del sumo sacerdocio veterotestamentario (Aarón).

b) *De la época carolingia a los Pontificales.* Pese a la introducción por la iglesia siríaca *(Constituciones apostólicas* IV, 2-V, 12) del rito de la imposición del evangelio sobre la cabeza del elegido, como referencia a su misión profética además de cultual, las modificaciones del ritual de la época carolingia hasta la codificación de los Pontificales romano-francos contribuirán a reforzar la imagen digamos *pontifical* del obispo. El desplazamiento del rito de ordenación del final de la liturgia de la palabra a después del gradual; la unción de la cabeza (por analogía con las otras funciones sacramentales); la entrega del anillo, primero, y del báculo, después, además de las suntuosas vestiduras sagradas; la añadidura posterior de la unción también de las manos; la entrega de la mitra (reservada antes solamente al papa); la toma de posesión de la cátedra episcopal convertida en *trono,* son el signo de esta primacía de lo jurisdiccional, que asimila al obispo a un soberano feudal, en un contexto de drama sacro que garantiza su legitimación social. Su autoridad parece derivar no del carisma del Espíritu, sino de la investidura canónica expresada en el mandato papal exigido para la ordenación.

c) *La reforma del Vat. II.* En la reforma del rito de ordenación reaparecen los puntos clave de la doctrina conciliar, sobre todo en la homilía y en las preguntas del obispo presidente *(RO,* c. VII, 18 y 19): predomina la figura del obispo como pastor del pueblo de Dios más que como guardián de la fe o como modelo irreprensible; prevalece la referencia a la figura de Cristo pastor-maestro-sacerdote (colecta [*Misal Romano,* Misas rituales: para las órdenes sagradas] y oración de consagración de Hipólito [*RO,* c. VII, 26]), considerado en la unión con los apóstoles y los obispos; se han recortado los ritos de la unción de la cabeza y de las entregas con fórmulas menos triunfalistas *(RO,* c. VII, 28-32). Sin embargo, se puede observar que el tema de la colegialidad no ha encontrado todavía una adecuada expresión ritual, así como tampoco una caracterización de las funciones prerrogativas del obispo a tenor de la tradición (predicación litúrgica, presidencia de la eucaristía, reconciliación de los penitentes, dirección de la iniciación cristiana).

III. El actual ministerio episcopal en la liturgia

Las notas características de la tradición nos han revelado tres funciones esenciales del ministerio episcopal: el carácter colegial del episcopado ("ordo episcoporum"); la sucesión apostólica (jerarquía de orden); la función pastoral en la iglesia (centro constitutivo de la iglesia local y corresponsable, con el obispo de

Roma, de la iglesia universal). Pero la actual reforma litúrgica ha hecho aparecer otras funciones complementarias.

1. MODERADOR DE TODA LA VIDA LITÚRGICA. El obispo, como gran sacerdote de su grey *(SC* 41), viene descrito como el moderador de toda la vida litúrgica de su iglesia *(SC* 22). La *LG* 26 traza sus componentes esenciales con referencias a algunos sectores de la vida eclesial.

a) *Presidente de la asamblea litúrgica.* Toda legítima celebración eucarística está presidida por el obispo, al que se le ha confiado el encargo de prestar y regular el culto a la divina majestad; de aquí se sigue que el obispo tiene la responsabilidad primaria de la participación activa, consciente y plena de su pueblo en la liturgia *(SC* 14), organizando, mediante una eficiente comisión litúrgica *(SC* 45) [/ *Organismos litúrgicos*] todas las iniciativas de catequesis y de / formación tanto del clero como de los laicos. Para ser también el modelo de esa presidencia celebrante, el obispo deberá hacer de la misa episcopal un tipo ejemplar de participación promocional, más allá de la simple fidelidad ejecutiva de los ritos y del decoro formal del ambiente. La *SC* 41 recuerda la gran importancia de esa vida litúrgica de la diócesis en torno al obispo, sobre todo en la iglesia catedral; de la predicación de estas celebraciones debería brotar también la orientación para una / pastoral litúrgica de cada uno de los tiempos del año y de las fiestas.

b) *Regulación y distribución de los sacramentos, sobre todo de los de la / iniciación cristiana.* En un contexto de / secularización, la función moderadora en el campo sacramental deberá dar la primacía a la función evangelizadora *(RO,* c. VII, 18.29); por eso el grave problema de la predicación no puede quedar a la iniciativa individual sin una programación de itinerarios catecumenales o cuasi-catecumenales, que se indican también en el *RICA.* Según este ritual *(RICA* 44), corresponde efectivamente al obispo asumir la responsabilidad de este proceso de educación en la fe, sobre todo cuando hoy se aplica no sólo a adultos bautizados de niños, pero sin instrucción catequética *(RICA,* c. IV, 295-305), sino también a muchachos en la edad del catecismo no bautizados *(RICA,* c. V, 306-313). Además, los obispos no son sólo ministros originarios de la confirmación y únicos del orden sagrado, sino que tienen una responsabilidad en el sacramento de la penitencia, sobre todo procurando que la imagen de este sacramento adquiera una configuración menos individualista (cf *SC* 27).

c) *Promoción de la oración eclesial.* Al obispo compete promover la oración litúrgica de las Horas en todas las categorías de fieles, pero también presidirla en la catedral *(OGLH* 20), además de regular los ejercicios sagrados de su iglesia particular, que de este modo gozan de particular dignidad *(SC* 13). Para hacerlo no solamente debe ser maestro de oración, sino también modelo; no sólo en sentido ejecutivo, sino también creativo en la necesaria adaptación recomendada por el concilio *(SC* 40).

2. EL CARISMÁTICO DE LA SÍNTESIS. Con este título se hace referencia a la primacía de la función carismática del obispo, que nace no tanto de su investidura canónica o jurídica de unos poderes, sino de la epíclesis de la ordenación que ha invocado sobre él al Espíritu de soberanía que forma jefes y pastores. Esta unión, que caracteriza la acción de los apóstoles

en la iglesia naciente (He 15,28: "el Espíritu Santo y nosotros hemos decidido"), debe poderse expresar en una continua búsqueda, en prudente discernimiento, en una valiente promoción de todos los carismas que el Espíritu suscita en su iglesia: en este sentido, el obispo debe saber hacer la síntesis de los carismas, además de poseer el carisma de la síntesis. Esta síntesis carismática no es absorción, sino capacidad de reducir a lo esencial del evangelio tanto en la predicación como en el gobierno; es la fuerza del Espíritu para hacer resonar el kerygma de la fe en Cristo resucitado en todo su poder (Rom 1,16); en la dedicación continua a ejercer una paternidad en el consejo presbiteral, "no como dominadores que hacen pesar su autoridad sobre la porción de los fieles que les ha correspondido en suerte, sino sirviendo de ejemplo al rebaño" (1 Pe 5,3). El retrato más hermoso del obispo y de su acción pastoral parece ser el que traza Pablo en 2 Cor 3,2-3: hacer de su comunidad una carta escrita en el corazón de sus fieles, "no con tinta, sino con el Espíritu de Dios viviente".

E. Lodi

BIBLIOGRAFÍA: Alessio L., *La imagen del obispo en la liturgia del aniversario de la consagración episcopal,* en "Liturgia" 23 (1968) 255-314; Aroztegui F., *Mención del obispo en las plegarias eucarísticas,* en "Phase" 78 (1973) 505-509; Augé M., *El servicio episcopal en las misas del Papa Vigilio (s. VI) y en el Vat. II (s. XX),* ib, 28 (1965) 239-243; Basset W., *La competencia del obispo local en el sacramento del matrimonio,* en "Concilium" 87 (1973) 47-62; Hurley D., *La oración del obispo en su iglesia,* en "Concilium" 52 (1970) 209-212; Jungmann J.A., *El obispo y los "sacra exercitia",* ib, 2 (1965) 51-59; McManus F.R., *El poder jurídico del obispo en la constitución sobre la sagrada liturgia,* ib, 32-50; Oñatibia I., *Renovación litúrgica e Iglesia catedral,* en "Phase" 31 (166) 46-56; Pascher J., *El obispo y el presbiterio,* en "Concilium" 2 (1965) 25-31; Rahner K., *Sobre el episcopado,* en *Escritos de Teología* 6, Taurus, Madrid 1969, 359-412; Sklba R.J., *Obispo, plegaria y espiritualidad,* en "Phase" 142 (1984) 375-384; Vagaggini C., *El obispo y la liturgia,* en "Concilium" 2 (1965) 7-24; Van Cauwelaert J., *La oración del obispo en su comunidad,* ib, 52 (1970) 213-218; Weakland R.G., *El obispo y la música para el culto,* en "Phase" 142 (1984) 362-373; VV.AA., *Teología del episcopado (XXII Semana Española de Teología),* Madrid 1963; VV.AA., *Episcopado,* en SM 2, Herder, Barcelona 1976, 607-639. Véase también la bibliografía de *Insignias, Ministerio* y *Orden.*

OBJETOS LITURGICOS/ VESTIDURAS

SUMARIO: I. Objetos litúrgicos en general: 1. Valoración cultural-religiosa; 2. Síntesis histórica; 3. En el "hoy" de la iglesia: *a)* Notas distintivas, *b)* Materia y forma, *c)* Objetos litúrgicos y arte sacro, *d)* Autoridad competente - II. Principales objetos litúrgicos: 1. Vasos eucarísticos: *a)* Materia y forma, *b)* Bendición del cáliz y de la patena; 2. Vestiduras de los ministros: *a)* Las distintas vestiduras, *b)* Materia y forma, *c)* Colores, *d)* Insignias litúrgicas - III. Conclusión.

Se denominan *objetos litúrgicos* todos aquellos que de alguna manera sirven para el ejercicio de la liturgia. Se relacionan particularmente con los lugares litúrgicos (iglesias, altares, etc.), con los ministros de la liturgia y con las celebraciones litúrgicas, sobre todo con la celebración eucarística.

No deja de ser abundante la literatura relativa a los objetos litúrgicos. La índole del presente diccionario nos impone unos límites. Creemos que será suficiente dar en primer lugar una visión de conjunto sobre los objetos litúrgicos considerados en su complejidad, para pasar después al análisis de los principales de ellos. Nos vamos a referir de manera especial a los vasos eucarísticos y a las vestiduras de los ministros.

I. Objetos litúrgicos en general

Después de una aproximación valorativa de carácter cultural al tema, presentaremos una breve síntesis histórica sobre los objetos litúrgicos y expondremos la situación actual a este respecto.

1. VALORACIÓN CULTURAL-RELIGIOSA. Más o menos, en casi todas las culturas la historia de los objetos utilizados en las celebraciones religiosas presenta dos estadios fundamentales. Se usan, primeramente, objetos que no se diferencian de los utilizados en las circunstancias ordinarias de la vida. La única exigencia a la que deben responder aquéllos es la *practicidad-funcionalidad.* Se observa, sin embargo, la tendencia a preferir objetos que se distingan por su belleza y su nobleza. Y así es cómo a la exigencia de practicidad-funcionalidad se unen cada vez más la de la *ornamentación* (y del arte) y la del *respeto* de que se aspira a rodear el ejercicio del culto. Queda de esta manera allanado el camino para un sucesivo desarrollo, que tendrá como objetivo la diversidad de objetos utilizados en el culto y, por consiguiente, su fijación. Simultáneamente viene a consolidarse una nueva exigencia, de carácter psicosociológico, que se concreta en el reconocimiento de la *necesidad o utilidad de algunos signos externos,* fácilmente reconocibles, ligados al desempeño de determinados servicios comunitarios.

En algunas culturas más abiertas y desarrolladas se descubre todavía un tercer estadio de evolución: los objetos, aun permaneciendo sustancialmente los mismos, están sometidos a una continua adecuación a las nuevas orientaciones del arte que vienen a enriquecer las distintas culturas.

Todo lo cual nos lleva a la conclusión de que el uso de objetos reservados para el culto viene a constituir generalmente un hecho *cultural* de notoria relevancia en todos los pueblos; un hecho que es en ocasiones objeto de contestación, pero que irá sobreviviendo merced a su connatural e innegable valor de / signo. Las contestaciones mismas a las que está expuesto no servirán sino para purificarlo y para mantener su credibilidad.

Esta valoración cultural-religiosa con que hemos iniciado nuestra exposición será la base de todo nuestro tratado sobre los objetos litúrgicos.

2. SÍNTESIS HISTÓRICA. Nos interesa ahora de inmediato hablar de la historia de los objetos litúrgicos cristianos [1]. Tratamos de los objetos litúrgicos en general. Debemos, pues, contentarnos con rápidas alusiones. Está, en efecto, fuera de toda discusión que para una verdadera y completa historia de los objetos litúrgicos sería necesaria una descripción muy concreta de cada uno de ellos o de determinados grupos, con explícita referencia a las distintas familias litúrgicas o, al menos, a las principales de Oriente y de Occidente.

Al comienzo de su misión, la iglesia no adoptó para el ejercicio de la liturgia objetos distintos de los habitualmente usados para las demás actividades. Se procuró evitar, en este campo, el influjo de la religión hebraica, aun considerándola como punto necesario de referencia para el cristianismo a causa de la doctrina revelada en ella contenida. Se evita igualmente, por motivos obvios, todo contacto con las religiones paganas. Añádase que la exclusión de objetos especiales para el culto se hizo necesaria para no exponer mayormente a la iglesia a las persecuciones que acompañaron su propa-

gación en el mundo pagano. En los primeros siglos fue suficiente para la iglesia que los objetos litúrgicos respondiesen a las exigencias fundamentales de practicidad-funcionalidad, de decoro y de respeto al ejercicio de la liturgia.

A esta línea pertenecen las primeras noticias sobre los vasos para la eucaristía (cálices y patenas) y sobre las vestiduras de los ministros. Para los vasos eucarísticos se mantiene que en un principio fueron de cristal decorado. Sólo sucesivamente (¿s. IV?) se había de recurrir a materias preciosas, con frecuencia elaboradas artísticamente. Sobre las vestiduras de los ministros nos consta que todavía en el s. V se utilizaban para las celebraciones litúrgicas los hábitos comunes. Se excluían, sin embargo, los militares y los de trabajo; entre los comunes se escogían los más elegantes. En ciertos casos se adoptaron hábitos e insignias de algunos funcionarios imperiales. Tal es la situación básica de donde parten los posteriores cambios de las vestiduras litúrgicas. Estas últimas se distinguirán progresivamente y cada vez más por la riqueza de su materia y de su confección. Será también causa determinante de su distinción la reacción contraria, en los ambientes eclesiásticos, a la adopción en el campo civil de nuevas formas de hábitos, más cortos y más ceñidos, después de las invasiones bárbaras.

De este modo también en la liturgia cristiana se llegó al uso de objetos totalmente distintos para el culto, así como a su fijación. Concluirá tal proceso en el s. VII. Se dio un posterior desarrollo, sobre todo en el campo de las vestiduras litúrgicas, particularmente de las pontificales, hasta el s. XII, que fue como el ápice de la verdadera fase creativa de los objetos litúrgicos. Mediante las vestiduras se evidencia su dimensión de signo en los papeles propios de ciertas personas en el ejercicio del culto. Es de notar aún cómo en tal período se propaga la *costumbre de bendecir* los objetos litúrgicos con fórmulas propias [/ *Bendición,* IV, 3; el Bendicional], como prueba de su exclusivo destino al culto. Las primitivas fórmulas se remontan al s. IX [2].

Después del s. XII se dio una simple evolución de las formas y de la ornamentación, que, sin embargo, no siempre supo evitar las molestias, el desentono y las deformaciones. Desde la segunda mitad del siglo en curso se han hecho diversas tentativas de simplificación, que encontraron su ratificación en varias disposiciones del Vat. II y en la / reforma litúrgica posconciliar.

Se ha de subrayar igualmente cómo en el campo de los objetos litúrgicos cristianos ha sido notable el influjo del *arte* en sus sucesivas etapas y con sus diferentes estilos. Lo atestigua la rica producción antigua y moderna en el campo de la pintura, de la costura, del bordado (por lo que respecta a las vestiduras litúrgicas) y de la orfebrería (en lo que se refiere a los vasos sagrados).

Para completar esta síntesis histórica creemos útil una última alusión a la *interpretación simbólica* [/ *Signo/Símbolo*] de las vestiduras (e insignias) litúrgicas y de sus diversos colores, interpretación que se desarrolló ya en el medievo y que ha llegado hasta nuestros días [3]. No ha habido vestidura litúrgica que no haya sido objeto de las más variadas aplicaciones del simbolismo. Sobre tal tema se ha escrito mucho, pero se trata las más de las veces de composiciones decadentes o artificiales. El simbolismo de las vestiduras litúrgicas ha insistido en tres puntos: las virtudes que deben resplandecer en los ministros que las visten; la persona de Cristo representada por los ministros, su pasión, objeto del memorial litúrgico. Tal simbolismo ha

encontrado expresión en fórmulas litúrgicas de diversa índole: las pronunciadas por el obispo con ocasión de la entrega de las vestiduras a los neo-ordenados; las utilizadas para la bendición de dichas vestiduras; las recitadas por los mismos ministros al vestírselas.

3. EN EL "HOY" DE LA IGLESIA. ¿Qué decir de los objetos litúrgicos después de la reforma promovida por el Vat. II en el campo de la misma liturgia? [4] Porque, como es sabido, también el concilio se ocupó del sector relativo a las vestiduras sagradas. Sus indicaciones a este respecto se encuentran en el c. VII de la *SC* [5]. Las hicieron suyas, completándolas, otros documentos posteriores, en particular la *Ordenación general del Misal Romano (OGMR)* [6]. Por lo que, para poder responder a la pregunta que acabamos de formular, debemos recurrir al examen de tales documentos, sobre todo de la *SC* y de la *Ordenación general del Misal Romano (OGMR).* Recogeremos lo que nos parece más interesante, refiriéndonos siempre, por ahora, a los objetos litúrgicos en general.

A modo de premisa, subrayemos cómo, por todo el conjunto, resulta clara hoy como ayer la voluntad de la iglesia de distinguir entre los objetos destinados a un uso sagrado y los destinados a un uso profano [7] y de hacer obligatorio el uso de los primeros. Aparece más particularmente manifiesta tal voluntad con respecto a los objetos de la celebración eucarística [8].

a) *Notas distintivas.* ¿Cuáles son las notas distintivas de los objetos litúrgicos? Puede decirse que las de siempre, pero hay que añadir que hoy se ponen más de relieve y son objeto de particular insistencia.

La *SC,* tratando en general de todas "las cosas destinadas al culto sagrado", dice que la iglesia ha procurado siempre que "fueran en verdad dignas, decorosas y bellas, signos y símbolos de las realidades celestiales" *(SC* 122) [9]. Se ha de subrayar cómo la *SC* habla de las "cosas destinadas al culto sagrado". En realidad, es la pertenencia al / culto sagrado de determinados objetos lo que constituye su primera nota distintiva, sobre la cual se fundan las demás. Las palabras citadas de la *SC* valen igualmente para los objetos litúrgicos. Éstos han sido siempre objeto de la atención de la iglesia. Y se puede decir que, en general, han aparecido siempre con tales notas distintivas: fundamental pertenencia al culto sagrado, dignidad, decoro, belleza. Todo ello dentro de un pluralismo de orientaciones y realizaciones, fruto de las distintas generaciones históricas y de las diversas culturas.

En la *Ordenación general del MR* se lee igualmente que "los edificios sagrados y los objetos que pertenecen al culto divino" deben ser "en verdad dignos y bellos, signos y símbolos de las realidades celestiales" [10], capaces, por tanto, "de fomentar la piedad y mostrar la santidad de los misterios que se celebran" [11]. Se dirá tal vez que los objetos litúrgicos deben tener como mira la educación de los fieles [12] y responder al fin para el que están destinados [13] y a los criterios del verdadero arte [*/ infra, c*].

Es precisamente esta primera consideración sobre las notas distintivas de los objetos litúrgicos la que explica las demás indicaciones relativas a los mismos.

b) *Materia y forma.* Las notas distintivas de los objetos litúrgicos se manifiestan a través de su materia y su forma [14]. La *SC* recuerda también aquí cómo "la iglesia procuró con especial interés que los objetos sagrados sirvieran al esplendor del

culto con dignidad y belleza, aceptando los cambios de materia, forma y ornato que el progreso de la técnica introdujo con el correr del tiempo" *(SC* 122). El Vat. II ha proseguido tal obra de *aggiornamento* como una de las metas de la reforma litúrgica por él mismo decretada. Ha establecido, por tanto, la revisión de "*los cánones y prescripciones eclesiásticas* que se refieren a la disposición de las cosas externas del culto sagrado", aludiendo especialmente "a la materia y a la forma de los objetos y vestiduras sagradas" *(SC* 128).

En la *Ordenación general del MR* encontramos las siguientes indicaciones concretas: "Como para la edificación de las iglesias, así también para todo su mobiliario y ajuar, la iglesia acepta el estilo artístico de cada región y admite todas las adaptaciones que cuadren con el modo de ser y tradiciones de cada pueblo con tal que todo responda de una manera adecuada al uso sagrado para el que se destinan. También en este campo búsquese con cuidado la noble simplicidad que tan bien le cae al arte auténtico"[15]. "En la selección de materiales para los objetos sagrados se pueden admitir no sólo los materiales tradicionales, sino también otros materiales que, según la mentalidad de nuestro tiempo, se consideran nobles, son duraderos y se acomodan bien al uso sagrado"[16].

La justificación de tal amplitud de perspectivas nos la da la tercera instrucción para la exacta aplicación de la *SC* cuando, al hablar del respeto y cuidado debidos a los vasos sagrados, vestiduras y demás objetos, dice: "Si se concede una mayor libertad en cuanto se refiere a su materia y forma, no es sino para dar a los distintos pueblos y a los artistas una más amplia posibilidad de comprometer con respecto al culto sagrado sus mejores cualidades"[17].

c) *Objetos litúrgicos y arte sacro.* Precisemos la relación existente entre objetos litúrgicos y / arte sacro. Tal relación ha de contemplarse a la luz de los principios generales sobre el arte sacro enunciados por el Vat. II. Basten unas simples alusiones. La iglesia nunca consideró como propio estilo artístico alguno, sino que ha admitido las formas artísticas de cada tiempo. También hoy se intenta dejar libertad de expresión artística según tiempos y lugares, con tal que se respeten las exigencias del culto (cf *SC* 123). A fin de "promover y favorecer un arte auténticamente sacro" es menester buscar "más una noble belleza que la mera suntuosidad". Lo cual se aplica expresamente a las vestiduras y ornamentos sagrados (cf *SC* 124). Los artistas deben recordar "que sus obras están destinadas al culto católico, a la edificación de los fieles y a su instrucción religiosa" *(SC* 127). Tales principios vuelven a aparecer en varios puntos de la *Ordenación general del MR*[18]. También la primera instrucción para la exacta aplicación de la *SC* recomendaba que "las iglesias y oratorios, el ajuar sagrado en general y las vestiduras sagradas se presenten en la forma del auténtico arte cristiano, incluso moderno"[19].

d) *Autoridad competente.* También en el sector de los objetos litúrgicos pertenece a las conferencias episcopales de cada nación realizar, a tenor del derecho, las adaptaciones exigidas por la necesidad o por las usanzas locales (cf *SC* 128). Lo cual se afirma explícitamente con respecto a la selección, para los objetos sagrados, de otros materiales, además de los tradicionalmente utilizados[20] [/ *infra,* II, 1, *a;* 2, *b* y *c*]. Cada uno de los ordinarios debe procurar que los objetos litúrgicos se ajusten a los cánones del auténtico arte sa-

cro (cf *SC* 124). Como debe igualmente vigilar "para que los objetos sagrados y obras preciosas, dado que son ornato de la casa de Dios, no se vendan ni se dispersen" *(SC* 126)[21]. Todo lo cual deberá igualmente tenerse en cuenta en lo referente a los objetos litúrgicos que han caído en desuso. En esta materia habrá que atenerse a las normas más *concretas emanadas de la Santa* Sede[22] y de las respectivas conferencias episcopales.

II. Principales objetos litúrgicos

Después de haber tratado de los objetos litúrgicos en general, vamos a echar una mirada a los principales objetos, teniendo en cuenta la situación actual. Nos limitamos a los sectores de los vasos eucarísticos y de las vestiduras de los ministros, y sólo reseñaremos los datos más destacados.

1. VASOS EUCARÍSTICOS. Se denominan así los vasos sagrados destinados a contener el cuerpo y la sangre del Señor: el cáliz, la patena, el copón, el ostensorio o custodia, los portaviáticos. Entre ellos merecen respeto especial el cáliz y la patena, "en los que se ofrecen, consagran y se toman el pan y el vino"[23].

a) *Materia y forma.* "Los vasos sagrados háganse de materiales sólidos, que se consideren nobles según la estima común en cada región"[24]. "Los cálices y demás vasos destinados a contener la sangre del Señor tengan la copa de tal material que no absorba los líquidos"[25]. "Para el pan que se va a consagrar puede convenientemente usarse una sola patena más grande, en la que se colocan el pan para el sacerdote y el de los ministros y fieles"[26]. "Los vasos sagrados de metal, generalmente, lleven la parte inferior dorada, en el caso de que el metal sea oxidable; pero si están hechos de material inoxidable o de oro noble no requieren el baño de oro"[27]. "Por lo que toca a la forma de los vasos sagrados, corresponde al artista crearlos, según el modelo que mejor corresponda a las costumbres de cada región, siempre que cada vaso sea adecuado para *el uso litúrgico a que se destina*"[28]. En lo relativo a la materia y forma de los vasos eucarísticos, el juicio corresponde a las conferencias episcopales respectivas[29].

b) *Bendición del cáliz y de la patena.* En la anterior disciplina, el cáliz y la patena eran consagrados por el obispo o, en casos previstos por el derecho o por indulto, por un sacerdote. Hoy solamente son bendecidos, y la bendición puede impartirla un obispo o sacerdote cualquiera. Para que el cáliz y la patena puedan bendecirse se exige que estén confeccionados según las prescripciones de la *Ordenación general del MR* (nn. 290-295)[30].

En el pontificial romano se explica el valor de tal bendición con estas palabras: "El cáliz y la patena..., por estar destinados de manera exclusiva y estable a la celebración de la eucaristía, llegan a ser vasos sagrados"[31]. "El propósito de reservar estos vasos únicamente para la celebración de la eucaristía se manifiesta ante la comunidad de los fieles mediante una bendición especial"[32]. Por razón de su peculiar destino, es de alabar que el cáliz y la patena se bendigan durante la misa[33]. La fórmula utilizada en tal caso atribuye la santificación del cáliz y patena al contacto inmediato que se establecerá entre ellos y el cuerpo y sangre del Señor durante la celebración eucarística[34]. Cuando, por el contrario, dicha bendición del cáliz y patena tenga lugar fuera de la

misa, se usa una fórmula distinta, en la que su santificación se considera fruto de una bendición del Señor [35]. El texto de los formularios de bendición del cáliz y patena se encuentra en el libro litúrgico *Ritual de la dedicación de iglesias y de altares,* 113-118.

2. VESTIDURAS DE LOS MINISTROS. Los ministros de las celebraciones litúrgicas usan, siguiendo una antigua tradición [/ *supra,* I, 2], determinadas vestiduras distintas de las profanas. Dada su peculiaridad, dependiente de la materia, de la forma, del ornato y del color, vienen de alguna manera a ocultar en los ministros su individualidad para poner más de relieve su función al servicio de la comunidad y su dignidad [36]. Por otra parte, la variedad de vestiduras litúrgicas manifiesta la diversidad de ministerios que tienen lugar en el ejercicio de la liturgia [/ *Asamblea*] [37]. En los nuevos / libros litúrgicos sólo quedan raras huellas de interpretación simbólica de las vestiduras litúrgicas (e insignias) y de sus colores.

a) *Las distintas vestiduras.* Vestiduras comunes: todos los ministros, del grado que sean, visten el alba y, en ciertos casos, la sobrepelliz [38]. Vestiduras propias del *sacerdote* son la casulla y el pluvial. La *casulla* se usa en la misa y en otras acciones con ella relacionadas, de no decirse lo contrario [39]. Se ha de vestir encima del alba y de la estola [40]. Recientemente, en determinadas regiones, a requerimiento de las respectivas conferencias episcopales, se ha introducido un *nuevo modelo de casulla,* mucho más amplia, que envuelve todo el cuerpo, lleva encima la estola y sustituye al alba. Su uso se permite en la concelebración, en las misas para grupos particulares, en las celebraciones fuera del recinto sagrado y en casos análogos, cuando por motivos de lugar o de personas sea aconsejable tal solución [41]. El *pluvial* se usa en las / procesiones, así como en otras funciones sagradas, a tenor de las rúbricas. Se viste por encima del alba o de la sobrepelliz [42]. La vestidura propia del *diácono* es la *dalmática.* Puede usarse en la misa y en otras celebraciones; se la viste encima del alba y de la estola [43]. Puede usarla también el obispo y el abad en algunas ocasiones, pero bajo la casulla [44].

b) *Materia y forma.* La materia y forma de las vestiduras de los ministros deben ser objeto de una especial atención por parte de los pastores y de cuantos las confeccionan, a fin de que contribuyan en gran manera "a una celebración litúrgica digna" de las funciones litúrgicas [45]. "... Aparte de los materiales tradicionales, pueden emplearse las fibras naturales propias de cada lugar o algunas fibras artificiales que respondan a la dignidad de la acción sagrada y de la persona. De esto juzgará la conferencia episcopal" [46]. "Por lo que toca a la forma de las vestiduras sagradas, las conferencias episcopales pueden indicar y proponer a la sede apostólica las acomodaciones que respondan mejor a las necesidades y costumbres de las diversas regiones" [47]. "Es más decoroso que la belleza y nobleza de cada vestidura se busque no en la abundancia de los adornos sobreañadidos, sino en el material que se emplea y en su corte. La ornamentación lleve figuras, imágenes o símbolos que indiquen el uso sagrado, suprimiendo todo lo que a ese uso sagrado no corresponda" [48].

c) *Colores.* La diversidad de colores en las vestiduras tiene como fin expresar al exterior las características particulares de los misterios que se celebran cada día (por ejemplo, el blanco, usado en las celebraciones

de los misterios gozosos y gloriosos del Señor). Los diversos colores sirven, además, para mostrar "el sentido progresivo de la vida cristiana a lo largo del / año litúrgico" (por ejemplo, el morado o violeta en los períodos de purificación, como preparación para las celebraciones de la natividad y de la pascua del Señor; el blanco, en los períodos de la gozosa celebración de dichos misterios; el verde, en el tiempo ordinario, vivido en una confiada espera de las realidades últimas)[49]. Las normas pormenorizadas sobre el uso de los diversos colores, contenidas en la *Ordenación general del MR,* están sujetas a adaptaciones según las necesidades y la cultura de cada pueblo. Las conferencias episcopales son las encargadas de estudiar y proponer a la sede apostólica lo referente a tales adaptaciones[50].

d) *Insignias litúrgicas.* El tratado sobre las vestiduras de los ministros se completa con una alusión a las insignias litúrgicas a ellos reservadas.

La *estola* es *insignia común* al obispo, al sacerdote y al diácono[51]. Se usa en algunas ocasiones con casulla o dalmática[52] y en otras sin ellas. En el primer caso, se pone bajo la casulla o dalmática[53]; debe ser, pues, lo suficientemente ancha y larga para que resulte visible. Está prohibido el uso de la estola sobre el hábito seglar[54].

Insignias pontificales son aquellas que distinguen el ministerio del obispo y de los ministros que se les equiparan. El Vat. II ha querido que su uso quedase reservado "a aquellas personas eclesiásticas que tienen o bien el carácter episcopal o bien alguna jurisdicción particular" *(SC* 130). También este sector ha sido objeto de la reciente reforma litúrgica[55].

Entre las diversas insignias pontificales merecen una especial mención las que se le entregan al obispo en el rito de su ordenación: el anillo, el báculo y la mitra. La fórmula propia utilizada en su bendición las llama "insignias del ministerio pastoral del obispo"[56]. Y este mismo concepto se aplica expresamente al báculo en la fórmula que acompaña su entrega al obispo en el rito de la ordenación. Se lee allí: "Recibe el báculo, signo del pastor, y cuida de toda tu grey porque el Espíritu Santo te ha constituido obispo para que apacientes la iglesia de Dios"[57]. Y en fórmula análoga para el anillo, se pone de relieve su peculiar significado con estas palabras: "Recibe el anillo, signo de fidelidad, y permanece fiel a la iglesia, esposa santa de Dios"[58].

III. Conclusión

¿Qué compromiso pastoral puede derivar de cuanto hasta aquí llevamos dicho sobre los objetos litúrgicos? Nos parece un deber plantearnos esta pregunta y responderla con alguna indicación concreta.

La / pastoral litúrgica debe tener en cuenta y valorar en lo que se merecen los objetos litúrgicos, reconociendo su importancia y apreciando su significación. Han de contemplarse como signos del ejercicio de la liturgia, distinto del ejercicio de las demás actividades humanas. Ha de subrayarse la apelación que implícitamente hacen a las realidades sobrenaturales, en el doble orden del culto de Dios y de la santificación de los hombres. Deben ponerse de relieve su carácter festivo, así como la valiosa contribución que ofrecen para que las celebraciones litúrgicas resplandezcan por su dignidad y decoro. Se ha de tener igualmente en cuenta el influjo que los objetos litúrgicos ejercen sobre el comportamiento de cuantos participan en las

celebraciones litúrgicas, comenzando por los propios ministros. Se sentirán todos comprometidos en una más atenta consideración de la santidad de los misterios que se celebran, así como en el desempeño de los distintos papeles que durante las celebraciones se les ha confiado. Redundará grandemente en beneficio de su fe, piedad y devoción. Es necesario vigilar para que los objetos litúrgicos mantengan en alto grado su funcionalidad y su valor de signos, por lo que se ha de evitar cuidadosamente todo cuanto pueda impedir la consecución de los fines para los que están destinados; y, por el contrario, se ha de favorecer todo aquello que pueda patentizar la verdad y la autenticidad de los mismos, prefiriendo la noble simplicidad al fasto y a la suntuosidad.

Éstas son las orientaciones establecidas por la reciente reforma litúrgica, que, generalmente, han sido muy bien recibidas por los agentes de la pastoral litúrgica y por los artistas. Es de esperar que unos y otros continúen ejerciendo su benéfico influjo en orden a un uso fiel de los objetos al servicio de la liturgia.

NOTAS: [1] Para un estudio en profundidad de la historia de los objetos litúrgicos, cf los estudios de G. Braun, F. Eygun-R. Aigrain, R. Lesage, A. Molien, M. Righetti, E. Rabotin, P. Salmon citados en la bibl. — [2] Cf L. Eisenhofer-J. Lechner, *Liturgia romana,* Marietti, Turín 1970[7], 127; A.-G. Martimort, *Vesti e insegne liturgiche,* en Id (por), *La chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia,* Desclée, Roma 1966[2], 129 — [3] Cf J.A. Jungmann, *Missarum sollemnia* I, Marietti, Turín 1953, 96-97, 234; L. Eisenhofer-J. Lechner, *o.c.,* 126-127; A.-G. Martimort, *o.c.,* 129; G. Oury, *Faut-il un vêtement liturgique? (L'Ami du Clergé)* 82 (1972) 484 — [4] Para la situación anterior se pueden leer con provecho los anteriores libros litúrgicos y el Código de derecho canónico [1917] (cáns. 1296-1306) — [5] El c. VII (arts. 122-130) se titula "El arte sacro y los objetos sagrados" — [6] Texto latino: *Institutio generalis missalis romani,* en *Missale romanum..., Ordo missae,* Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, 1969, 13-76; *EDIL* 465-546 — [7] A esta distinción se refería Pablo VI en el discurso pronunciado, el 14-10-1968, en el consejo para la aplicación de la constitución sobre la sagrada liturgia: "... Nos preocupa el modo de actuar de quienes creen que el culto litúrgico debe ser despojado de su carácter sagrado, y por ende piensan erróneamente que no se deben usar objetos sagrados, sino que se les debe sustituir por los de uso común o vulgar" (texto latino en *AAS* 60 [1968] 735; *Not* 4 [1968] 338; *EDIL* 418 — [8] Sobre la misma se encuentran indicaciones precisas en documentos recientes. Por ejemplo: "Los objetos del altar, los vasos y vestiduras sagradas, deben ser, en su número, forma y cualidad, conformes a la legislación vigente": S. Congr. para el culto divino, *Inst. sobre las misas para grupos particulares "Actio pastoralis",* 15-5-1969, n. 11*b* (texto latino en *AAS* 61 [1969] 806-811; *EDIL* 573-577). "No es lícito... usar objetos destinados a usos profanos": S. Congr. para el culto divino, *Tercera inst. para la aplicación exacta de la constitución sobre la sagrada liturgia "Liturgicae instaurationes",* 5-9-1970, n. 8*a* (texto latino en *AAS* 62 [1970] 692-704; *EDIL* 703-713). También Juan Pablo II ha tratado este tema diciendo que la "subordinación del ministro, del celebrante, al *Mysterium* que se le ha confiado... debe encontrar su expresión también en la observancia de las exigencias litúrgicas relativas a la celebración del santo sacrificio". Refiriéndose luego, en particular, a los ornamentos requeridos para la celebración, afirmaba que "pasar por alto las prescripciones litúrgicas puede ser interpretado como falta de respeto a la eucaristía, dictada quizá por individualismo o por un defecto de sentido crítico acerca de opiniones corrientes, o bien por una cierta *falta de espíritu de fe":* Carta sobre el misterio y el culto de la sagrada eucaristía, 24-2-1980, n. 12 (texto latino en *AAS* 72 [1980] 113-148) — [9] El conc. tridentino afirmó, acerca de los elementos exteriores de la celebración eucarística, que la iglesia recurre a ellos para poner de manifiesto la majestad del sacrificio y para servirse de los mismos como de signos visibles de religión y de piedad, al objeto de elevar las mentes de los fieles a la contemplación de las excelsas realidades ocultas en él (ses. XXII, c. 5) — [10] *Misal Romano, Ordenación general* (= *MR, OG)* 253 — [11] *MR, OG* 257 — [12] Cf *MR, OG* 279 — [13] Cf *MR, OG* 311 — [14] El can. 1296, § 3, del Código de derecho canónico [1917], acerca de la materia y de la forma de los objetos sagrados dice que deben observarse las prescripciones litúrgicas, la tradición de la iglesia y, del mejor modo posible, las leyes del arte sacro — [15] *MR, OG* 287 — [16] *MR, OG* 288 — [17] S. Congr. para el culto divino, *Inst. "Liturgicae instaurationes"* (nota 8), n. 8, al principio — [18] Cf *MR, OG* 254, 279, 287, 312 — [19] S. Congr. de ritos, *Inst. "Inter oecumenici",*

26-9-1964, n. 13*c* (texto latino en *AAS* 56 [1964] 877-900; *EDIL* 50-78) — [20] Cf *MR, OG* 288; S. Congr. para el culto divino, *Inst. "Liturgicae instauratione"* (nota 8), n. 8*d* — [21] Cf también *SC* 123; S. Congr. de ritos, *Inst. sobre el culto del misterio eucarístico "Eucharisticum mysterium"*, 25-5-1967, n. 24 (texto latino en *AAS* 59 [1967] 539-573; *EDIL* 320-351) — [22] Cf S. Congr. para el clero, *Carta circular sobre el cuidado del patrimonio histórico-artístico de la iglesia*, 11-4-1971 (texto latino en *AAS* 63 [1971] 315-317; *EDIL* 785-787) — [23] *MR, OG* 289 — [24] *MR, OG* 290 — [25] *MR, OG* 291 — [26] *MR, OG* 293 — [27] *MR, OG* 294 — [28] *MR, OG* 295 — [29] Cf *MR, OG* 290; S. Congr. para el culto divino, *Inst. sobre algunas normas acerca del culto del misterio eucarístico "Inaestimabile donum"*, 3-4-1980, n. 16 (texto latino en *AAS* 72 [1980] 331-343) — [30] Cf *Rituales de la dedicación de iglesias y de altares...* (CEEL), Coeditores Litúrgicos, 1979, 113ss — [31] *RDI*, p. 113 — [32] *RDI*, p. 113 — [33] Cf *o.c.*, l.c. — [34] "Sobre tu altar, Señor Dios, colocamos, alegres, este cáliz y esta patena para celebrar el sacrificio de la nueva alianza: que el cuerpo y la sangre de tu Hijo, que en ellos se ofrecen y reciben, santifiquen estos vasos...: *o.c.*, 114 — [35] "Dirige, Padre, tu mirada bondadosa sobre estos hijos tuyos que han colocado sobre tu altar, llenos de gozo, este cáliz y esta patena; santifica con tu bendición estos recipientes": *o.c.*, 117 — [36] Cf A.-G. Martimort, *o.c.*, 128; G. Oury, *a.c.*, 486 — [37] Cf *MR, OG* 297 — [38] *MR, OG* 298. "La vestidura sagrada común para todos los ministros de cualquier grado es el alba, que se ciñe con el cíngulo a la cintura, a no ser que esté hecha de tal modo que se adhiera al cuerpo sin cíncilo. Antes de ponerse el alba, si no cubre totalmente el vestido común alrededor del cuello, empléese el amito" — [39] Por ejemplo, en las concelebraciones eucarísticas, "si no hay un justo motivo, por ejemplo un gran número de concelebrantes o falta de ornamentos, los concelebrantes, a excepción siempre del celebrante principal, pueden suprimir la casulla, llevando solamente la estola sobre el alba" *(MR, OG* 161. Cf también S. Congr. de ritos, *Segunda inst. para la aplicación exacta de la constitución sobre sagrada liturgia "Tres abhinc annos"*, 4-5-1967, n. 27: texto latino en *AAS* 59 [1967] 442-448; *EDIL* 296-302). En cambio "se reprueba el abuso de celebrar o concelebrar la santa misa usando sólo la estola sobre la cogulla monástica o sobre el vestido clerical ordinario y especialmente encima del traje civil" (S. Congr. para el culto divino, *Inst. "Liturgicae instauratione"* (nota 8) n. 8*c* — [40] Cf *MR, OG*, n. 299 — [41] Cf S. Congr. para el culto divino, *Carta*, 1-5-1971 (texto francés en *Not* 9 [1973] 96-98) — [42] Cf *MR, OG* 303; *Ordenación general de la liturgia de las horas* (= *OGLH*); el texto de la *OGLH* se encuentra al comienzo del primer volumen de la *Liturgia de las Horas* — [43] Cf *MR, OG* 300; *OGLH* 255 — [44] Cf S. Congr. de ritos, *Inst. sobre la simplificación de los ritos y de las insignias pontificales "Pontificales ritus"*, 21-6-1968, n. 17 (texto latino en *AAS* 60 [1968] 406-412; *EDIL* 399-403); *Ritual..., Institución y ordenación de ministros, Ritual de la bendición de un abad o una abadesa* (Coeditores Litúrgicos, Madrid 1975; Id, Barcelona 1979) — [45] Cf S. Congr. de ritos, *Inst. "Eucharisticum mysterium"* (nota 21), n. 24 — [46] *MR, OG* 305 — [47] *MR, OG* 304. Cf también S. Congr. para el culto divino, *Inst. "Liturgicae instauratione"* (nota 8), n. 8*d*. Para la anterior disciplina véase S. Congr. de ritos, *Declaración acerca de una duda sobre la forma de los ornamentos*, 20-8-1957, en *AAS* 49 (1957) 762; *Duda sobre la forma de los ornamentos*, 9-12-1925, en *AAS* 18 (1926) 58; *Decreto-Carta circular*, 21-8-1963, en *AAS* 18 (1926) 58-59 — [48] *MR, OG* 306 — [49] *MR, OG* 307-308 — [50] Cf *MR, OG* 308. Para otras indicaciones, cf *MR, OG* 309-310 y, anteriormente, S. Congr. de ritos, *Inst. "Tres abhinc annos"* (nota 39), n. 23; *Nuevo código de las rúbricas del breviario y del misal romano*, 26-7-1960, n. 117 (texto latino en *AAS* 52 [1960] 593-740) — [51] Cf *MR, OG* 302. Para el modo diverso de usarla el obispo y el presbítero y el diácono, cf *ib* — [52] El uso de la casulla o de la dalmática no dispensa del uso de la estola. Cf *Not* 6 (1970) 104 — [53] Cf *MR, OG* 299, 300. Sólo en el nuevo tipo de casulla se coloca la estola encima de ella [*/ supra*, II, 2, *a*] — [54] Cf S. Congr. para el culto divino, *Inst. "Liturgicae instauratione"* (nota 8), n. 8*c* — [55] Cf Pablo VI, *Motu proprio sobre la revisión del uso de las insignias pontificales "Pontificalia insignia"*, 21-6-1968 (texto latino en *AAS* 60 [1968] 374-377; *EDIL* 396-398); S. Congr. de ritos, *Inst. "Pontificales ritus"* (nota 44). Cf también S. Congr. para el clero, *Carta circular sobre la reforma de las vestiduras corales*, 30-10-1970 (texto latino en *AAS* 63 [1971] 314-315; *EDIL* 717-718 — [56] *Pontificale romano. Ordinazione del vescovo, dei presbiteri e dei diaconi* (por CEI), Librería Editrice Vaticana, 1979, n. 301 — [57] *O.c.*, n. 37 — [58] *O.c.*, n. 35. Para la fórmula usada en la entrega del anillo y del báculo al abad en el rito de su bendición, cf *Ritual de la bendición de un abad o una abadesa*, p. 151.

A. Cuva

BIBLIOGRAFÍA: Aldazábal J., *Pedagogía del vestido*, en "Oración de las Horas" 2 (1983) 36-43; Busquets P., *El arte y los objetos sagrados*, en "Phase" 82 (1974) 373-380; Castex J., *El templo después del concilio. Arte y liturgia de las iglesias, imágenes, ornamentos y vasos sagra-*

dos, PPC, Madrid 1967; Jungmann J.A., *El sacrificio de la misa,* BAC 68, Madrid 1963[4], 315-329; Martimort A.-G., *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1967[2], 135-145; Plazaola J., *El arte sacro actual,* BAC 250, Madrid 1965; Righetti M., *Historia de la liturgia* 1, BAC 132, Madrid 1955, 532-586.

OFICIO DIVINO

/ Liturgia de las Horas

ORACION Y LITURGIA

SUMARIO: I. La oración cristiana en el mundo actual - II. Fundamentos bíblicos de la oración: 1. Israel, "un pueblo que sabía orar"; 2. La oración en el NT: *a)* La oración de Jesús, *b)* La oración de la iglesia, *c)* De la oración bíblica a las fórmulas litúrgicas - III. Dimensiones de la oración cristiana: 1. Aspecto trinitario; 2. Carácter eclesial; 3. Densidad antropológica - IV. Actitudes características, formas típicas, momentos específicos de la oración litúrgica: 1. Actitudes de la oración: *a)* La escucha de la palabra, *b)* Agradecimiento y alabanza orante, *c)* Invocación y súplica, *d)* Arrepentimiento y ofrecimiento sacrificial, *e)* Intercesión; 2. Formas típicas de la oración litúrgica; 3. Momentos de la iglesia en oración - V. Orientaciones pastorales: 1. La liturgia, cumbre y norma de la oración cristiana: *a)* Una liturgia auténticamente orada, *b)* Norma de toda oración cristiana; 2. Oración litúrgica y devociones; 3. Oración litúrgica y celebraciones modernas; 4. Hacia nuevos espacios de oración litúrgica.

La oración es un fenómeno religioso universal de comunicación con la divinidad. La encontramos, con fuertes acentos patéticos y poéticos, en todas las religiones; por ella el hombre se eleva hasta Dios con el deseo de unirse con él o invoca su nombre para que intervenga en los acontecimientos de la historia y en los fenómenos de la naturaleza; este diálogo con la divinidad surge de la presencia de lo / sagrado, que el hombre percibe en el ámbito de la naturaleza, o bien en la revelación que Dios ha querido hacer de sí mismo a través de las múltiples tradiciones religiosas [1].

En el ámbito estrictamente cristiano, la oración hunde sus raíces en la experiencia histórica del pueblo de Israel, "un pueblo que sabía orar" (J. Jeremias) y que ha enseñado al mundo a orar. La peculiar revelación hecha por Dios al pueblo elegido funda y llena de acentos particulares el diálogo orante de Israel, diálogo que se enriquece progresivamente en la medida en que el pueblo elegido avanza en su historia. Jesús, nacido y educado en este pueblo amante de la oración, es el vértice de la religiosidad, el maestro y el modelo de la oración. Siguiendo su ejemplo y su mandato, la iglesia ora; es más, desde el alborear de su historia, después de la resurrección del Señor, se presenta como una comunidad orante.

Éstas son las características de la oración en el cristianismo: responde a una revelación del Dios de la historia de la salvación; se hace según el ejemplo y el nombre de Jesús; no es un simple sentimiento o impulso del corazón humano, sino obra del Espíritu que clama en nosotros *"Abbá!,* ¡Padre!" (Rom 8,15; Gál 4,6).

Cuando la iglesia, reunida en nombre de Jesús para celebrar su misterio, responde a la revelación de Dios con la fuerza del Espíritu y se expresa con actitudes de oración y con fórmulas que derivan de la tradición cristiana, nos encontramos frente a un particular tipo de oración *litúrgica.* Es sobre todo de ésta de la que trataremos, intentando ilustrar su fundamento en la revelación, sus dimensiones propias, las fórmulas características de expresión, la relación con otras formas de oración del cristiano.

I. La oración cristiana en el mundo actual

En los últimos decenios hemos asistido a un fenómeno pendular de crisis y de despertar de la oración en la iglesia. El fenómeno de la / secularización ha sometido a una vasta operación de crítica el fenómeno de la oración. Las hermenéuticas de la sospecha suscitaron dudas sobre los fundamentos de esta relación con Dios, por lo que tal relación debía clarificarse a la luz de la nueva imagen de Dios y del hombre. La oración, ¿no es un inútil balbucir del hombre, una proyección subjetiva de sentimientos? ¿No podría ser una forma alienante de fuga de los propios deberes, un culto a la pasividad, un refugiarse en un "Dios tapagujeros"? Más aún, ¿es siquiera posible hablar objetivamente con Dios en la intimidad? ¿No hace falta, más bien, buscar a Dios en los demás y hacer de la oración, en todo caso, una propuesta discursiva en función de una intervención operativa en el mundo político y social?[2] Estos y otros interrogantes surgidos sobre la oración en los últimos decenios han provocado una desvalorización de la plegaria misma como práctica, pero también una búsqueda comprometida de una nueva teología del fenómeno de la oración. Esta búsqueda no ha sido infructuosa.

La teología ha recuperado plenamente las bases bíblicas de la oración cristiana, en cuanto escucha de la revelación que Dios ha hecho en Jesucristo y en su Espíritu, y consiguiente respuesta de un pueblo a un Dios presente en medio de él. La oración no es, por tanto, una proyección subjetiva, sino más bien una respuesta a un Dios que se revela como Padre; tampoco es un refugio alienante, pues Dios expresa su voluntad y remite al orante al cumplimiento de su voluntad en la caridad y en la justicia, lo compromete con aquellas cosas que él pide. Liberada de estos dos prejuicios —el subjetivismo individualista y la consolación descomprometida—, la oración cristiana ha tenido en los últimos tiempos un notable reforzamiento teológico, en la medida en que se ha realizado una clarificación de la imagen de Dios y de las verdaderas dimensiones del hombre, cuya suprema dignidad consiste en la vocación a la comunión con Dios *(GS* 19).

Al mismo tiempo también la práctica de la oración ha experimentado un notable despertar, gracias a la renovación litúrgica y a la revalorización de la religiosidad popular, al reflorecimiento de las expresiones individuales de oración y de meditación (no raramente inspiradas en técnicas meditativas no cristianas) y al fenómeno de la oración comunitaria como búsqueda orante de la voluntad de Dios o como libre y jubilosa manifestación del Espíritu en los diversos "grupos carismáticos"[3].

Esta simple alusión nos permite captar la amplitud del fenómeno de la oración en el mundo actual, su unidad fundamental, la variada posibilidad de formas que puede adoptar. En este contexto nos parece oportuno puntualizar desde ahora la importancia que tiene la oración litúrgica; a ella se le pueden aplicar por extensión los conceptos de *fuente y cumbre (SC* 10) propios de la liturgia en relación con la vida de la iglesia. Es obvio que la oración litúrgica, como forma típica de la oración eclesial, no agota todas las posibilidades de oración de la iglesia y del cristiano. Y, sin embargo, es a ella a la que se aplica en el sentido más genuino la noción de oración cristiana: conforme a ella han de modelarse, para ser auténticas, todas las demás formas y fórmulas de diálogo con Dios, por Cristo y en el Espíritu.

II. Fundamentos bíblicos de la oración

Toda la biblia, AT y NT, es por excelencia el libro de la oración. Desde el primer acto creador de Dios en el Génesis hasta el último grito orante de la esposa en el Apocalipsis se desarrolla en la biblia un diálogo hecho de palabras y de obras de Dios *y* de respuestas del hombre, que, como la misma revelación y la historia de la salvación, es ya auténtica oración en sentido amplio. En este tejido dialógico emergen los grandes orantes y amigos de Dios y las formas originales de relación con él, individuales o colectivas, que son las grandes oraciones. En todo el AT, el libro de los Salmos, síntesis de la oración de Israel, microcosmos de sentimientos humanos y religiosos abiertos a Dios, ofrece un ejemplo emblemático. En el NT emerge la figura de Jesús, modelo y maestro, que enseña a sus discípulos a orar con la oración del *padrenuestro,* que libera los sentimientos más nobles de un hombre en su relación orante con Dios. La comunidad de los discípulos sigue sus huellas y enriquece la experiencia de oración de Israel con nuevos sentimientos y nuevas fórmulas. Nos parece oportuno trazar con más detalle este arco de la oración bíblica, que sigue siendo el fundamento y la inspiración de la oración cristiana.

1. ISRAEL, "UN PUEBLO QUE SABÍA ORAR". Se ha observado que, respecto a las religiones anteriores, Israel se caracteriza por un tipo de oración *narrativa* más que *descriptiva,* porque el Dios al que se dirige es el Dios que ha penetrado en su historia. De hecho, el Dios de los patriarcas y del éxodo, de los jueces y de los profetas, es el que se ha revelado con su propio nombre y se ha hecho presente en medio del pueblo, interviniendo activamente en su historia. El Dios al que se dirige Israel es un Dios cercano, más aún, presente en el lugar de su revelación —la tienda y el templo—; ha realizado maravillas que permanecen para siempre como *memorial;* ha estipulado una alianza a la que permanece fiel; proyecta al pueblo hacia las futuras promesas. Sobre la base de estos títulos hablan con él e invocan su nombre los grandes orantes del AT: Abrahán, Moisés, David y Salomón, Jeremías y Elías, Job o el autor del libro de la Sabiduría. De estos grandes amigos de Dios el pueblo aprende a orar repitiendo las mismas fórmulas o inspirándose en los mismos sentimientos. Israel vive inmerso en una historia cuyas etapas pasadas están siempre en la memoria como motivo de alabanza por las maravillas realizadas por Dios y como motivo de esperanza por las promesas que todavía no se han cumplido; incluso cuando, como sucede con frecuencia, los acontecimientos parecen contradecir las maravillas pasadas y las promesas, Israel expresa en la oración el arrepentimiento, o en la audacia de la súplica invoca a Dios reprochándole el olvido de su pueblo. De esta forma la oración de los individuos y de todo el pueblo ritualiza constantemente la historia dentro de la que Dios se ha revelado en la progresión de sus intervenciones. La oración de Israel se dirige al Dios de la creación y de la historia salvífica; y es ésta, incluso a nivel individual, pero siempre en la perspectiva de la colectividad, la que forma el objeto mismo de la oración.

Una terminología bien nutrida desvela la riqueza de los sentimientos con los que el pueblo de Israel habla con Yavé: *ofrecer-sacrificar,* gesto espontáneo y primitivo de confesión de la soberanía; *inclinarse,* actitud de adoración y de súplica; *juzgar,* petición hecha a Dios para que diga

la última palabra sobre el hecho narrado; *invocar,* hacer presente al Señor con su nombre para proclamar la fe en él y su alabanza; *pedir,* con toda la variada gama de sentimientos que expresan la necesidad y la confianza en el cumplimiento. Prevalece como característica de Israel la terminología de la alabanza: narrar, recordar, confesar, cantar lo que Yavé es y lo que ha hecho; es la *bendición* del nombre, con la narración de sus maravillas, que explota en el canto y en la alegría de una celebración popular.

Dos movimientos pendulares de la oración bíblica indican la alternancia entre la dirección teocéntrica y el repliegue antropocéntrico. El impulso del corazón hacia Dios se expresa en el reconocimiento y en la bendición del nombre de Yavé y de la grandeza de sus obras, con acentos más o menos interesantes. En cambio, la experiencia de un hecho doloroso encierra al hombre y al pueblo en sí mismo, aunque sin dejar de abrirse a Dios; aparece entonces la súplica o la lamentación, la petición confiada, la confesión de la propia inocencia o bien la ardorosa intercesión por los otros; con frecuencia este tipo de oración tiene como origen la disminución de los bienes temporales inmediatos de la vida o de la felicidad que el israelita considera respuesta normal de un Dios que ha prometido fidelidad. Sólo una larga pedagogía de la historia llevará al descubrimiento de una oración humilde, de esperanza y de espera, que tiene como consecuencia la escucha y el cumplimiento de la voluntad del Señor.

Todos los lugares son aptos para orar y todas las horas son buenas para dirigirse a Dios. A Israel le gusta orar en los lugares marcados por la presencia especial de Yavé, particularmente en el templo, al que se dirige simbólicamente la oración. Así Daniel ora tres veces al día (Dan 6,11), probablemente en concomitancia con las horas de la oración en el templo; pero se ora también por la noche (Sal 118,55); hasta siete veces al día se dirige a Dios el salmista (Sal 118,164). Es sobre todo en la liturgia del templo de Jerusalén, con ocasión de las fiestas memoriales, donde Israel alcanza el vértice de su oración comunitaria, contempla el rostro de Dios y recibe la bendición del Señor.

Aunque la oración es un grito del corazón, encuentra el modo de exteriorizarse en gestos que hacen del hombre entero un ser orante e implican a todo el pueblo; la inclinación y la postración, las manos y los ojos alzados hacia el cielo o hacia el santuario, el batir rítmico de las palmas, la danza y la procesión hacia el altar, el sonido de los instrumentos musicales dan a la oración del pueblo elegido un sentido pleno de expresividad [/ *Gestos*].

La oración sella los diversos acontecimientos de la historia de Israel, pero con la constante capacidad de hacer presentes en el *memorial* las maravillas obradas por Dios y sus promesas, que la lectura de la biblia y la oración litúrgica ritualizan continuamente [4] [/ *Memorial*].

2. La oración en el NT. También el NT, no menos que el AT, es libro de oración. En él destaca Jesús, el modelo y maestro; Pablo, el hombre de la oración apostólica incesante, habla de él y hace resonar su oración en las cartas [5]; por todas partes la iglesia se constituye como comunidad de oración con acentos nuevos; finalmente, la comunidad escatológica del Apocalipsis es descrita como una asamblea de alabanza y de intercesión. Todo el horizonte de la oración del NT está impregnado de la presencia de Jesús. Una feliz

intuición establece, en efecto, una posible lectura cristológica del tema de la oración en tres etapas sucesivas: *a)* las tradiciones evangélicas que se refieren a la vida pública de Jesús lo presentan como el orante por excelencia, como el que enseña a orar con nuevas fórmulas y exhorta a orar con frecuencia en su nombre; *b)* otro grupo de textos, que se refiere especialmente a la experiencia de la iglesia primitiva desde la ascensión hasta la destrucción del templo de Jerusalén, insiste en la oración en el nombre de Jesús, presentado como el mediador; *c)* finalmente, un tercer conjunto de textos, que refleja la vida de la iglesia después de la destrucción del templo, va más allá: invoca a Jesús como al Señor y ve en él el lugar de la oración, el verdadero templo en el que los cristianos oran [6].

Un análisis redaccional de todo el NT en orden a una selección de textos eucológicos nos revela la riqueza de fórmulas de oración diseminadas en él y confirma la ósmosis vital entre la oración de la comunidad apostólica y las fórmulas doctrinales contenidas en el NT. Encontramos en el NT la bendición de Zacarías, de María y de Simeón, como eslabones de unión con la anterior tradición; las oraciones de Jesús; las grandes alabanzas trinitarias de Pablo; los cantos del Apocalipsis. Pero se pueden descubrir también himnos o fragmentos de himnos de la comunidad primitiva, aclamaciones e invocaciones, fórmulas de profesión de fe y doxologías, bendiciones y saludos augurales de estilo orante, breves súplicas. En todo el NT palpita la experiencia de la iglesia en oración [7].

a) *La oración de Jesús.* Los evangelistas, especialmente Lucas, subrayan unánimemente la oración intensa y frecuente de Jesús durante su vida pública; ella se inserta en el ritmo ordinario de la jornada, como parece indicar Marcos (1,35), y se hace más intensa en momentos particulares y significativos, como el bautismo (Lc 3,21-22), la elección de los apóstoles (Lc 6,12), la transfiguración (Lc 9,28-29), antes de algún milagro, como la multiplicación de los panes (Jn 6,11 y paralelos) y la resurrección de Lázaro (Jn 11,41). Su actitud de oración se hace aún más intensa en las horas de la pasión (Jn 12,27s); en la última cena, cuando pronuncia su gran oración de glorificación e intercesión (Jn 17); en medio de la angustia del huerto de los Olivos, cuando llama a Dios *Abbá* y se pone en sus manos (Mc 14,36); en el grito del abandono sobre la cruz, pronunciado con las palabras del Sal 21: "Dios mío, Dios mío..." (Mc 15,34), y en la oración de confianza extrema con la que se pone en las manos del Padre antes de expirar (Lc 23,46). Los evangelistas no señalan ningún gesto de oración en el Resucitado; pero él, según la carta a los Hebreos, está vivo, a la derecha del Padre, e intercede por nosotros (Heb 7,25) [8].

Jesús enseñó a los discípulos a orar (Mt 7,7) con perseverancia y humildad (Lc 11,5-13; 18,9-14), en lo oculto, donde el Padre escucha (Mt 6,5-6), empeñándose en cumplir la voluntad del Padre (Mt 7,21); ha prometido su presencia entre quienes se reúnen en su nombre para orar, comprometiéndose a conceder cuanto pidan con fe (Mt 18,20). A los discípulos que le rogaron: "Señor, enséñanos a orar" (Lc 11,1), Jesús les enseñó la oración del *padrenuestro,* incluida por Lucas en el contexto de una instrucción global sobre la oración (Lc 11,2ss), y por Mateo en la sección del sermón de la montaña, en el ámbito de la revelación de la paternidad y la providencia de Dios (Mt 6,9-13.25-34). En esta oración Jesús invita a dirigirse a Dios lla-

mándolo Padre para cumplir, como él, su voluntad.

b) *La oración de la iglesia.* Desde las primeras páginas de los Hechos la comunidad de los discípulos, fiel a las enseñanzas de Jesús, aparece como un grupo que ora (He 1,14; 2,42; 4,24s; 12,5.12), que se distingue por dos notas evangélicas derivadas de la enseñanza del Maestro: la unidad de los corazones y la perseverancia fiel. Las comunidades apostólicas que van naciendo se reúnen en asamblea para la escucha de la palabra y la oración (Ef 5,18-20; Col 3,16-17). Pablo ofrece el ejemplo de su oración ardiente con las grandes bendiciones que abren sus cartas (Ef 1,3-14; Col 1,3.13-20) y con la exhortación a una intercesión universal (1 Tim 2,1-8). El cristiano tiene conciencia de orar con el mismo espíritu de Jesús (Rom 8,15; Gál 4,6) y en su nombre. Las fórmulas de la oración son generalmente "salmos, himnos y cánticos inspirados" (Ef 5,18), pero tienen ya la riqueza del misterio de Cristo y de la revelación hecha por su palabra, como podemos ver por las oraciones de Pablo y por los fragmentos de los antiguos himnos cristianos contenidos en las cartas apostólicas (Ef 5,14; Flp 2,5-11; 1 Pe 2,21-25). También Jesús es invocado como Señor; se espera su venida con la fórmula *Maraná tha,* "Ven, Señor Jesús" (1 Cor 16,22; Ap 22,20). Todo el culto de la iglesia primitiva se desarrolla, por tanto, en un ambiente de oración, con fórmulas apropiadas; junto con la fracción del pan, la oración es el sacrificio espiritual de los cristianos, ofrenda de alabanza a Dios, fruto de los labios que confiesan su nombre (Heb 13,15) [9].

Esta rica experiencia, que va desde el AT hasta la praxis de la comunidad apostólica, sigue siendo el punto de referencia para toda oración cristiana, que debe conformarse a los mismos principios e inspirarse en los mismos sentimientos.

c) *De la oración bíblica a las fórmulas litúrgicas.* Desde los primeros tiempos de la iglesia podemos detectar la progresiva fijación de los cánones de la oración cristiana, de sus formas típicas, de las mismas horas de la oración. En la formación de estos cánones tuvieron un influjo determinante las mismas fórmulas del AT y del NT, con la novedad que los cristianos proyectaron sobre las oraciones del AT, interpretadas en sentido pleno ya a la luz de Cristo. No podemos olvidar los posibles influjos de la eucología judía extrabíblica, tal como la conocemos hoy, especialmente con las oraciones que acompañaban los sacrificios de la mañana y de la tarde, como la *Yôzer,* bendición matutina, y la gran oración de bendición e intercesión o *Tephillah* [10].

Entre las fuentes más antiguas de la oración de la iglesia podemos recordar la *Didajé,* que prescribe la triple recitación cotidiana del *padrenuestro* —¿en sustitución tal vez de la fórmula judaica de la *Shemá?* (cf Dt 6,4-9)—, con la añadidura del embolismo: "Porque tuyo es el poder y la gloria por los siglos", y que incluye una plegaria *eucarística* todavía fuertemente influida por elementos eucológicos judíos [11]. Con la misma inspiración judeo-cristiana se compusieron algunas fórmulas bajo el nombre de *Odas de Salomón* [12]. Ejemplos de oración de intercesión de gran extensión y complejidad los encontramos en la *Primera carta a los Corintios,* de Clemente Romano [13].

En el *Martirio de Policarpo* se nos transmite una hermosa oración de acción de gracias y de ofrecimiento, inspirada probablemente en el estilo de la oración eucarística [14], de la

que ofrece algunas alusiones Justino en la *I Apología* [15].

La teoría y la práctica de la oración son muy pronto tratadas sistemáticamente, como en los escritos de Cipriano y de Tertuliano, de Clemente Alejandrino y de Orígenes [16]. En estos escritos se fijan también las horas de la oración cristiana, recurriendo al ejemplo de los grandes orantes del AT y a la tradición de los apóstoles.

La oración litúrgica de la iglesia en Occidente aparece ya bien estructurada y clasificada en sus formas típicas en la *Tradición apostólica* de Hipólito. Esta obra nos ofrece un esquema amplio de oración eucarística, fórmulas para la ordenación del obispo, del presbítero y del diácono. Aparece en las mismas bien definida la oración de la comunidad y del cristiano en las diversas horas de la jornada y se insiste en la oración de la tarde o lucernario, incluyendo una fórmula cristológica para esta hora, que coincide con la puesta del sol [17].

Aunque no podamos seguir la evolución de la oración eclesial a lo largo de la historia, no dejaremos de referirnos, en el momento oportuno, a las formas específicas de la oración litúrgica, especialmente en Occidente, tal como fueron fijadas en el período áureo de la liturgia romana [18].

III. Dimensiones de la oración cristiana

A la luz de estas premisas bíblicas, podemos trazar una síntesis teológica de la oración cristiana, válida para la oración litúrgica, pero indirectamente indicativa también para todas las otras formas de oración. Sustancialmente puede describirse la oración como el diálogo de la comunidad eclesial con el Padre por Cristo en el Espíritu Santo; este diálogo presupone la escucha y la acogida de la revelación hecha en la palabra, la fe en el misterio celebrado, la participación activa en la acción salvífica vivida en la liturgia. Poniendo de relieve a los protagonistas de la oración —Dios y su pueblo—, podemos captar esta triple dimensión de la misma: su sentido *trinitario,* con el papel especial que corresponde al Padre, a Cristo y al Espíritu; su carácter eclesial-comunitario; su densidad *humana.*

1. ASPECTO TRINITARIO. Según las antiquísimas fórmulas doxológicas cristianas, la oración se dirige al Padre, por Cristo, en el Espíritu Santo [19]; ella completa el sentido dialógico de la revelación, que es manifestación de Dios por Cristo en el Espíritu a la iglesia *(DV* 2): la oración actualiza la historia de la salvación *en la dimensión de respuesta* a la revelación hecha por Dios con palabras y obras, y culminada en el don de Cristo y del Espíritu *(ib).*

Según el mandato y el ejemplo de Jesús, la oración se dirige al Padre, incluso cuando se usan términos como *Dios, Señor.* Es el Espíritu el que suscita en nosotros esta palabra y nos permite pronunciarla con audacia: "Nos atrevemos a decir". El Padre es el manantial de todas las gracias que se piden, el término de toda alabanza. En esta dimensión, la oración se convierte en la expresión de la condición filial del cristiano y debe estar empapada de los sentimientos característicos de la filiación divina: fe, ternura, confianza, abandono, empeño coherente en cumplir la voluntad del Padre. La oración litúrgica educa en este teocentrismo y pone al cristiano en la justa dimensión de religiosidad filial.

El cristocentrismo de la oración litúrgica es evidente. Además de ser el maestro y modelo, Cristo es el mediador, el sujeto y el objeto de la oración. Como mediador, ora por

nosotros; como sujeto, es el orante que une a sí a la iglesia haciéndose presente en aquellos que se reúnen en su nombre; además lo invocamos directamente como Dios y pedimos al Padre el don de su Espíritu. Toda oración presupone a Cristo activamente presente, implicando en su alabanza e intercesión a la iglesia de la que es la cabeza y a la humanidad de la que es primogénito, según la expresión de Tertuliano: "Cristo es el sacerdote universal del Padre" *(Adv. Marc.* IV, 9,9: *PL* 2,405). Él "une a sí de tal manera a toda la comunidad humana, que se establece una unión íntima entre la oración de Cristo y la de todo el género humano. Pues en Cristo y sólo en Cristo la religión del hombre alcanza su valor salvífico y su fin"[20]. Alcanza la eficacia de la oración hecha en su nombre y la universalidad de su alabanza y su intercesión, que por medio de la iglesia asume a toda la humanidad. El fundamento de la relación filial con Dios sigue siendo la unión con Cristo por medio del bautismo y con motivo de su presencia en medio de la asamblea.

La posibilidad y la certeza de un diálogo con el Padre nos las ofrece Cristo en el don de su Espíritu, que viene en ayuda de nuestra debilidad e intercede por nosotros con gemidos inefables (Rom 8,26). El Espíritu es el vínculo de la comunión entre los orantes y el artífice de la oración unánime. En los individuos y en la comunidad, como en un templo, el Espíritu suplica, alaba e intercede; nosotros, a nuestra vez, pedimos el Espíritu como don escatológico supremo, más allá del cual no se puede obtener nada mejor. Él purifica e interpreta nuestra oración y nos hace capaces de esa coherencia filial que es condición de la invocación de Dios; toda auténtica manifestación orante, individual o comunitaria, es fruto del Espíritu. Él, finalmente, lleva a la iglesia a la profundidad teologal más pura en la oración y a la fidelidad en el cumplimiento de la voluntad del Padre.

2. CARÁCTER ECLESIAL. La oración cristiana deviene lógicamente eclesial por varios motivos: expresa el *nosotros* comunitario del pueblo de Dios y del cuerpo de Cristo; se funda sobre la participación en el único bautismo y sobre la confesión de la misma fe; aun admitiendo una gran variedad en las fórmulas, confirma el sentido de la comunión con la iglesia de todos los tiempos y de todas partes porque usa fórmulas típicas de la tradición bíblica y litúrgica antigua; tiene el tono de universalidad y la amplitud de horizontes característicos del pueblo de Dios; confiesa la comunión con la iglesia celeste y la solidaridad con los anhelos de toda la humanidad. Toda oración eclesial es en alguna medida oración de todo el cuerpo de Cristo, especialmente cuando se expresa en las asambleas locales, encarnaciones de la iglesia universal. Al ser la dimensión de la oración una nota característica de la iglesia, los cristianos han dado desde los primeros tiempos espacio autónomo a las reuniones de oración como momentos para expresar la propia fe y confirmarla en medio del mundo.

La oración cristiana ha tenido este carácter eclesial desde los orígenes porque en ella tenía lugar la confesión auténtica de la fe, la expresión de la comunión orante con todos los bautizados, la universalidad de las intenciones. Siguiendo esta eclesialidad es como se debe educar toda manifestación de oración en la iglesia.

3. DENSIDAD ANTROPOLÓGICA. En el diálogo con Dios, la oración abre ante él toda la riqueza humanitaria propia del cristiano y de la iglesia. Los sentimientos humanos, por

sí solos, no bastan para que haya oración; deben abrirse a Dios; viceversa, una oración sin vibraciones auténticas de humanidad sería fría fórmula sin contenidos. Sobre la huella de la oración bíblica —microcosmos de la experiencia religiosa humana— y sobre el ejemplo de Jesús, que hace vibrar toda su humanidad en su relación orante con el Padre, la iglesia ofrece al corazón del hombre el instrumento de sus fórmulas, de modo que pueda interpretar los más ricos sentimientos propios y verter en ellas sus experiencias más auténticas que, abiertas a Dios, se convierten en oración. En el ámbito de la específica relación cristiana con Dios —fe, esperanza, amor—, todos los sentimientos humanos encuentran el modo de convertirse en comunión orante: la alegría y el dolor, la historia y el fracaso, el temor y la confianza, el estupor y el peso del pecado, todo puede devenir oración en la alabanza, en el ofrecimiento, en la súplica, en la intercesión.

Obviamente, la oración cristiana asume todas las modalidades que hacen completa y totalizante la oración con Dios: espíritu, alma, cuerpo, psicología y sensibilidad, gestos corporales de adoración o de súplica, movimientos de procesión, canto, danza. Las formas explícitas de la comunicación vehiculan la relación orante y la hacen auténticamente participada y comunitaria: escucha, meditación, proclamación, canto, diálogo.

En la medida en que el hombre se realiza en y es condicionado por las dimensiones del cosmos y de la historia, éstas entran a formar parte de la oración, que asume así el tiempo, el espacio, las cosas, la naturaleza, las estaciones, el trabajo y el descanso. Con frecuencia se invita a la naturaleza a unirse en la oración a través del hombre: "Y por nuestra voz las demás criaturas" (cf plegaria eucarística IV). La historia pasada y la experiencia presente, el futuro lleno de esperanza o amenazante entran en la relación con Dios como "tiempo oportuno" *(kairós)* e historia de salvación y se convierten en ocasión y motivo de la oración cristiana. Ninguna dimensión humana permanece extraña a la oración de la iglesia que, al menos en principio, integra en sí todas las legítimas expresiones culturales que pueden enriquecerla, en la línea de la inspiración bíblica y de la tradición litúrgica *(SC* 37-39).

IV. Actitudes características, formas típicas, momentos específicos de la oración litúrgica

La oración específica de la iglesia no es un vago sentimiento ni una caótica lluvia de palabras; menos todavía una operación de vaciamiento interior que conduce, como en las técnicas orientales, a un estado confuso de comunión con Dios. La revelación divina ofrece a la oración cristiana, en la palabra de Dios, el vehículo mismo de la respuesta: la manifestación de Dios traza las vías de la relación con él y disciplina la manifestación de los sentimientos humanos en relación con él. La oración litúrgica es eminentemente positiva y explícita, tiene una tipología característica plasmada por la tradición bíblica y eclesial, se expresa en momentos celebrativos propios.

1. ACTITUDES DE LA ORACIÓN. Sin pretender ser exhaustivos, enumeramos algunas actitudes típicas de la oración cristiana tal como se expresa en la liturgia.

a) *La escucha de la palabra.* Entre Dios y su pueblo se desarrolla un diálogo que tiene su arranque en el

Dios que se revela y habla. Sólo en este sentido primordial puede hablarse de la oración como diálogo: no en cuanto Dios debe respondernos, sino en cuanto nosotros debemos responder a Dios, que ha hablado y ha dicho todo en su palabra *(DV* 2). De modo muy significativo, la oración de la iglesia asigna un puesto cualificado a la proclamación y a la escucha de la palabra, a la meditación y a la contemplación de las maravillas de Dios; es una equivocación pedir una respuesta a Dios cuando no se ha escuchado antes su revelación. Vale en sentido universal el principio enunciado por el Vat. II, ilustrado por una frase de san Ambrosio: "Recuerden que la lectura de la Sagrada Escritura debe acompañar a la oración para que se realice el diálogo de Dios con el hombre, pues *hablamos a Dios cuando oramos y lo escuchamos cuando leemos sus palabras" (DV* 25). Todo momento de oración de la iglesia reserva un espacio privilegiado para la escucha y la meditación de la palabra; de ésta están empapadas y en ella se inspiran todas las fórmulas de oración de la liturgia *(SC* 24). Toda auténtica oración cristiana debe tener como punto de referencia la palabra de Dios.

b) *Acción de gracias y alabanza adorante.* El sentido teocéntrico de la oración cristiana pone a Dios en el primer lugar, su nombre, su naturaleza, sus obras. Es característica del pueblo de Israel, de la oración de Jesús y de las fórmulas de la comunidad apostólica la oración de acción de gracias y de alabanza. A la luz de la palabra de Dios, que revela lo que es y lo que ha hecho, surge espontáneo, en la alegría y en la libertad, un sentimiento que prorrumpe en la alabanza, en la bendición, en la confesión o proclamación de las maravillas de Dios. Psicológicamente, la alabanza es la actitud *adulta* y *madura* de quien sabe mirar al otro para expresar el propio agradecimiento; es actitud noble del corazón humano, tanto más pura cuanto más desinteresada. Esta oración de alabanza, característica del cristiano, está presente en toda manifestación de la iglesia que ora, desde los salmos de agradecimiento hasta la plegaria eucarística, desde los cantos del NT hasta los himnos de la tradición eclesial.

c) *Invocación y súplica.* Por parte del hombre y como expresión más característica de su condición de criatura, tenemos la oración de petición con sus formas típicas de súplica, lamentación, petición y *epíclesis* del don supremo del Espíritu. No se opone a la alabanza, sino que es su complemento en la experiencia de la necesidad y de la finitud del hombre; tiene de por sí un eminente sentido teocéntrico, en cuanto que en la petición se confiesa la omnipotencia y el amor de Dios, de quien todo se espera. El ejemplo de Jesús, que suplica a Dios en la angustia, su exhortación a pedir con confianza todo al Padre, como él mismo nos enseña en la oración del reino, liberan de todo recelo a la oración de petición, si es que hiciera falta; de hecho, la confianza en Dios Padre en la petición tiene, según la enseñanza de Jesús, un complemento lógico en el abandono a su voluntad y en el compromiso de cumplirla para la venida de su reino. Con frecuencia la oración litúrgica asume este movimiento de petición; pero siempre en la típica forma del *padrenuestro:* se invoca a Dios y se confiesan sus obras para pedirle aquello que necesitamos. Toda oración de súplica es siempre implícitamente petición del don escatológico supremo: el Espíritu Santo, como Jesús mismo enseña (Lc 11,13).

d) *Arrepentimiento y ofrecimien-*

to sacrificial. Con frecuencia la oración del cristiano y de la iglesia hace alusión explícita a la condición de pecado para expresar el arrepentimiento y pedir perdón; resulta así una confesión de la santidad de Dios y de las culpas humanas. Desde los salmos de arrepentimiento hasta la característica invocación "Señor, ten piedad" *("Kyrie, eleison"),* presente en todas las tradiciones litúrgicas, la iglesia se coloca en una actitud de pobreza y de sinceridad que la hace grata a los ojos de Dios.

En el mismo ámbito teológico y psicológico se sitúa la oración de ofrecimiento, la actitud sacrificial, con la que nos volvemos a poner en las manos de Dios para cumplir coherentemente su voluntad, sobre todo cuando tal cumplimiento lleva consigo el don de sí en el dolor y tal vez también en la muerte. El ofrecimiento como oración-acción, avalada por la oblación sacrificial de Jesús, se debe hacer siempre en unidad de intenciones y coherencia de actitudes, y se convierte en un generoso y noble empeño del cristiano. Sólo así se puede superar el *paganismo* del oferente para aplacar a los dioses, o la vacía exterioridad que los profetas y el mismo Jesús condenaron en el culto judío. La oblación envuelve en la obediencia filial toda la existencia, hace verdadera la alabanza, coherente la súplica, auténtico el arrepentimiento. Cristo mismo elevó su oración de ofrecimiento en la cumbre de la autenticidad religiosa con su sacrificio. Cuando la iglesia ora, presupone siempre esta coherencia de base por medio del *Amén* que sella las fórmulas, y remite a esa personificación del *Amén* que es Cristo en su oblación al Padre (2 Cor 1,18-20). En la plegaria eucarística, en las preces de la mañana y de la tarde se explicita esta forma noble y comprometida del orar cristiano.

e) *Intercesión.* Orar por los otros, haciéndose garantes con la propia vida de aquello que se pide, es otro modo noble de interpelar a Dios. Tiene su manifestación suprema en la oración sacerdotal de Cristo cuando intercede por la humanidad entera, ofreciendo como garantía su propia vida. La súplica por los otros, desde los horizontes sin fin de la iglesia, hace de la comunidad en oración *sacramento de la humanidad:* "La oración, en la liturgia, expresa los votos y los deseos de todos los cristianos; es más, suplica a Cristo y, por medio de él, al Padre por la salvación de todo el mundo... Y así, no sólo con la caridad, con el ejemplo y con las obras de penitencia, sino también con la oración, la comunidad eclesial ejercita su función materna de llevar las almas a Cristo"[21]. Con esta oración actualizamos la oración del *padrenuestro,* que pide el advenimiento del reino de Dios, entramos en las intenciones salvíficas de Cristo y manifestamos nuestra solidaridad con toda la humanidad. Pero la intercesión no debe reducirse a pura expresividad verbal o a un vago sentimiento de caridad: requiere el compromiso. La pedagogía de la iglesia en oración nos enseña que la intercesión debe ser tan amplia y universal como la humanidad; pero también concreta en las intenciones, en relación a las personas y a las situaciones. Así ora la iglesia en el corazón de la eucaristía y, por extensión, en las preces del oficio divino y en la oración común o de los fieles, que tiene precedentes en la exhortación de Pablo (1 Tim 2,1-8) y en la oración judía de la *Tephillah.*

2. FORMAS TÍPICAS DE LA ORACIÓN LITÚRGICA. Se inspiran éstas en la tradición bíblica y en los tesoros de la / eucología eclesial, tanto por su contenido como por su género ex-

presivo. Esta relación con la tradición explica por qué en la liturgia, a pesar de dejar espacio a la / creatividad para un constante enriquecimiento, se permanece ligados a los modelos y a las fórmulas de los mejores momentos de la eucología.

Además de la lectura de la Escritura, cuya escucha sigue siendo estructuralmente esencial a la oración eclesial, ocupan un puesto de relieve todas las oraciones bíblicas: salmos, cánticos del AT, los tres cantos evangélicos, las composiciones del NT de estilo himnográfico, la oración del Señor. Otras formas están completamente impregnadas de la Escritura o inspiradas en ella: antífonas, responsorios, versículos.

Es típica de la eucología litúrgica la / plegaria eucarística y otras oraciones compuestas sobre el mismo esquema (prefacios consecratorios para las ordenaciones [/ *Orden/Ordenación*]; la bendición del agua [/ *Bautismo*] y la consagración del crisma [/ *Elementos naturales*], la bendición de los religiosos profesos [/ *Consagración de las vírgenes;* / *Profesión religiosa*]). El esquema fundamental sigue siendo el de la oración de *anamnesis* o proclamación y alabanza de las maravillas de Dios, y de *epíclesis* o invocación para obtener el don del Espíritu que renueve los *mirabilia Dei* haciéndolos actuales en el sacramento o sacramental. Este esquema se puede considerar típico para cualquier oración de bendición y alcanza acentos líricos magníficos en la liturgia de la luz de la vigilia pascual con la proclamación del anuncio pascual *(Exsultet)*.

Las formas típicas de la eucología romana en la misa son, además de los prefacios, las colectas, las oraciones sobre las ofrendas y después de la comunión. El actual rito de la misa, después de haber suprimido muchas de las antiguas *apologías* u oraciones secretas del sacerdote, ha introducido las nuevas oraciones para la presentación de los dones, inspiradas en el estilo de bendición judía de los alimentos, y ha recuperado las oraciones sobre el pueblo y las fórmulas deprecatorias de la bendición solemne al final de la misa. Es típica la forma de la oración común o de los fieles, introducida en el rito de la misa, pero que forma parte del esquema dialógico de toda liturgia de la palabra, que se convierte así también en liturgia de la oración.

En la liturgia de las Horas notamos la recuperación de las colectas sálmicas, de las colectas para las diversas horas en el ciclo ordinario, la introducción de las preces o intercesiones en las laudes y vísperas, como formas típicas de bendición, invocación, ofrecimiento e intercesión surgidas de la mejor tradición eclesial, pese a ser un fruto maduro de la actual etapa litúrgica.

Aunque no posea la riqueza y variedad que la himnografía tiene en otras familias litúrgicas, la liturgia romana concede amplio espacio a cantos e himnos de composición eclesiástica. Se trata de un campo poco menos que ilimitado, por la facultad concedida para sustituir antífonas, himnos y responsorios por otros cantos idóneos, aprobados por la autoridad competente. Aquí la iglesia ha conocido una vasta y constante creatividad, que ha explotado sin posibilidad de ser contenida o canalizada con la renovación posconciliar. Sin embargo, una auténtica eucología, para que pueda presumir de ser litúrgica o eclesial, debe observar algunos criterios fundamentales: inspiración verbal y conceptual en los datos de la revelación; auténtica confesión de la fe católica; noble dignidad en la redacción literaria; viva expresión de la fe del pueblo y de las riquezas culturales que pueden asumirse en la oración cristiana. Aunque en la creatividad y en la

/ adaptación, las conferencias episcopales regionales y nacionales tienen su propio papel, la elección cuidadosa entre el abundante material con criterios de dignidad, de ortodoxia, de correspondencia con el estilo de la celebración, dependerá de las asambleas concretas y de los animadores [/ *Animación*] de las celebraciones litúrgicas.

Sigue siendo emblemático el criterio seguido por la liturgia romana en la actual renovación; éste se expresa explícitamente a propósito de la eucología del *Misal Romano,* en el *Proemio* (nn. 8 y 15) en los *OGMR:* una recuperación amplia de la "tradición de los santos padres", una adaptación al lenguaje teológico de la iglesia de hoy, tal como se expresa en el Vat. II. Una creatividad en la oración debe inspirarse en la Escritura y estar en contacto vivo con la tradición de la iglesia, respetando los contenidos y las formas propias de una y otra.

3. MOMENTOS DE LA IGLESIA EN ORACIÓN. Toda / celebración litúrgica es esencialmente oración, en cuanto que participa en el diálogo santificante y cultual que es la liturgia. De hecho, el culto divino se desarrolla como oración y tiene momentos culminantes de diálogo con Dios, dosificando en un rica variedad las diversas actitudes y la pluralidad de las fórmulas.

Un momento típico de oración y de culto es la / liturgia de las Horas, que da amplio espacio a la meditación de la palabra, a la oración de los salmos, a la acción de gracias y a la intercesión; ella es por excelencia *la liturgia de la oración* en la iglesia. También el esquema de la liturgia de la palabra durante la eucaristía es de por sí dialógico y supone la presencia de la oración, por lo que no debería olvidársele nunca con el pretexto de la catequesis; de hecho, a la lectura sigue el salmo, el evangelio está precedido y seguido de aclamaciones en honor de Cristo; su cumplimiento normal es la oración común o de los fieles. La liturgia de los sacramentos se realiza en un clima de oración; son actos de culto y de confesión de fe; el ministro y la asamblea se vuelven a Dios para implorar la gracia del sacramento, para prepararse a él adecuadamente, para dar gracias. El corazón de toda celebración sacramental es estructuralmente una oración, un diálogo de la iglesia con Dios; se subraya así la total dependencia de Dios en la concesión de la gracia sacramental y la actitud totalmente *teocéntrica* con la que la iglesia debe celebrar el sacramento, rechazando toda tentación de horizontalismo en la pastoral de los sacramentos, comprendida la que se refiere a la confesión.

La máxima expresión de la iglesia en oración es la eucaristía, que tiene como centro la *plegaria eucarística,* fuente y norma de toda manifestación de la iglesia orante; ella no es sólo una presentación de grandes temas teológicos insertados en la acción sacramental que hace presente al Señor y su sacrificio; expresa sobre todo los sentimientos más nobles de la oración cristiana —acción de gracias, epíclesis, oblación, intercesión— suscitados por el Espíritu.

V. Orientaciones pastorales

Las premisas bíblicas y teológicas (/ *supra,* II y III) nos llevan a desbrozar una serie de temas colaterales a la oración a modo de orientaciones pastorales. Dentro del amplio abanico de cuestiones elegimos tres: carácter emblemático de la oración litúrgica (1), su relación con las otras formas de oración en la iglesia de hoy (2 y 3), la posibilidad de nuevas

formas de oración litúrgica según las exigencias de hoy (4).

1. LA LITURGIA, CUMBRE Y NORMA DE LA ORACIÓN CRISTIANA. Dos observaciones de fondo: la liturgia es oración; la oración litúrgica sigue siendo emblemática para toda manifestación orante de la iglesia.

a) *Una liturgia auténticamente orada.* Paradójicamente, hoy se toma mayor conciencia de un hecho de por sí evidente: la liturgia debe ser auténticamente *orada.* Se trata de recuperar plenamente el sentido contemplativo y teologal de toda expresión litúrgica como auténtico diálogo con Dios, creando el clima de fe adecuado. Esto exige recuperar los ritmos de / silencio, la vibración con la que nos identificamos con las fórmulas de oración (que no son textos para leer o recitar, sino expresiones de la relación con el *tú* inefable de Dios Padre o de Cristo Señor); comporta del mismo modo la animación con el / canto, para hacer a la / asamblea auténticamente *orante,* implicándola en los sentimientos más profundos y en la expresividad de los / gestos más adecuados. Una liturgia auténticamente festiva y popular, igual que una celebración sobria, tienen como medida de autenticidad la profundidad de los sentimientos que son capaces de suscitar y vehicular. Una adecuada / animación puede despertar sentimientos religiosos adormecidos, sugerir auténticos momentos de oración contemplativa, educar en el diálogo con Dios, que después se prolongará más allá del momento litúrgico.

b) *Norma de toda oración cristiana.* La oración litúrgica, con su inspiración bíblica, con sus dimensiones teológicas (trinitaria, eclesial, antropológica), con sus actitudes características, con sus fórmulas propias, sigue siendo modelo de toda oración cristiana personal y comunitaria. Tomando como último punto de referencia la eucaristía, se puede afirmar con Von Allmen: "En la medida en que las oraciones son connaturales con la eucaristía son específicamente cristianas"[22]. Cualquier manifestación de plegaria, no sólo debe brotar de la oración litúrgica como de su fuente y tender a ella como a su vértice, sino que debe además modelarse sobre la liturgia como escuela de oración del pueblo de Dios. Ésta es la razón por la que toda manifestación de plegaria —desde la mental a la devocional—, si quiere ser auténtica, debe partir de la proclamación y de la escucha de la palabra y expresarse como alabanza, acción de gracias, invocación y petición del Espíritu, oblación, intercesión, compromiso de comunión con Cristo y su misterio[23].

2. ORACIÓN LITÚRGICA Y DEVOCIONES. Entre las expresiones de oración de la comunidad eclesial ocupan un puesto de relieve los *ejercicios piadosos* con los que se celebran algunas devociones propias de la / religiosidad popular. Históricamente nacieron fuera de la liturgia; y, en ocasiones, en contraste con ella, casi como una alternativa de *liturgia popular* contrapuesta a una *liturgia clerical.* El fixismo litúrgico postridentino no consiguió reabsorberlos; antes bien, fue justamente en el período de la contrarreforma católica cuando experimentaron su máximo desarrollo y prendieron fuertemente en el pueblo. El Vat. II ha admitido su legitimidad y validez pastoral *(SC* 13). Desde el punto de vista teológico subrayan ciertos aspectos fundamentales de la fe o de la vida cristiana (pasión, eucaristía, María, los santos, los difuntos), pero con algún riesgo de aislarlos del conjunto del misterio cristiano y de las fuentes genuinas de la piedad (biblia y litur-

gia). A nivel celebrativo, las devociones apuntan a la repetición de fórmulas de oración muy conocidas; el peligro de deformación, no hipotético, sino real, puede venir por la introducción incontrolada de fórmulas de dudosa consistencia teológica alejadas del genuino espíritu bíblico y de las fórmulas de la oración eclesial. No es, pues, extraño que el Vat. II haya auspiciado su renovación a partir de la liturgia: "Es preciso que estos mismos ejercicios se organicen teniendo en cuenta los tiempos litúrgicos, de modo que vayan de acuerdo con la sagrada liturgia, en cierto modo deriven de ella y a ella conduzcan al pueblo, ya que la liturgia, por su naturaleza, está muy por encima de ellos" *(SC* 13)[24].

En el período posconciliar se han hecho laudables intentos de renovación, aunque faltan todavía una teología más profunda de los ejercicios de piedad y normas autorizadas de aplicación del texto conciliar arriba citado. Me parecen oportunas en este campo las orientaciones dadas por Pablo VI en la exhortación apostólica *Marialis cultus* (2-2-1974) para la renovación *en general* del culto mariano; tales orientaciones, a pesar de ser de naturaleza doctrinal, pueden encontrar una adecuada concreción celebrativa[25]: *a)* el criterio bíblico: inspiración y propuesta de celebraciones a partir de la Escritura; *b)* el criterio litúrgico: acudir abundantemente a la teología litúrgica y a los elementos eucológicos de la iglesia; *c)* el criterio ecuménico: respeto a las posiciones de los hermanos separados al respecto, sin renunciar a las legítimas tradiciones de la iglesia católica y utilizando en alguna ocasión las fórmulas de oración propias de otras confesiones, como ya se hace en las celebraciones de oración por la unidad de los cristianos; *d)* finalmente, el criterio antropológico: partir de una antropología cristiana iluminada por el magisterio para construir formas de celebración adecuadas, que tengan en cuenta también las diversas antropologías culturales.

Personalmente considero que insertando estos ejercicios piadosos en una celebración oracional que se inspire en los esquemas de la liturgia y siga su espíritu, tenemos una auténtica expresión oracional de la comunidad eclesiástica, susceptible de ser reconocida como tal por la iglesia[26].

3. ORACIÓN LITÚRGICA Y CELEBRACIONES MODERNAS. Además de la persistencia de los ejercicios de piedad, hoy debemos poner de relieve la presencia de variadas formas de celebraciones comunitarias de la oración. Los protagonistas son los jóvenes, especialmente los de los diversos grupos del despertar espiritual conciliar. El fenómeno es más bien reciente, y se refiere a los que podríamos llamar "cristianos del Vat. II". Teológicamente, las celebraciones de oración oscilan entre el fundamentalismo bíblico, con una fuerte referencia a la palabra de Dios (celebraciones neocatecumenales, asambleas de oración de la renovación carismática), y el horizontalismo político (una oración fuertemente inserta en la situación política y social). Tampoco en estos nuevos fenómenos faltan peligros y desviaciones: en algunos casos por excesivo subjetivismo en la interpretación de la Escritura; en otros, por la politización de la oración o por las dudosas doctrinas expresadas en las fórmulas[27]. Los esquemas celebrativos son tal vez más congruentes con la liturgia: lectura de la palabra de Dios, salmos, oraciones de intercesión; pero se concede también un espacio a la lectura de los periódicos, a la comunicación de testimonios, a otros gestos expresivos (ayuno, marcha, mimos).

Este fenómeno, del que tal vez sólo hemos destacado los extremismos opuestos, pone de manifiesto una fuerte necesidad de oración comunitaria, una búsqueda de nuevos espacios para reflexionar juntos sobre los acontecimientos y orar en torno a ellos, una tendencia a encarnar con más fuerza la oración en la vida. Esta demanda evidencia que no son suficientes o adecuados los momentos clásicos de la oración litúrgica, y menos aún los tradicionales ejercicios de piedad. ¿Es posible encontrar espacios nuevos de oración para los grupos eclesiales? Obviamente esta pregunta no incide en la centralidad de la liturgia, que, por el contrario, debe respetarse para no perturbar sus esquemas celebrativos. Y no es tampoco una crítica contra la liturgia de las Horas, que sigue siendo expresión privilegiada de la iglesia en oración, aunque no se haya hecho (y, quizá, no llegará nunca a ser) popular. No es una alternativa lo que se busca, sino más bien una nueva posibilidad, sobre la base de dos presupuestos. El primero es *teológico:* el reconocimiento (auspiciado) de la oración comunitaria como auténtica oración eclesial y no sólo como espacio devocional, aunque de estilo moderno; el segundo es la presencia de un esquema válido que pueda garantizar la autenticidad de estas celebraciones como genuinas oraciones cristianas, sin peligro de subjetivismo o de instrumentalización política.

4. HACIA NUEVOS ESPACIOS DE ORACIÓN LITÚRGICA. Una atenta lectura de la teología de la oración de la iglesia, tal como viene delineada en los números iniciales de la *Ordenación general de la liturgia de las Horas,* confirma que a *priori* no puede hablarse de una iglesia que ora *solamente* en función de la consagración y santificación del tiempo; análogamente, el esquema de la liturgia de las Horas, aunque pueda ser indicativo, no puede ser propuesto rígidamente como *única* opción para una asamblea eclesial orante. El recurso a la iglesia primitiva o a las comunidades paulinas como modelos de oración sería reductivo, si se quisiera fundar sobre ellas *exclusivamente* la teología de la oración de las horas: los textos hablan sobre todo de reuniones de oración, de iglesia en oración, con una extensión muy amplia y con características que no pueden reducirse al esquema celebrativo actual. Si la oración de las horas puede ser emblemática, no puede sin embargo tener el monopolio de la oración eclesial y excluir todas las posibilidades de una oración comunitaria-eclesial a la que pueda aplicarse *toda* la teología expuesta en el citado documento, *exceptuada* la especificidad de la consagración del tiempo en determinadas horas de la jornada. Sobre la base de la teología de la oración de la iglesia allí expuesta, a los esquemas celebrativos y a los elementos característicos con los que la iglesia ora se les abren muchas posibilidades de asambleas de oración, que con derecho propio pueden considerarse teológicamente *eclesiales,* incluso si no se refieren a la santificación del tiempo.

Esta propuesta teológica satisface una necesidad y una praxis ya en acto. Hoy existen muchos grupos eclesiales que prefieren orar juntos sin tener que seguir el esquema de la liturgia de las Horas, porque lo consideran inadecuado para colmar todos sus deseos o no expresivo de la experiencia de oración que pretenden realizar. Piénsese en los grupos de niños, en los jóvenes comprometidos, en una comunidad rural o un grupo de indígenas de África. Téngase en cuenta que éstos quieren orar sobre un determinado tema catequético, sobre un acontecimiento

que hay que iluminar, sobre un camino de evangelización hecho no sólo proclamando la palabra de Dios, sino *orándola;* se trata de comunidades que quieren hacer una experiencia de oración para discernir, a la luz de la palabra, la voluntad de Dios. Añádase que hoy se siente una fuerte necesidad de creatividad litúrgica, que, por un lado, no puede ser indiscriminadamente vertida en las celebraciones eucarísticas y sacramentales y, por otro, tiene muchas posibilidades de expresarse en el ámbito de las celebraciones de la palabra y de la oración. Además, parece necesario que las comunidades eclesiales recuperen esa dimensión de la iglesia naciente que era la oración comunitaria, más allá y como complemento y preparación de la liturgia eucarística, para expresar y reforzar la fe, para crecer juntos en la experiencia de Dios.

La posibilidad de reconocer el *estatuto litúrgico* a estas asambleas de oración es hoy objeto de investigación por parte de algunos liturgistas. Aquí, como en el caso de las celebraciones de la palabra (tan difundidas en América Latina) nos encontramos frente a una celebración litúrgica cuando: *a)* una comunidad eclesial (en comunión de fe y de amor con la iglesia universal y con sus pastores), *b)* celebra el misterio de Cristo, *c)* según los esquemas y fórmulas de la liturgia de la iglesia [28].

A nivel celebrativo son dos los caminos abiertos ya por la iglesia para estos nuevos espacios de oración. El primero son las celebraciones de la palabra (*¡liturgia* de la palabra!) con fin catequético o como suplencia pastoral de la celebración eucarística allí donde, en ausencia del sacerdote, se distribuye sólo la comunión en / asambleas (dominicales) sin presbítero. Aunque la liturgia de la palabra es ya *oración,* como hemos dicho (/ *supra,* IV, 3), podría hacerse el momento orante más rico y explícito asignando espacios a la acción de gracias, la alabanza o la intercesión en conexión con el tema de la celebración, con la posibilidad de insertar gestos significativos (ofrenda de dones, compromisos de vida, abrazo de paz, etc.). El mismo esquema estructural de la liturgia de las Horas (himno, salmodia, lectura de la biblia, oración) [29] —segundo camino— es susceptible de adaptaciones o modificaciones y de enriquecimientos, con el fin de hacer más viva y participada la oración en función de un tema o de un acontecimiento sobre el que se quiere orar.

Es importante que toda celebración acuda abundantemente a la Escritura, siguiendo en la elección de los textos de las lecturas los criterios usados por la iglesia en los leccionarios; la palabra puede llevarse a una amplia reflexión comunitaria que suscite la oración del grupo. Para la oración explícita (himnos, doxologías, acción de gracias...) siempre se puede recurrir al tesoro eucológico de la iglesia universal, o bien crear oraciones espontáneas surgidas del *sensus ecclesiae,* en el que debe ser educada toda comunidad, que ha de aprender a orar en la escuela de la iglesia. La creatividad puede encontrar formas adaptadas y nobles, auténticamente religiosas y fuertemente enraizadas en la realidad social o cultural, que ha de insertarse en el clima de oración.

Dentro de este amplio esquema pueden revaluarse y, en su caso, purificarse, evangelizarse y elevarse muchas expresiones de religiosidad popular, ejercicios piadosos o nuevas manifestaciones religiosas de hoy que congenian con el hombre moderno o con los jóvenes de nuestra sociedad. La evangelización y la catequesis pueden llevarse a una auténtica celebración de oración, incluso

con el uso de subsidios audiovisuales pertinentes [*/ Mass media*].

Se abre así, junto a la oración litúrgica y en íntima dependencia de ella, una nueva oportunidad de celebración y de pedagogía en la oración cristiana. No podemos limitarnos a la búsqueda de nuevas formas de celebración. Es preciso unir vida y oración, a fin de que ésta se mantenga a la altura de su genuina naturaleza de actualización del diálogo con Dios en cuanto respuesta vital a la historia de salvación. Es, de hecho, característica esencial de la oración eclesial —lo hemos mencionado repetidamente— la actualización de esa misteriosa dimensión del *paschale mysterium,* que es el diálogo entre el Padre y el Hijo en el Espíritu para el cumplimiento de la salvación del mundo.

[*/ Religiosidad popular,* II, 2-4; */ Devociones y liturgia*].

NOTAS: [1] Sobre el fenómeno universal de la oración: *La preghiera dell'uomo. Antologia della preghiera di tutti i tempi e di tutti i popoli* (dir. por A.M. di Nola), Guanda, Parma 1963²; *La preghiera* (por R. Bocassino), 3 vols. Ancora-Coletti, Milán-Roma 1966 — [2] Sobre la oración en el mundo secularizado: F. D'Hoogh, *La oración en una sociedad secularizada,* en *Con* 1969/49, 359-375; G. Gevaert, *Pregare oggi. La preghiera di domanda nella città secolarizzata,* en *La preghiera cristiana* (dir. por E. Ancilli), Teresianum, Roma 1975, 172-220 — [3] Para una primera documentación sobre el fenómeno del despertar espiritual: *Movimientos del "despertar religioso",* en *Con* 1973/89 (número monográfico); una reseña de las distintas técnicas de la meditación en *Alla ricerca di Dio. Tecniche della preghiera* (dir. por E. Ancilli), Teresianum, Roma 1978 — [4] A. González Núñez, *Prière,* en *DBS* VIII (1968) 566-585 — [5] *Ib,* 585-604 — [6] Évêque Cassien, *La prière dans le Nouveau Testament,* en Cassien-B. Botte, *La prière des heures,* Cerf, París 1963, 17-42 — [7] Una relación de textos eucológicos del NT en E. Lodi, *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum,* Ed. Liturgiche, Roma 1979, 78-86 — [8] Una breve y eficaz síntesis sobre la oración de Jesús se encuentra en *Princìpi e norme per la liturgia delle ore (PNLO),* nn. 3-4 — [9] *PNLO* 1; 5 — [10] L. Bouyer, *Eucaristía,* Herder, Barcelona 1969, 63ss — [11] A. Hamman, *La preghiera,* Herder, Barcelona 1967, 442ss — [12] *Ib,* 45-60 — [13] *Ib,* 101-109 — [14] *Ib,* 160ss — [15] *Ib,* 128-133 — [16] *Ib,* 319-338 — [17] *Ib,* 272-294 — [18] Para una información rica en torno a la eucología de la iglesia y su evolución, cf E. Lodi, *Enchiridion...* (nota 7) — [19] C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia,* BAC, Madrid 1965², 189ss — [20] *PNLO* 6 — [21] *PNLO* 17 — [22] J.J. von Allmen, *Saggio sulla cena del Signore,* Ave, Roma 1968, 180 — [23] Sobre la relación entre oración litúrgica e individual, contemplación, vida mística, remitimos a lo escrito precedentemente: J. Castellano, *Liturgia,* en *Diccionario de espiritualidad,* t. II, Herder, Barcelona 1983, 494ss — [24] Dos óptimos trabajos: S. Marsili, *Liturgia e devozioni tra storia e teologia,* en *RL* 63 (1976) 174-198; D. Sartore, *Il rinnovamento delle forme devozionali,* en *RL* 63 (1976) 199-210; cf nuestra contibución: *Liturgia e pietà popolare oggi,* en VV.AA., *La religiosità popolare. Valore spirituale permanente,* Teresianum, Roma 1978, 121-148 — [25] *Marialis cultus,* 29-37 — [26] J. Castellano, *a.c.* (nota 24), 141ss — [27] Son expresivas al respecto las nuevas expresiones de oración formal: D. Sartore, *Nuove raccolte eucologiche,* en VV.AA., *La preghiera della chiesa,* Dehoniane, Bolonia 1974, 251-260; cf también Id, *Problematica della preghiera e liturgia delle ore,* en VV.AA., *Esperienza cristiana della preghiera,* Milán 1978, 11-24 — [28] En esta línea se expresa S. Marsili, *Liturgia e non liturgia,* en *Anàmnesis* I, *La liturgia momento nella storia della salvezza,* Marietti, Turín 1974, 137-156 — [29] *PNLO* 33.

J. Castellano

BIBLIOGRAFÍA: Aldazábal J., *Claves para la oración,* "Dossiers del CPL" 12, Barcelona 1981; Aldazábal J.-Colomer R., *La oración en los grupos juveniles,* en "Misión Joven" 25 (1978) 9-24; Aroztegui F.X., *La oración en la Regla de san Benito,* en "Oración de las Horas" 6 (1983) 178-182; Baroffio B., *Oración,* en DTI 3, Sígueme, Salamanca 1982, 666-679; Bouyer L., *Introducción a la vida espiritual,* Herder, Barcelona 1964; Fernández P., *Teología de la oración litúrgica,* en "La Ciencia Tomista" 107 (1980) 355-402; Fernández de la Cuesta I., *La oración litúrgica frente a la creatividad,* en "Liturgia" 254 (1971) 198-223; Hamman A., *La oración,* Herder, Barcelona 1967; *Oraciones de los primeros cristianos,* Rialp, Madrid 1956; Häring B., *Oración,* en NDE, Paulinas, Madrid 1979, 1015-1024; Hernández L., *Oficio divino y oración personal,* en "Phase" 34 (1966) 316-327; Goenaga J.A., *Oración litúrgica y acciones eclesiales,* en "Revista Agustiniana de Espirituali-

dad" 17 (1976) 247-279; Gomis J., *Oración y ministerio,* en "Phase" 65 (1971) 435-446; González A., *La oración en la Biblia,* Cristiandad, Madrid 1968; Guerra A., *Oración en un mundo secularizado,* Paulinas, Madrid 1973; Guerra S., *Yoga, zen y oración cristiana,* en "Phase" 93 (1976) 215-225; Jeremias J., *La plegaria cotidiana en la vida del Señor y en la Iglesia primitiva,* en *Abba. El mensaje central del N.T.,* Sígueme, Salamanca 1981, 75-89; Llopis J., *Pedir es comprometerse,* PPC, Madrid 1982; Metz J.B.-Rahner K., *Invitación a la oración,* Sal Terrae, Santander 1972; Nieto T., *El mensaje bíblico de la oración,* en "Liturgia" 253 (1971) 109-125; Nocent A., *La "oratio fidelium",* en G. Barauna, *La sagrada liturgia renovada por el concilio,* Studium, Madrid 1965, 551-574; Oñatibia I., *Movimientos de meditación con técnicas orientales y oración cristiana,* en "Phase" 112 (1975) 289-298; Pascual de Aguilar J.A., *La oración litúrgica en la vida consagrada,* en "Manresa" 45 (1973) 15-26; Peters J., *La pluriformidad de la oración única,* en "Concilium" 52 (1970) 186-196; Ramis G., *La plegaria de la Iglesia, plegaria memorial,* en "Ephemerides Liturgicae" 94 (1980) 113-144; Sanz J., *Carácter comunitario de la oración litúrgica y su superioridad a la oración privada,* en "Liturgia" 14 (1959) 67-74; Sklba R.J., *Obispo, plegaria y espiritualidad,* en "Phase" 142 (1984) 374-384; Sudbrack J., *Oración,* en SM 5, Herder, Barcelona 1974, 1-18; VV.AA., *Problemas de la oración,* en "Phase" 60 (1970) 537-565; VV.AA., *La oración de petición,* ib, 117 (1980) 179-198. Véase también la bibliografía de *Liturgia de las Horas, Plegaria eucarística* y *Salmos.*

ORDEN/ORDENACION

SUMARIO: I. Perspectiva eclesial - II. Los términos "orden", "ordenación", "ordenar" - III. Fundamentos bíblicos del rito de la ordenación - IV. La ordenación en la iglesia antigua y a lo largo de la historia - V. La ordenación de diácono, de presbítero y de obispo en el rito latino actual: 1. Descripción y significado de los ritos: *a)* Ritos de introducción o preparación, *b)* El rito central, *c)* Ritos de explicación; 2. Estructura y doctrina de las oraciones: *a)* Oración de ordenación de diácono, *b)* Oración de ordenación de presbítero, *c)* Oración de ordenación de obispo - VI. Problemática teológica y celebración litúrgica: 1. La relación entre las funciones ministeriales; 2. La relación entre el orden de los obispos y el orden de los presbíteros; 3. La celebración litúrgica.

I. Perspectiva eclesial

El Vat. II, como todos los grandes acontecimientos de la historia y de la vida de la iglesia, fue un punto de llegada y, a la vez, un punto de partida en la toma de conciencia que la iglesia realizó de sí misma y de sus propios componentes. Uno de los elementos fundamentales en los cuales los documentos del concilio señalaron un desarrollo de la autoconciencia y una explicitación de la doctrina, junto con el tema del pueblo de Dios y de su dignidad, fue el ministerio sacerdotal, sobre todo el de los obispos, a cuya luz se expuso también el de los presbíteros y diáconos. Esta reflexión doctrinal y vital trajo un gran despertar, una gran renovación, que, como siempre sucede, encontró su verdadera y auténtica savia en la vuelta a los orígenes, en la revalorización de las fuentes. Piénsese en la enorme importancia de la / reforma litúrgica, en gran parte ya realizada, aunque todavía en curso, en la que ha tenido un gran influjo el estudio de la antigüedad, considerada no desde una perspectiva arqueológica, sino con sensibilidad existencial y actualizadora. En el fervor generado por el acontecimiento conciliar nació también una amplia y profunda discusión sobre el tema del sacerdocio ministerial respecto a la distinción de sus grados: episcopado, presbiterado y diaconado, y a la especificidad y variedad de sus funciones. Todas las especialidades teológicas y todas las ciencias humanas se vieron envueltas en el debate, desde la exégesis a la teología dogmática, la liturgia, la psicología y sociología religiosas.

Tratar el tema *orden/ordenación* significa, por tanto, entrar en lo más vivo de la actualidad eclesial en lo referente al problema general del sacerdocio ministerial, su derivación de Cristo, su situación en el interior

de la iglesia, su relación con los diversos grados y carismas en los que se articula y vive, se manifiesta y expande. La exposición, insertándose en el debate eclesial, intenta aportar una contribución específica, es decir, exponer la doctrina del orden a partir de la liturgia. Esto confiere al tema un valor privilegiado: la liturgia, de hecho, en sus símbolos y en sus textos, parte sobre todo de la Sagrada Escritura, refleja los principales pensamientos y enseñanzas de la gran tradición de los padres, del magisterio y de los doctores de la iglesia y produce una síntesis y unidad vital a partir de estas múltiples y diferentes aportaciones. Además, la liturgia no es principalmente doctrina o ciencia, sino sobre todo acción, vida, experiencia, creación, eficacia. En la liturgia, la palabra de Dios no es sólo proclamada y explicada, sino también realizada. La liturgia representa el momento culminante de la eficacia de la palabra; todo el hombre y en todas sus dimensiones queda implicado en ella. Por esto crea una *situación vital* única, y representa una forma completa de alimentar la fe incluso desde el punto de vista doctrinal y catequético. Tratanto de la catequesis, el documento emanado de la cuarta asamblea general del sínodo de los obispos de 1977 expone este aspecto bajo la voz *memorial:* "Es otro aspecto clave de la acción de la iglesia: ella recuerda, conmemora, celebra en memoria del Señor Jesús, realiza la anamnesis. En efecto..., la catequesis empalma de esta manera con toda la acción sacramental y litúrgica" [1]. La presente exposición se inspira precisamente en este criterio metodológico.

II. Los términos "orden", "ordenación", "ordenar"

El vocabulario orden, ordenación, ordenar aparece muchas veces en el Vat. II. Se habla sobre todo del orden de los obispos: "El cuerpo episcopal, que sucede al colegio de los apóstoles en el magisterio y en el régimen pastoral, más aún, en el que perdura continuamente el cuerpo apostólico, junto con su cabeza el romano pontífice y nunca sin esta cabeza, es también sujeto de la suprema y plena potestad sobre la iglesia universal" *(LG* 22). Se habla del orden de los presbíteros: "Ya más de una vez ha recordado a todos este sacrosanto concilio la excelencia del orden de los presbíteros en la iglesia. Sin embargo, como a este orden se le asignan obligaciones de la máxima importancia, y cada día por cierto más difíciles, ha parecido cosa muy útil tratar más despacio y más a fondo de los presbíteros" *(PO* 1). Se habla del orden del diaconado: "Restáurese el orden del diaconado como estado permanente de vida donde lo crean oportuno las conferencias episcopales" *(AG* 16). Se habla de los tres órdenes a la vez: "El ministerio eclesiástico, de institución divina, es ejercido en diversos órdenes por aquellos que ya desde antiguo vienen llamándose obispos, presbíteros y diáconos" *(LG* 28). Se habla del sacramento del orden: "Enseña el santo concilio que en la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden... Pertenece a los obispos incorporar, por medio del sacramento del orden, nuevos elegidos al cuerpo episcopal" *(LG* 21). "El obispo, por estar revestido de la plenitud del sacramento del orden, es el administrador de la gracia del supremo sacerdocio" *(LG* 26). "Los presbíteros..., en virtud del sacramento del orden, a imagen de Cristo, sumo y eterno sacerdote, han sido consagrados como verdaderos sacerdotes del NT para predicar el evangelio, apacentar a los fieles y celebrar el culto divino" *(LG* 28). "Los sacerdotes del NT... por razón del

sacramento del orden desempeñan un oficio excelentísimo y necesario de padres y maestros en el pueblo de Dios y por el pueblo de Dios" *(PO* 9). "Por el sacramento del orden los presbíteros se configuran con Cristo sacerdote como ministros de la cabeza" *(PO* 12). Se habla de la ordenación: "Los presbíteros, constituidos por la ordenación en el orden del presbiterado, se unen entre sí por íntima fraternidad sacramental" *(PO* 8). Se usa además el verbo *ordenar:* "Cuando se invita a los presbíteros asistentes [a la ordenación] a imponer las manos, junto con el obispo ordenante, sobre el nuevo elegido" *(PO* 8).

Este vocabulario, *orden, ordenación, ordenar,* ampliamente usado por el último concilio, por los documentos del magisterio y por los libros litúrgicos sucesivos, tiene su origen en la antigüedad. La palabra *orden* era usada en las instituciones de la antigua Roma para indicar clases sociales determinadas, es decir, los senadores y caballeros, en cuanto que se distinguían del pueblo. Fuera de Roma, en las colonias, la palabra *orden* indicaba el conjunto de aquellos a quienes estaba confiado el gobierno de los asuntos públicos. Esta relación entre *orden* y *pueblo* ofrece al lenguaje cristiano de los comienzos una analogía para expresar la distinción del clero en el seno del pueblo de Dios. Después la palabra *orden* designa también los diferentes grados de la jerarquía: orden de los diáconos, orden de los presbíteros, orden de los obispos. El término tiene un significado colegial; no se trata de recibir un orden, sino más bien de entrar en un orden. En los sucesivos desarrollos del tema, especialmente en la escolástica medieval, se perdió este significado colegial, y en la elaboración del tratado teológico de los sacramentos se desarrolló la noción de orden sacramental. Análogamente, los términos *ordenación* y *ordenar,* que designaban en la antigua Roma el nombramiento de los funcionarios, pasaron a indicar en la literatura cristiana la elección y colocación de las personas en el ejercicio de un cargo: el *orden* eclesiástico. El ingreso en un *orden* que comporta funciones y tareas litúrgicas era él mismo una liturgia; por tanto, el término *ordenación* se usó para significar este momento ritual, litúrgico, sacramental durante el cual tiene lugar una investidura sacra [2]. Esta terminología ha sido reasumida hoy en el vocabulario de los documentos magisteriales y litúrgicos: en los tres *órdenes* del diaconado, presbiterado y episcopado se ingresa mediante *el sacramento del orden* que se confiere con la *ordenación* [3]. Teniendo presente el significado de este vocabulario, actual y antiguo, nos remontamos a los fundamentos bíblicos de la realidad designada con el término orden-ordenación.

III. Fundamentos bíblicos del rito de la ordenación

La constante tradición de la iglesia muestra que el ingreso en un determinado orden y su otorgamiento (tratamos aquí de los tres órdenes, episcopal, presbiteral y diaconal, dejando los cargos inferiores que en el pasado recibieron también el nombre de *órdenes)* se efectúa mediante un rito consistente en el gesto de la imposición de las manos del ministro sobre la cabeza de los candidatos, acompañado de una oración que expresa y determina su significado. Este rito no aparece como instituido y establecido por Jesucristo, pero tiene sus orígenes en el mundo bíblico. La imposición de las manos muestra una variedad de significados.

En el AT era sobre todo un gesto de bendición; los patriarcas imponían las manos a sus hijos como un eficaz augurio para invocar sobre ellos todo bien (cf Gén 48,14); los sacerdotes imponían las manos sobre el pueblo para bendecirlo; después de su consagración sacerdotal, "levantando las manos, Aarón bendijo al pueblo" (Lev 9,22). La imposición de las manos era un gesto de identificación: los sacerdotes imponían las manos sobre el animal destinado al sacrificio para expresar la identidad entre el oferente y la víctima y así consagrarse a sí mismos a Dios (cf Ex 29,10; Lev 3,2.8; 4,4). Era el gesto de la concesión de un cargo; es célebre el texto: "El Señor respondió a Moisés: 'Toma a Josué..., pon tu mano sobre él... y le comunicarás parte de tu autoridad, para que le preste obediencia toda la comunidad de los hijos de Israel'" (Núm 27,18-20). "Josué estaba lleno del espíritu de sabiduría porque Moisés le había impuesto las manos. A él obedecieron los hijos de Israel" (Dt 34,9). Aquí el gesto significa la transmisión de la propia tarea y, al tiempo, la habilitación para llevarla a cabo mediante el don del Espíritu de Dios.

En el NT estos valores de la imposición de las manos se mantienen. Jesús imponía las manos sobre los enfermos como signo, junto con su palabra llena de autoridad, de curación (cf Mt 9,18; Mc 6,5; Lc 13,13). Según su mandato y por su autoridad, los suyos "pondrán sus manos sobre los enfermos y éstos sanarán" (Mc 16,18). Jesús impuso las manos como signo de bendición a los niños (cf Mc 10,16) y a sus mismos discípulos en el momento de subir al cielo; el tercer evangelio concluye presentando esta actitud sacerdotal del Señor: "Y alzando las manos los bendijo. Y mientras se alejaba de ellos e iba subiendo al cielo" (Lc 24,50-51). En la iglesia apostólica, además de a la curación de los enfermos, la imposición de las manos de los apóstoles está ligada a los ritos de iniciación cristiana como signo del don del Espíritu Santo; a los nuevos creyentes los apóstoles "les impusieron las manos y recibieron el Espíritu Santo" (He 8,17). Después del bautismo de algunos, "cuando Pablo les impuso las manos, descendió sobre ellos el Espíritu Santo" (He 19,6) [4].

El gesto de imponer las manos como comunicación de un cargo se encuentra también en el judaísmo contemporáneo de Jesús y de la iglesia apostólica. Se trata de la investidura de los rabinos judaicos y de los jefes de las diversas comunidades judaicas de Palestina y de la diáspora, que se relacionaba precisamente con la transmisión de la autoridad y de la función hecha por Moisés a Josué. Después, en esta transmisión se sustituyó el rito de la imposición de las manos por una simple proclamación de la dignidad y del deber del rabino o del jefe [5].

También en la iglesia apostólica el gesto de imponer las manos así heredado se utilizó para comunicar un ministerio. Para el servicio de las mesas los miembros de la comunidad eligieron siete hombres y "los presentaron a los apóstoles, los cuales, después de orar, les impusieron las manos" (He 6,6). Conviene detenerse en el caso de Timoteo, al que se alude en dos ocasiones en las cartas pastorales. Escribe san Pablo a Timoteo: "No seas negligente respecto de la gracia que hay en ti, que te fue conferida en virtud de la profecía con la imposición de las manos de los presbíteros" (1 Tim 4,14). "Por esta causa te amonesto que revivas la gracia de Dios, que te fue conferida por la imposición de las manos. Pues no nos ha dado el Señor espíritu de temor, sino de forta-

leza, de caridad y de prudencia" (2 Tim 1,6-7). Se alude en estos dos textos al acto solemnemente realizado sobre Timoteo, cuyos componentes son la imposición de las manos de Pablo y del colegio presbiteral y la palabra profética, que tienen como efecto la comunicación de un carisma estable, que se describe como espíritu de fortaleza, de amor y de sabiduría. En el primer texto se habla de profecía; con este término se entiende una palabra profética en el sentido amplio del término, una *liturgia de la palabra* que acompaña al gesto de imposición de las manos y explicita su significado; comprende también una oración de consagración. Así encontramos en estos textos la descripción de una liturgia de ordenación[6]. El don del espíritu de fortaleza, amor y sabiduría es santificante y habilita para el cumplimiento del cargo; además es estable; de hecho, el texto lo compara con un fuego siempre encendido, que puede y debe ser reavivado. Estos dos textos bíblicos son citados por el concilio de Trento para considerar la ordenación como uno de los sacramentos de la iglesia: "Como el testimonio de la Escritura, la tradición apostólica y el consentimiento de los padres manifiestan claramente que por la ordenación sagrada, que se realiza con palabras y signos externos, se confiere la gracia, nadie debe dudar que el orden es verdadera y propiamente uno de los siete sacramentos de la santa iglesia. Porque el Apóstol dice... (2 Tim 1,6-7; cf 1 Tim 4,14)" *(DS* 1766). Al mismo rito de ordenación se alude también en la primera carta a Timoteo con la exhortación a la prudencia en la transmisión del propio cargo: "No impongas a nadie las manos sin la debida consideración" (1 Tim 5,22). El gesto de la imposición de las manos está por tanto documentado desde los comienzos, en continuidad con los valores expresados por la Sagrada Escritura, como signo del don del Espíritu Santo para la habilitación al cumplimiento de un cargo que se confía y transmite: comunicación de gracia, de misión, de funciones, de autoridad.

IV. La ordenación en la iglesia antigua y a lo largo de la historia

El primer documento que hace una relación completa de la ordenación en la iglesia, de los ritos y de los textos de las oraciones es la *Tradición apostólica* de Hipólito de Roma. Representa el punto de llegada del desarrollo que ha tenido lugar a partir de la iglesia apostólica y, a la vez, el punto de partida para toda la historia sucesiva de las ordenaciones en la iglesia. Así pues, su importancia es fundamental. El libro describe, en orden descendente, la ordenación del obispo, del presbítero y del diácono.

La primera es más compleja: prevé una elección precedente por parte del pueblo de la persona que va a ser promovida al episcopado. En día de fiesta, en una solemne ceremonia con la presencia de obispos venidos de otras iglesias, se procede a la ordenación. Los obispos imponen sus manos sobre la cabeza del elegido, mientras todos oran en silencio para que el Espíritu Santo descienda sobre él. Después el obispo que preside la ceremonia pronuncia la oración, que tiene un alto contenido doctrinal no sólo en lo referente al oficio del obispo, sino también al de la iglesia y a la acción de los tres autores divinos de la salvación en su relación entre sí y con el candidato. Dado que el texto de esta oración, que es matriz de las otras compuestas por las diversas tradiciones litúrgicas para la ordenación episcopal, ha

sido restablecido íntegramente por Pablo VI para la liturgia latina, el comentario lo haremos a continuación, cuando tratemos del rito latino actual[7]. Después de la ordenación, el nuevo obispo recibe el beso de la paz y preside la concelebración de la eucaristía.

Para la ordenación del presbítero no se alude a la elección por parte del pueblo. El rito consiste en la imposición de las manos del obispo sobre la cabeza del candidato, al tiempo que los otros presbíteros repiten también el mismo gesto. A este propósito, Hipólito escribe: "Sobre el sacerdote deben imponer las manos también los sacerdotes, porque también ellos gozan del común e igual espíritu sacerdotal. En efecto, el sacerdote tiene el poder de recibir, pero no de transmitir este espíritu; por eso no ordena el clero, sino que en la ordenación del sacerdote lo único que hace es expresar su aprobación (con el gesto de la imposición), mientras que es el obispo el que ordena"[8]. Después de la imposición de las manos viene la oración: "Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, vuelve la mirada sobre este siervo aquí presente e infúndele espíritu de gracia y de sabiduría sacerdotal para que ayude y gobierne al pueblo con corazón puro, como volviste la mirada sobre el pueblo elegido por ti y ordenaste a Moisés escoger sacerdotes, a los que llenaste del mismo espíritu que habías dado a tu siervo. Ahora haz, oh Señor, que no disminuya en nosotros el espíritu de tu gracia y concédenos servirte con simplicidad de espíritu alabándote por tu Hijo Jesucristo, por el cual tienes, Padre e Hijo con el Espíritu Santo en la santa iglesia, gloria y poder ahora y por los siglos de los siglos. Amén"[9]. Esta fórmula concibe al presbítero como colaborador del obispo en calidad de consejero y partícipe de su espíritu y misión en la iglesia. Evocando el episodio bíblico de la institución de los setenta ancianos, comprende al presbítero como miembro de un colegio que asiste al obispo en el gobierno del pueblo cristiano. En los primeros tiempos, en efecto, los presbíteros, como consejeros del obispo, vivían con él; sólo después la difusión del cristianismo y la fundación de pequeñas comunidades en zonas rurales llevarán a confiar a cada uno de los presbíteros el cuidado de una porción del pueblo cristiano y a ampliar sus deberes no sólo en relación al gobierno, sino también al servicio de la palabra y a la administración de los sacramentos.

La ordenación del diácono se realiza sólo con la imposición de las manos del obispo. El texto de la oración pronunciada por él dice: "Dios, que has creado todas las cosas y las has ordenado mediante el Verbo; Padre de nuestro Señor Jesucristo, al que enviaste para que cumpliese tu voluntad y nos manifestase tu intención, concede el santo espíritu de la gracia, del celo y de la diligencia a tu siervo aquí presente, a quien has escogido para que esté al servicio de tu iglesia y lleve a tu santuario lo que es ofrecido por aquel que estableciste como tu sacerdote para gloria de tu nombre, para que, cumpliendo su deber de modo irreprensible y con pureza de vida, sea digno de conseguir un grado más elevado y te alabe y glorifique por tu Hijo Jesucristo, nuestro Señor, por el cual tienes con el Espíritu Santo gloria, poder y alabanza por los siglos de los siglos. Amén"[10]. El diácono es presentado, por tanto, como el que tiene la función de ejecutar las órdenes del obispo y de servir a la comunidad cristiana. Puede recibir encargos diversos y muy importantes en la iglesia, pero siempre como ejecutor de la voluntad del obispo y de su mente.

En la *Tradición apostólica,* Hipólito no intenta dar fórmulas normativas, sino solamente un ejemplo, un esbozo, un modelo en el que inspirarse cuando se debe llevar a cabo la asunción de un nuevo miembro en el colegio episcopal o presbiteral o en el orden de los diáconos. Esta libertad es signo de que la liturgia está todavía en formación; que aún no se ha fijado en textos inmutables y obligatorios, sino que nace cada vez como interpretación espontánea de la tradición. Sin embargo, estas oraciones tienen un valor paradigmático, que ha influido en las formulaciones sucesivas del rito de la ordenación en las diversas familias litúrgicas, tanto de Oriente como de Occidente [11].

En los siglos siguientes la liturgia de la ordenación, junto con las celebraciones de los otros sacramentos y de la eucaristía, se desarrolla con la inserción de nuevos gestos y de nuevas palabras. En la ordenación del obispo aparece bastante pronto el rito de poner y mantener abierto sobre la cabeza del candidato el libro de los evangelios. En las oraciones de ordenación del diácono se introduce la mención de san Esteban. En Occidente, el rito romano tiene sus más antiguos documentos en los sacramentarios *Veronense* (o *Leoniano)* y *Gelasiano,* cuyo contenido, en lo referente al rito de la ordenación, puede remontarse al tiempo de san León Magno; en efecto, en la formulación de los pensamientos y de los textos litúrgicos parece sentirse de nuevo el estilo y la doctrina de este papa. A la simplicidad del rito romano antiguo, que consistía en la imposición de las manos y en la oración consecratoria, se añade el rito de la entrega de los instrumentos *(traditio instrumentorum),* símbolos de la potestad y funciones confiadas. Este acto llega a ser tan importante en la ordenación del presbítero, que en la doctrina medieval, cuya máxima expresión se encuentra en el *Decretum pro Armenis* del concilio Florentino, se llega a pensar que la entrega de la patena con el pan y del cáliz con el vino para consagrar en la misa y las palabras que acompañan este gesto forman el signo sacramental esencial de la ordenación *(DS* 1326). Al diácono se le entrega el evangelio; al obispo, el evangelio, el anillo, el báculo y la mitra. Más tarde a los presbíteros se les hace una segunda imposición de las manos por el obispo al fin de la misa con una fórmula que significa la concesión del ministerio de perdonar los pecados.

El camino de vuelta a lo esencial del antiguo rito fue iniciado por Pío XII con la constitución apostólica *Sacramentum ordinis,* que no modificó los ritos existentes, pero estableció la imposición de las manos y la oración de consagración como el signo esencial del sacramento, y completado por Pablo VI con la constitución apostólica *Pontificalis romani,* que, en ejecución de las normas del Vat. II, devuelve el rito de las ordenaciones a su simplicidad y sobriedad tan intensamente significativas. No podemos seguir aquí la historia de los ritos y de las oraciones de ordenación orientales y occidentales; por eso nos limitaremos a exponer la ordenación de diaconado, de presbiterado y de episcopado en la actual liturgia del rito latino [12].

V. La ordenación de diácono, de presbítero y de obispo en el rito latino actual

Damos primeramente una breve descripción de los ritos, indicando los aspectos teológicos que implican; después citamos el texto de las tres oraciones de ordenación con un breve comentario que ponga de mani-

fiesto la doctrina teológica general y la de los ministerios ordenados. Seguimos el orden ascendente, diaconado, presbiterado y episcopado, que es el del *ODPE,* aunque la doctrina de la constitución dogmática *LG* y la misma constitución apostólica *Pontificalis romani* se inclinan a una concepción que parte del episcopado para llegar al presbiterado y al diaconado.

La edición castellana del volumen del Pontifical *De Ordinatione Diaconi, Presbyteri et Episcopi* (= *ODPE)* lleva el título *Ritual de Órdenes* (= *RO)*[13].

1. DESCRIPCIÓN Y SIGNIFICADO DE LOS RITOS. La estructura general de la ordenación es la misma para los tres órdenes; tiene lugar en la celebración de la eucaristía inmediatamente después de la proclamación del evangelio, y consta de tres partes, de las que la primera comprende los ritos de introducción y preparación, la parte central contiene el sacramento y la tercera parte está constituida por los ritos explicativos de lo que ha ocurrido.

a) *Ritos de introducción o preparación.* Los ritos introductorios para los tres órdenes son los mismos, es decir, la llamada de los candidatos y su presentación al obispo ordenante, al tiempo que se atestigua su idoneidad; la elección por el obispo para el orden al que son candidatos (en la ordenación episcopal se lee el documento por el que el papa, cabeza del colegio episcopal, elige para el episcopado); la homilía del obispo; el diálogo entre los candidatos y el obispo, en el cual éste les pide y ellos prometen llevar a cabo los deberes del orden que van a recibir, así como obediencia, poniendo sus manos entre las del obispo (los candidatos al episcopado prometen obediencia al papa) y, al final, las letanías de los santos, precedidas por un invitatorio y con una oración del obispo como conclusión (durante las letanías los candidatos se postran en tierra). Entre estos ritos de introducción, la presentación de los candidatos con la petición de que sean ordenados y la declaración de su idoneidad, a lo que sigue por parte del obispo la elección que ratifica la vocación, expresan muy bien la implicación de la comunidad eclesial local en la elección de los candidatos al ministerio de la ordenación. En efecto, aquéllos son presentados al obispo en nombre del pueblo y se atestigua su aptitud haciendo referencia explícita al parecer expresado por el pueblo cristiano en medio del cual han crecido los candidatos. Como respuesta al consenso de los fieles, el obispo confirma la candidatura y lleva a cabo la *elección* al grado propuesto del sacramento del orden. Existe así relación entre la comunidad que pide y da su testimonio y el jefe de la comunidad, el obispo, que en nombre de Dios y de Jesucristo, a quien representa, es decir, desde lo alto, escoge para el ministerio. El ministerio y el candidato al mismo ocupan el centro de la relación entre la comunidad y el don de Dios. El diálogo que a continuación se desarrolla entre el obispo y los candidatos, en el que éstos prometen cumplir las funciones del orden que van a recibir, significa el compromiso ante Dios y la comunidad. Este diálogo expresa en síntesis lo mismo que se ha dicho antes, o sea, la participación de la comunidad en la concesión del ministerio ordenado. Al terminar, la invitación a la oración y la invocación de los santos en favor de los candidatos expresa la participación en la acción sacramental de la iglesia celeste, es decir, de los santos y de los ángeles que celebran la liturgia escatológica de la alabanza de Dios. Los ritos de introducción con-

tienen y explicitan la doctrina y la realidad de la presencia activa de toda la comunidad eclesial, terrestre y celeste en el don del ministerio que Dios otorga a aquellos que él ha llamado, que la comunidad presenta y que el obispo, en nombre de Dios, acoge. Así el sacramento del orden, en sus diferentes grados, don de nuevos ministros para la iglesia, es una acción comunitaria en la que participan activamente todos sus componentes, todos sus miembros, todos los órdenes eclesiales.

b) *El rito central.* En el rito central se confiere el sacramento del orden en sus diversos grados. Consiste en el gesto y en las palabras que lo acompañan y lo especifican determinándolo. Para todos los órdenes, diaconado, presbiterado y episcopado, el gesto es la imposición de las manos del obispo ordenante sobre la cabeza del candidato con las siguientes modalidades, que constituyen también una graduación: en la ordenación del diácono, solamente el obispo impone las manos; en la ordenación del presbítero, después del obispo imponen las manos todos los presbíteros presentes; en la ordenación del obispo imponen las manos todos los obispos presentes, los cuales concelebran en el acto de dar el sacramento del orden; inmediatamente después de la imposición de las manos, al que recibe el orden episcopal se le coloca sobre la cabeza el evangelio abierto, sostenido por dos diáconos. Todo sucede en silencio. Terminado el gesto, el obispo ordenante pronuncia la oración consecratoria propia de cada orden. En el diaconado y en el presbiterado solamente el obispo pronuncia la oración; en el episcopado, todos los obispos que han impuesto las manos pronuncian juntos la parte central de la oración consagratoria, que invoca al Espíritu y es considerada como esencial para la validez del acto sacramental. Este rito central, simple y solemne, debe desarrollarse con la mayor atención y con el más profundo recogimiento interior, en medio del silencio adorante de la asamblea, de los ministros y de los elegidos. Es como el momento de la consagración en la celebración de la eucaristía. Al acabar la oración, en la doxología, todo el pueblo expresa su participación e interviene proclamando el "amén" final, que tiene un significado de aprobación, de corresponsabilidad y de solidaridad en la elección de aquellos que han sido ordenados. Así el pueblo da su consenso al beneplácito de Dios Padre y a su actualización en la presente liturgia de la iglesia; el sacramento, que se realiza en este momento central, tiene en el gesto y en las palabras del rito su más fuerte expresión. Es necesario, por tanto, dar la máxima importancia a este acto, de modo que la asamblea participe en él digna y conscientemente y saque el fruto espiritual de la unión con la voluntad salvífica de Dios y de la participación en el crecimiento eclesial que se lleva a cabo. Es preciso, por esto, que los fieles sean instruidos con antelación sobre el significado del gesto y de las palabras de la oración consecratoria.

Sobre el múltiple valor de la imposición de las manos ya hemos tratado (*/ supra,* III); en la concesión de un orden significa la comunicación del don del Espíritu Santo para la santificación interior de los candidatos y su habilitación para el cumplimiento de los oficios propios del orden en el que entran; santificación y habilitación asimilan a los ordenados a Cristo, sumo y único sacerdote, de cuya mediación se hacen signo sacramental.

En la ordenación del obispo es también central el gesto de la imposición del evangelio, íntimamente

asociado a la imposición de las manos. El valor de este gesto queda reflejado muy bien por un escrito de Severiano de Gábala, que por su antigüedad constituye también un testimonio de la vetustez del rito: "Durante la ordenación de los sacerdotes se pone el libro del evangelio sobre la cabeza del ordenando, para que aprenda que recibe la verdadera tiara del evangelio; para que aprenda que él, aunque sea jefe de todos, no obstante está sujeto por la misma ley; manda a todos, pero está él mismo sometido a la ley; legisla para todos, pero él mismo es legislado por la palabra de Dios. Por esto, la imposición del evangelio sobre el gran sacerdote significa que está sometido a una autoridad *(PG* 56,404) [14]. Este acto significa, por tanto, que los obispos están sometidos a la palabra de Dios, simbolizada por el libro de los evangelios, que la contiene. Su fundamento se encuentra en el discurso de Pablo a los ancianos de Éfeso. A éstos les dice: "Os encomiendo a Dios y a la palabra de su gracia, al que puede edificar y daros la herencia con todos los santificados" (He 20,32). La expresión *palabra de la gracia* indica el poder eficaz de la palabra de Dios, que trae la gracia. El Apóstol confía, por tanto, a los ancianos, "que el Espíritu Santo... ha constituido como obispos para apacentar la iglesia de Dios" (He 20,28), a la palabra de Dios. Da la impresión de que Pablo debería decir lo contrario, esto es, que la palabra es confiada a los obispos para que la custodien y la difundan, no que los obispos sean confiados a la palabra. Por el contrario es esto lo que paradójicamente se verifica. Los obispos, puestos por el Espíritu para apacentar la iglesia de Dios, son entregados a la palabra de Dios a fin de que ésta, mediante la omnipotencia divina que contiene, obre el desarrollo y el incremento de la vida cristiana, la construcción del edificio de la iglesia mediante la revelación.

Así, en la ordenación de los obispos concurren a la vez el Espíritu Santo, significado por la imposición de las manos, y la palabra de Dios, significada por la imposición del evangelio. Los obispos son hechos tales por el Espíritu y por la palabra; y como su conducta debe ser movida por el Espíritu y a él sometida, también debe ser guiada e iluminada por la palabra y sometida a ella. Esta doctrina, expuesta por san Pablo, traducida en el gesto ritual de la imposición del evangelio, es también proclamada por el Vat. II en la constitución sobre la divina revelación, donde se explica la relación entre la función eclesial del magisterio y la palabra de Dios: "El magisterio no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio para enseñar puramente lo transmitido, pues por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, lo escucha devotamente, lo custodia celosamente y lo explica fielmente; y de este único depósito de la fe saca todo lo que propone como revelado por Dios para ser creído" *(DV* 10). Imposición de las manos e imposición del evangelio sobre la cabeza de los elegidos al episcopado en su ordenación son actos que de generación en generación enseñan a todo el pueblo cristiano y a todos los obispos esta gran verdad: los obispos están sometidos al Espíritu Santo y a la palabra; de la fuerza del Espíritu y de la omnipotencia de la palabra sacan la eficacia para el cumplimiento de sus cargos y para la difusión del mensaje en orden al crecimiento de la iglesia.

c) *Ritos de explicación.* Realizado el rito central, los elegidos para cada uno de los órdenes están *ordenados,* o sea, ya son diáconos, pres-

bíteros u obispos. Ahora la liturgia quiere significar con otros gestos esta nueva realidad que se ha hecho presente y la dignidad que se ha conferido. Los diáconos son revestidos con las vestiduras litúrgicas de su grado, la estola y la dalmática; los presbíteros visten la estola y la casulla, a los presbíteros el obispo les unge las manos con el crisma, a los obispos se les unge la cabeza con el crisma; a los diáconos y a los obispos se les entrega el libro de los evangelios con diferentes fórmulas; a los presbíteros se les da el pan en la patena y el cáliz con el vino preparados para la celebración de la eucaristía; a los obispos se les dan las insignias de su orden: el anillo al dedo, la mitra sobre la cabeza, el báculo en la mano y después se les instala en la cátedra episcopal. Finalmente, los ordenados, diáconos, presbíteros y obispos, reciben de los ministros de la ordenación, y luego respectivamente de los otros diáconos, presbíteros u obispos, el abrazo y el beso de la paz y los devuelven, como signo de que son acogidos en el orden de los diáconos, de los presbíteros o de los obispos. Estos gestos son una explicación visible de lo que ha acontecido en el sacramento, del efecto producido en las personas que lo han recibido. El revestirse de las insignias litúrgicas propias de cada orden es un signo evidente por sí mismo; cada uno de los que han sido constituidos en una dignidad llevan la indumentaria característica.

Merecen especial atención las unciones y la entrega del evangelio. A quien ha sido ordenado obispo se le unge la cabeza, a quien ha sido ordenado presbítero se le ungen las manos con el crisma. La simbología del aceite en la Escritura es múltiple: signo de alegría, de alimento, de medicina, de luz; signo, sobre todo, de consagración. En el sacramento del orden, la unción expresa la conformidad con Cristo; como él ha sido ungido por Dios con el Espíritu Santo (cf He 10,38) y ha sido consagrado sumo sacerdote, así los obispos y los presbíteros, que a través de la imposición de las manos han recibido una participación en el sacerdocio del Señor y han sido conformados con él en el don del Espíritu Santo, reciben la unción externa ritual que manifiesta la unción interna e invisible. Las palabras que acompañan a la unción expresan esta doctrina. El otro gesto explicativo es la entrega del libro de los evangelios a los diáconos y a los obispos; esto indica claramente la función: los ministros ordenados, y en primer lugar los obispos, son constituidos predicadores del evangelio.

Termina así la liturgia de la ordenación; prosigue la celebración de la eucaristía, en la que aquellos que han sido ordenados diáconos ejercen su función de servicio al altar y distribuyen la comunión a los fieles; los nuevos presbíteros concelebran la eucaristía con el obispo y con los otros presbíteros; igualmente los nuevos obispos concelebran la eucaristía con los otros obispos. Si ha sido ordenado un solo obispo en la iglesia catedral a la que está destinado como pastor, preside él mismo la celebración de la eucaristía, teniendo a su derecha al obispo que ha presidido la concelebración de la ordenación episcopal. La estructura de los ritos de ordenación ofrece así una gran abundancia y profundidad de enseñanzas sobre el sacerdocio ministerial.

2. ESTRUCTURA Y DOCTRINA DE LAS ORACIONES. Si todo el rito de ordenación es en sí una enseñanza, un *signo* manifiesto del misterio que en él se cumple eficazmente, entre sus elementos constitutivos las oraciones de ordenación expresan una doctrina sobre el ministerio sacerdo-

tal que por la antigüedad de su composición y de su uso tiene un valor muy privilegiado como fuente de la fe. La estructura común de las tres oraciones de ordenación es trinitaria: dirigidas a Dios Padre, en la primera parte contienen una anamnesis de la obra por él realizada en la historia de salvación en relación con la institución del ministerio; en la parte central está la invocación del Espíritu Santo a Dios Padre sobre los candidatos; la tercera parte es una intercesión en favor de los ordenados por la mediación de Jesucristo. Así se puede comprender inmediatamente que la estructura trinitaria de las oraciones de ordenación indica la estructura trinitaria de cada ministerio ordenado. Los tres autores de la salvación, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, están en el origen o nacimiento de cada ministerio. Del aspecto trinitario deriva el eclesial [15].

a) *Oración de ordenación de diácono.* Después del prólogo, que invoca a Dios Padre en sus atributos salvíficos en relación con el ministerio y desarrolla una doctrina sobre la iglesia, cuerpo de Cristo y templo vivo de Dios, dotada de unidad y de pluralidad orgánica, siguen dos anamnesis, una del AT y otra del NT, en las que se manifiestan las funciones de los diáconos.

Primera anamnesis: los levitas; función litúrgica: "Dios todopoderoso, (...) del mismo modo que en la antigua alianza habías elegido a los hijos de Leví para que sirvieran al templo, y, como herencia, poseyeran una bendición eterna". Estas palabras aluden a la institución y a las funciones de los levitas en el AT; la evocación concierne a algunos textos bíblicos: uno indica las funciones de ayuda a los sacerdotes en el templo para el culto (cf Núm 3,6-9); otros textos hablan de la bendición recibida en herencia por los levitas (cf Núm 18,21; Jos 13,14.33). En la jerarquía del templo estaba en el vértice el sumo sacerdote; bajo él estaban los sacerdotes inferiores, que ejercían sus funciones por turnos y desempeñaban el culto; los levitas estaban en una posición subordinada como una ayuda a los sacerdotes en la liturgia. Siendo los levitas la prefiguración de los diáconos, por su evocación en esta oración, esta anamnesis enseña que una de las funciones de los diáconos es la litúrgica cultual para ayuda de los sacerdotes.

Segunda anamnesis: los siete; función de servicio de la caridad: "En los comienzos de tu iglesia los apóstoles de tu Hijo, movidos por el Espíritu Santo, eligieron como auxiliares suyos en el servicio cotidiano a siete varones, tenidos por fieles testigos del Señor, a quienes, mediante la oración e imposición de manos, dedicaron al servicio de los pobres, para poderse entregar ellos con mayor empeño a la oración y al servicio de la palabra". En este texto se alude a la institución de los siete, narrada en He 6,1-6, donde no aparece el nombre de *diáconos,* sino que se usa varias veces el término *diaconía* a propósito de ellos. Citando este episodio, la oración de ordenación de diácono se conforma con una larga tradición patrística y exegética, que ve en los siete a los primeros diáconos [16] y muestra en este ministerio el ejercicio de la caridad; servicio de la mesa material y de todas las formas de caridad hacia los necesitados de cualquier tipo; en este servicio está prefigurado el servicio de la mesa eucarística, anticipación de la mesa celeste escatológica (cf Lc 22,26-27). Aparece así la doble función del diácono, litúrgica y caritativa, con toda la vasta gama de servicios que estos dos ámbitos contienen, entre los cuales está comprendido el servicio de la palabra, el anuncio del evangelio.

Epíclesis: "Te pedimos... envía sobre ellos, Señor, el Espíritu Santo para que, fortalecidos con tu gracia de los siete dones, desempeñen con fidelidad su ministerio". La invocación y la efusión del Espíritu Santo es muy clara en sus efectos; santifica y habilita para llevar a cabo el ministerio diaconal; la referencia a los "siete dones" alude al célebre paso de Is 11,1-2 no en el texto hebraico, sino en la versión griega de los LXX y en la Vulgata, que contiene el elenco de los siete dones del Espíritu, doctrina que ha llegado a ser clásica en la liturgia y en la espiritualidad. El Espíritu, descendiendo sobre los candidatos, los consagra como diáconos y trae consigo la abundancia de sus operaciones.

Intercesión: "Resplandezcan en su vida todas las virtudes: el amor sincero, la solicitud por los enfermos y los pobres, la autoridad moderada, la pureza sin tacha y un vivir siempre según el Espíritu; que tus mandamientos, Señor, se vean reflejados en su vida, y que el ejemplo de su castidad suscite la imitación del pueblo santo; que sostenidos por el testimonio de su buena conciencia, perseveren firmes y constantes en Cristo, de forma que imitando en la tierra a tu Hijo, que no vino a ser servido, sino a servir, merezcan reinar con él en el cielo. Por nuestro Señor Jesucristo, tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo y es Dios por los siglos de los siglos". Esta intercesión, de naturaleza parenética, muestra las funciones diaconales, que consisten esencialmente en el servicio de los pobres y de los enfermos, e indica las virtudes necesarias para tales funciones. La conclusión doctrinal expresa el fundamento cristológico del diaconado: como Cristo ha sido diácono, es decir, servidor en la tierra de Dios Padre y de los hombres y asunto a la gloria del reino escatológico en el cielo, así los diáconos, conformados a Cristo en el servicio, serán partícipes de su definitiva realeza celeste.

b) *Oración de ordenación de presbítero.* Después del prólogo, la oración evoca la institución del sacerdocio, cuyas funciones se enuncian mediante la anamnesis de tres instituciones; dos son del AT y una del NT.

Primera anamnesis: Aarón y sus ancianos; función de gobierno pastoral: "Así en el desierto multiplicaste el espíritu de Moisés, comunicándolo a los setenta varones prudentes con los cuales gobernó fácilmente un pueblo numeroso". Aquí se recuerda la elección que Moisés hace por orden de Dios de setenta ancianos como sus colaboradores en el gobierno del pueblo; el episodio comprende el mandato de Dios a Moisés y su ejecución (cf Núm 11,16-17.24-25). Dios participa a los ancianos el mismo espíritu que ha dado a Moisés; en consecuencia, le ayudan en el gobierno del pueblo; la función que se evoca aquí es, por tanto, el gobierno pastoral; Moisés es figura de los obispos; los setenta ancianos, figura de los presbíteros; obispos y presbíteros son pastores de la comunidad cristiana.

Segunda anamnesis: Aarón y sus hijos; función cultual: "Así también transmitiste a los hijos de Aarón la abundante plenitud otorgada a su padre, para que un número suficiente de sacerdotes ofreciera sacrificios y mantuviese el culto divino". Se trata aquí de la llamada y de la consagración sacerdotal de Aarón y sus hijos, con el consiguiente ejercicio de sus funciones; el hecho está extensamente narrado en Ex 29, que relata el mandato de Dios, y en Lev 8, que refiere su ejecución, es decir, la consagración sacerdotal de Aarón y sus hijos; Lev 9 describe después el ejercicio sacerdotal de los consagrados.

Aarón, sumo sacerdote veterotestamentario, es figura de los obispos, sumos sacerdotes ministeriales en la iglesia; los hijos de Aarón, sacerdotes inferiores bajo su padre, son figura de los presbíteros, sacerdotes verdaderos por participación de la plenitud sacerdotal de los obispos. El oficio común a Aarón y a sus hijos es figura de la función cultual y sacramental de los obispos y de los presbíteros en la iglesia, de la celebración de la eucaristía y de los sacramentos.

Tercera anamnesis: los apóstoles y los discípulos; función de evangelización: "Así también, según tu mismo plan, diste a los apóstoles de tu Hijo compañeros de menor orden para predicar la fe, y con su ayuda anunciaron el evangelio por todo el mundo". Esta evocación recuerda la misión de los doce y de los setenta y dos por parte de Jesús, y luego la elección de colaboradores de los apóstoles que estos mismos llevan a cabo después de pentecostés para mejor ejecutar su mandato. Los apóstoles tienen en los obispos a sus sucesores; los discípulos, colaboradores de los apóstoles, son actualizados en los presbíteros, colaboradores de los obispos; el deber común es la evangelización en todas sus formas, con responsabilidad plena en los obispos, subordinada en los presbíteros. Tres son, por lo tanto, las funciones del ministerio ordenado: el gobierno pastoral, el culto y los sacramentos y la evangelización; estas funciones son dadas por Dios Padre mediante el don del Espíritu Santo; no son, pues, solamente institucionales, sino también carismáticas; los obispos las ejercitan en plenitud, los presbíteros las realizan en comunión y en dependencia con respecto a los obispos.

Epíclesis: "Te pedimos, Padre todopoderoso, que confieras a estos siervos tuyos la dignidad del presbiterado; renueva en sus corazones el Espíritu de santidad; reciban de ti el sacerdocio de segundo grado y sean, con su conducta, ejemplo de vida". Esta fórmula se articula en cuatro peticiones, de las cuales queda como fundamental el don del Espíritu de santidad, invocado en orden a la concesión de las funciones sacerdotales más arriba enumeradas. Tal invocación es formulada mediante la libre composición de dos versículos del salmo *Miserere:* "Renueva en mi pecho un espíritu firme" (12b) y "no retires de mí tu santo espíritu" (13b), de lo que resulta: "Renueva en sus corazones el espíritu de santidad". Junto con el don del Espíritu Santo, que confiere la santificación interior y el sello indeleble, encontramos confirmada también en la epíclesis, corazón de la consagración presbiteral, la subordinación del presbiterado como *ministerio* o *sacerdocio* de *segundo grado (secundi meriti munus),* respecto a la plenitud del sacerdocio ministerial que es el episcopado [17]. Los presbíteros son verdaderos sacerdotes, colaboradores subordinados del sacerdocio de los obispos.

Intercesión: "Sean sinceros colaboradores del orden episcopal, para que la palabra del evangelio llegue a toda la tierra y todos los pueblos, congregados en Cristo, formen el pueblo santo de Dios. Por nuestro Señor Jesucristo, tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo y es Dios por los siglos de los siglos. Amén". Esta parte final renueva, con estilo propio, los conceptos ya expuestos en la anamnesis, es decir, las tres funciones ministeriales de los presbíteros y de los obispos, la evangelización, el gobierno pastoral con su efecto de reunir a todos en Cristo, y el culto que forma el único pueblo santo de Dios; confirma además la comunión en estas funciones de los obispos y los pres-

bíteros, y la subordinación de los presbíteros a los obispos en su cumplimiento.

c) *Oración de ordenación de obispo* [18]. *Anamnesis:* "Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, Padre de misericordia y Dios de todo consuelo, que tienes tu trono sobre los cielos y desciendes para mirar a los humildes; tú sabes todo antes de que suceda; en tu palabra, que contiene todo don, has establecido las reglas de la iglesia: elegiste desde el principio un pueblo santo, descendiente de Abrahán, y le diste reyes y sacerdotes que cuidaran del servicio de tu santuario, porque desde el principio quisiste ser glorificado en tus elegidos". Después del pequeño prólogo, que enumera los atributos salvíficos de Dios Padre mediante tres expresiones tomadas de 2 Cor 1,3; Sal 112,56, y Dan 13,42, la anamnesis expone el plano de la salvación, contemplado en dos etapas: la primera, del pueblo de la antigua alianza en el NT; la segunda, de la iglesia en el NT. En el centro de la constitución del antiguo pueblo está la institución por parte de Dios de jefes y sacerdotes, los primeros en función del gobierno y los otros en función del servicio del templo, es decir, del culto. Observemos la prefiguración véterotestamentaria en orden a la realidad que se está realizando, mediante el rezo de la oración, que es la ordenación de los obispos. Dios ha establecido jefes y sacerdotes; en el momento en que la oración se pronuncia, tiene lugar el acontecimiento del que era figura la antigua institución; es decir, se instituyen los jefes del nuevo pueblo de Dios que es la iglesia, y los sacerdotes del nuevo santuario de Dios, que es también la iglesia.

Epíclesis: "Infunde ahora sobre este siervo tuyo que has elegido la fuerza que de ti procede: el Espíritu de soberanía que diste a tu amado Hijo Jesucristo, y él, a su vez, comunicó a los santos apóstoles, quienes establecieron la iglesia por diversos lugares como santuario tuyo para gloria y alabanza incesante de tu nombre". El Espíritu Santo invocado sobre los candidatos al episcopado tiene un atributo: *Spiritum principalem,* expresado en la traducción oficial castellana como *Espíritu de soberanía.* La expresión *Spiritum principalem* está tomada del salmo *Miserere,* v. 14b, en el texto de la Vulgata. Se verifica, con relación a este punto, una evolución en el significado; en el texto hebreo el salmista invoca: "Afiánzame con un espíritu de obediencia", es decir, de generosidad, de prontitud, de magnanimidad, de espontaneidad en el cumplimiento de los mandatos divinos; el texto griego de la biblia de los LXX ha traducido *espíritu de obediencia* por *pneuma hêgemonikon,* es decir, espíritu de nobleza, espíritu del que tiene como característica la magnanimidad, la generosidad, o sea, del que está en alto, del que gobierna, del que dirige; interpretado también en este sentido por la literatura patrística posterior, con diversas matizaciones [19], entró en la epíclesis de la oración de la ordenación de los obispos; los obispos son aquellos a los que se da el Espíritu Santo para el gobierno, el Espíritu que les capacita para regir y guiar a la comunidad, para ser jefes en la iglesia. Este Espíritu es el mismo que Dios Padre dio a su Hijo Jesucristo en el bautismo y sobre todo en la resurrección, en la cual, habiendo recibido Jesús el Espíritu vivificador, lo infundió a sus discípulos con un soplo, un hálito de naturaleza vital y sacramental, la tarde misma de la pascua, manifestándose de un modo excepcional en pentecostés; se recuerdan los textos de Jn 20,22 y He 2,33. Animados por el Espíritu, los apóstoles edificaron la iglesia en todo el

mundo, templo vivo de la gloria de Dios. De generación en generación, a través de la ininterrumpida sucesión apostólica, el Espíritu se transmite hasta el presente, hasta la actual acción litúrgica, cuyo centro es la oración. Así pues, los obispos se caracterizan como aquellos que reciben de Dios Padre, por medio de la imposición de las manos de los ministros ordenantes, el Espíritu de jefes de la iglesia, de la cual son constituidos constructores y arquitectos para gloria de Dios; como Jesús dice de sí mismo: "Yo edificaré mi iglesia" (Mt 16,18), así san Pablo, y después de él los obispos: "Según la gracia de Dios que me dio, puse los cimientos cual sabio arquitecto" (1 Cor 3,10).

Intercesión: "¡Oh Dios, conocedor de los corazones!, concede a este hijo tuyo, elegido para el episcopado, apacentar tu pueblo santo, ejercer ante ti, sin reprehensión, el sumo sacerdocio, servirte día y noche e interceder siempre por el pueblo, ofreciendo los dones de tu santa iglesia. Que en virtud del sumo sacerdocio tenga el poder de perdonar los pecados, según tu voluntad. Que distribuya los ministerios de la iglesia siguiendo tus designios; ate y desate todo vínculo, conforme al poder que diste a los apóstoles. Que te sea grato por la mansedumbre y dulzura de corazón, ofreciendo su vida en sacrificio por medio de tu hijo Jesucristo, por quien recibes la gloria, el poder y el honor, con el Espíritu Santo, en la iglesia, ahora y por los siglos de los siglos. Amén". Esta última parte, en forma de petición, expone un pequeño tratado de las funciones eclesiales de los obispos, que son fundamentalmente dos, las mismas ya anunciadas en la anamnesis por las palabras *reyes y sacerdotes,* es decir, el gobierno y la santificación. En síntesis, el conjunto de la oración enseña que los obispos son aquellos que han recibido el Espíritu Santo, dado por Dios Padre a través de su Hijo Jesucristo para ser los sumos responsables de la dirección y santificación del pueblo y del culto de Dios; ejercitan su cargo celebrando los sacramentos, ofreciendo el culto eucarístico, otorgando los ministerios inferiores, perdonando los pecados, dirigiendo la comunidad y edificando así la iglesia como arquitectos y sucesores de los apóstoles. La oración concluye con la doxología, que en su formulación une al Espíritu Santo a la iglesia. De este modo reaparece también en la conclusión la dimensión eclesial del ministerio de los obispos, que procede de la dimensión trinitaria del episcopado. El orden de los obispos se sitúa en el corazón de la iglesia, la construye en virtud del Espíritu Santo, es signo de la mediación sacerdotal de Jesucristo para la gloria de Dios Padre.

La liturgia de la ordenación, además de la enseñanza sobre la naturaleza trinitaria y sobre las funciones de los ministros ordenados, muestra también, mediante las palabras de la oración y mediante la acción, la naturaleza colegial de los mismos ministros. Los obispos, en efecto, son ordenados por muchos obispos que llevan a cabo una concelebración perfecta, imponiendo las manos a los candidatos y pronunciando juntos la fórmula de la epíclesis de la oración de consagración; esta concelebración pone de relieve el aspecto sacramental de la colegialidad, y es especialmente evidente cuando el presidente de la ordenación episcopal es el obispo de Roma, cabeza del colegio de los obispos. Igualmente los presbíteros, de los que son figura el colegio de los ancianos, los hijos de Aarón, los setenta y dos discípulos enviados de dos en dos y los colaboradores de los apóstoles, reciben la imposición de las manos no sólo del obispo ordenante, sino de todos los presbíte-

ros presentes que les acogen en el orden presbiteral. Presbíteros y diáconos son dos órdenes, dos ministerios subordinados al de los obispos, y colaboradores de forma colegiada del colegio de los obispos.

Ésta es, expresada brevemente, la doctrina de las oraciones de ordenación. Las ideas que hemos propuesto podrían recibir un desarrollo más amplio sobre todo a partir de un estudio comparativo entre los textos de la Sagrada Escritura, que nuestras oraciones recuerdan, y la interpretación que de ellos hacen esas mismas oraciones en relación con los diversos ministerios. Además, una atenta lectura y conocimiento de las obras de los santos padres, especialmente de san León Magno, que tratan del sacerdocio ministerial, muestra cómo nuestras oraciones no son más que la condensación de la enseñanza patrística, que la liturgia actualiza y transmite de forma siempre viva en la existencia de la iglesia a través del tiempo. Por lo que se refiere en particular a la oración de ordenación episcopal, es preciso señalar su valor ecuménico; en efecto, no es exclusiva solamente del rito latino, sino que ya aparece en los orígenes de las liturgias orientales, y lo esencial de su contenido permanece en muchos ritos todavía en uso; esto puede contribuir no poco, en el diálogo ecuménico, a la formulación de una doctrina común sobre el episcopado.

VI. Problemática teológica y celebración litúrgica

De todo lo que se viene diciendo nacen problemas de naturaleza teológica y litúrgica. En lo que se refiere a la teología de los ministerios ordenados, señalamos la doble cuestión de la relación entre las diversas funciones del ministerio, y de la relación, dentro del único sacramento del orden, entre el presbiterado y el episcopado; en lo referente a la celebración litúrgica, sigue vivo el problema de la inteligibilidad de los símbolos y consiguientemente la necesidad de la catequesis.

1. La relación entre las funciones ministeriales. Las funciones de los ministerios ordenados son el gobierno pastoral, el culto y la evangelización. La formulación tripartita más clara se encuentra en las tres anamnesis de la oración consagratoria presbiteral. Nace la pregunta sobre la relación jerárquica entre estas tres funciones. Dado que el sacerdocio ministerial y sus funciones derivan de Cristo, el problema pasa a ser cristológico. Ahora bien, en Cristo estos tres aspectos, cultual santificador, profético evangelizador y pastoral real son distintos sólo inadecuadamente, ya que se compendian y se compenetran recíprocamente, y cada uno está presente y opera en los otros. Cristo, en efecto, es rey pastor, santificador litúrgico y maestro profético de modo absolutamente único y trascendente. Es el rey-pastor que da la vida por los suyos. Es el maestro-profeta que identifica en sí la verdad y la palabra personal de Dios; que se ofrece como alimento al hombre creyente para nutrirlo. Es el sacerdote que, ofreciéndose a sí mismo en sacrificio, realiza la cumbre de la revelación del Padre y lleva a los creyentes a la unidad suma. Las tres funciones tienen en Jesús una inmanencia recíproca, una circularidad, circumincesión y circuminsesión y cada una tiene su vértice en la síntesis de las otras. De este misterio de Cristo participa también la relación entre las tres funciones en los ministros ordenados [20]; es legítimo, sin embargo, proponer desde el punto de vista teológico una síntesis a partir de cada una de las tres

funciones, es decir, concebir el encargo pastoral como el más importante, comprendiendo los oficios del culto y del magisterio; o bien concebir el oficio cultual sacramental como el vértice, donde se aúnan el deber de evangelizar y gobernar al pueblo de Dios; o bien asumir el servicio de la palabra como el deber principal, y ver en él la actualización suma de los oficios pastoral y sacramental. En la oración de ordenación presbiteral las tres anamnesis, aunque en un perfecto paralelismo que unifica las tres funciones de gobierno, de culto y de evangelización, permiten intuir que la primera y segunda función tienden a la tercera; de hecho, las dos primeras son mencionadas con evocaciones del AT, mientras la tercera se toma del NT. Ahora bien, las realidades del AT eran figura de las del NT, de modo que la función evangelizadora aparece como la consumación y realización perfecta de las funciones pastoral y cultual. Podemos encontrar un fundamento bíblico en el hecho de que san Pablo, que ciertamente da la preeminencia al ministerio apostólico del anuncio del evangelio, lo expresa sin embargo en términos sacerdotales cultuales, cuando escribe: "Por la gracia que me ha sido dada por Dios de ser liturgo *(leitourgon)* de Jesucristo entre los gentiles, de ser sacerdote *(hierourgounta)* del evangelio de Dios para que la oblación *(prosphora)* de los gentiles sea agradable a Dios, santificada *(hêgiasmenê)* por el Espíritu Santo" (Rom 15,15-16). La última parte de la misma oración de ordenación del presbítero, enumerando las funciones con un orden diverso del de las anamnesis, parece favorecer una síntesis diferente de la dignidad de las funciones, poniendo como vértice al que tiende la función cultual. La oración de ordenación episcopal enumera y desarrolla de modo paralelo las dos funciones de *reyes y sacerdotes;* en la epíclesis, invocando al *Espíritu de soberanía,* ofrece la preeminencia a la dignidad y función pastoral. Así, la liturgia en sus diversos textos deja totalmente libre la síntesis teológica sobre la jerarquía reciproca entre las tres funciones ministeriales.

2. La relación entre el orden de los obispos y el orden de los presbíteros. Un problema muy discutido actualmente es la relación, dentro del sacramento del orden, entre obispos y presbíteros. Mientras el concilio de Trento centró su tratamiento del sacramento del orden en el presbiterado, el Vat. II, al enseñar la sacramentalidad de la ordenación episcopal, ha desplazado el acento hacia el orden episcopal. También sobre este tema los textos litúrgicos ofrecen importantes elementos para la reflexión. La oración de ordenación de presbítero insiste en la subordinación del orden de los presbíteros al de los obispos; en las tres anamnesis se indican tres dobles tipos de personas, una en el grado superior de una función, la otra en el grado inferior; Moisés y los setenta, Aarón y sus hijos, los apóstoles y sus colaboradores. En la epíclesis el presbiterado se define *el sacerdocio de segundo grado;* en la intercesión se confirma a propósito de los presbíteros: "Sean sinceros colaboradores del orden episcopal". La dependencia de los presbíteros con respecto a los obispos es, pues, sobre todo de carácter sacramental antes que jurídico, inscrita en el momento mismo de su nacimiento, que es el momento de la ordenación. La oración de consagración episcopal confirma esta doctrina atribuyendo a los obispos el deber de "distribuir los ministerios", el primero de los cuales es el del presbiterado. Los obispos y los presbíteros reciben, por tanto, el mismo Espíritu santificante, en ple-

nitud los primeros, como participación los segundos, para el cumplimiento de las mismas funciones, cuyo ejercicio por parte de los presbíteros debe ser realizado en comunión y subordinación con los obispos. Esta comunión jerárquica es esencial, aunque sus realizaciones concretas se rigen según las diversas formas positivas de las disposiciones eclesiásticas. Lo que importa observar, en base a los textos litúrgicos, es que la dependencia del orden presbiteral con respecto al orden episcopal no es ante todo de naturaleza jurídica, sino que tiene sus raíces en la misma realidad sacramental [21].

3. La celebración litúrgica. Los ritos de ordenación, en la visibilidad de sus gestos y en el valor explícito de las palabras que les acompañan, ofrecen a todos los participantes en la celebración, fieles y ministros, candidatos y ordenandos, una instrucción sobre el sacramento del orden, sobre sus grados y sobre sus funciones en la iglesia. Es necesario llevar a cabo los ritos con dignidad, sobriedad, propiedad, animación y responsabilidad, según el espíritu de la liturgia, de modo que los gestos sean visibles y las palabras oídas por todos los presentes. El silencio que se debe guardar en el momento de la imposición de las manos sobre los candidatos asume también un gran valor como invitación a la adoración del misterio que se realiza. Sin embargo, sigue subsistiendo el problema de la necesidad de la / catequesis. Los símbolos litúrgicos, aunque en sí mismos sean luminosos, necesitan ser explicados. Los textos de las oraciones y de las fórmulas deben ser asimismo explicados antes de la celebración, para que su comienzo encuentre ya a los participantes preparados y en situación de comprender su desarrollo y obtener un beneficio para alimento de la fe y de la vida cristiana. En vista de ello, es necesario tener en cuenta también las posibilidades de adaptación a situaciones particulares y concretas, que los mismos libros litúrgicos ofrecen. Por ejemplo, la participación del pueblo en la celebración se puede favorecer si la ordenación diaconal o presbiteral tiene lugar en la iglesia de la parroquia donde el candidato ha nacido y crecido y es conocido, aunque también la ordenación en la iglesia catedral tenga su valor significativo. La ordenación de un elegido al episcopado para el gobierno de una diócesis adquiere un gran valor simbólico si se realiza en la iglesia catedral a la que el elegido es destinado, y si, después de la ordenación episcopal, asume la presidencia de la eucaristía; de este modo el acto sacramental del nacimiento del pastor se efectúa en el seno de la propia comunidad y coincide con el comienzo del ejercicio de su función de sumo sacerdote ministerial. Éstos son solamente algunos aspectos y problemas. Ciertamente, la importancia de la celebración litúrgica de la ordenación debe acaparar siempre la mayor atención de los pastores y de los fieles, y deben usarse todas las formas posibles de iluminarla, para que el sacerdocio ministerial sea debidamente conocido en su realidad y en su relación con el sacerdocio común de toda la iglesia.

[*/ Ministerio; / Sacerdocio; / Obispo*].

Notas: [1] *Mensaje del Sínodo de los Obispos al Pueblo de Dios*, n. 9, en *Ecclesia*, 12 nov. 1977, 10 — [2] Cf P.M. Gy, *Vocabolario antico per il sacerdozio cristiano*, en *Studi sul sacramento dell'ordine*, Mame, Roma 1959, 91-110; B. Botte, *Collegialità del presbiterato e dell'episcopato*, ib, 65-90 — [3] La recuperación de este vocabulario la comenzó Pío XII en la constitución apostólica *Sacramentum Ordinis (DS* 3857-3861). La palabra "orden" se usa también para los laicos en la encíclica de Pío XII *Evangelii praecones*, en *AAS* 43 (1951) 510 — [4] Cf R.

Mayer-N. Adler, *Handauflegung*, en *LTK* 4, 1343-1345; J.B. Brunon, *Imposición de manos*, en *Vocabulario de Teología bíblica* (dir. por X. León-Dufour), Herder, Barcelona 1976, 418-419 — [5] Para el rito de transmisión del cargo en el judaísmo, cf K. Hruby, *La notion d'ordination dans la tradition juive*, en *MD* 102 (1970) 30-56; L.A. Hoffman, *L'ordination juive à la veille du christianisme*, en *MD* 138 (1979) 7-47 — [6] El término "profecía" se interpreta como si comprendiera también la oración que acompañaba al gesto de imposición de manos; C. Spicq, *Les épîtres pastorales* II, Gabalda, París 1969, 727. Otros autores interpretan dicho término como designación por vía profética de los candidatos al ministerio; cf E. Kilmartin, *Ministère et ordination dans l'église chrétienne. Leur arrière plan juif*, en *MD* 138 (1979) 62 — [7] La importancia del texto de esta oración se comprende por su influjo en la formulación de la doctrina del Vat. II sobre el episcopado. Es un caso típico de cómo los textos litúrgicos determinan los textos magisteriales. El paralelismo entre la oración de la *Tradición apostólica* de Hipólito y el concilio lo ha puesto de relieve J. Lecuyer, *La prière d'ordination de l'evêque. Le Pontifical Romain et la "Tradition apostolique" d'Hippolyte*, en *NRT* 89 (1967) 601-606 — [8] Hipólito de Roma, *Tradición apostólica*, n. 8, introducción, traducción y notas, por R. Tateo, Edizioni Paoline, 1972, 94 — [9] *Ib*, 7,91-92 — [10] *Ib*, 8,95 — [11] Por lo que se refiere a las oraciones de ordenación de las liturgias orientales en relación con la *Tradición apostólica*, cf J.M. Hanssens, *Les oraisons sacramentelles des ordinations orientales*, en *OCP* 18 (1952) 297-318; E. Lanne, *Les ordinations dans le rite copte. Leurs relations avec les Constitutions apostoliques et la Tradition de st.-Hippolyte*, en *L'Orient Syrien* 5 (1960) 81-106 — [12] Para este desarrollo en la historia, tanto de los ritos como de los textos de oración, además de los estudios ya citados, cf B. Botte, *L'ordine nelle preghiere di ordinazione*, en *Studi sul sacramento dell'ordine* (nota 2) 9-30; C. Vogel, *L'imposition des mains dans les rites d'ordination en Orient et en Occident*, en *MD* 102 (1970) 57-72; I.H. Dalmais, *Ordinations et ministères dans les églises orientales*, ib, 73-81; P.M. Gy, *La théologie des prières anciennes pour l'ordination des évêques et des prêtres*, en *Rev. Sc. Ph. Th.* 58 (1974) 519-617; *Les anciennes prières d'ordination*, en *MD* 138 (1979) 93-122. Los textos de las oraciones de ordenación de los ritos orientales pueden encontrarse en E. Lodi, *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum*, CLV, Ed. Liturgiche, Roma 1979, nn. 2968-2982a, pp. 1348-1370; A. Santantoni, *L'ordinazione episcopale. Storia e teologia del rito dell'ordinazione nelle antiche liturgie dell'Occidente*, Editrice Anselmiana, Roma 1976; B. Kleinheyer, *Die Priesterweihe im römischen Ritus. Eine liturgiehistorische Studie*, Paulinus Verlag, Tréveri 1962 — [13] La traducción francesa oficial del *ODPE* sigue el orden descendente; cf *Le Pontifical Français des Ordinations*, en *Not* XV, 150 (1979) 46-58; y lo mismo la italiana: Pontifical Romano reformado por normas de los decretos del Vat. II y promulgado por Pablo VI, *Ordinazione del vescovo, dei presbiteri e dei diaconi*, Librería Editrice Vaticana, 1979 — [14] Para un estudio de este texto, cf J. Lecuyer, *Note sur la liturgie du sacre des évêques*, en *EL* 66 (1952) 369-373 — [15] Acerca de la doctrina de estas oraciones, cf el comentario analítico de G. Ferraro, *La preghiere di ordinazione al diaconato, al presbiterato e all'episcopato*, Dehoniane, Nápoles 1977 — [16] Las interpretaciones exegéticas del texto de He 6,1-6 son diferentes; a nosotros nos interesa la exégesis viviente que de él hace la liturgia en esta oración interpretando la institución de los siete como constitución de los primeros diáconos y su ordenación — [17] Cf B. Botte, *Secundi meriti munus*, en *QLP* 21 (1936) 84-88 — [18] Para el comentario de esta oración, cf A. Rose, *La prière de consécration épiscopale*, en *MD* 98 (1969) 127-142; H.D. Simonin, *La prière de la consécration épiscopale dans la "Tradition apostolique" d'Hippolyte de Rome, introduction, traduction, commentaire*, en *VSS* 60 (1939) 65-86 — [19] Cf J. Schneider, *Pneuma hêgemonikon. Ein Beitrag zur Pneumalehre der LXX*, en *Zeitschr für neutest. Wiss.* 34 (1935) 62-69; B. Botte, *Spiritus principalis (formule de l'ordination épiscopale)*, en *Not* 10 (1974) 410-411 — [20] Cf G. Rambaldi, *L'unità delle funzioni dei presbiteri*, en *Il Prete per gli uomini d'oggi* (obra colectiva dirigida por G. Concetti), Ave, Roma 1975, 485-505 — [21] Cf G. Ferraro, *Annotazioni sul rapporto tra l'ordine dei presbiteri e l'ordine dei vescovi in alcuni documenti della liturgia, della tradizione e del Vat. II*, en Pontificia Facoltà Teologica del Sacro Cuore di Cagliari, *Dottrina sacra. Saggi di teologia e di storia*, Fossataro, Cagliari 1977, 259-288.

G. Ferraro

BIBLIOGRAFÍA: Abad J.A., *¿La "missa pro solo episcopo dicenda" es la antigua misa de ordenación episcopal hispana?*, en VV.AA., *Teología del Sacerdocio* 9, Burgos 1977, 389-428; *La sacramentalidad del orden en la literatura hispánica*, en "Burgense" 18/1 (1977) 73-112; *Reconstrucción del "rito de ordenación episcopal" hispánico*, en *Scripta Theologica* 10/3 (1978) 849-890; Aguilar J.P., *Repaso posconciliar del sacramento del Orden*, en *RET* 32 (1972) 139-167, 441-452; Arnau R., *Lutero y el valor de la ordenación ministerial*, en "Escritos del Vedat" 11 (1981) 77-106; Esquerda J., *Espiritualidad sacerdotal según el nuevo rito de ordenación*, en VV.AA., *Teología del sacerdocio* 4,

Burgos 1972, 329-350; Fransen P., *Órdenes sagradas,* en SM 5, Herder, Barcelona 1974, 22-69; Hernando J., *La ordenación y sus munera en san Ambrosio,* en VV.AA., *Teología del sacerdocio* 9, Burgos 1977, 345-387; Janini J., *La consagración episcopal en el rito visigótico,* en RET 25 (1965) 415-427; Jounel R., *Las ordenaciones,* en A.G. Martimort, *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1967², 526-564; López Martín J., *El leccionario del Ritual de Órdenes,* en "Phase" 139 (1984) 23-36; *La pedagogía del Ritual de Órdenes en la iniciación de los candidatos,* ib, 37-42; Llabrés P., *Las órdenes menores. Su pasado y su futuro,* en "Phase" 53 (1969) 477-486; Llopis J., *Nuevos ritos de ordenación,* en "Phase" 46 (1968) 372-375; Nicolau M., *Ministros de Cristo. Sacerdocio y sacramento del orden,* BAC 322, Madrid 1971; Olivares E., *Del Orden (CIC cnn. 1008-1023),* en "Phase" 141 (1984) 275-283; Ott L., *El sacramento del Orden,* "Historia de los Dogmas" IV/5, BAC Enciclopedias, Madrid 1976; Ramos M., *El Ritual de Órdenes. Una nueva etapa de la historia litúrgica del sacramento,* en "Phase" 139 (1984) 11-22; Ruiz F., *Orden,* en DE 3, Herder, Barcelona 1984, 28-37; Righetti M., *Historia de la liturgia* 2, BAC 144, Madrid 1956, 905-998; Tura R., *Orden,* en DTI 3, Sígueme, Salamanca 1982, 680-701. Véase también la bibliografía de *Ministerio, Obispo* y *Sacerdocio.*

ORGANISMOS LITÚRGICOS

SUMARIO: Introducción - I. Comisiones litúrgicas: 1. Apuntes históricos: *a)* Antes del Vat. II, *b)* Indicaciones del Vat. II; 2. Distinciones y articulaciones: *a)* Comisiones litúrgicas nacionales, estructura y tareas, *b)* Comisiones litúrgicas diocesanas, estructura y tareas, *c)* Comisiones litúrgicas regionales; 3. Perspectivas - II. Centro de Pastoral Litúrgica de Barcelona: 1. Naturaleza; 2. Origen y evolución; 3. Actividades: *a)* La revista "Phase", *b)* Otras publicaciones: "Misa Dominical", "Oración de las Horas", "Dossiers CPL", colección "Celebrar", *c)* El Instituto de Liturgia - III. Asociación Española de Profesores de Liturgia: 1. Origen; 2. Naturaleza y estructura; 3. Jornadas anuales de estudio; 4. Publicaciones. Conclusión.

Introducción

La iglesia se ha preocupado constantemente por promover la / pastoral litúrgica. Una decidida actividad en este campo ha caracterizado al / movimiento litúrgico en los últimos decenios anteriores al concilio Vat. II. En ese período se multiplicaron por todas partes en la iglesia los organismos o centros litúrgicos, que, sobre la base de una sólida doctrina teológico-litúrgica, han cuidado la pastoral litúrgica con una atención particular a la praxis. Junto a esos organismos o centros estrictamente litúrgicos, se han desarrollado, a partir de ellos, otros que, a causa de los especiales intereses perseguidos, están en estrecha relación con la liturgia, como la comisión de música sagrada y la de arte sagrado. En varias ocasiones, incluso, la íntima conexión existente entre liturgia, música sagrada y arte sagrado ha llevado a una cierta unión de las respectivas comisiones [1].

Era natural que el Vat. II se interesara por ese argumento y diese algunas indicaciones al respecto. Esto se hizo sobre todo en la parte de la *SC* que trata del aumento de la acción pastoral litúrgica, haciendo una referencia expresa a las comisiones de sagrada liturgia, de música sagrada y de arte sagrado y a los institutos de liturgia pastoral, que están llamados a una especial colaboración con las comisiones litúrgicas nacionales (*SC* 44-46). Se ha vuelto sobre el argumento en varios documentos aplicativos del concilio, especialmente en la instrucción de la Sagrada Congregación de ritos *Inter oecumenici,* del 26 de septiembre de 1964 (nn. 44-47) [2]. A partir de aquí se ha producido un auténtico relanzamiento de los organismos litúrgicos y un renovado interés por la pastoral litúrgica.

Ante la imposibilidad de hacer una presentación de todos los organismos litúrgicos o afines, ofrecemos una muestra sintética de algunos de entre ellos, los principales.

De cada uno de ellos se indicarán la naturaleza, la estructura, la misión. Se hace alusión también a la problemática referente a su actual posición y a las perspectivas de su evolución.

Se tratará sucesivamente de las comisiones litúrgicas (I); del Centro de Pastoral Litúrgica de Barcelona (II); de la Asociación Española de Profesores de Liturgia (III).

I. Comisiones litúrgicas

1. APUNTES HISTÓRICOS. Nos limitamos a resumir los datos que aparecen en los documentos de la Santa Sede anteriores al Vat. II, en ausencia de estudios generales acerca de su concreta aplicación y sobre las iniciativas que los han precedido en las diferentes iglesias *(a)*. Se aludirá después a las indicaciones conciliares que todavía están en proceso de ser llevadas a la práctica *(b)*.

a) *Antes del Vat. II.* El primer documento pontificio que habla de una comisión diocesana en materia litúrgica es el motu proprio *Tra le sollecitudini,* de 1903 [3]. El papa pide a los obispos que instituyan en las propias diócesis una "comisión especial de personas verdaderamente competentes en cosas de música sagrada" para vigilar lo que se canta o se toca durante las celebraciones y promover buenas ejecuciones por parte de los cantores, de acuerdo con las indicaciones de reforma enunciadas en el mismo documento, que se considera de "importancia capital" en la historia de la renovación litúrgica [4]. Según el estilo y la obra del papa Pío X, que pide su constitución, las "comisiones diocesanas de música sagrada", las primeras que aparecieron en el campo litúrgico, nacen con intenciones pastorales y desarrollan su actividad insertándose en el más amplio / movimiento litúrgico, que entonces comenzaba.

En 1924, una circular de la Secretaría de Estado instituye la "Pontificia comisión para el arte sagrado en Italia", y establece que se creen en todas las diócesis y regiones otras semejantes [5]. La tarea de estas comisiones se describe así: "... procurar: *a)* la compilación de los inventarios de los objetos artísticos; *b)* la formación y organización de los museos diocesanos; *c)* el examen de los proyectos de los nuevos edificios, ampliaciones, decoraciones, restauraciones; *d)* promover, mediante libros, conferencias, clases, etc., el gusto y la cultura artística en la diócesis o en la región, especialmente en aquellas personas que, por su oficio, como los fabricantes, pueden por razones de fortuna o por otras razones y cualidades personales con mayor utilidad ayudar a la buena causa del arte religioso".

Finalmente, la encíclica *Mediator Dei,* de 1947 [6], en el contexto de algunas exhortaciones a los obispos para que regulen "la manera más adecuada de que el pueblo pueda participar en la acción litúrgica", en particular en la misa, expresa el deseo de que "en cada una de las diócesis, como sucede ya con la comisión para el arte y la música sagrados, así se constituya también una comisión para promover el apostolado litúrgico".

Una instrucción del Santo Oficio sobre el arte sagrado [7] toca marginalmente la composición de las comisiones diocesanas para el arte sagrado, pidiendo que los ordinarios hagan recaer la "elección de los miembros de esas comisiones sobre personas que junten a la indiscutida competencia en materia de arte aquellas dotes de fe, de verdadera piedad y de plena adhesión a las directrices de la Santa Sede que las hagan dignas de tan importante misión".

La encíclica *Musicae sacrae disciplina,* de 1955 [8], dedica una breve alusión a estos organismos de consulta, como es natural en un documento que se refiere a la música sagrada, dejando entender de todas formas que ni siquiera el legislador ni el redactor del documento conocen la distribución de las competencias entre las diversas comisiones que se ocupan de la liturgia, y refiere todo a la que parecía atraer mayormente la atención, al menos a nivel teórico ("para esta finalidad es una cosa excelente que en la comisión diocesana de arte sagrado haya algún experto en música sagrada y canto que pueda diligentemente vigilar ese campo en la diócesis e informar al ordinario de cuanto se haya hecho y se debe hacer todavía y acoger y hacer cumplir sus prescripciones y disposiciones").

La última intervención de la Santa Sede en materia de comisiones litúrgicas antes del concilio se dio en la instrucción de la Sagrada Congregación de ritos sobre la música sagrada [9]. Se recuerda que la comisión "para la música sagrada" debe existir en todas las diócesis desde la época de Pío X, y se recomienda su colaboración en reuniones comunes con la comisión "para el arte sagrado" y "para la sagrada liturgia", por la estrecha conexión que tienen la música y el arte sagrado con la liturgia. Se alude también a la posibilidad de que "los ordinarios de varias diócesis constituyan una común comisión para la música sagrada".

Todas estas comisiones nacen, pues, mediante un acto de la autoridad eclesiástica, generalmente por deseo o voluntad del papa. Aun teniendo una referencia común a la liturgia, se mueven con autonomía recíproca, y a veces incluso con desconfianza: sin una reflexión seria acerca de la naturaleza de la liturgia es difícil, por ejemplo, conciliar las exigencias de la conservación de un monumento o de la restauración del canto gregoriano con las de la participación de la asamblea celebrante. Las dos comisiones más técnicas surgen con gran anticipación sobre la más teológico-pastoral, quizá porque la autoridad eclesiástica reconoce más inmediatamente los propios límites *técnicos* y siente la urgencia de contar con el consejo de personas competentes por su preparación específica.

En las diócesis particulares son creadas por el obispo estas comisiones y quedan dependientes de él y al servicio de su misión. Como hasta el Vat. II la autoridad del obispo en campo litúrgico se limita a la tarea "de vigilar diligentemente para que las prescripciones de los sagrados cánones relativas al culto litúrgico se observen puntualmente", mientras que "solamente el sumo pontífice tiene el derecho de reconocer y establecer cualquier praxis de culto, de introducir y aprobar nuevos ritos y de cambiar los que él juzga que se deben cambiar" [10], también las comisiones encargadas de la liturgia deben ayudarle sobre todo en esta tarea. De todas formas, tal y como los mismos documentos pontificios habían dejado adivinar desde los tiempos de Pío X, su actividad se ve cada vez más implicada en la consulta, en la planificación, en la actuación de iniciativas pastorales, encaminadas a promover el conocimiento de la liturgia y la participación activa de los fieles.

b) *Indicaciones del Vat. II.* La normativa diseminada por los documentos mencionados arriba confluye en la constitución *Sacrosanctum concilium* (nn. 43-46), que considera estos organismos instrumentos importantes para "fomentar todavía más esta acción pastoral litúrgica en la iglesia" *(SC* 43). El concilio com-

pleta el cuadro institucional, pidiendo que se instituya a nivel nacional *(SC* 44) y diocesano *(SC* 45) una comisión "litúrgica" o "para la sagrada liturgia" ("de sacra liturgia") con competencia, a nivel nacional, también para la música y el arte sagrados. Sugiere la colaboración entre varias diócesis, allí donde se hiciese necesaria, poniendo así en marcha la formación de comisiones "regionales" *(SC* 45: "A veces puede resultar conveniente que varias diócesis formen una sola comisión, la cual, aunando esfuerzos, promueva el apostolado litúrgico"). Establece que, "además de la comisión de sagrada liturgia, se establecerán también en cada diócesis, dentro de lo posible, comisiones de música y de arte sacro", y afirma también claramente la necesidad de la unidad de orientaciones entre las tres comisiones: "Es necesario que estas tres comisiones trabajen en estrecha colaboración, y aun muchas veces convendrá que se fundan en una sola" *(SC* 46). El contexto deja entender que la relación entre la comisión "para la liturgia" y las comisiones "para la música sacra" y el "arte sacro" está jerarquizada: la primera "debe" constituirse; las otras, "dentro de lo posible"; además, la preferencia fundamental es para la liturgia, más aún, para la acción pastoral litúrgica. En este marco, las comisiones para la música y para el arte sagrados asumen un papel auxiliar y técnico.

Los sucesivos documentos aplicativos [11] y la lenta, a veces fatigosa, actuación en las iglesias particulares van poco a poco confirmando este planteamiento querido por el concilio, mientras que la naturaleza, la composición y las finalidades de las comisiones litúrgicas van adoptando una configuración cada vez más precisa dentro del cuerpo eclesial.

2. DISTINCIONES Y ARTICULACIONES. Las normativas de la constitución conciliar en materia de comisiones litúrgicas, que recibieron una rápida ejecución por parte de la Santa Sede [12], piden su constitución a dos niveles: el *nacional,* que asiste a la "autoridad territorial" *(SC* 22,2; 36,3; 39; 40; 44; etc.), y el *diocesano,* que ayuda al obispo en la actividad pastoral diocesana. Un tercer nivel intermedio, de ámbito interdiocesano, o provincial, o regional, lo sugiere casi implícitamente el concilio.

Puede ser interesante destacar que los organismos episcopales de nivel nacional se ponen oficialmente en marcha precisamente con los documentos aplicativos citados en la nota 11, relativos a los problemas de la reforma litúrgica, que tiene por tanto el mérito de haber pedido formas limitadas, pero concretas y consistentes (piénsese solamente en los problemas de las traducciones y adaptaciones) de ejercicio de la colegialidad episcopal. Sucesivamente, como ha acontecido con otros fecundos y cualificadores aspectos de la constitución de liturgia, la doctrina de la colegialidad del ministerio episcopal ha recibido un amplio desarrollo en los documentos conciliares posteriores y en la conciencia eclesial junto a la consideración más profunda y más atenta de la realidad de la "iglesia particular". A esta eclesiología del Vat. II es necesario referirse para captar la novedad de los organismos consultivos en materia litúrgica, más allá de motivaciones derivadas de criterios únicamente representativos o de eficacia. Respecto a la doble polaridad iglesia diocesana/iglesia nacional, han quedado un poco en sombra algunas formas de colaboración interdiocesanas o regionales, más restringidas en cuanto a la cantidad de posibilidades operativas, pero no menos significativas desde el punto de vista eclesial. Esto ha

dependido ciertamente de muchos factores, entre los que cabe destacar: la subdivisión regional no parece oportuna si las diócesis de una conferencia nacional no son numerosas o donde se presenta la necesidad de proceder a otras agrupaciones por áreas culturales o lingüísticas; además, la fuerza de las deliberaciones de las conferencias regionales [13] es menos vinculante y, por tanto, se siente menos la necesidad de las comisiones permanentes a este nivel. En cambio, sin duda, la apertura a organismos intermedios, que había tenido autorizados apoyos antes del concilio [14] para el arte y la música sagrados, se ha ido afirmando como una exigencia espontánea después del concilio también para la pastoral litúrgica. Pero es necesario tener en cuenta que, en un momento en el que florecen numerosos organismos nuevos, conviene reflexionar sobre su verdadera razón de ser para no multiplicarlos inútilmente y para no desbordar con demasiada facilidad los problemas que plantean su inserción y funcionamiento dentro de cada una de las iglesias diocesanas [15].

Bajando a una información más particularizada, aunque necesariamente reducida, sobre las estructuras y las tareas de los tres niveles de comisiones litúrgicas, se hará referencia preferentemente a la situación española.

a) *Comisiones litúrgicas nacionales. Estructura.* Las organizan y reglamentan las conferencias episcopales nacionales [16]. Cuando el número de miembros de un episcopado nacional lo permite, son generalmente comisiones *episcopales,* o sea formadas íntegramente por obispos. También se prevé una *comisión* central de obispos y una más amplia comisión *nacional* formada por sacerdotes, religiosos (y laicos), expertos en liturgia, música y arte sagrados [17]. Además de estas variantes de denominación y de composición, existen también maneras diversas de designar su competencia: en Francia, por ejemplo, se titula "Comisión episcopal de liturgia y de pastoral sacramental". En algún sitio, el estatuto-reglamento prevé que la misma comisión tenga un órgano ejecutivo autónomo (secretaría u oficio o centro); con más frecuencia, de acuerdo con su papel consultivo, actúa mediante una oficina inserta en la secretaría general de la conferencia episcopal y depende, por tanto, de la presidencia de la misma.

En España: Por los años cincuenta, el episcopado español se hace responsable de la necesidad de coordinar e impulsar la pastoral litúrgica. Con este fin se creó la Junta Nacional de Apostolado Litúrgico, como organismo de la Conferencia de Metropolitanos. Después de la promulgación de la constitución conciliar sobre sagrada liturgia, la Conferencia episcopal crea la Comisión episcopal de liturgia siguiendo las directrices del número 44 de la *SC.* La comisión está integrada por el presidente, elegido por votación en la plenaria de la conferencia episcopal, y los vocales, todos ellos obispos. Junto a la comisión episcopal de liturgia está el Secretariado Nacional de Liturgia, que existía desde los tiempos de la Junta de Apostolado Litúrgico, y un grupo de consultores que lo asesoran en las decisiones y programación.

Tareas. Según la *SC* 44, es misión de la comisión nacional ocuparse de la promoción de la pastoral litúrgica en todos los sectores y aspectos que la afectan, comprendidos la música y el arte sagrados. La descripción de las tareas, ofrecida por la instrucción *Inter oecumenici* (n. 45), se precisa posteriormente en los reglamentos elaborados por cada una de las conferencias episcopales nacionales. A

esta comisión le corresponde: *"a)* promover estudios y experiencias, a tenor del art. 40, 1 y 2, de la constitución; *b)* proponer iniciativas prácticas para todo el territorio, que promuevan la vida litúrgica y la aplicación de la constitución sobre la sagrada liturgia; *c)* preparar los estudios y subsidios que sean necesarios de acuerdo con las decisiones de la asamblea plenaria de los obispos; *d)* dirigir la acción pastoral litúrgica en todo el territorio, vigilar y notificar a la asamblea plenaria acerca de la aplicación de los decretos de la misma; *e)* promover contactos frecuentes e iniciativas comunes con las asociaciones que en el mismo territorio se ocupan de biblia, catequesis, pastoral, música, arte sagrado, y con las asociaciones religiosas de laicos de todo tipo".

La Comisión episcopal española de liturgia es el órgano oficial de la Conferencia episcopal para promover, encauzar y coordinar la pastoral litúrgica en todo el territorio nacional, respetando siempre la competencia propia de cada obispo en su diócesis como responsable de la aplicación y concreción de los altos principios que rigen la pastoral litúrgica a escala nacional. También ejecuta los acuerdos de la Conferencia, dictamina e interviene en los asuntos que le son propios, asesora al obispo diocesano cuando éste lo requiere y aprovecha las experiencias particulares, diocesanas o interdiocesanas para informar a otras diócesis.

El Secretariado Nacional de Liturgia es el órgano ejecutivo de la Comisión episcopal de liturgia, sin reducirse a mero organismo burocrático o administrativo. Es elemento coordinador central (no centralizador) y de promoción de la pastoral litúrgica a escala nacional. El director del Secretariado es a la vez secretario de la Comisión. El Secretariado mantiene una conexión constante con los delegados diocesanos de liturgia de las distintas diócesis. Se celebran reuniones periódicas con los mismos delegados con el fin de revisar la situación litúrgica nacional y programar las campañas correspondientes. El Secretariado mantiene también diálogo constante con los Centros de pastoral litúrgica de las comunidades autónomas. Publica el Boletín *Pastoral Litúrgica,* que es el vehículo de documentación e información de la Comisión y del Secretariado. Cada año celebra las jornadas nacionales de liturgia y otros cursillos para reflexionar y ahondar en temas principales de la pastoral litúrgica, con numerosa asistencia. La gran labor que ha llevado a término ha sido la traducción, adaptación, promulgación y difusión de los libros litúrgicos reformados según los decretos del Vat. II, y que han sido promulgados por Pablo VI y Juan Pablo II.

b) *Comisiones litúrgicas diocesanas. Estructura.* A nivel diocesano, las formas organizativas de las comisiones litúrgicas presentan diferencias mucho más consistentes de unas diócesis a otras que cuanto sucedía a nivel de estructura nacional. Diversidad de tradiciones, de disponibilidad de personas y de medios, de dimensiones territoriales, de problemas pastorales, de valoración de los organismos consultivos, etc., las caracterizan en modelos profundamente diversos incluso dentro de una misma región o entre diócesis vecinas. Por tanto, se intentará marcar algunas líneas maestras de una organización *típica,* tomándolas de los documentos generales mencionados más arriba y de algunas experiencias particulares significativas, sobre todo en España.

Una "comisión litúrgica diocesana" (= CLD) debería articularse en tres secciones o subcomisiones, res-

pectivamente: para la pastoral litúrgica, para la música sagrada, para el arte sagrado. Es importante que las tres secciones persigan la unidad de orientación, que debería crearse en torno a las exigencias fundamentales de la vida litúrgica mediante un método de trabajo serio y atento a todos los datos de cada problema y de cada iniciativa. Por eso, cada vez que se muestren, incluso en los sectores más técnicos, opciones cualificadoras de carácter litúrgico, el concilio sugiere que las secciones interesadas se encuentren para reflexionar juntas *(SC* 46). La circulación de ideas de cara a esa convergencia puede venir favorecida también por un único presidente y un único secretario general y por la presencia de algún miembro en varias secciones. La CLD que se articula así es un organismo consultivo al servicio del ministerio del obispo —que por ello, de manera más o menos directa, nombra a sus miembros— y ofrece su propia colaboración de estudio, de proposición y de actividad a los demás organismos diocesanos.

Para no diluir excesivamente la operatividad de su trabajo, es necesario que la CLD esté al frente de un organismo ejecutivo, secretaría u oficina. Generalmente esto tiene lugar, en los estatutos-reglamentos diocesanos, con la presencia en la curia episcopal de una oficina "para la pastoral litúrgica", o "para la liturgia", o "para los sacramentos y el culto", con competencia también en cuestiones de arte sagrado o de todas formas unido con otra eventual oficina encargada de este sector. Con frecuencia el director de la oficina es el mismo presidente o secretario general de la CLD.

La relación con los demás organismos diocesanos, sobre todo con la delegación para la catequesis, se desarrolla sea a través de las oficinas pastorales, sea por medio del "consejo pastoral diocesano". Toca al obispo elegir y reglamentar las estructuras que mejor favorezcan el intercambio recíproco de estímulos y servicios entre todas estas realidades de la iglesia diocesana.

Tareas. La indicación general de la *SC* (n. 45: "Promover la acción litúrgica bajo la autoridad del obispo") se ha desarrollado con más detalles en la instrucción *Inter oecumenici* (n. 47). La CLD debe: *"a)* darse cuenta de la situación de la acción pastoral litúrgica en la diócesis; *b)* poner en acto diligentemente lo que la competente autoridad establezca en materia de liturgia, y tener presentes los estudios y las iniciativas que en este campo tengan lugar también en otros lugares; *c)* sugerir y promover toda iniciativa práctica que pueda contribuir al progreso de la vida litúrgica, especialmente para ayudar a los sacerdotes que trabajan en la viña del Señor; *d)* sugerir, en los casos particulares, o también para toda la diócesis, las oportunas y progresivas etapas de la acción pastoral litúrgica; señalar o incluso llamar, cuando sea necesario, personas idóneas, que en el momento oportuno puedan ayudar a los sacerdotes en este campo, y preparar medios y subsidios adecuados; *e)* cuidar de que en la diócesis las iniciativas que tienden a promover la liturgia procedan de acuerdo y con la ayuda mutua de las demás asociaciones, de manera semejante a cuanto se ha dicho de la comisión instituida en la conferencia episcopal".

Esta descripción, que afecta sobre todo a la sección pastoral de la CLD, se integra normalmente en los estatutos-reglamentos con las sugerencias referentes a la música y al arte sagrados que proceden de otros documentos y con tradiciones y condicionamientos locales acerca de la distribución de las competencias entre los diversos organismos diocesa-

nos. A veces las soluciones de compromiso ponen de manifiesto el predominio de particularismo y no parecen poderse armonizar con las indicaciones de la reforma conciliar. Dada la naturaleza *consultiva* de la CLD, es evidente que sus miembros deben ser lo más posible *expertos,* según los casos, en liturgia, en música, en arte sagrado y en pastoral (cf *SC* 44). Los documentos del posconcilio no parecen aludir a otras cualidades morales o religiosas, sobre las que insistían algunos documentos precedentes (ver nota 7); quizá su necesidad se ha dado por descontada.

Además de los objetivos señalados en el número 47 de la instrucción *Inter oecumenici,* las comisiones litúrgicas diocesanas españolas prestan una gran atención a los siguientes aspectos: *a)* promover campañas para introducir o secundar las reformas litúrgicas imperadas por los organismos competentes o las necesidades pastorales del momento; *b)* revisar periódicamente las expresiones litúrgicas para que estén adaptadas a las normas objetivas de la propia liturgia y a las exigencias del pueblo que por ellos ha de expresarse; *c)* fomentar los esfuerzos de investigación y divulgación necesarios para que tanto el clero como los laicos estén debidamente informados. Esto se hace en conexión con el Secretariado Nacional de Liturgia y otros departamentos de carácter diocesano o nacional; *d)* recoger, ponderándolas, las experiencias que en los distintos campos de la pastoral litúrgica se estén llevando a cabo en la diócesis; *e)* informar a cuantos lo deseen sobre legislación, iniciativas, experiencias, organismos, bibliografía, etcétera en el campo de la pastoral litúrgica.

c) *Comisiones litúrgicas regionales.* Mucho más fluida, por los motivos que se han señalado [*/ supra,* 2], es la situación de los organismos intermedios, entre el nivel nacional y diocesano. El vacío normativo a este respecto quizá esté condenado a continuar si, a propósito de los "consejos pastorales u otros organismos semejantes", no se desaconseja su institución a nivel regional con una circular de la Congregación del clero. De todas formas, las "comisiones litúrgicas regionales" (= CLR) se muestran cada vez más útiles, sea para un servicio de estudio y de propuestas a las conferencias episcopales regionales, sea para el intercambio de experiencias y de subsidios y la consiguiente convergencia de opciones pastorales, sea para la comunicación más ágil y frecuente con la comisión nacional. Por lo demás, la sugerencia de la constitución conciliar *(SC* 45) está abierta a numerosos desarrollos y podrá desenvolverse al paso del *status* jurídico de las conferencias episcopales provinciales o regionales.

Actualmente, en España, la CLR está presidida por un obispo, y compuesta por los delegados diocesanos de liturgia de la región y de consultores especializados en materia litúrgica. Las CLR desarrollan su actividad sobre todo en la traducción de los libros litúrgicos a las lenguas regionales; si es necesario, muestran su vitalidad en la publicación de subsidios litúrgicos de carácter regional (calendarios particulares, repertorio de cantos, etc.), en la formación de los animadores litúrgicos ofreciéndoles cursos de estudio y de pastoral litúrgica y en la adaptación de la normativa común a las circunstancias particulares de la comunidad regional.

3. PERSPECTIVAS. El desarrollo, sustancialmente reciente, de las comisiones litúrgicas a los diversos niveles y la variedad de su ordena-

miento jurídico operativo pone en evidencia su estrecha unión con la eclesiología del Vat. II y su relación sea con la / pastoral litúrgica que deben promover, sea con las contingencias histórico-ambientales en las que se insertan, y que con gran frecuencia condicionan su funcionalidad o su misma existencia.

La *promoción de la pastoral litúrgica* parece que hoy quiere decir trabajo de investigación para captar la situación *real* de las comunidades cristianas acerca de las diversas relaciones con las liturgias que celebra (por ejemplo, desde el punto de vista de la fe, de la comprensión de los simbolismos rituales, de la participación activa, de la articulación ministerial, de la incidencia en la vida personal y social, etc.), y acción de consejo, de orientación, de animación, que pueda penetrar, según las posibilidades y las circunstancias, en todos los centros vitales de la organización eclesial.

Según las experiencias que se desarrollan en muchos lugares, en este cuadro asume una particular importancia la formación de *animadores de la liturgia* [/ *Animación*], o sea, de fieles suficientemente preparados para ofrecer a la propia comunidad el testimonio de una vida cristiana sólidamente anclada en las celebraciones del misterio de Cristo, y el servicio de una *mistagogia* inteligente e incisiva. Esto deriva también del hecho de que la reforma litúrgica, rompiendo una secular fijación ritual y un rígido clericalismo, aun conservando los modelos celebrativos tradicionales y la necesaria disciplina, exige y ofrece amplias y diferenciadas colaboraciones. Pero esas posibilidades quedan estériles mientras los sacerdotes y los laicos no las conozcan y no las asimilen, hasta que no lleven a *fructíferas* celebraciones y no amplíen efectivamente la responsabilidad al ministerio consciente de numerosos colaboradores, sobre todo laicos. Estas iniciativas de formación, además de las tareas consultivas ordinarias, constituirán previsiblemente una pista que comprometerá a las comisiones litúrgicas en los diferentes niveles.

Las *circunstancias ambientales* (de tradiciones, de situaciones de fe, de personas, etc.) piden, a propósito de estos organismos, gradualidad y adaptaciones de cara a un trabajo eficaz. En cambio, no deberían —y las autorizadas indicaciones arriba citadas no dejan dudas al respecto— consentirse retrasos o ineficiencias en su creación o funcionamiento, en la coordinación de su organización interna y en la relación con los otros sectores de la actividad pastoral, especialmente el de la catequesis. Más que a la acentuación de las estructuras, es necesario mirar a su finalidad relativa a la eficacia de la acción espiritual y eclesial, y tratar de verificar frecuentemente con humildad y constancia esta correspondencia. Las comisiones tienen sentido solamente si están verdaderamente al servicio del pueblo de Dios y de los varios ministerios que le son esenciales.

Por esto se puede ver que adquieren su papel y su verdadera fisonomía solamente a la luz de una *eclesiología de participación y de comunión.* También en la vida litúrgica la responsabilidad de quien preside está sostenida por la responsabilidad de todos los miembros del pueblo de Dios no sólo en las competencias seculares o técnicas, sino en la disponibilidad de dones espirituales y de fe, de conocimiento y de aptitudes, que pueden servir para la edificación común. En esta perspectiva, las comisiones litúrgicas, desde las posibles realizaciones en modelos elementales en los llamados *grupos litúrgicos* parroquiales hasta los niveles

nacionales, pueden convertirse en centros propulsores de liturgias cada vez más participadas y vividas por las comunidades eclesiales.

M. Ossi-J. M.ª Canals

II. Centro de Pastoral Litúrgica de Barcelona

1. NATURALEZA. El Centro de Pastoral Litúrgica de Barcelona (= CPL) es una asociación eclesial, sin ser un organismo oficial, constituido por una agrupación o equipo de trabajo, de personas, actividades y publicaciones al servicio de la acción pastoral-litúrgica de la iglesia. Su tarea fundamental está orientada a promover el culto *en espíritu y en verdad* para que la "liturgia sea la cumbre a la cual tienda la actividad de la iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde mane toda su fuerza" *(SC* 10). Desde su origen ha tenido presente las líneas de fuerza constituyentes, que han orientado y promovido toda su acción pastoral-litúrgica. Podemos resumir en dos las características fundamentales que han constituido el eje de toda su actividad, a saber: *a)* mejorar las celebraciones litúrgicas y la pastoral sacramental por medio de adecuadas y oportunas orientaciones y ofreciendo un material de calidad y práctico, y *b)* promover la formación litúrgica por medio de la enseñanza y publicaciones, presentando la liturgia tanto bajo el aspecto teológico e histórico como bajo el aspecto espiritual, pastoral y jurídico (cf *SC* 16) para ayudar con todos los medios apropiados al pueblo de Dios a comprender el misterio de Cristo que celebra y participa.

2. ORIGEN Y EVOLUCIÓN. Podemos afirmar, sin miedo a equivocarnos, que existe una prehistoria, creadora del *humus* necesario para que naciera el Centro de Pastoral Litúrgica de Barcelona. La prehistoria está enmarcada en el movimiento litúrgico general de la iglesia, y en particular en Cataluña [*/ Movimiento litúrgico en España*]. Los acontecimientos más relevantes, por orden cronológico, son los siguientes: en el año 1915 se celebró en Montserrat el primer congreso litúrgico, que influyó notablemente en la animación y orientación del movimiento litúrgico en Cataluña; la *Revista Litúrgica,* publicada con muchísimas dificultades de procedencia variada entre el año 1947 —año de la publicación de la encíclica *Mediator Dei*— y 1951; una serie de reformas parciales realizadas y promovidas por los papas Pío XII y Juan XXIII, que rompían con una tradición de siglos de inmovilismo litúrgico; la celebración del I Congreso de liturgia pastoral en Asís y Roma en 1956; y el que afectó más directamente a la diócesis de Barcelona fue, en el mismo año, la organización y celebración de un congreso litúrgico patrocinado por el obispo, mons. Gregorio Modrego, y coordinado por Francesc Camprubí y Pere Tena. Del congreso salieron propuestas y acciones muy concretas.

Preparado así el terreno, un grupo de sacerdotes catalanes sintonizado y preocupado por la pastoral litúrgica en la iglesia, crea el Centro de Pastoral Litúrgica en Barcelona. Nace en el momento oportuno para animar, encauzar y proyectar el movimiento litúrgico en Cataluña. Desde el origen hasta hoy el CPL ha desarrollado su actividad como verdadero instrumento de concienciación litúrgica en el pueblo de Dios, y ha ido potenciando y deslindando los diversos campos de acción, que en el inicio estaban conjuntados, para hacer más eficaz su misión en la iglesia.

3. ACTIVIDADES. a) *La revista "Phase".* Desde el inicio de la fundación del CPL se vio la conveniencia de tener un órgano de expresión periódica como medio indispensable para la actividad pastoral litúrgica. En octubre de 1959 se intentó la publicación de una revista. La tentativa fracasó por las múltiples dificultades que surgieron al margen de la voluntad de los promotores. La idea se fue abriendo camino hasta que en enero de 1961 se inicia la publicación bimestral del *Boletín de pastoral litúrgica,* publicación modesta que tuvo en seguida una buena acogida, llegando en poco tiempo a las ochocientas suscripciones. Ofrecía a sus lectores estudios serios de formación litúrgica, orientaciones pastorales y materiales celebrativos. El contenido hace pensar en las diversas publicaciones que posteriormente han ido apareciendo en el CPL, como *Misa Dominical, Oración de las Horas, Dossiers,* etc. [*/ supra,* 3, *b*]. A los dos años de publicarse el *Boletín* se transforma en una revista con el título *Phase.* El cambio de título y de contenido es debido a unas circunstancias y a la maduración conseguida en este breve tiempo de existencia. El *Boletín,* sencillo y modesto, necesitaba ya expresarse como revista. *Phase* es una revista de pastoral litúrgica; no es, por tanto, una revista de investigación científica ni tampoco de aplicación inmediata, como puede ser *Misa Dominical.* Una lectura atenta de todos los artículos publicados desde el principio hasta hoy lleva a la siguiente conclusión: en la revista se observan tres etapas muy caracterizadas por el ambiente eclesial del momento. La primera etapa transcurre entre 1961 y 1974, y se caracteriza por el dominio temático sobre la reforma litúrgica; es el tiempo preconciliar y la década posterior a la promulgación de la constitución conciliar *Sacrosanctum concilium.* En la segundo período, de 1975 a 1982, se percibe en los artículos un afán por temas fronterizos. A partir del año 1983 se observa una concienciación en insistir pastoralmente en los temas fundamentales de la liturgia; es la época de nuevas generaciones y de nuevos interrogantes, que interpelan con exigencia a la pastoral litúrgica. La revista, dirigida por Pere Tena, tiene un consejo de redacción y un consejo más amplio, que se reúne una vez al año para programar los números sucesivos. La revista tiene una gran difusión tanto en España como en el extranjero, y es cotizada en los ambientes litúrgicos internacionales.

b) *Otras publicaciones.* Es difícil reseñar en pocas palabras todas las publicaciones del CPL. Mencionaremos brevemente las cuatro más importantes en el campo de la pastoral litúrgica.

• *Misa Dominical:* En el adviento de 1968 aparece en el CPL una nueva publicación destinada a ofrecer un material para las celebraciones eucarísticas dominicales. Son los años siguientes al concilio Vat. II, y existe en la iglesia una efervescencia litúrgica y un ansia de mejorar la calidad de las celebraciones. Es el momento oportuno para ofrecer un material de calidad que ayude al clero y a los agentes de la animación a preparar las celebraciones eucarísticas del domingo. La *Misa Dominical* contiene para cada domingo del año unas orientaciones para la celebración, breves notas exegéticas de las lecturas y un proyecto de homilía ya redactado. En una hoja aparte sugiere moniciones, la oración de los fieles, oraciones y orientaciones para los cantos. Se edita en catalán y en castellano. Es una obra en equipo dirigida por Joaquim Gomis.

• *Oración de las Horas:* En el año

1970 el CPL, siempre atento y sensible a descubrir las necesidades y las exigencias de la pastoral litúrgica del momento, inicia la publicación de una nueva revista titulada *Oración de las Horas,* y dirigida por Pere Farnés con un grupo de colaboradores. Al principio, por su presencia y contenido, parecía la *Misa Dominical* aplicada, en vez de a la eucaristía, a la liturgia de las Horas. A medida que la revista se ha ido consolidando, el subtítulo de la misma indica mejor su contenido y su intención, a saber: *Revista de pastoral de la plegaria y la celebración.* La *Oración de las Horas* es una revista mensual de fácil lectura, que ofrece un servicio a la pastoral de la oración y de la celebración, poniendo un relieve especial en la celebración de la liturgia de las Horas. Está pensada básicamente para las comunidades religiosas y cristianas que buscan en la oración un camino de comunión con Dios y con los hermanos en la iglesia. Cada número contiene secciones fijas o habituales, y en las páginas centrales incluye materiales para las celebraciones.

• *Dossiers CPL:* Los *Dossiers CPL* es una colección de folletos que ofrecen materiales, sugerencias y orientaciones para diferentes aspectos de la celebración litúrgica. El primer *Dossier* que se publicó, las *Homilías exequiales,* fue en el año 1978. Desde entonces se han publicado treinta y dos; algunos de ellos se han reeditado varias veces por la gran acogida que han tenido. El CPL, por medio de los *Dossiers,* realiza un servicio formativo-catequético y pastoral en la iglesia. Dirige la colección José Aldazábal. Los folletos publicados tratan diferentes materias; por ejemplo: el año litúrgico: tiempos, fiestas marianas, celebraciones del santoral; sacramentos, principalmente la eucaristía, ministerios, símbolos y gestos litúrgicos, canto, guiones de homilías para sacramentos y rito de exequias, etc.

• Colección "Celebrar". La colección de folletos "Celebrar", que edita el CPL, son unos libritos para ayudar a los fieles a participar en la liturgia y en la oración, en los sacramentos y en circunstancias personales y familiares. Hasta el presente se han editado diecinueve folletos, obteniendo una gran aceptación por el pueblo cristiano. Dirige la colección Josep Lligadas.

c) *El Instituto de Liturgia.* El tema de la formación litúrgica es uno de los más tratados en la iglesia después de las decisiones conciliares. La misma constitución *Sacrosanctum concilium,* en los nn. 14 al 18, habla de la necesidad de promover la educación litúrgica para comprender la renovación y llevarla a término de una manera pedagógica. Cuando existe una situación de cambio se exige un esfuerzo de adaptación y de comprensión. El CPL de Barcelona, por medio de su Instituto de Liturgia, ha sido sensible a esta necesidad desde el año 1964. En un principio organizó unos cursos sistemáticos en dos años; luego colaboró con la Facultad de Teología de Barcelona, impartiendo unos cursos especiales. Posteriormente establece una diferenciación de niveles: organiza el curso básico, dedicado a una iniciación general a la liturgia; el curso superior, dedicado a la formación permanente de personas con estudios básicos ya realizados, y el curso estrictamente académico. Este último ha recorrido un largo y no fácil camino. Hasta el curso 1985-1986, la Facultad de Teología de Barcelona organizaba cursos de especialización litúrgica en el bienio de licencia en teología, obteniendo los alumnos el grado académico de licenciado en

teología con especialización litúrgica. Se observó con el tiempo que los cursos de especialización eran pocos para una adecuada formación litúrgica. En el curso 1985-1986 se inicia una nueva etapa universitaria, fruto de la vinculación y de la futura incorporación del Instituto de Liturgia a la Facultad de teología de Cataluña. En este curso, el Instituto comenzó a ofrecer, en el marco de la Facultad y promovido por el CPL, un programa completo de estudios litúrgicos a nivel universitario, en orden a la obtención del segundo y tercer grado académicos. El día 15 de agosto de 1986, la Congregación para la Educación Católica aprueba oficialmente el Instituto de Liturgia de Barcelona, integrándolo en la Facultad de Teología de Cataluña. El día 26 de noviembre de 1986, iniciado ya el curso académico, se tiene la inauguración oficial del Instituto, después de la aprobación-integración, con un acto presidido por mons. Virgilio Noé, secretario de la Congregación para el Culto Divino. Su presencia y su lección inaugural fue, sin duda, el reconocimiento de la labor realizada por el CPL y por su presidente, Pere Tena, desde su fundación hasta el presente. El programa del bienio de licenciatura se distribuye en tres áreas: teológica, histórica y de aplicación. De esta manera los alumnos reciben una formación científica y pastoral a la vez, que les capacita tanto para continuar en el tercer grado académico —doctorado—, en la investigación personal en este campo, como para la docencia y para la dirección de la pastoral sacramental y litúrgica en las diócesis, familias religiosas, etc. Así el Instituto de Liturgia de Barcelona se une a los demás centros académicos existentes en Europa que imparten estudios litúrgicos a nivel superior, como los institutos de París y de San Anselmo, en Roma.

III. Asociación Española de Profesores de Liturgia

1. ORIGEN. Hay que considerar el Symposium de la revista *Phase* celebrado del 12 al 15 de abril de 1977, con motivo de la publicación del número 100 de la misma, como la "cuna" de la Asociación Española de Profesores de Liturgia (= AEPL). Fue en esa ocasión precisamente cuando el grupo de profesores asistentes al Symposium, reunidos en sesión de trabajo, concibió la idea de crear una asociación española de profesores de liturgia. La idea venía arrastrándose de tiempo atrás. Pero nunca había llegado a tomar cuerpo. En esta ocasión, sin embargo, la idea cristalizó. Se fijaron fechas, se determinó el lugar de la primera reunión, se designó al responsable de la organización y se fijaron los objetivos.

El primer encuentro de profesores de liturgia de facultades y seminarios de España se celebró en la residencia de los padres dominicos, junto a la sede de la Facultad de Teología, en Torrente (Valencia), los días 29 y 30 de octubre de 1977. Participaron cuarenta estudiosos procedentes de las diversas regiones y centros eclesiásticos del país. La reunión se centró en primer lugar sobre la enseñanza de la liturgia en las facultades eclesiásticas y en los seminarios con su problemática actual y perspectivas, que estuvo a cargo de los conferenciantes Ignacio Oñatibia y Jordi Gibert, y luego se pasó a delinear los elementos más indispensables para organizar la Asociación. A este propósito se abrió un corto debate sobre los objetivos de la misma, y se dejó para más tarde, después de un cierto tiempo de rodaje, el problema de la personalidad jurídica de la Asociación. Se creó una secretaría permanente, para que en los tres años sucesivos fuera la promotora de todas

las gestiones necesarias. Se confió la gestión a José Manuel Bernal, en conexión con el equipo de Valencia, residente en Torrente (Valencia). El primer encuentro se reveló sumamente fructífero y eficaz, sin grandes pretensiones y con realismo, y fue el punto de partida de los sucesivos encuentros que ha tenido la Asociación para prestar un servicio a los estudiosos de la liturgia y al mismo pueblo de Dios.

2. NATURALEZA Y ESTRUCTURA. La Asociación vivió durante tres años en un período de prueba y de consolidación, en los que fue madurando el proyecto de unos estatutos en donde se reflejaran los objetivos y organización. En el encuentro anual del año 1980, celebrado en Alcobendas (Madrid), se presentó el proyecto de estatutos, y se aprobó. La asamblea de profesores expresó su firme voluntad de continuar y potenciar la Asociación con unos objetivos bien definidos, con libertad de acción y de mutua ayuda.

En el artículo segundo de los estatutos se mencionan los fines de la Asociación, que son: *a)* favorecer la mutua ayuda en la docencia e investigación entre sus miembros y colaborar, desde su campo específico, en la vida litúrgica de la iglesia católica; *b)* favorecer el conocimiento mutuo y la colaboración entre los profesores y cultivadores de la ciencia litúrgica; *c)* tratar los asuntos que afectan a la enseñanza de la liturgia en sus aspectos propios y en relación con otras disciplinas; *d)* aportar su reflexión crítica sobre aquellas cuestiones que, de manera importante, afectan a la vida litúrgica de la comunidad cristiana; *e)* promover la investigación y publicaciones en el campo de la ciencia litúrgica; *f)* establecer contactos con instituciones que trabajan en el campo de la pastoral litúrgica, ofreciéndoles la colaboración pertinente, y *g)* organizar sesiones de estudio a nivel nacional o regional.

Pueden formar parte de la Asociación los profesores de liturgia en facultades de teología, seminarios y centros similares, los investigadores y cultivadores de la ciencia litúrgica (art. 18,1). La Asociación se rige por los dos órganos directivos: la Asamblea general, que ostenta la representación máxima de la Asociación, y el Consejo directivo, que es el órgano ejecutivo de la misma (arts. 5, 6 y 7). La Asamblea se reúne en sesión ordinaria y extraordinaria. En sesión ordinaria, una vez al año, coincidiendo con las Jornadas anuales de estudio; y con carácter extraordinario puede ser convocada mediante convocatoria especial (arts. 8 y 9). El Consejo directivo está integrado por el presidente, secretario-administrador y un máximo de tres vocales (hasta el presente sólo se ha creído oportuno nombrar a un vocal), y son elegidos cada tres años en la Asamblea general (arts. 10 y 11). En el encuentro de 1980, celebrado en Alcobendas, se nombró por primera vez el Consejo directivo, nombrando a José Manuel Bernal presidente; Antonio Quintana, secretario-administrador, y Dionisio Borobio, vocal. La elección siguiente fue en septiembre de 1983, en Madrid, quedando constituido el Consejo directivo de la siguiente forma: José Manuel Bernal, presidente; Juan María Canals, secretario-administrador, y Pere Tena, vocal. En la última elección, realizada en septiembre de 1986, también en Madrid, se eligieron: como presidente, a Pere Tena; como secretario, Juan María Canals, y vocal, a Dionisio Borobio.

3. JORNADAS ANUALES DE ESTUDIO. La Asociación se reúne cada año, generalmente en Madrid, para celebrar las Jornadas de estudio so-

bre temas de máxima actualidad en el campo de la ciencia litúrgica. Enumeraremos brevemente los temas abordados desde el primer encuentro, celebrado en Torrent (Valencia). El lector podrá encontrar las correspondientes crónicas en las revistas de liturgia *Notitiae, Phase* y *Pastoral litúrgica.*

• En Torrent (Valencia), el 29 y 30 de octubre de 1977, se trató *La enseñanza de la liturgia en las facultades eclesiásticas y en los seminarios.* Y quedó constituida la Asociación.

• En el convento de los padres dominicos de Alcobendas (Madrid) se celebró el segundo encuentro, los días 30 y 31 de octubre de 1978, y se expuso en cuatro ponencias el tema *La docencia de la liturgia fundamental.*

• El tercer encuentro se tuvo en el seminario diocesano de Madrid, los días 2 y 3 de noviembre de 1979, y se estudió *El uso de los libros litúrgicos en la docencia de la liturgia.*

• En la casa de ejercicios "El Buen Pastor", de Toledo, se tuvo, del 1 al 3 de mayo de 1980, el cuarto encuentro, escogiendo como tema básico de la convivencia la *Instructio de institutione liturgica in seminariis,* de la Congregación para la Educación Católica (Roma, 3 de junio de 1979).

• Los días 17 al 19 de octubre de 1980 se reunía otra vez la Asociación en la residencia de los padres dominicos de Alcobendas (Madrid) para tratar el tema *Neopaganismo y rito.*

• En el Centro Salesiano de estudios eclesiásticos (Madrid) se tuvo la asamblea anual de la Asociación los días 2, 3 y 4 de octubre de 1981, y se reflexionó sobre *Los ministerios.*

• En el mismo lugar que el año anterior se volvió a reunir la Asamblea general de la Asociación los días 29 y 30 de octubre de 1982 para pulsar la *Situación de la reforma litúrgica en España, revisión y reactivación.*

• Con motivo de los primeros veinte años de la promulgación de la constitución conciliar *Sacrosanctum concilium,* la Asociación organizó las Jornadas anuales sobre el estudio *Cristología y liturgia.* En un principio se pensó tener la convivencia en el Seminario diocesano de Madrid; por estar en obras el edificio, se volvió a tener las sesiones de estudio en el Centro Salesiano (Madrid), durante los días 6 a 8 de septiembre de 1983.

• En la sede del Instituto de Vida Religiosa de los padres claretianos de Madrid se han tenido las Jornadas del año 1984, los días 4, 5 y 6 de septiembre, sobre el tema *Penitencia y eucaristía.*

• Por cumplirse las bodas de plata de la revista *Phase* se celebró el encuentro anual en Barcelona para participar en el coloquio organizado por la misma revista entre responsables de revistas europeas de liturgia. Fueron los días 3, 4 y 5 de septiembre de 1985 en el Centro Salesiano "Marti-Codolar". El tema de estudio fue *Pneumatología y liturgia.*

• Las últimas Jornadas han estudiado el tema *Inculturación y liturgia.* Se han celebrado en Madrid, los días 2 y 3 de septiembre de 1986, en la casa de ejercicios de las Damas Apostólicas.

4. PUBLICACIONES. En enero de 1985 vio la luz el primer fruto de una decisión y de un trabajo conjunto nacidos de la Asociación, el primer volumen del manual de liturgia, titulado *La celebración en la iglesia, Liturgia y sacramentología funda-*

mental. Mientras escribo esto se está imprimiendo el segundo volumen sobre los sacramentos, e inmediatamente seguirá el tercero, sobre el año litúrgico y la liturgia de las horas.

Conclusión

Esta breve reseña sobre los organismos litúrgicos no es otra cosa que dar a conocer estos entes, que trabajan incansablemente para llevar en un desarrollo permanente la acción pastoral litúrgica de la iglesia. Este compromiso está fuertemente condicionado a la mutua colaboración que debe establecerse entre todos los organismos para conseguir la meta común. Es necesario que la acción pastoral litúrgica conecte también con otras actividades pastorales de la iglesia. Sólo así se llegará a conseguir aquella plena formación litúrgica de los fieles que es el objetivo principal de la renovación querida por el concilio Vat. II.

J. M.ª Canals

NOTAS: [1] Cf S.R.C., instr. *De musica sacra et sacra liturgia* (3-9-1958) n. 118 — [2] Texto latino en *EDIL* 50-78 — [3] Cf Pío X, motu proprio *Tra le sollecitudini* (22-11-1903), n. 24 — [4] Cf O. Rousseau, *Storia del movimento liturgico,* Edizioni Paoline, 1961, 240 — [5] Para el desarrollo de este interesante organismo, con una prehistoria por lo que se refiere a la Santa Sede que se remonta hasta san Pío V, y sobre las intervenciones más recientes desde Pío IX ("Comisión de arqueología sacra") a Pío XI, en particular sobre la circular de 1 de septiembre de 1924, cf G. Mariani, *La legislazione ecclesiastica in materia d'arte sacra,* Ferrari, Roma 1945, 177-195 — [6] Cf Pío XII, enc. *Mediator Dei,* en *AAS* 39 (1947) 561-562 (el capítulo entero está dedicado a las comisiones para el arte sacro) — [7] Cf S.C.s. Off., instr. *Sacrae artis,* en *AAS* 44 (1952) 545 — [8] Pío XII, enc. *Musicae sacrae disciplina,* en *AAS* 48 (1956) 24 — [9] Cf nota 1 — [10] Cf *Mediator Dei,* en *AAS* cit., 544 — [11] Cf Pablo VI, motu proprio *Sacram liturgiam,* en *AAS* 56 (1964) 143; S.R.C., instr. *Inter oecumenici* 44-47, en *AAS* 56 (1964) 886s; instr. *Musicam sacram* 68-69, en *AAS* 59 (1967) 319s. Véase, además, para la comisión de arte sacro: S.C. pro C. Div., instr. *Liturgicae instaurationes,* en *AAS* 62 (1970) 702; *Principi e Norme per l'uso del Messale Romano,* n. 256; S.C. pro Clero, carta circular *Opera artis* 4-7, en *AAS* 63 (1971) 316s — [12] Cf nota 11 — [13] Según la tradición canónica romana codificada en el CIC de 1917, cáns. 281-292 (ahora CIC de 1983, cáns. 439-459) las asambleas de los obispos no podían tomar decisiones jurídicamente vinculantes más que en reuniones de concilio plenario (con la presidencia de un legado pontificio) o provincial y con la aprobación de la Santa Sede. Ahora esa posibilidad parece restringirse a las asambleas nacionales en determinados casos previstos por el derecho común o concedidos por la Santa Sede y con la *recognitio* de las decisiones por parte de la misma; cf decreto *CD* 38,4; Cei, *Statuto della Conferenza episcopale italiana,* aprobado el 19 nov. 1977, arts. 16; 17; 51, en *Annuario 1980-81,* por la Secretaria generale, pp. 11 y 22; ver también: S.C. pro Ep., *Direttorio generale "Ecclesiae imago" sul ministero pastorale dei vescovi,* 212, Ed. Vaticana, Roma 1973 — [14] Cf Circular de 1924, cit. en la nota 5 ("Bajo el cuidado de los reverendísimos ordinarios, en todas las diócesis deberán instituirse cuanto antes —donde aún no lo estén— comisiones diocesanas o —si parece mejor— regionales de arte sacro"); instr. *De musica sacra,* l.c., en la nota 1 — [15] La observación es de L. Mougeot, *Les commissions diocésaines de pastorale liturgique,* en *MD* 93 (1968) 64 — [16] Cf *SC* 44; M. pr. *Sacram liturgiam,* l.c. en la nota 11; instr. *Inter oecumenici* 44-45 — [17] El material documental del cual se obtienen estas noticias está esparcido en muchos números de *Not,* preferentemente bajo el título *Actuositas commissionum liturgicarum;* a veces, las relaciones sobre el trabajo desarrollado por las comisiones nacionales contienen también informaciones sobre la estructura de las mismas comisiones.

BIBLIOGRAFÍA: Fernández Conde M., *La comisión diocesana de liturgia,* en "Liturgia" 3 (1948) 69-77; Manzanares J., *Liturgia y descentralización en el concilio Vaticano II. Las conferencias episcopales, eje de la reforma litúrgica conciliar,* P. Universidad Gregoriana, Roma 1970; McManus F.R., *El poder jurídico del obispo en la constitución sobre sagrada liturgia,* en "Concilium" 2 (1965) 32-50; Mejía J., *Organismos de la renovación litúrgica. Responsabilidades y funciones de las comisiones episcopales y diocesanas de Liturgia,* en "Hodie" 18 (1965) 119-126; Velado B., *Función y posibilidades de las delegaciones diocesanas de liturgia ante la situación actual,* en "Pastoral Litúrgica" 107-109 (1979) 17-46; *Las delegaciones diocesanas de liturgia: pasado, presente y futuro,* en "Noti-

tiae" 160 (1979) 655-657; VV.AA., *Organismos intermedios y reforma litúrgica,* en "Phase" 49 (1969) 2-54. Véase también la bibliografía de *Derecho Litúrgico* y de *Formación Litúrgica.*

ORIENTALES, LITURGIAS

SUMARIO: I. Génesis y desarrollos - II. Época arcaica (ss. III-V): 1. Rama siro-antioquena; 2. Rama alejandrina - III. Fase de estructuración definitiva (del s. V en adelante): 1. Grupo siro-oriental; 2. Grupo anticalcedoniano; 3. Grupo calcedoniano - IV. Las familias de las anáforas - V. Descripción de los grupos particulares: 1. La liturgia siro-oriental (llamada caldea); 2. La liturgia siro-malabar; 3. La liturgia siro-occidental; 4. La liturgia maronita; 5. La liturgia copta; 6. La liturgia etíope; 7. La liturgia armenia; 8. La liturgia bizantina; 9. La liturgia bizantina en Italia.

I. Génesis y desarrollos

Las liturgias de las iglesias orientales son designadas con frecuencia con el insatisfactorio término de *rito,* que comenzó a usarse en la iglesia romana para situar la multiplicidad y la licitud de las tradiciones litúrgicas orientales, en el sentido, frecuentemente limitativo, de aspecto ceremonial o uso peculiar. En realidad, es necesario acudir al primitivo conjunto de normas y tradiciones institucionales y culturales que forman la base de la vida de cada iglesia oriental en particular [1].

La génesis de estas liturgias debe buscarse en la *ordenación patriarcal antigua.* Éste es un fenómeno de condensación administrativa eclesiástica basada en las iglesias locales de los primeros siglos, que se centraliza primero en torno a un gran número de metrópolis y después en torno a un número más restringido de centros patriarcales. La cabeza de éstos se llama, dentro del imperio romano, *patriarca* (Alejandría, Antioquía, Constantinopla, Jerusalén), y fuera de él, *katholikos* (Seleucia-Ctesifonte para los siro-orientales, Armenia, Georgia). El sistema patriarcal es centralizador, y determina una unificación cada vez mayor en los campos legislativo y disciplinar. La autonomía patriarcal concierne a la creación de sedes episcopales, a la elección o traslado de los obispos, a la fijación de la vida litúrgica (introducción de formularios y de fiestas, determinación de fechas y costumbres, reglas de ayuno, etc.), a la disciplina del clero, así como de los laicos [2].

La autonomía de las provincias eclesiásticas es la matriz de particularismos que explican el origen de las *provincias litúrgicas.* Sin embargo, el sistema patriarcal de los ss. IV y V no cubre exactamente el número de éstas, porque dentro de un mismo patriarcado ha habido regiones con una vida litúrgica muy particular e influyente, como en Éfeso o en Capadocia, absorbidas después por la preponderante liturgia de Constantinopla. La iglesia de Jerusalén, convertida en patriarcado sólo después del concilio de Calcedonia (451), influyó en la liturgia de otras iglesias desde el s. IV, cuando era todavía una iglesia local dependiente del metropolita de Cesarea Marítima.

II. Época arcaica (ss. III-V)

Al principio podemos distinguir dos ramas litúrgicas principales, correspondientes a dos áreas geográficas bien distintas: rama siro-antioquena; rama alejandrina.

1. RAMA SIRO-ANTIOQUENA. Abraza todas las regiones influidas históricamente por Antioquía, donde convergen elementos semíticos y helenísticos. Aquí distinguimos: *a)* la *liturgia de Antioquía-Jerusalén; b)*

la *liturgia siro-oriental en Mesopotamia y Persia; c)* la *liturgia asiático-bizantina.* Los documentos que atestiguan el paso de la fase de transmisión oral a la escrita son muy limitados. Los más antiguos son la *Didajé,* la *Traditio apostolica,* las *Constituciones Apostolorum,* el *Testamentum Domini* y ciertas *anáforas de tipo antioqueno,* cuya redacción más antigua la poseemos sólo por las reconstrucciones de B. Botte, A. Raes y A. Tarby [3]. Los testimonios patrísticos más antiguos para la región antioqueno-jerosolimitana se encuentran en las *catequesis* bautismales de san Juan Crisóstomo, en las *homilías* catequéticas de Teodoro de Mopsuestia, en el *Itinerario* de Egeria (cc. 29-45), en las catequesis bautismales y mistagógicas de san Cirilo de Jerusalén y en las homilías de Narsai [4].

Las lenguas litúrgicas son el griego, dominante en los territorios occidentales, en las ciudades, y el arameo, usado en Siria y Mesopotamia, bajo el influjo de Edesa y Nísibe, Las anáforas que pueden remontarse al s. IV son sobrias, tienen una estructura emparentada con la *berakah* hebrea, la doctrina cristológica está todavía débilmente desarrollada y pone de relieve sobre todo la misión del Logos, la historia de la salvación, la gloria divina y el pensamiento eclesiológico. Los códices más antiguos que las conservan son muy posteriores a la fecha de composición. Todos estos documentos arcaicos contienen de forma diversificada numerosas informaciones sobre el año litúrgico, las fiestas, la jornada litúrgica, los oficios, la disciplina de los sacramentos y del ayuno, la catequesis y la jerarquía eclesiástica.

2. RAMA ALEJANDRINA. Los documentos sobre la liturgia egipcia arcaica son mucho menos abundantes que los del ambiente antioqueno. Los padres alejandrinos parecen no prestar excesiva atención a los ritos litúrgicos, ocupándose principalmente de la doctrina. De ellos, sintomáticamente, no nos ha llegado literatura litúrgico-mistagógica. Aquí y allá se encuentran detalles sueltos sobre la orientación del bautismo y de la eucaristía, suficientes para mostrar su originalidad, y en los que se reconoce la extrema popularidad de que gozaba en Egipto la *Traditio apostolica* de Hipólito [5]. Un manuscrito del Monte Athos, conocido con el nombre de *Eucologio de Serapión de Thmuis,* amigo de san Atanasio, es la única fuente para la liturgia alejandrina del s. IV; junto a rasgos típicamente alejandrinos, se encuentran otros que no tienen lugares paralelos seguros en la tradición egipcia posterior. El *papiro de Der Balizeh* es el más importante de los raros restos eucológicos egipcios. Escrito en el s. VI, utiliza fuentes más antiguas, como Clemente, Hermas, Serapión y la *Didajé,* donde el famoso versículo sobre los trigos esparcidos presenta variaciones que transforman su sentido eclesiológico en sentido eucarístico [6]. El texto de la anáfora contiene la doble epíclesis (petición de la consagración y epíclesis de comunión después de la narración de la institución), que es una constante específicamente alejandrina. El estilo y la elección de la eucología de esta obra tiene un cierto carácter de libertad y resulta una muestra del origen heterogéneo de los fragmentos.

III. Fase de estructuración definitiva (del s. V en adelante)

Las familias litúrgicas orientales se fueron formando sobre la organización territorial de la iglesia antigua, calcada en la civil y política, y

enriquecida con la aportación de las iglesias particulares (Jerusalén, Capadocia); en el s. V comienzan a diversificarse y a fragmentarse bajo el impulso de nuevos e inconciliables factores doctrinales, culturales y sociales. Los siro-orientales (erróneamente llamados nestorianos) no aceptan el concilio de Éfeso y se aíslan en Mesopotamia y Persia, más allá de los confines del imperio romano. Los siro-occidentales, coptos y armenios no aceptan el concilio de Calcedonia, soportan mal la preponderancia política e intelectual del helenismo bizantino, crean una tradición propia con el uso progresivo de las lenguas nacionales y tienden a la creación de una doble jerarquía, donde los fieles se dividen entre quienes acatan la obediencia calcedoniana (ortodoxos) y anticalcedoniana (llamados monofisitas). A pesar del fraccionamiento de las unidades litúrgicas precedentes, estas familias siguen siendo en un cierto sentido complementarias: conservan caracteres e instituciones comunes, derivadas de una larga experiencia pastoral, de los concilios más antiguos y de las fuentes teológicas de los cuatro primeros siglos. A pesar del desdoblamiento jurisdiccional de los patriarcados de Alejandría y Antioquía, en el plano litúrgico se nota una continuación del influjo antioqueno sobre varias iglesias, fenómeno que se prolonga también en el medievo, cuando el grupo alejandrino-etíope es remodelado bajo el influjo antioqueno. Jerusalén no cesa de contribuir al enriquecimiento o a la reforma de las iglesias armenia, georgiana y constantinopolitana. Constantinopla, prestigiosa capital del imperio romano y guardiana de los concilios, extiende también su influjo más allá de los confines imperiales. Tenemos así, después de los cismas de los ss. V-VI, los siguientes grupos litúrgicos principales:

1. GRUPO SIRO-ORIENTAL. Desde el 362 se encuentra políticamente bajo el influjo persa; canónicamente autónomo desde el 410 (concilio de Seleucia-Ctesifonte), rechaza el concilio de Éfeso (431). Desde el 484 decide conservar la doctrina de Teodoro de Mopsuestia. Se cierra en un aislamiento eclesiástico respecto del Occidente siro-helénico que dura casi ocho siglos, aunque gracias a su intensa actividad misionera comienza a difundirse en muchos países de Asia. La liturgia conserva rasgos arcaicos.

2. GRUPO ANTICALCEDONIANO. Está más diversificado, porque está compuesto por siro-occidentales, armenios, coptos y etíopes. Mientras las instituciones y la doctrina reflejan siempre un cierto influjo antioqueno, la liturgia continúa registrando un influjo bizantino, especialmente entre los sirios y los armenios. Tiene rasgos muy originales, que se van identificando progresivamente con la nación.

3. GRUPO CALCEDONIANO. Comprende el patriarcado de Constantinopla, de Jerusalén (geográficamente circundado por la órbita anticalcedoniana de Siria y Egipto, pero que permanece siempre ortodoxo), y las partes de los patriarcados de Antioquía y Alejandría que se adhieren a Calcedonia. La liturgia sufre profundas transformaciones, las tradiciones locales se atenúan y va tomando cada vez más cuerpo la liturgia *bizantina,* cuyos orígenes se conocen claramente. Se persigue un calcedonismo muy fuerte, expresado en himnos litúrgicos compuestos por una pléyade de himnógrafos. En el tiempo de la iconoclastia, el ambiente monástico palestinense influye definitivamente en la organización litúrgica bizantina.

IV. Las familias de las anáforas

Las anáforas usadas por las familias litúrgicas orientales merecen una clasificación aparte, porque el uso práctico no se corresponde con las divisiones territoriales, jurisdiccionales y confesionales. Se da, por ejemplo, el caso de anáforas de estructura antioquena usadas entre los coptos o los etíopes; la anáfora alejandrina de san Marcos, que los coptos llaman anáfora de san Cirilo, en cambio casi ha desaparecido del uso egipcio corriente.

Según los tipos de estructura litúrgica, se aceptan comúnmente tres grupos fundamentales [7]: 1) *tipo antioqueno* (anáfora de los XII apóstoles, de san Juan Crisóstomo, etc.); 2) *tipo siro-oriental* (Addai y Mari); 3) *tipo alejandrino* (san Marcos).

Existen también otras clasificaciones más discutidas, pero no carentes de argumentos convincentes, como la propuesta por L. Ligier: 1) *anáfora de estructura indiferenciada (Traditio apostolica,* Epifanio), donde la celebración-glorificación de Dios y la anamnesis no están todavía separadas; 2) *anáfora de estructura diferenciada,* en la que la celebración divina se ha convertido en una parte distinta que precede al *sanctus* (XII apóstoles, Addai y Mari, san Juan Crisóstomo, san Marcos); 3) *anáfora con anamnesis universal* de la economía de la salvación entre el *sanctus* y la narración de la institución (Santiago, san Basilio bizantina, Santiago de Sarug, etc.) [8].

Otra clasificación distingue: 1) *autores no sirios,* pseudoepígrafes de los ss. VI-VII (XII apóstoles, san Gregorio Nacianceno, san Cirilo de Jerusalén, etc.) y las originalmente siríacas, pero de autores no sirios (san Juan Crisóstomo, san Marcos, etc.); 2) *autores sirios* posteriores al año 1000 y varios pseudoepígrafes posteriores.

La primera clasificación es más fácilmente aceptada por todos.

V. Descripción de los grupos particulares

1. LITURGIA SIRO-ORIENTAL (LLAMADA CALDEA). La iglesia siro-oriental adquirió rasgos estables en la esfera de influencia de Edesa, foco de la cultura semítica cristiana en lengua siríaca y centro misionero para la propagación de la fe en el imperio persa. La *élite* cristiana de Persia se formó en la escuela de Edesa, especialmente en el período 363-489, cuando fue capaz de asimilar la doble cultura siria y griega y de familiarizarse con costumbres antioquenas. El influjo de Edesa se siente sobre todo en la himnografía, que es una antigua tradición local, ya ilustrada por los 150 himnos de Bardesano (s. II) y los de san Efrén, que retoma de ellos el ritmo y la melodía, impregnándoles de una teología rica y profunda. La escasa penetración del helenismo y el alto número de comunidades judías de Mesopotamia, que se cristianizaron parcialmente poco después, integran el rasgo semítico de esta iglesia, que sigue el método de la explicación literal de la Escritura según el antiguo método del Targum y entiende poco el simbolismo teológico seguido entre los siro-occidentales.

La *codificación litúrgica* tiene lugar en tres etapas fundamentales, ligadas a los nombres de importantes *katholikoi:* 1) *'Isho'yab III (650-658):* el rito del bautismo se simplifica y se adapta al bautismo de los niños, el catecumenado casi queda abolido. *'Isho'yab* tiene predilección por el ritmo litúrgico septenario, que lleva a una transformación en la anáfora y a una organización del año litúrgico en series de siete semanas.

Bajo su nombre se transmite el *Ḥudrâ,* colección de oficios para los domingos del año, las fiestas y los días del ayuno de Nínive. Su reforma fija el orden de la salmodia y de los himnos para las vísperas, la oración matutina y las vigilias festivas. Entre los versos sálmicos se insertan estribillos *(Qanona).* El salterio se divide en 70 secciones *(marmitha)* o 20 *hullale.* Los oficios se extienden con la repetición de las respuestas *('onitha).* 2) *Elia II Abu Halim al Ḥaditi (1176-1190)* enriquece el ya abundante género de las oraciones de origen eclesiástico, como la proclamación *(karozutha,* invocación diaconal que se remonta al s. V, teológicamente rica) con una colección de oraciones sacerdotales integradas, bien en cada salmo o bien en cada *marmitha* al final de la vigilia o al principio del matutino. 3) *Yahballaha (1190-1223),* compilador del tesoro *(Gazza),* colección de himnos y antífonas para los nocturnos de las fiestas.

Los principales *libros litúrgicos* son: 1) *Ḥudrâ* (ciclo), con las composiciones más antiguas para todos los oficios festivos; 2) *Gazza* (tesoro), colección de composiciones poéticas de Lelya (nocturno) para las fiestas y las memorias de los santos; 3) *Kashkull* (contiene todo): a diferencia del Ḥudrâ, que da sólo el principio de los textos festivos, éste contiene todo el texto ferial; 4) *Warda* (rosa), antología poética de antífonas ('onitha), atribuida al poeta Jorge Warda († 1300); 5) *Abu Halim,* oraciones de la mañana (Sapra), composición del homónimo katholikos; 6) *Ktaba da-qdam wa-d-batar* (libro de antes y después), ciclo que inicia el domingo de pascua con el propio del oficio durante semanas enteras, respetando la alternancia de domingos pares e impares; 7) *Tres leccionarios:* Leccionario para el AT, Epistolario, Evangeliario para la eucaristía; 8) *Naqpayatha d-raze* (suplemento de los misterios), cantos del propio eucarístico [9].

El *año litúrgico* comprende nueve tiempos: 1) *Anunciación* (Subbara), cuatro domingos comenzando por el cuarto antes de navidad; 2) *Epifanía* (Denha), dura de cuatro a nueve semanas, desde el 6 de enero; y *Rogación de Nínive,* precuaresma de veinte días; 3) *Cuaresma* (Sawma), cuarenta y un días de ayuno; 4) *Resurrección* (Qyamta), siete domingos, desde pascua a pentecostés; 5) *Apóstoles* (Shlihe), ayuno de siete domingos, comenzando desde pentecostés; 6) *Verano* (Qayta), período penitencial, desde el domingo séptimo después de pentecostés; 7) *Elías* (Eliyya), período variable de ayuno de seis-siete domingos, que empieza el séptimo domingo después del séptimo de pentecostés; 8) *Moisés* (Moshe), período penitencial variable de unas cuatro semanas, que comienza el séptimo domingo después del primer domingo de Elías; 9) *Dedicación* (Quddash), período de cuatro domingos, desde el octavo antes de navidad hasta el cuarto, en que comienza el tiempo de la anunciación.

Las *anáforas* usadas son las de los apóstoles; después, desde el s. VII en adelante, las llamadas de Teodoro de Mopsuestia y de Nestorio, todas ellas remodeladas. Las lecturas bíblicas, originariamente oficio independiente, se unen a la eucaristía y son cuatro (dos del AT, san Pablo, evangelio).

La iglesia siro-oriental se unió a la de Roma en diversos períodos (1445, 1553-70 bajo Abdisho, 1662, 1672, 1778). Actualmente su cabeza lleva el título de patriarca, mientras que sólo una parte muy reducida y dispersa ha permanecido autónoma.

Después de la unión con Roma, a los siro-orientales unidos a Roma se les llama *caldeos;* han aceptado varias costumbres latinas, como el bautismo por aspersión, la fórmula latina de la confirmación y reconciliación y el rito romano de unción de los enfermos. Bajo el patriarca Ebedjesus (1894-99) recuperaron las antiguas fórmulas para la bendición del *myron.*

También en la actual situación de latinización, la liturgia siro-oriental se caracteriza por sus rasgos arcaicos, una notable sobriedad, el simbolismo de los tres tiempos de oración (tarde, noche, mañana) y la doctrina mariana preefesina. Al haber vivido desde tiempos inmemoriales como una minoría perseguida, primero por los persas, después por los árabes y los mongoles, muchas oraciones reflejan un sentido agudo de humilde temor, de penitencia y de espera del día del Señor; se recuerdan constantemente, mucho más que en otras liturgias, los numerosos mártires de la propia historia en las *Qale* llamadas de los mártires, cantados como los santos predilectos.

2. La liturgia siro-malabar. Creada originariamente por misioneros siro-orientales dependientes de la iglesia de Seleucia, en Persia, bajo la guía de un obispo-metropolita llamado de la sede de santo Tomás y de toda la iglesia de los cristianos de la India, permanece fiel a las costumbres siro-orientales hasta la llegada de los portugueses a comienzos del s. xvi. Éstos los consideraron en seguida como católicos, establecieron sin esfuerzo la *communicatio in sacris* y los sometieron al arzobispo de Goa. El sínodo de Diamper (1599), convocado por los portugueses, creó una verdadera mezcla de ritos, acabando con los viejos libros litúrgicos de tradición siria e imponiendo un ritual portugués traducido al sirio. El Pontifical Romano permaneció en uso hasta el 1962, cuando se introdujo el caldeo. La latinización ha alcanzado un grado muy alto: paramentos y utensilios latinos, actitudes en la oración, pan ácimo y comunión de los fieles bajo una sola especie, inserciones latinas en la anáfora de los apóstoles, Addai y Mari y obligación de recitar privadamente el oficio para los clérigos. En la liturgia se usa la lengua local, el *malayalam.* Actualmente hay en curso una interesante reforma litúrgica.

3. La liturgia siro-occidental. Se llama a esta liturgia, a veces, jacobita, de Santiago Baradai, obispo de Edesa († 578); es común a la iglesia siro-ortodoxa y a su filiación moderna siro-católica; pero también a la iglesia siro-maronita, que forma una rama independiente con originalidades propias [10]. Su origen se remonta a un fondo siro-palestinense primitivo, con fuerte influjo jerosolimitano (anáfora de Santiago), completado por un desarrollo que se creó en la época de las luchas cristológicas de los ss. v-vi y de los cismas consiguientes.

Severo de Antioquía, durante su breve patriarcado (512-518), codificó varios usos litúrgicos. Dedicó mucha atención a la poesía litúrgica; tanto sus 125 predicaciones catedralicias como su biografía, escrita por Juan Bar Aphtonia, muestran su interés por el pueblo de Antioquía, amante de la música, de las procesiones y del canto, hasta el punto de convertirse él mismo en compositor de himnos contenidos en el Octoechos sirio. Por lo demás, la preeminencia de la himnodia es una característica típica de la liturgia antioquena, que practicaba desde los tiempos de san Efrén el género de las homilías *(mamre)* y de las instrucciones *(madrashe)* en

forma de catequesis rítmica. Las obras atribuidas a Severo de Antioquía son recogidas y traducidas al siríaco un siglo después por Pablo de Edesa (619-624). La tradición le atribuye también himnos en forma dialogada *(sogyatha).*

La iglesia de Siria ha dado otros nombres célebres de la poesía teológica y litúrgica, como Santiago de Sarug (451-521), del que no se sabe exactamente si se adhirió a la corriente monofisita. Los sirios lo veneran profundamente como "flauta del Espíritu Santo y arpa de la iglesia ortodoxa", y sus himnos son reivindicados también por los siro-orientales (caldeos), los maronitas y los melkitas. Son particularmente famosos sus himnos marianos, que han acentuado la veneración por la Madre de Dios, conmemorada en cada oficio.

Un discípulo suyo, Simeón Qutaya (el alfarero), enriqueció extraordinariamente el oficio siro-occidental con himnos (que se reencuentran en parte también entre los siro-orientales); su estilo entusiasta y expresivo ensombreció un poco los himnos más sobrios del *Octoechos* de Severo.

El *año litúrgico* se divide en nueve períodos: 1) *Período inicial,* desde el domingo de la dedicación u octavo antes de navidad; 2) *Tiempo de la anunciación* (Suboro); 3) *Tiempo de navidad a epifanía:* 4) *Tiempo de epifanía* (Denho), desde el 6 de enero a la precuaresma; 5) *Tiempo precuaresmal,* con tres domingos. En la primera semana se hace el ayuno de Nínive; 6) *Cuaresma,* con seis domingos; 7) *Tiempo de pascua a pentecostés,* con siete semanas; 8) *Tiempo de pentecostés a la exaltación de la santa Cruz,* dividido en dos ciclos: *a)* domingos de los apóstoles, *b)* domingos del verano; 9) *De la exaltación de la santa Cruz a la dedicación.*

Los principales *libros litúrgicos* son: 1) *el libro de las anáforas* (Ktobo d'annafuras), que contiene sólo las oraciones recitadas por el sacerdote, comprendido el sedro; 2) *diaconal,* con las órdenes, las amonestaciones, letanías diaconales de la fracción del pan y respuestas del pueblo; 3) *'Atiqto* (el antiguo), para las lecturas tomadas del AT; 4) *Shlîho* (Apóstol), para las perícopas paulinas, dividido en tres ciclos: *a)* domingos y fiestas móviles, *b)* fiestas fijas, *c)* para los días sin memoria de los santos; 5) *Evangeliario,* dividido como el Apóstol; 6) la riquísima colección de himnos litúrgicos, contenida antiguamente en el *Beth Gazo* (tesoro), se conserva hoy principalmente en el *Fanqîto,* que contiene siete volúmenes con los oficios festivos, y en el *Sheḥimo* (simple, común), con los oficios semanales. A éstos hay que añadir: 7) el *salterio;* 8) el *hyssoye,* con los sedros sacerdotales; 9) el *homiliario,* del que se leen a veces largos párrafos [11].

La anáfora más típica y más usada es la llamada de Santiago. La lengua original de las anáforas es el griego; sólo después de los ss. VI-VII se tradujeron al siríaco. Los misales actuales contienen entre 7 y 12 anáforas de estructura similar: doxología del Trisaghion, anamnesis de la historia de la salvación con la narracción de la institución, epíclesis y grandes intercesiones, divididas en seis *cánones:* por los padres de la jerarquía, los hermanos, los reyes, los santos, los padres y los maestros, los difuntos. Las anáforas siríacas conocidas son más de 70, todas diversas entre sí incluso en el texto de la narración de la institución. Las lecturas bíblicas son seis (tres del AT, una de los Hechos o epíst. cat., una epístola paulina, evangelio).

La liturgia siro-occidental se caracteriza también por el uso del *sedro* (orden), un formulario sacerdo-

tal de origen sinagogal (de cierto parecido con las 18 bendiciones), compuesto, en prosa, de un proemio y de un *sedro* propiamente dicho, es decir, amonestación de naturaleza homilética llena de pensamientos bíblicos y referencias a la fiesta celebrada, al domingo, etc. Se puede añadir a esto un himno para el incienso (Qolo) y una petición por lo agradable del perfume (etro); originariamente, el sedro era una fórmula para la ofrenda vespertina y matutina del incienso [12]. Cada domingo y fiesta tienen siempre un sedro propio para cada hora del oficio y la liturgia eucarística. La colección más antigua tiene 16, y posteriormente se han compuesto a centenares.

El desarrollo, la *codificación* y el complemento de los ritos se ha servido de una profunda teología litúrgico-sacramental contenida en las obras de los doctores sirios, autores de explicaciones mistagógicas y de ensayos teológico-litúrgicos: Jorge, obispo de los árabes († 724), autor de una explicación de los misterios de la iglesia; Moisés Bar Kefa (815-903) comentó los misterios principales; Dionisio Bar Salibi († 1171), sumo representante del renacimiento literario sirio en el s. XII, conocido como exegeta, pero autor de numerosos himnos eclesiásticos y tratados de teología litúrgica, entre los que destaca un comentario a la liturgia eucarística *(CSCO,* 2.ª serie 93, París 1903); Santiago Bar Shokko († 1241), autor del libro de los tesoros; Gregorio Bar Hebraeus (1226-1286), en su *Candelabro del Santuario,* comenta la liturgia de los sacramentos.

La liturgia siro-occidental es extraordinariamente rica en composiciones poéticas y eucologías (anáforas, sedros). La himnografía, la teología, la espiritualidad monástica han enriquecido en distintos tiempos el extenso patrimonio literario siríaco. Los ritos se conciben fundamentalmente como *misterios,* es decir, como simbolismos misteriosos de un mundo superior, y son en esto diferentes del sobrio minimalismo de los siro-orientales. El papel del Espíritu Santo se subraya con fuerza, hasta el punto de que Severo de Antioquía considera los sacramentos, las imposiciones de las manos y la consagración monástica como comunicación del Espíritu. Las ceremonias y la materia creada son portadoras de un significado pneumático y de una eficacia misteriosa y, aunque bajo el velo del misterio, conectan con la fe y la tradición apostólica; no raramente los autores (Moisés Bar Kefa, Juan de Mardin, † 1165) se esfuerzan por demostrar la institución divina o apostólica de ciertos usos. Por medio de los misterios y del sacerdocio, dice Bar Hebraeus, los hombres son conducidos de las costumbres animales a las de los ángeles. Se subraya el valor objetivo de los misterios, independientemente de los esfuerzos humanos.

La iglesia siro-occidental está hoy dividida entre *siro-ortodoxos* (mayoría) y *siro-católicos.* En la India del Sur existe desde el s. XVII una iglesia siro-ortodoxa, de la que ha surgido una rama unida a Roma en 1932, llamada iglesia *siro-malankar.*

4. LA LITURGIA MARONITA. La iglesia maronita, una rama autónoma de la antioquena, se formó en torno al monasterio de Qala'at al-Madiq o de san Marón, en el alto valle del Orontes, cerca de Apamea. Desde 1216 los maronitas están en comunión con la iglesia romana, que entró en contacto con ellos en tiempo de las cruzadas. Es imposible distinguir las particularidades litúrgicas maronitas antes del s. XII. En el s. XIII comienza una corriente de fuerte latinización, que aumenta con la fundación del colegio maronita en

Roma (1584) y por obra de los delegados papales, el más intolerante de los cuales fue Eliano (quema de libros litúrgicos). La cumbre de la asimilación de la liturgia maronita a la romana se alcanzó con el sínodo del Monte Líbano (1736). Sólo el ritual de 1942 muestra un retorno de los maronitas a su tradición antioquena.

A pesar de la menor latinización de la misa y del oficio respecto al resto, la arquitectura de la iglesia ha cambiado, hasta el punto de que los muros de separación delante del altar han desaparecido; el pan eucarístico es ázimo; los sacerdotes ya no llevan el *phaino* (paenula), sino la casulla latina; el crisma se confecciona con una simple mezcla de aceite y bálsamo, al modo latino; desde el s. XVIII se ha impuesto una extraña anáfora, que reelabora curiosamente el canon romano, y se la llama *anáfora de la iglesia romana,* mientras que en 1592 desapareció la llamada *tercera anáfora de san Pedro,* emparentada con la de Addai y Mari, tan antigua y característica.

Las diversas anáforas de los misales maronitas son comunes con las siro-occidentales. El comienzo de la misa presenta variantes derivadas del matutino. En la celebración de los sacramentos en general se han multiplicado los signos de la cruz, las incensaciones y las unciones. El canto popular ha enriquecido con varias piezas *(Sûghito)* el repertorio litúrgico.

El oficio, respecto al siro-occidental, está simplificado y ofrece menos textos variables para los diversos tiempos litúrgicos; el ordinario del breviario *(Sh'himto)* es hoy sólo un libro de lectura espiritual y ha sido sustituido por un breviario ferial mucho más sobrio. Después del Vat. II se ha introducido aquí y allá la celebración de cara al pueblo y la misa dialogada.

A pesar de la mezcla de costumbres sirias y latinas, la liturgia maronita lleva una simpática impronta de piedad y popularidad, expresión de una vida comunitaria sufrida, plena de fe simple. La lengua litúrgica es el árabe, aunque permanecen ciertas partes en siríaco. La reforma litúrgica está en curso [13].

5. LA LITURGIA COPTA. La liturgia alejandrina del primer milenio ofrece pocos documentos y es mal conocida. La oposición a Bizancio, la entrada en la órbita anticalcedoniana, la invasión árabe, el influjo preponderante del elemento monástico y estrechas relaciones teológico-institucionales delimitan el área de desarrollo litúrgico del Egipto cristiano. Los cristianos de la iglesia alejandrina, después de la invasión musulmana (639-642), se han venido llamando coptos, por la pronunciación árabe corrompida de *aigyptios* (egipcio), convertido después en *qibti, qubti.*

La lengua litúrgica originaria era el griego; después de las controversias calcedonianas, la lengua popular se hace literaria y se desarrolla sobre todo a costa del griego. En el ámbito monástico, la liturgia se celebra también en griego durante muchos siglos; sin embargo, es en este ambiente donde se originan las traducciones del griego al copto y esos numerosos himnos *(psali),* cantos a María *(theotokia),* odas, antífonas y doxologías que acompañan la liturgia en griego. El copto se mantiene como única lengua litúrgica hasta el medievo (está en uso todavía hoy); pero al comienzo del segundo milenio se impone como lengua hablada el árabe, que suplanta gradualmente al copto.

Entre los ss. X-XIII florece en Egipto una importante literatura árabo-cristiana (los tres Asálidos). De los dos principales dialectos coptos, el

sahídico (en el Sur) y el bohárico (en el Delta), prevalece en la liturgia este último gracias a la aportación de los monjes del desierto occidental (san Macario, en Wadi n-Natrun). Por tanto, la antigua liturgia ciudadana de una Alejandría megalópolis, culta y cosmopolita, se convierte en esta coyuntura en una *liturgia* cada vez más *copta,* es decir, expresión nacionalista de la vida religiosa del pueblo. El influjo de los sirios ha sido notable, y ha acontecido al menos en tres etapas: en el s. IV, en el momento de la conquista islámica, bajo el patriarca Benjamín (626-665), y en la reorganización eclesiástica de los ss. XII-XIII [14], sobre todo bajo el patriarca Gabriel II Ibn Turaik (1131-1145), al que se atribuye el ordenamiento del *Libro pascual.* La obra enciclopédica *Lámpara de la oscuridad,* de Abul-Barakat (comienzos del s. XIV), contiene preciosas descripciones de las corrientes litúrgicas y de las costumbres locales, ilustrándolas con preciosos, aunque poco seguros, datos históricos. En el s. XV, bajo el patriarca Gabriel V, se redactan definitivamente los rituales de los sacramentos y de las bendiciones. Las excelentes ediciones romanas de R. Tukit (s. XVIII) y las actuales reproducen textos de esta última reforma.

Libros litúrgicos principales: 1) *Eucologio,* ordinario de la liturgia eucarística, matutino, oficio vespertino del incienso, varios oficios, cantos propios de ciertas fiestas; 2) *Diaconal,* partes variables para el diácono y el pueblo; 3) *Leccionario* (Katameros), dividido en tres partes: *a)* Katameros anual, en cuatro volúmenes, lecturas para las ferias, domingos, fiestas y santos del año; *b)* Katameros de cuaresma, en dos volúmenes; *c)* Katameros de Khamasin, para el tiempo de pascua a pentecostés; 4) *Synaxario,* un martirologio que se lee en la liturgia eucarística después de los Hechos de los Apóstoles para indicar la continuación de la historia de la salvación. Cuando no se celebra la eucaristía, se lee en el oficio vespertino del incienso; 5) *Tasafir,* interpretación de las lecturas de la eucaristía, se usa también en el oficio; 6) *Al-Mawā'iz,* antología de homilías patrísticas; 7) *Al-Ḫutāb,* discursos en árabe, para ser leídos antes del evangelio; 8) *Al-Mayamir,* homilías en árabe, con los hechos de las fiestas en estilo popular, usado en el oficio del incienso; 9) *Sirah,* biografías de santos leídas después de las mayamir con ocasión de las peregrinaciones y las fiestas patronales; 10) *Al-Tamaǧid,* doxologías en honor de los santos y de los ángeles; 11) *Cánticos* para distintas ocasiones y tiempos litúrgicos, que se cantan durante la comunión; 12) *Orden procesional,* para dos fiestas de la cruz y el domingo de ramos; 13) *Horologion,* para siete horas canónicas; 14) *Salmodia anual,* con las cuatro alabanzas y siete theotokia cotidianos y doxologías para el santoral; 15) *Salmodia de Khoiak,* oficios para el mes antes de navidad consagrado a la Madre de Dios; 16) *Menologio* (Difnar), breve información sobre las fiestas, con elogio del santo del día; 17) *Libro de los cantos,* himnos de la oración vespertina o nocturna de ciertas fiestas; 18) *Orden* para Laqqān (pila), es decir, para la bendición del agua (epifanía, jueves santo, santos Pedro y Pablo) y para Saǧdah (genuflexión de pentecostés); 19) *Guía* para la semana santa, comenzando desde el sábado antes de ramos (sábado de Lázaro); 20) *Libro de la santa pascua,* leccionario para la semana santa; 21) *Libro de las glosas,* con reflexiones sobre los evangelios y horas de la semana santa.

El *año litúrgico* es muy particular a causa del calendario, calculado a partir del 29 de agosto de 284 d.C.,

comienzo del reinado de Diocleciano y, para los coptos, de la era de los mártires. Los trescientos sesenta y cinco días se dividen en trece meses: doce meses de treinta días y un mes final de cinco días (seis en los años bisiestos). Los nombres de los trece meses en copto (árabe entre paréntesis) son: 1) *Thôut* (Tût), 11 septiembre-10 octubre; 2) *Paopi* (Bâbah), 11 octubre-9 noviembre; 3) *Athôr* (Hâtûr), 10 noviembre-9 diciembre; 4) *Khoiak* (Kîhak), 10 diciembre-8 enero; 5) *Tôbi* (Tubah), 9 enero-8 febrero; 6) *Mekhîr* (Amshir), 9 febrero-9 marzo; 7) *Phamenôth* (Baramhât), 10 marzo-8 abril; 8) *Pharmouthi* (Baramûdah), 9 abril-8 mayo; 9) *Pakhôn* (Bashuns), 9 mayo-7 junio; 10) *Paôni* (Ba'ûnah) 8 junio-7 julio; 11) *Epêp* (Abîb), 8 julio-6 agosto; 12) *Mesori* (Misrâ), 7 agosto-5 septiembre; 13) *Pikougi Enaboi* (Khamsat Ayâm an-Nasi), 6 septiembre-10 septiembre.

Se distinguen *tres estaciones litúrgicas,* en relación con la vida agrícola y las inundaciones del Nilo, que incluyen oraciones especiales para la crecida y la recolección: 1) *la inundación* (nîlî, Nilo) de ciento veinticuatro días, 19 junio-19 octubre; 2) *la siembra* (shetwii, invierno), de noventa y un días, 20 octubre-18 enero; 3) *la recolección* (sêfî, verano), de ciento cincuenta y un días, 19 enero-18 junio.

La *semana* comienza el sábado por la tarde; los días están divididos en dos grupos: 1) *Adam,* de domingo a martes; 2) *Watos,* de miércoles a sábado. Los dos nombres Adam y Watos son la primera palabra de los theotokia del lunes y del jueves.

Los *ayunos* son importantes y observados realmente: 1) de *Navidad,* de cuarenta y tres días (25 noviembre-enero); 2) de *Jonás* o de *Nínive,* tres días antes de la septuagésima latina; 3) de *Heraclio,* desde el lunes al sábado de la octava semana antes de pascua; 4) *Cuaresma,* de siete semanas; 5) de los *Apóstoles,* varía de quince a cuarenta y nueve días; 6) de la *Dormición,* de quince días, del 7 al 22 de agosto. Hay que añadir los miércoles y los viernes de todo el año. El ayuno excluye carne y derivados de la leche. El pescado tampoco se consume en algunas grandes vigilias, en la cuaresma y en el ayuno de Jonás.

La *celebración eucarística* es larga y sobria. El altar tiene forma de arca; el santuario *(Heikal)* está rígidamente separado por una pared divisoria (Ḥiǧab), con pocos iconos, delante de la cual hay un lugar bien separado para el coro. La confección del pan eucarístico tiene lugar la tarde anterior, durante un meticuloso oficio apropiado. Al comienzo de la liturgia se hace una procesión con los dones en torno al altar. Muchas exclamaciones están en griego, más que entre los siro-occidentales. Encontramos una doble epíclesis; la primera de ellas implora el cambio de los dones y se subraya por medio de repetidos signos de la cruz sobre las especies. Las lecturas son cuatro. El evangelio se lee siempre en copto y en árabe. Después de una larga letanía comienza la anáfora. En la práctica se usan tres anáforas: la más frecuente es la *copta de san Basilio* (sobria reducción del texto griego); la de *san Gregorio Nacianceno* se usa en las grandes fiestas del Señor y, contrariamente al uso paleocristiano, no se dirige a Dios Padre, sino a Cristo; la anáfora de *san Cirilo* es sustancialmente la antigua anáfora alejandrina de san Marcos (largas intercesiones antes del sanctus, doble epíclesis antes y después de la narración de la institución, sanctus sin hosanna; las invocaciones diaconales son escasamente litánicas), pero a causa de su larga duración casi ha caído en desuso. Otras doce anáforas han desaparecido del uso. Des-

pués de la absolución del Padre, las especies de la comunión se distribuyen separadamente con la fórmula de tipo realista: "El cuerpo (la sangre) del Emmanuel, nuestro Dios, es esto en verdad. ¡Amén!" Los vasos sagrados se purifican escrupulosamente con agua. Al final el pueblo exclama: "¡Amén! ¡Que suceda durante cien años!".

En los días de la celebración eucarística se hace el *rito del incienso,* distinto del oficio. Las *horas* se practican en los monasterios y contienen una rica salmodia. Cada hora tiene doce salmos, una lectura y un evangelio. En vísperas, en el oficio nocturno y en el matutino se añaden himnos de diversos géneros (troparios, theotokia, doxologías, alabanzas de los santos) y cánticos bíblicos. El ciclo de las horas y el de los salmos corren recíprocamente paralelos, según una subdivisión puramente monástica.

Los coptos constituyen hoy en día la más numerosa comunidad cristiana en un pasís islámico (al menos seis millones). La liturgia, larga y rica, es cada vez más seguida, gracias a un impresionante movimiento de renovación, que partió del ambiente monástico. En las numerosísimas escuelas dominicales *(Sunday Schools)* se estudian los ritos y se vuelve a aprender el copto litúrgico. La predicación está ampliamente difundida, y se inspira con frecuencia en los temas de la liturgia. La participación, tal como la entiende un occidental, es un rasgo sobresaliente, tanto de la tradición como de la renovación copta, gracias a la cantidad de cantos y gestos comunes. El pueblo gusta mucho de las procesiones, especialmente las de la santa Cruz (que se encuentra por todas partes: incluso en forma de tatuaje en las muñecas y la frente); el ayuno extraordinario de Heraclio recuerda el hallazgo de la santa Cruz, cuando Heraclio reconquistó Jerusalén a los persas (614). La veneración a la Madre de Dios alcanza auténticas cimas de entusiasmo en los gestos y en las costumbres; el calendario tiene treinta y dos fiestas de María; el mes de Khoiak, antes de navidad, implica el canto público de numerosos theotokia, de poesía fascinante y llena de sabor bíblico según el gusto siríaco [15]. Aunque el canto es monótono y prolongado, el carácter egipcio, piadoso y paciente, aprecia la actitud de escucha. El gusto por la audición es sin duda un rasgo típico de los coptos; en el curso de la semana santa hay muchísimas lecturas, hasta el punto de que se leen los cuatro evangelios completos. Las ceremonias son sobrias, con ritos externos moderados, en los que se siente la influencia de un monacato omnipotente y auténtico. Se usan instrumentos de percusión para acompañar rítmicamente el canto (címbalos, triángulo).

Desde 1895 existe también un patriarcado copto católico, muy reducido numéricamente, con la liturgia notablemente abreviada.

6. La liturgia etíope. Los orígenes de la liturgia etíope son casi completamente desconocidos. El cristianismo llegó en el s. IV al antiguo reino de Axum y tomó cuerpo gracias a misioneros coptos y sirios (Frumencio o Abba Salam). Aunque está bajo la jurisdicción directa del patriarcado copto de Alejandría (en 1951, el primer arzobispo etíope; en 1959, el primer patriarca-katholikos etíope), la liturgia no es puramente copta, a causa del influjo de los misioneros provenientes del imperio bizantino (los nueve santos romanos de Siria o del Asia Menor, hacia el 500); no faltan influjos jerosolimitanos, e incluso armenios.

La mayor parte de los *documentos litúrgicos antiguos* fueron destruidos por el rey Amda-Sion (1314-

1344), y el resto se perdieron durante la invasión islámica de Ahmad-Ibn-Ibrāhimal Gāzis (1531-1543). La lengua litúrgica es el ge'ez de origen sud-arábico, que en la época moderna se subdivide en dos dialectos principales: amhara y tigrinia; en el ambiente de ciudad se comienza a usar tímidamente el amhárico. La organización de la liturgia actual se sitúa entre los ss. XIV-XVI, cuando se introdujeron numerosas costumbres inspiradas en el judaísmo y en el AT (en Etiopía existe una antigua y numerosa colonia de hebreos falashá). Era también el tiempo de las grandes invasiones islámicas: la Etiopía cristiana fue rodeada por sultanatos. Los *Negus* comenzaron a revalorizar el *mito de la dinastía salomónica* y a llevar el sobrenombre *de la casa de Israel*[16]. Se introdujo la procesión con el arca de la alianza con siete vueltas en torno a la iglesia, al son bíblico de los címbalos; las fiestas de los santos del AT; la práctica de la circuncisión antes del bautismo. El tipo arquitectónico de la iglesia etíope es de planta central y recuerda el santo sepulcro o la mezquita de la roca de Jerusalén; en el centro hay un templete con el altar (maqdas), donde reposa un tabernáculo (tabōt) que recuerda el arca de la alianza.

Los libros *litúrgicos principales,* producto de la reforma litúrgica del 500-600, son: 1) *Misal* (Mets'hafe Qe'ddase), dividido en: *a)* 16-20 anáforas; *b)* eucaristía (Zemmare); 2) *Manual de la penitencia* (Mets-'hafe Nuzaze); 3) *Manual del matrimonio* (Mets'hafe Taklil); 4) *Manual para la unción de los enfermos* (Mets-hafe Qandil); 5) *Deggwa,* conjunto de cuatro antifonarios (salmodia, cuaresma, fiestas, común) con textos bíblicos y cantos varios, compilado en el s. XV, revisado en los ss. XVI y XVII y todavía hoy objeto de investigaciones; 6) *Antifonario cuaresmal* (Tsomedeggwa); 7) *Mawāseet,* antifonario para más de 50 fiestas, pero de uso más raro; 8) *Oficio común* (Me'eraf); 9) *Sínodos,* elenco de las fiestas de los santos. Hay otros libros para los sacramentos y libros paralitúrgicos usados en los monasterios o para devociones especiales, como *Argāmone Weddase* (arpa de la alabanza), vasto oficio mariano de 1440, con siete lecturas para los siete días de la semana, basado en la biblia y en apócrifos; o como *Gebra Ḥemamat* (actos de la pasión), leccionario para el tiempo de ramos a pascua, traducido del árabe al ge'ez.

El *calendario* sigue el copto-juliano, con trece meses: 1) *Maskaram* (29 agosto-27 septiembre); 2) *Tegamt* (28 septiembre-27 octubre); 3) *Ḥedar* (28 octubre-26 noviembre); 4) *Tâhsâsh* (27 noviembre-26 diciembre); 5) *Ter* (27 diciembre-25 enero); 6) *Yuk atît* (26 enero-24 febrero); 7) *Maâbit* (25 febrero-26 marzo); 8) *Miyâzyâ* (27 marzo-25 abril); 9) *Genbot* (26 abril-25 mayo); 10) *Sanê* (26 mayo-24 junio); 11) *Hamiê* (25 junio-24 julio); 12) *Nahâse* (25 julio-23 agosto); 13) *Pâguemên* (24-28 agosto).

Fiestas del Señor: nueve principales y seis secundarias (exaltación de la santa Cruz, circuncisión, multiplicación de los panes, fiesta de Simeón-presentación, invención de la santa Cruz, venida de Jesús a Egipto).

Las *fiestas marianas* tienen *cinco categorías:* 1) *vida de María* (presentación, dormición, natividad, concepción); 2) *títulos de María* (María del Monte Sión, María madre de la misericordia); 3) *milagros de María* (milagro de la imagen de Saidnaya, en Siria; aparición a san Ildefonso de Toledo, aparición en Egipto o fiesta de las mujeres); 4) *santuarios marianos* (Debra Quesguam, dedicación de la fiesta de la *cavidad* o fuente milagrosa, brotada a la vuelta de Jesús de Egipto, conmemoración de

toda las iglesias de María en Tierra santa); 5) *conmemoración de todas las iglesias marianas.* Existen también fiestas de santos y conmemoraciones mensuales (cuatro del Señor, seis de la Madre de Dios, siete de los santos).

Los *tiempos lirúrgicos* fijos son 19, algunos de breve duración y de nombres sugestivos (por ejemplo, construcción del templo de Jerusalén, descenso o llegada, luz, nube, rocío, ojo de todo, aurora). El *ciclo móvil* comienza con el ayuno de Cristo *(soma Krestos),* de cincuenta y cinco días, es decir, seis días de ayuno de Heraclio y seis semanas de cuaresma. Los domingos de cuaresma se llaman: 1) del santo (enseñanza sobre el reposo sabático); 2) del templo (enseñanza de Jesús en el templo); 3) del paralítico (milagros de la piscina probática y paralelos); 4) del monte de los Olivos (discurso escatológico de Mt 24); 5) del siervo fiel (parábola de Mt 25,14-30); 6) de Nicodemo (Jn 3,1-22).

Para la *celebración eucarística* se conocen 20 anáforas; pero sólo se usan 14, y han sido publicadas en inglés [17]. Algunas son de origen sirio, introducidas probablemente por los monjes sirios de Egipto; dos son una reelaboración de la *Traditio apostolica* y del *Testamentum Domini.* Todas las anáforas en la actual praxis están precedidas por un oficio largo y complicado (preanáfora), típico de la tradición etíope: recitaciones de seis salmos, oraciones de purificación para los celebrantes y vasos sagrados, larga oración de absolución, prótesis de los dones. Con la *enarxis* (comienzo) sigue la liturgia de los catecúmenos, con repetidas incensaciones y letanías; *Trisagion,* cuatro lecturas (epístolas paulinas, epístolas católicas, Hechos, evangelio). La ceremonia del evangelio es particularmente movida: solemne procesión de los ministros con el evangeliario, diálogo de los ministros entre sí en alabanza de la Trinidad por el don del evangelio, bendición de los cuatro puntos cardinales con el libro, canto del evangelio; al final, veneración del evangeliario por parte de todos. Siguen letanías, una larga fórmula de credo, lavatorio, beso de la paz y anáfora. Las palabras de la institución y de la epíclesis son diversas en cada anáfora. Para celebrar son absolutamente necesarios tres sacerdotes y dos diáconos, por lo que el clero etiópico es numerosísimo.

Es del todo característico el uso de *dos anáforas marianas:* una *común,* llamada de Abba Giyorgis, y otra especial, llamada Qirqos o Ciriaco de Bahnesā, que comienza con las palabras *dulce perfume.* Criterios literarios internos (lengua, pasajes en versos poéticos) hacen pensar que estas anáforas son una creación exclusivamente etíope, fruto de una teología tardía, que intenta de un modo audaz asociar a María al sacrificio de Cristo. Sus raíces espirituales deben buscarse en el amor por la tipología bíblica, en los apócrifos y en el influjo del monacato. La literatura mariana litúrgica y paralitúrgica es incomparablemente abundante y rica, aunque no muy conocida. La popularidad de María entre los fieles viene sin duda de la liturgia. El pueblo se saluda con expresiones litúrgicas como *¡María te ama!* En el oficio cotidiano hay una larga parte ocupada por los *Salām* (paz), himnos de saludo a María.

La liturgia etíope, nacida de un tronco mixto alejandrino-sirio-jerosolimitano, es exquisitamente popular y africana (uso del sonido rítmico del tambor, del sistro, de la danza sagrada). Tiene una urgente necesidad de ser reformada. El emperador Hailé Selassié comenzó a imponer una reforma, interrumpida de momento por la caída de la monarquía.

Hay en curso una reanudación, en medio de difíciles condiciones socioculturales. Sin embargo, esta liturgia sigue siendo un ejemplo de cómo un rito oriental, trasplantado al contexto cultural africano, puede desarrollarse con rasgos de genio autóctono.

Una rama etíope-católica, numéricamente débil, se remonta a las misiones italianas del s. XIX.

7. LA LITURGIA ARMENIA. El cristianismo llegó muy pronto al pueblo armenio, quizá ya en el s. I, y, gracias a los esfuerzos misioneros de san Gregorio el iluminador, llegó a ser religión de estado todavía antes que en el imperio romano, bajo el rey Trdat (301). Los influjos misioneros cristianos venían inicialmente del Osroene de Siria y de Capadocia, después de Jerusalén y de Constantinopla. La creación de un alfabeto armenio por parte de Mashtoz Mesrop (407) favorece en seguida, gracias a numerosas traducciones, la formación de una tradición litúrgica propia, ecuménicamente abierta al influjo de otras iglesias. El escrito más antiguo de la liturgia de Jerusalén que poseemos es la traducción armenia del s. V de un leccionario aguiopolita griego, conocido con el nombre de Leccionario Armenio de Jerusalén.

Este pueblo, dividido entre el imperio romano y el persa, entra con una liturgia ya formada en el movimiento monofisita (sínodos de Dvin del 502-507, 552, 647); en el 600 se separa de la iglesia vecina de Georgia, que queda en la órbita bizantina; después va siendo sometido poco a poco por los turcos saléucidas, los árabes, los persas y, finalmente, por los turcos otomanos. En el tiempo de las cruzadas, el reino armenio de Cilicia (1080-1375) entra en contacto con la liturgia de los francos, de la que tomó muchas costumbres (Dominicos y Hermanos de la Unión). Después de un período de unión con Roma (1198) y la aceptación pasajera de los siete concilios ecuménicos, el influjo occidental, tanto griego como latino, disminuye gradualmente. En el concilio de Florencia (1439), la iglesia armenia está representada por una delegación. Un patriarcado armenio-católico minoritario existe tan sólo desde 1742. Los centros difusores de la liturgia han sido las sedes históricas de los *katholikoi* (Vagharshapat, s. IV; Dvin, 484; Aghtamar, en el lago de Van, 930; Sis de Cilicia, 1294; Edgimiadzin, 1441) y los *monasterios* (cerca de 2.000 es la época de mayor florecimiento). Litúrgicamente, el patriarcado honorario de Jerusalén y los monasterios palestinenses juegan un papel particularente importante.

Libros litúrgicos: 1) *Typikon* de las fiestas (Tonaz'oyz); 2) *Libro del misterio* (Horhrdatetr), misal que conserva la única superviviente de las cinco antiguas anáforas, bajo el nombre de san Atanasio; 3) *Leccionario* (Giashoz), con introitos, salmos, epístolas, evangelios; 4) *Himnario* (Taǧaran) con los himnos variables de la eucaristía; 5) *Libro de las horas* (Sgiamaghirk'), al que a veces va unido el salterio; 6) *Antifonario* (Sharakan) para los himnos variables del oficio; 7) *Ritual* (Mashtoz'), llamado así no por el nombre de Mashtoz', inventor del alfabeto, sino por el katholikos Mashtoz' de Eghivard (899). El rito de la sepultura, contenido en él, se edita en ocasiones aparte; 8) *Libro de la imposición de las manos* (Ghirz' dzeřnadrutean) para las ordenaciones y las consagraciones de iglesias.

El *calendario,* original y complicado, privilegia las fechas móviles. Sólo hay un gran principio de inamovilidad: el domingo está siempre reservado para las fiestas del Señor y de María; miércoles y viernes

son siempre días de ayuno, y excluyen toda fiesta.

Las fiestas principales se llaman *Tabernáculo:* teofanía, pascua, transfiguración, dormición, exaltación de la santa Cruz. Todas las fiestas, excepto epifanía y cinco fiestas de María, son movibles, están precedidas por una semana de ayuno, trasladadas al domingo más cercano, seguidas de un período de posfiesta cuyo primer día está reservado a la memoria de los difuntos.

Tiempos litúrgicos: 1) *Teofanía* (del 6 de enero al séptimo domingo de pascua); 2) *Cuaresma* (hasta el sábado santo incluido); 3) *Quincuagésima de pentecostés* (de pascua a pentecostés); 4) *Advenimiento del Espíritu* (desde pentecostés hasta el *barekendan* o carnaval de la dormición); 5) *Tiempo de las rosas* (Varvardar), que comprende la transfiguración, que es siempre la decimocuarta semana después de pascua; 6) *Dormición,* dividido en tres tiempos: *a)* dormición (cinco-seis semanas); *b)* exaltación de la santa Cruz (nueve-diez semanas); *c)* adviento (seis-siete semanas). La dormición se celebra el domingo más cercano al 15 de agosto; 7) *Exaltación de la santa Cruz;* 8) *Quincuagenario de adviento.* Navidad y epifanía se celebran juntas en una sola fiesta, al modo antiguo (sólo los armenios católicos la dividen en dos fiestas, el 25 de diciembre y el 6 de enero).

Para conmemorar a los santos quedan los pocos lunes, martes, jueves y sábados libres. Los santos son poco numerosos, y su memoria cae sobre todo en el tiempo pascual, con la consiguiente movilidad, dado que los tiempos de pascua y de la dormición comienzan en fecha movible. Los santos no conmemorados en un tiempo son transferidos al siguiente. En el caso de coincidencias, los oficios se acumulan, como entre los bizantinos.

La *liturgia eucarística* se celebra en iglesias de tipo particular (cuadrado con una cúpula en forma de pirámide octogonal), en general sobrias, con pocos iconos. El altar está muy elevado *(pêm,* del gr. *bêma),* protegido por una gran cortina, que permanece cerrada en cuaresma. La celebración presenta elementos dispares de origen sirio y bizantino; algunas influencias latinas son de carácter secundario. Varias exclamaciones en griego *(proschômen,* ¡estemos atentos!; *orthoí,* ¡estemos en pie!) revelan ciertos orígenes bizantinos. Se inicia con un solemne rito de vestición, durante el cual el coro canta un himno de nueve estrofas; sigue la procesión de la sacristía al altar; lavatorio con el salmo 25, y confesión de los pecados calcada del *misereatur* latino, Sal 43 (imitación de las oraciones romanas al pie del altar). El rito de la prótesis (preparación de las ofrendas) tiene lugar con simplicidad en una hornacina cercana al altar; el pan es ácimo, cocido el mismo día de la celebración según la antigua y particular tradición armenia del s. V, que rechaza las dos naturalezas; el vino no se mezcla nunca con agua, tal vez como reacción contra los *ebionitas acuarios,* que consagraban sólo agua. La liturgia de los catecúmenos comienza con el pequeño ingreso del evangelio. El coro canta el Trisagion, con la añadidura de Pedro Fulón, patriarca de Antioquía (471.475-477.488): *"que fue crucificado por nosotros"* (considerada monofisita y teopasquiana, se refiere en cambio a Cristo, y no a la Trinidad). Las lecturas son tres (profetas, epístolas, evangelio). El credo se recita inmediatamente después del evangelio (quizá desde el s. V). La sugestiva procesión de las ofrendas va acompañada con el himno querúbico (o por el texto propio de la fiesta). Después del beso de la paz comienza la

anáfora, similar en la estructura a las anáforas usadas por los bizantinos (oración teológica, institución, epíclesis, memoria de los santos y de los difuntos, intercesiones, padrenuestro, elevación, doxología). La eucaristía termina, según el uso latino, con el prólogo de san Juan (desde pascua a pentecostés, en cambio, con Jn 21,15-19).

Influjos latinos principales, que datan de la época de las cruzadas: el número de los sacramentos (los dominicos hicieron una traducción armenia del tratado de los sacramentos de la *Summa Theologiae* de santo Tomás); la fórmula de absolución "yo te absuelvo", en primera persona; la caída de ciertos grados de orden sagrado, como archidiácono, corobispo y periodeuta (visitador apostólico), sustituidos por las órdenes menores latinas, incluida la tonsura; las oraciones de ordenación corresponden a modelos romanos; la unción de los sacerdotes y de los obispos en la ordenación, así como la entrega de los instrumentos, ambas totalmente desconocidas en la tradición oriental; la mitra y el pastoral episcopal son de forma latina; los obispos llevan anillo, jamás usado por otros obispos orientales, excepto los unidos a Roma; la forma de la patena y del corporal *(korpurá);* las oraciones al pie del altar y el evangelio final de la liturgia eucarística; el rito de coronación (matrimonio), muy similar al bizantino, lleva consigo la unión de las manos y un cambio de anillos, tomados del ritual franco-romano de tipo normando.

La liturgia armenia no nació con la crisis monofisita, porque cuando los armenios se asociaron al grupo anticalcedoniano sus estructuras litúrgicas estaban en gran parte formadas. La oposición a Bizancio ha tenido como resultado que fórmulas o costumbres bizantinas se remonten a la época anterior a las reformas hechas en Constantinopla después de la iconoclastia; la veneración de las imágenes es muy moderada y escasamente litúrgica. Los repetidos intentos de unión con Bizancio y Roma en el medievo, además de los intensos contactos con Jerusalén, han dejado en el mundo litúrgico armenio la impronta de un ecumenismo antiguo y apreciable, ahora encerrado en el horizonte exclusivamente nacional; se ve, por ejemplo, en el calendario, que celebra santos antiguos comunes a todas las iglesias, y después santos más recientes, exclusivamente armenios. La vida cultural de la iglesia armenia ha producido históricamente varios movimientos de desarrollo y reforma litúrgica. Todavía hoy la actividad publicista armenia es notable, especialmente en Europa y en América [18].

La liturgia tiene un desarrollo coral, en el que la popularidad llega a transformarse en magnificencia de aparato y finura de ejecución. Los ornamentos son particularmente espléndidos: los sacerdotes y el diácono llevan mitra como la que usan los obispos bizantinos; todos los miembros del coro, incluidas las mujeres, llevan un hábito litúrgico de muy bellos colores. La música es una de las más fascinantes de Oriente, llena de melodías dulces; también en las piezas de mayor vigor se trasluce la noble melancolía de un pueblo que ha sufrido increíblemente. Las comunidades de la diáspora han abandonado los címbalos, que algunos usan todavía, y han introducido el armónium o el órgano. Los flabelos metálicos, agitados frecuentemente por diáconos, muestran cabezas de querubines adornadas por campanillas; éstos reflejan toda la interpretación mística de la liturgia como participación en la alabanza angélica, igual que las iglesias orientales, el sentido del misterio en la liturgia.

8. LA LITURGIA BIZANTINA. La liturgia de las iglesias ortodoxas nacidas de los siete concilios ecuménicos, reagrupadas en una familia de iglesias autónomas difundidas ya por todos los continentes, resulta de la composición de elementos de origen diverso. El término *bizantino* expresa la fuerza vital de Bizancio-Constantinopla en el contexto del estado imperial, del que era capital. Antiguamente se aplicaba la palabra *bizantino* no a la liturgia actual, sino a todo el conjunto de tradiciones litúrgicas del área bizantina: Asia Menor, Ponto, Tracia, Siria y Palestina con el Sinaí. Desde los ss. IV-V en adelante, sirios (Eudoxio, san Juan Crisóstomo, Nestorio) y alejandrinos (Anatolio) son arzobispos y patriarcas de Constantinopla. Teólogos e himnógrafos de primer orden (Romano el Meloda, san Andrés de Creta, san Juan Damasceno, san Cosme de Majuma, etc.) son sirios apreciados y leídos en Bizancio; no es raro que dejen traslucir en prosa y en poesía una teología de la salvación que se inspira en Jerusalén y en los lugares santos. Los monjes son un factor importante de difusión litúrgica, a causa del carácter cosmopolita del monacato antiguo (lauras de Palestina, monasterios de Siria), que favorecía los intercambios y las peregrinaciones a Tierra Santa o hacia los famosos santuarios de Oriente, como san Simeón el Estilita o los santos Sergio y Baco, en Siria [19].

La historia de la liturgia bizantina ofrece momentos de reformas fundamentales que se pueden sintetizar en el *Typikon,* el libro que resume las tradiciones concernientes a las reglas de todas las celebraciones [20]. El Typikon, antes de ser el actual libro homónimo, es, desde el punto de vista histórico, un término plurívoco. Desde los ss. VIII-IX, la liturgia bizantina griega tolera la aplicación paralela de varios typika. Los más importantes son tres: 1) *Typikon de la gran iglesia de Cristo* (Santa Sofía de Constantinopla), expresión de un verdadero rito catedralicio; 2) *Typikon de san Sabas,* la gran laura monástica junto a Jerusalén; 3) *Typikon studionense,* es decir, del monasterio de Studion, en Constantinopla, seguido por los monasterios afiliados a éste, como la gran laura de San Atanasio en el Monte Athos. Además de éstos existen otros typika locales. Tales colecciones de las diversas reglas e interpretaciones litúrgicas suponen la existencia de otros libros, en los que se aplican las reglas, pero también de tradiciones no escritas, que han de enumerarse en el capítulo de la liturgia viva (redacciones, costumbres, prácticas). La tradición litúrgica del clero secular y la del monástico [21] son las dos corrientes paralelas de mayor importancia; pero los dos grupos de typika, de la gran iglesia y el de Saba-Studion, no agotan la totalidad de la primera fase histórica de la liturgia medio-bizantina.

En un typikon, de la clase que sea, aparecen *tres etapas fundamentales* de oración oficial: 1) el *ciclo diario,* fijado en el Horologion y en el Eucologio; 2) el *ciclo pascual,* contenido en el Octoechos (libro de los ocho tonos), en el Triodion cuaresmal y en el Pentecostarion del tiempo pascual; 3) el *ciclo de los doce meses* del año, en el que cada día tiene una fiesta o memoria; está recogido en los 12 Meneos mensuales.

El esbozo histórico de la liturgia bizantina se sitúa geográficamente en el arco que va de Constantinopla a Jerusalén, y se debe confrontar con las situaciones que han influido profundamente y modificado la liturgia: 1) en *Constantinopla:* período preiconoclasta, crisis iconoclasta (ss. VIII-IX), período posterior a la toma de Constantinopla por parte de los francos (1204), caída de Cons-

tantinopla (1453) y vigorosa reanudación de la tradición bizantina en Rusia y Moldavia; 2) en *Jerusalén:* período anterior a la conquista persa (614), período posterior a los persas e invasión árabe (614-638), período posterior a la devastación del califa egipcio Ḥakim (1009).

Las destrucciones iconoclastas y de los francos en Constantinopla, y las de los persas y árabes en Jerusalén, interrumpieron la vida litúrgica normal; ésta se reanudó con una reforma que elimina, añade y crea. En *Constantinopla,* la época posterior al comienzo de la iconoclastia (726) es la de insignes liturgistas, como el patriarca Germán de Constantinopla (autor probable de un comentario a la Divina Liturgia, pero con seguridad de himnos y *estiqueros);* es la época de san Teodoro Estudita; de su hermano José, metropolita de Tesalónica, autor de numerosas homilías litúrgicas; de José de Siracusa, sublime y fecundo himnógrafo, que enriquecen el ciclo pascual, adaptan o componen himnos y revolucionan la tradición monástica, que privilegiaba el salterio. El autor de gran parte del Triodion de cuaresma es probablemente Teodoro Estudita. Después de la toma de Constantinopla por parte de los latinos, declina el solemne oficio estudita, y más tarde desaparece; bajo el influjo de los monasterios del Monte Athos, la tradición sabaíta es retomada y asimilada, hasta que el Typikon de san Sabas es consagrado oficialmente por todos los ortodoxos, con su impresión en Venecia en 1546. En *Jerusalén,* en el período en torno a la invasión persa del 614, la liturgia vuelve a florecer gracias a las reformas de los patriarcas Modesto y Sofronio; este último, según dice Simeón de Tesalónica (s. XV), habría reconstituido el Typikon de san Sabas, "desaparecido después de las devastaciones del lugar por parte de los bárbaros" *(PG* 155,556D). El Horologion se enriquece con una buena himnografía, que a continuación alcanza su culminación con las composiciones y arreglos de san Juan Damasceno, san Cosme de Majuma y otros numerosos himnógrafos sabaítas (Teóphanes Graptós, Juan Paleolabriota, Elías II, patriarca de Jerusalén; Jorge Aguiopolita, etc.). Después de la destrucción del califa Ḥakim (1009) se siente la necesidad de reconstruir los manuscritos destruidos, y desde el s. XII en adelante se realiza la reglamentación detallada de las vigilias *(agrypnia)* dominicales, los oficios predilectos del monacato palestinense.

En Rusia, la edición del Typikon de san Sabas (1610, 1633, 1634, 1682) provoca la importante reforma del patriarca Nicon, deseoso de eliminar errores y abusos y de reforzar la unidad litúrgica con el mundo greco-bizantino. El cisma doloroso de los viejos creyentes *(staroviery)* fue provocado por reformas de por sí justas. En medio de toda esta evolución se puede decir que se refuerza un firme principio discrecional: el celebrante o el superior determina la medida de los oficios y el modo más o menos solemne de ejecución.

Hoy día la himnografía litúrgica, lejos de haber muerto, es todavía creativa. Tanto laicos como religiosos rivalizan en la composición de los oficios para los nuevos santos, los *acatistos* (himnos de alabanza para recitar de pie), tan queridos en el Monte Athos, en Rumania y en Rusia. "El mito del inmovilismo litúrgico bizantino es precisamente esto: un mito" (M. Arranz).

Libros litúrgicos: 1) *Typikon,* ordo-calendario con las rúbricas detalladas de todos los oficios cotidianos, incluida la celebración eucarística, con muchas introducciones y reglas para el ayuno, apéndices para las ceremonias especiales (liturgia

patriarcal, ordenaciones, akathistos, sepultura, tabla de circunstancias y concurrencias festivas); 2) *Liturgikon,* con el ordinario de las celebraciones eucarísticas y las partes sacerdotales del oficio; 3) *Eucologio,* ritual con la administración de los sacramentos y los oficios de bendición; 4) *Octoechos* (libro de los ocho tonos), con el propio del oficio de cada día según un ciclo de ocho semanas, con ocho tonos diversos (texto y música); cada tono dura siete días: hay, por tanto, 56 propios que se repiten cinco-seis veces al año; 5) *Triodion* (libro de los himnos triples), con propio del tiempo desde la precuaresma al sábado santo; 6) *Pentecostarion,* con el propio del tiempo desde pascua al domingo de todos los santos (primero después de pentecostés); 7) *Meneo* (mensual), colección de 12 volúmenes, uno al mes, con las fiestas y memorias fijas de cada día (santoral); 8) *Apóstol,* leccionario de lecturas del NT para la liturgia eucarística (sigue el orden del NT, comenzando en pascua con los Hechos, saltándose sólo la carta a Filemón, que se lee el día de su fiesta, 22 de noviembre); 9) *Evangelio,* con las perícopas para la eucaristía y el matutino festivo; se lee en cuatro series con el orden Jn, Mt, Mc, Lc y evangelios de carnaval al sábado santo; 10) *Salterio,* dividido en 20 kathismos para vísperas y laudes; 11) *Horologion,* libro de las horas sintético y portátil, con el ordinario de vísperas y laudes y las horas menores completas; tiene un calendario que contiene los dos principales himnos de cada día (tropario y kondakio); como apéndice tiene las tablas pascuales, el himno akathisto a la Theotokos, el oficio de la comunión (preparación y acción de gracias), algunos cánones poéticos votivos (a la Trinidad, a la santa Cruz, a Jesús, Paraklisis a la Madre de Dios).

Los bizantinos unidos a Roma han condensado varias partes de estos libros en ediciones abreviadas, que se inspiran en el misal y en el breviario.

El *año litúrgico* tiene dos ciclos: fiestas fijas y móviles. 1) *Ciclo fijo:* comienza el 1 de septiembre, inicio del año civil bizantino. Tiene nueve grandes fiestas fijas: a) *fiestas del Señor* (despotikai heortai): exaltación de la santa Cruz (14 septiembre), navidad (25 diciembre), teofanía (6 enero), encuentro del Señor (2 febrero), transfiguración (6 agosto); *b) fiestas de la Madre de Dios* (theomêtorikai heortai): natividad (8 septiembre), entrada en el templo (21 noviembre), anunciación (25 marzo), dormición (15 agosto); 2) *Ciclo móvil: tiempo precuaresmal* de veintidós días, con cuatro domingos (domingo del publicano y del fariseo, domingo del hijo pródigo, domingo de carnaval, domingo de los lacticinios o del perdón); *cuaresma,* de cuarenta días, con seis domingos (domingo de la ortodoxia, domingo de san Gregorio Palamas, domingo de la adoración de la santa Cruz, domingo de san Juan Clímaco, domingo de santa María Egipcíaca, domingo de ramos); *semana santa; tiempo del pentecostario,* de cincuenta días, con nueve domingos (pascua con semana luminosa, domingo de santo Tomás o antipascua, domingo de las miróforas o de los justos José de Arimatea y Nicodemo, domingo del paralítico, domingo de la samaritana, domingo del ciego de nacimiento seguido del jueves de la ascensión, domingo de los santos padres del primer concilio de Nicea, domingo de pentecostés o de la Trinidad, domingo de todos los santos, último de Pentecostario y primero del Octoechos). El ciclo móvil contiene las restantes grandes fiestas del Señor: ramos (de por sí fuera también del ciclo cuaresmal, en cuanto fiesta de la

entrada del Señor en Jerusalén), pascua, ascensión y pentecostés. En el Triodion las semanas se cuentan del lunes al domingo; en el Pentecostarion, del domingo al sábado. El Triodion contiene un gran número de lecturas bíblicas también para las horas menores.

Las *fiestas* tienen *cinco rangos,* anotados en los libros por una señal especial:

a) *Gran fiesta* (vigilia nocturna o agrypnia, en la que se juntan vísperas y laudes en un solo oficio solemne, canon poético de la fiesta en el matutino, con canto especial o megalinario a la Madre de Dios; las fiestas del Señor tienen una cierta prevalencia sobre el domingo; antefiesta, posfiesta, con octava de clausura); b) *media de primera categoría* (vigilia nocturna; las más importantes son san Juan Ev., el 26 de septiembre; san Juan Crisóstomo, el 13 de noviembre; los tres jerarcas san Basilio, san Gregorio Nacianceno y san Juan Crisóstomo, el 30 de enero; san Jorge, el 23 de abril, etc.); c) *media de segunda categoría* (grandes vísperas con kathisma sálmico 1.°, antifonario con aleluya, gran entrada, lecturas bíblicas y laudes con Polyeleos, es decir, Sal 134-135; se usa en las fiestas de los apóstoles, en las menores de la Madre de Dios y otros santos); d) *menor de primera categoría* (no hay grandes vísperas, sin embargo en las laudes se canta la gran doxología o *Gloria in excelsis Deo;* textos propios); e) *menor de segunda categoría* (un cierto número de estiqueros o cantos propios en el oficio). Los días de simple conmemoración no se señalan con ningún signo especial en los libros.

El *ciclo semanal* prevé las siguientes conmemoraciones, ya insertadas en el Octoechos: resurrección (domingo), santos Ángeles (lunes), san Juan el Precursor (martes), Madre de Dios, santa Cruz y penitencia (miércoles), santos Apóstoles, san Nicolás el Taumaturgo (jueves), santa Cruz, difuntos, penitencia (viernes), todos los santos y difuntos (sábado).

Cuando se celebra la *eucaristía,* se usa ordinariamente la *Divina Liturgia de san Juan Crisóstomo* o la especial de *san Basilio* (diez veces al año: vigilia de navidad, primero de enero, fiesta de san Basilio, vigilia de epifanía, cinco domingos de cuaresma, jueves santo, sábado santo). Dado que en los lunes, martes y jueves de cuaresma está prohibida la Divina Liturgia, que se puede celebrar sólo el sábado y el domingo, considerados fuera de la cuaresma, el miércoles y el viernes se puede celebrar la *Liturgia de san Gregorio,* llamada de los *presantificados* (es decir: hora de nona con typicos, grandes vísperas con distribución de la comunión, mantenida en reserva desde la Divina Liturgia del domingo precedente; para no prolongar el ayuno se la celebra por la mañana, pese a su carácter vespertino; sin embargo, en muchas partes vuelve a iniciarse la celebración por la tarde, comenzando el ayuno a mediodía en vez de a medianoche).

El movimiento litúrgico ortodoxo actual se está esforzando en propagar de nuevo la celebración de la *liturgia jerosolimitana de Santiago,* caída en desuso durante siglos entre los bizantinos, salvo raras excepciones; la tendencia es celebrarla al menos el día de la fiesta del apostolado (23 octubre); existen buenas ediciones griegas y eslavas, provistas incluso de las melodías necesarias; pero su celebración sigue siendo todavía excepcional.

Las dos anáforas que se usan tienen estructura antioquena. En el medievo, la anáfora de san Basilio cayó en desuso, dando el relevo a la de san Juan Crisóstomo. La Divina Liturgia está precedida por el rito tardío, pero altamente simbólico, de

la prótesis o proscomidía (preparación de los ministros y de las especies eucarísticas). Se distingue fácilmente la parte catecumenal (comienzo, letanías intercaladas con antífonas, entrada con el evangelio, himnos o troparios del día, Trisagion, Apóstol con aleluya, evangelio y, entre algunos, letanías de los catecúmenos). La parte del ofertorio comienza con la solemne traslación de los dones santos desde la prótesis al altar, pasando por la iglesia al canto del himno querúbico interrumpido por conmemoraciones; siguen credo, anáfora, padrenuestro, fracción, elevación, comunión, distribución del Antidoron o eulogia del pan bendecido.

Rasgos característicos de la liturgia bizantina:

a) Los *orígenes orientales* antioqueno-palestinenses son evidentes, tanto en las estructuras como en la fuerza imaginativa de los símbolos y en el lirismo de los himnos. Una veta de optimismo recorre los textos, incluso los de penitencia; finalmente, los sugestivos oficios del viernes santo dejan traslucir ágilmente la resurrección. La liturgia se concibe sobre todo como fiesta en el atrio del Señor; y la iglesia, como edificio, se asemeja a un nuevo paraíso.

b) El *aspecto formal* lleva la marca puramente bizantina, es decir, romano-imperial, con su sentido de jerarquía, de orden, de ceremonia imperial; después de la caída de Constantinopla, la iglesia rusa retomó esta perspectiva de cesarismo, desarrollándola con exacta dignidad y magnificencia.

c) El *helenismo* se ha combinado con todas las incidencias orientales y asiáticas, introduciendo en el lenguaje los contenidos especulativos de la teología patrística griega. Las ideas bíblico-litúrgicas no es raro que se expresen con la terminología de los filósofos neoplatónicos, de la escuela teológica de Alejandría, de los padres capadocios, de san Máximo el confesor. En algunos rasgos se nota que la experiencia litúrgica se ve como una especie de iniciación gnóstica al Dios trascendente de la Escritura. Luz, sabiduría, logos, pneuma, *pistis-gnosis* y sus adjetivos llenan el vocabulario litúrgico y hacen de contrapeso al sentimiento lírico.

d) El *sentido didascálico* está muy difuso en la liturgia, aunque no parece fin en sí mismo. Tal vez la voluntad de hacer conocer los dogmas de la iglesia y la doctrina de los concilios a través de la experiencia litúrgica ha creado una mentalidad de lícito conservadurismo. Se puede decir que los himnos como eucología abundan en formulaciones teológicas de los sínodos y del pensamiento de los padres.

e) El *simbolismo* tiene como objetivo el teocentrismo y el cristocentrismo del culto. La liturgia debe poder transmitir todo el contenido bíblico de la suprema trascendencia divina. Dios aparece como el sujeto absoluto de las palabras y de las acciones litúrgicas, según la enseñanza antioqueno-edesina. La eucaristía se inspira con toda claridad en la parábola del banquete y no tiene de hecho el carácter de triste comida de adiós. Dios es más allá de todas las teofanías litúrgicas, un misterio impenetrable, tremendo y fascinante; pero la vida litúrgica de la iglesia permite conquistar el sentido de la transfiguración de las cosas, la comunión con Cristo como Kyrios. El Cristo de la liturgia bizantina no aparece nunca velado por el varón de dolores, pues incluso los himnos de semana santa dejan sentir que en él viven la fuerza, el poder y la gloria [22].

f) El *carácter escatológico* aflora particularmente en la eucaristía. Tanto los textos como el marco exterior (simbolismo de los gestos, del edificio, de las vestiduras, de las imágenes) tienen la función de signo premonitorio de la unión apocalíptica entre el cielo y la tierra. Con frecuencia los cantos repiten que la liturgia es un servicio pneumático-extático, aparición en imagen del reino de Dios, participación en la alabanza angélica, según todo lo que enseñan, de modo diverso pero complementario, las tradiciones catedralicia y monástica. El tema de la gloria *(doxa)* final de Dios se expresa frecuentemente mediante la terminología apofática (negativa), muy del gusto de los capadocios, cuya anáfora, de san Basilio, sigue siendo una obra de arte no superada. Ni la Divina Liturgia ni el oficio o los sacramentos sufren la objetividad pragmática de ser instrumentos que comunican la gracia, porque el culto se transforma en signo anticipador de la epifanía, que vence el determinismo del mundo natural.

g) Esta liturgia, tan ecuménica en sus orígenes históricos y en su espíritu, es, al mismo tiempo, liturgia de una *iglesia local,* en cuya asamblea está representada toda la iglesia de Dios. El obispo está omnipresente espiritualmente, incluso cuando no es el presidente de la liturgia *hic et nunc;* rúbricas y costumbres lo recuerdan con frecuencia. Las numerosas letanías diaconales, con invocaciones breves pero intensas, provocan con feliz repetición las continuas respuestas de la asamblea o del coro, y expresan toda la tensión de una eclesiología de comunión, en la que no se olvida a nadie, ni a los vivos ni a los difuntos.

h) El *arte,* en un grado más elevado que en todas las otras liturgias orientales, está profundamente ligado al culto. Iconografía y arquitectura de realización extremamente convincentes y refinadas se encuentran en el arte armenio y medieval y, más débilmente, en las otras familias litúrgicas. Respecto a ellas, sin embargo, el mundo bizantino se *enfrentó teológicamente* con la *relación entre imagen y culto,* y conquistó de ello una comprensión de la que sólo él posee el secreto. Los patriarcas Germán, Nicéforo y Metodio de Constantinopla, Jorge de Chipre, san Juan Damasceno y Teodoro Estudita escribieron, entre los ss. VIII y IX, acerca del fundamento teológico de la imagen, y lo sostuvieron: el icono es un documento teándrico que anula la prohibición veterotestamentaria de hacer imágenes de Dios; la imagen presupone la encarnación. El hecho cristológico es básico para que Dios pueda ser representado mediante Cristo en su naturaleza humana. Esquivando la tentación monofisita, el II concilio de Nicea (787) elabora el pensamiento de san Juan Damasceno y reconoce a los iconos una veneración *(proskynêsis,* ¡no adoración!) similar a la tributada a la santa Cruz o al libro de los evangelios, y que no entra en conflicto con el primado de la Escritura [23]. El valor de un icono no reside sólo en la verdad dogmática abstracta, sino en un instante de contemplación, de amor agradecido al Dios hecho hombre, capaz de transformarse en liturgia común o piedad personal. A partir del período posterior a la iconoclastia, las iglesias, distintos momentos de la liturgia y la oración personal comportan cada vez más la imagen sagrada como presencia indiscutible. La imagen sagrada, pintada según criterios rigurosamente eclesiásticos, es fruto de una espiritualidad auténticamente contemplativa. La figura de Cristo y las de la Madre de Dios y de los santos, asimilados a él, se representan no de un

modo naturalista, sino con la semblanza de una eternidad creada, inmersa en la luz tabórica, simbolizada por el fondo dorado o blanco. La humanidad que se ve en el icono es abstracta y estilizada, llena del Espíritu Santo, no tanto naturaleza inmanente cuanto cuerpo espiritual; el límite espacial que Dios ha asumido en Cristo es, a la luz de la resurrección, una ventana abierta a la eternidad. El mundo fenoménico, justamente como lo inculca la liturgia, se confronta con el propio destino de transfiguración. Las figuras comunican un sentido de inmutabilidad, como si la materia se hubiese substraído a la corrupción. También los colores participan en esta liturgia visual ante la imagen del Dios invisible hecho visible: la púrpura de la túnica de Cristo significa su realeza divina, recubierta por el manto azul de la humanidad asumida por nosotros. El papel del icono en la liturgia es el de compañía, y mudo repetidor del dogma de Calcedonia. Los ministros se preparan para las celebraciones rezando delante del iconostasio las fórmulas previstas para este acto, inciensan las imágenes, las llevan en procesión, las comentan. El pueblo las venera también durante la celebración, sintiendo la identidad profunda entre el mensaje de los textos y el de las imágenes. La liturgia bizantina presenta las imágenes como parte integrante de sí misma y medio libre, pero eficaz, para conocer a Dios. El icono del Hijo de Dios testimonia y revela la gloria de la Trinidad; la vista se santifica y, en la fe, puede transformarse en visión.

En la *situación actual,* la liturgia bizantina se practica en los patriarcados de Constantinopla y Jerusalén, en la parte greco-ortodoxa de los patriarcados de Alejandría y Antioquía, entre los católicos de Georgia, en los patriarcados de origen más reciente de Moscú, Servia, Rumania, Bulgaria, en una serie de iglesias autocéfalas o autónomas (las más importantes: Grecia, Chipre, USA). A causa de una dilatada diáspora ortodoxa, esta liturgia se practica en todos los continentes, incluida Oceanía (Australia y Nueva Zelanda). El movimiento misionero la difunde en África (Kenia, Uganda, Tanzania, Zaire) y en Asia (Corea, Japón). El movimiento litúrgico opera de un modo desigual, pero, en ocasiones, con eficacia, sea a nivel académico (Institut St. Serge, de París; Seminario de Balamand, en el Líbano; St. Vladimir's Seminary, de Nueva York; facultad de Holy Cross, en Boston), sea a nivel pastoral (varios movimientos laicos en Medio Oriente, sobre todo el Mouvement de la Jeunesse Orthodoxe [MJO] siro-libanés, el Apostoliki Diakonia, confraternidades laicas y otros movimientos en Grecia); muchos obispos en Rumania, Líbano, URSS están comprometidos en la reforma litúrgica, con éxitos satisfactorios (publicaciones, lengua vernácula, música, predicación, simplificaciones equilibradas). La teología litúrgica ortodoxa está actualmente representada por valiosos investigadores, como E. Theodorou y J. Foundoulis (Grecia), E. Braniste (Rumania), B. Bobrinskoy, A. Kniazeff, E. Meliá, C. Andronikoff, mons. G. Wagner (París), el metropolita Georges Khodre (Líbano). Son también numerosos los estudiosos no ortodoxos autores de estudios apreciables sobre la liturgia bizantina: L. Ligier, J. Mateos, M. Arranz, R. Taft (Roma), E. Lanne (Bélgica), W. Nyssen, H.-J. Schulz, G. Kretschmar y K. Gamber (Alemania), S.V. Janeras (España), R. Bornert (Luxemburgo), etc.

Las *iglesias greco-católicas* son bastante numerosas, y surgieron del desmembramiento de iglesias locales ortodoxas en las dos obediencias,

romana y ortodoxa, provocado por movimientos de unión, algunos de los cuales datan de muy antiguo: unión de Brest-Litovsk entre los ucranianos (1595-96), de Uzhorod entre los rutenos (1646), de los croatas (1611), de Alba Julia entre los rumanos (1698) y de los melkitas de Oriente Medio (1724). Ha habido otras épocas más recientes, pero de menor importancia (Macedonia, Grecia, Bulgaria). Los ítalo-albaneses, llegados al reino de Nápoles huyendo de la invasión turca, han adoptado más bien la intercomunión práctica con la iglesia de Roma, sin suscribir nunca un acto de unión. Los greco-católicos de Ucrania y Rumania han sido reabsorbidos en la respectiva iglesia ortodoxa después de coyunturas históricas recientes.

Estas iglesias han conservado fundamentalmente la liturgia de su iglesia madre; pero, a causa de siglos de formación teológica occidental, bajo la presión de circunstancias desfavorables, han realizado reformas litúrgicas inspiradas en el concilio de Trento, en las devociones de la época barroca, en la teología de la segunda escolástica y en la *devotio moderna*. El grado de contaminación es más o menos fuerte, de forma que los puntos de latinización no valen para todos los lugares o, al menos, no con la misma intensidad. Al haber perdido el contacto con las fuentes privilegiadas de inspiración litúrgica (vida sinodal plenamente autónoma, centros monásticos, teología patrística, estudio de la propia tradición) y al vivir con frecuencia en un aislamiento social y confesional, han retocado la liturgia a todos los niveles con criterios extraños al genio originario; en la eucaristía: abandono o simplificación del rito de la proscomidia, preparada frecuentemente sin fórmulas por el sacristán la tarde anterior a la celebración; introducción de las misas secretas y privadas; posibilidad para los sacerdotes de celebrar varias liturgias al día; asimilación del ayuno eucarístico oriental (desde la media noche) al de la iglesia romana; toque de la campanilla después del sanctus (para subrayar la doctrina católico-romana sobre la consagración) en el momento de la institución, y no de la epíclesis; pronunciación de las palabras de la institución por parte de todos los concelebrantes por tuciorismo; sustitución del evangeliario sobre el altar por el misal; calendario: introducción de fiestas desconocidas en Oriente (Corpus Domini, sagrado Corazón, Inmaculada Concepción); bautismo, confirmación y comunión se confieren separadamente; decadencia, que en ocasiones es casi total o extrema simplificación, del oficio cantado y obligación del breviario privado; primacía de devociones occidentales (rosario, culto del sagrado Corazón, vía crucis, novenas) y reducción de las típicamente orientales (akathisto, cánones); bendición eucarística extralitúrgica; decadencia de los Presantificados en favor de la misa cotidiana; sustitución de la iconografía bizantina por imágenes posrafaélicas italianizantes; culto de santos extraños al calendario oriental (santa Rita, san Antonio de Padua, santa Teresa del Niño Jesús); supresión o reducción del iconostasio; estatuas; recitación del *Filioque* en el símbolo niceno-constantinopolitano, pese a no ser obligatorio entre los greco-católicos; sacerdotes que por motivos de solemnidad externa sirven en la misa como diáconos.

Se han realizado muchas recuperaciones, pese a que las reformas más recientes se inspiran en la reforma litúrgica occidental posterior al Vat. II.

9. La liturgia bizantina en

ITALIA. La Italia meridional, helenizada desde la época precristiana, al formar parte del imperio cristiano de Oriente, ha practicado desde una época remota la liturgia bizantina. Ésta es también la única forma de liturgia oriental practicada en la península. Las luchas iconoclastas de Oriente produjeron un aumento numérico de las comunidades griegas en Italia, mezcladas con los restos de los longobardos. Las encontramos en Puglia, Basilicata, Calabria, Sicilia y Roma. De los cerca de veinte papas greco-orientales, nueve reinaron entre el 642 y el 752: Teodoro, Juan V, VI, VII; Sergio, Sisinio, Constantino, san Gregorio III, san Zacarías. La ciudad de Roma contaba en el medievo con importantes monasterios griegos: san Sabas, san Prisco y santos Alejo y Bonifacio, en el Aventino; santos Vicente y Anastasio, en Tre Fontane; san Cesáreo, en vía Apia; san Basilio, en el foro Trajano; san Silvestre, san Esteban, etc. La reconquista normanda de Sicilia, arrebatada a los árabes, produjo un reforzamiento gradual del rito latino y un debilitamiento del griego en todo el reino. Gracias a una cierta tolerancia de los reyes normandos, en el s. XII tuvo lugar un renacimiento cultural y litúrgico que favoreció la importación de libros litúrgicos de Oriente, especialmente del Monte Athos. Los normandos, sin embargo, al introducir el derecho feudal de investidura, substrajeron los potentes monasterios basilianos a la jurisdicción de los obispos bizantinos. Más tarde se llegó a la supresión de las diócesis bizantinas, transformadas en ocasiones en diócesis latinas. El rito griego desaparece definitivamente en Puglia y Basilicata en el s. XV; en Calabria resistió ininterrumpidamente desde los orígenes hasta los ss. XVI-XVII.

El *monacato basiliano,* que contaba entre los ss. VIII y XII con centenares de monasterios, lauras, eremitorios y grutas, era el punto de apoyo fundamental de la liturgia bizantina y ha producido decenas de santos, venerados con frecuencia incluso en Oriente: san León de Catania, san Filerato de Palermo, san Metodio de Siracusa, san Elías de Enna, san Fantino de Mercurion, san Lucas de Tauriana, san Teoctisto de Caccamo (conocido por los sicilianos como san Calógero, por el título monástico griego "kalogêros", el buen viejo), san Daniel de Taormina, santos Nilo y Bartolomé de Rossano Calabro, san Lucas de Messina, san Gregorio de Agrigento, santa Rosalía de Palermo, etc. [24]

Los monjes seguían en parte el Typikon de san Sabas, pero sobre todo el de Studion, según la federación monástica a la que pertenecieran (las más importantes son los archimandritados de san Salvador de Mesina, de 1059, que condividía con el obispo de Monreale la jurisdicción eclesiástica sobre Sicilia; el Patirion de Rossano Calabro y la heparquía de Latinianum en Basilicata). Las bibliotecas poseen varios typika ítalo-griegos: el más antiguo es el de Mesina, de 1131. Éstos están, en general, inmunes de manipulaciones e infiltraciones heterogéneas. La universidad de Roma ha publicado en 12 volúmenes todo el cuerpo himnográfico ítalo-griego, todavía poco conocido. Los basilianos dieron un fuerte impulso al estudio del griego, influyendo directamente en el humanismo italiano. Petrarca y Boccaccio estudiaron el griego con dos célebres monjes greco-calabreses, Barlaam de Seminara y Leoncio Pilato. Los typika ítalo-estudionenses se dividen en tres familias: 1) paleo-calabrés, 2) calabro-siciliana, 3) pullés (del monasterio del Casale). La tradición estudionense, desaparecida en Constantinopla y en el Athos, ha sobre-

vivido en la Italia meridional. El monasterio de San Salvador de Messina cambió el Typikon estudionense por el de san Sabas sólo en el s. XVI por imposición del papa [25].

En el momento en el que el cristianismo bizantino desaparecía de las provincias meridionales, comienza el fenómeno de las *inmigraciones de los albaneses* desde Epiro y el Peloponeso, llevando consigo la liturgia bizantina. Se dispersaron por el sur desde el 1461, acogidos por los aragoneses. El límite septentrional de sus colonias está en los Abruzos. Muchas comunidades perdieron acto seguido el rito griego, pese a continuar todavía hoy hablando la lengua albanesa.

Actualmente la liturgia bizantina la practican cerca de 70.000 fieles en las dos *heparquías* (diócesis) de *Lungo Albanese,* junto a Cosenza (26 parroquias en Calabria, Basilicata, Abruzzi), y de *Piana degli Albanesi,* junto a Palermo (14 parroquias), y en la *abadía "nullius" de Santa María de Grottaferrata,* junto a Roma (una parroquia y cuatro monasterios: en Grottaferrata, San Basilio, junto a Cosenza; Piana degli Albanesi y Mezzojuso, junto a Palermo).

El rito se latinizó mucho entre el 500 y el 700. En este siglo, sin embargo, se ha emprendido una obra de purificación de los excesivos latinismos del pasado, codificada por el sínodo de Grottaferrata de 1940 y gracias a la mejor formación del clero en el Colegio Griego de Roma, dirigido por benedictinos belgas. La lengua litúrgica de base, al menos en algunas ceremonias solemnes, es el griego. Recientemente se han introducido el italiano y el albanés, tanto para toda la Divina Liturgia como para ciertas partes del oficio. La música psáltica neobizantina va felizmente acompañada de melodías locales griegas y albanesas. El influjo latino se nota todavía en la fuerte reducción del oficio, en la Divina Liturgia ferial leída, dialogada y sin canto, en el estilo occidental de las iglesias, en el uso (en disminución) de las estatuas y, en ocasiones, del armónium, en el bautismo por infusión, en la penitencia en el confesonario, en la celebración eucarística en cuaresma, con la consiguiente desaparición o reducción de los Presantificados.

El movimiento litúrgico registra ciertos progresos; una nueva corriente iconográfica de pintores autóctonos, junto a otros provenientes de Grecia, está proveyendo gradualmente los lugares de culto de buen arte litúrgico de tradición neo-bizantina. No faltan las publicaciones, tanto científicas *(Bollettino* de la abadía griega de Grottaferrata) como de alta divulgación (revista y cuadernos de *Oriente Cristiano* de Palermo). La iglesia concatedral griega del almirante (Martorana) en Palermo se ha convertido en un interesante centro de contacto ecuménico entre fieles greco-ortodoxos e ítalo-albanos greco-católicos, que se unen en el canto de la común Divina Liturgia.

NOTAS: [1] H.I. Dalmais, *Signification de la diversité des rites au regard de l'unité chrétienne,* en *Istina* 7 (1960) 311-318 — [2] W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens,* Alber, Friburgo/Br. 1963 — [3] B. Botte, *L'anaphore chaldéenne des apôtres,* en *OCP* 15 (1949) 259-276; A. Raes, *L'authenticité de la liturgie byzantine de St. Jean Chrysostome,* en *OCP* 24 (1958) 5-16; A. Tarby, *La prière eucharistique de l'Église de Jérusalem,* Beauchesne, París 1972 — [4] I.M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus* II, Pont. Univers. Gregoriana, Roma 1930, 426ss — [5] E. Lanne, *La confession de foi baptismale à Alexandrie et Rome,* en *La liturgie expression de la foi,* Conférences de St. Serge XXV (dir. por A. Pistoia y A.M. Triacca), Ed. Liturgiche, Roma 1979 — [6] A. Bugnini, *L'eucologio di Der Balizeh,* en *EL* 65 (1951) 157-170 — [7] L. Bouyer, *Eucaristía,* Herder, Barcelona 1969 — [8] L. Ligier, *Célébration divine et anamnèse dans la première partie de l'anaphore ou canon de la messe orientale,* en *Eucharisties d'Orient et d'Occident* (dir. por B. Botte

y H. Cazelles), Cerf. París 1970, 138-178 — [9] P.C. Mousses, *Les livres liturgiques de l'Église chaldéenne,* Photo Press, Beirut 1955 — [10] La fuente de información más fácilmente accesible sobre la liturgia siro-occidental y también siro-oriental la constituye la revista *L'Orient Syrien,* publicada desde 1956 a 1967, año en que quedó interrumpida por la muerte de su editor, mons. Khoury-Sarkis — [11] J. Puyade, *Composition interne de l'office syrien,* en *L'Orient Syrien* 2 (1957) 77-92 y 3 (1958) 25-62 — [12] J. Mateos, *"Sedre" et prières connexes dans quelques anciennes collections,* en *OCP* 28 (1962) 239-287 — [13] P. Dib., *Maronite (Église),* en *DTC* 10 (1928) 1-42; M. Hayek, *Liturgie maronite. Histoire et textes liturgiques,* Mame, París-Tours 1964 — [14] E. Lanne, *Le grand euchologe du Monastère Blanc. Patrologia Orientalis* 28, 2, París 1958 (un testimonio de que la liturgia copta del primer milenio asimiló numerosos elementos siríacos, eliminados posteriormente) — [15] A. Mallon, *Les Théotokies en l'office de la Sainte Vierge dans le rite copte,* en *Rev. de l'Or. chr.* 9 (1904) 17-31 — [16] E. Hammerschmidt, *Kultsymbolik der koptischen und der äthiopischen Kirche,* en *Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums* (dir. por E. Hammerschmidt), Stuttgart 1962, 215-217 — [17] M. Daoud, *The Liturgy of the Ethiopian Church,* Egyptian Book Press, Cairo 1960. Es la reedición de la traducción inglesa de las anáforas etiópicas publicadas por el mismo autor en Addis Abeba en 1954 — [18] T. Nersoyan, *Divine Liturgy of the Armenian Apostolic Church,* Delphic Press; New York 1950 — [19] D.J. Chitty, *Et le désert devint une cité. Introduction à l'étude du monachisme égyptien et palestinien dans l'empire chrétien,* Ed. Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauge 1980; O. Hendriks, *Les monastères internationaux syriens,* en *L'Orient Syrien* 3 (1958) 165-184 — [20] M. Arranz, *Les grandes étappes de la liturgie byzantine: Palestine-Byzance-Russie. Essai d'aperçu historique,* en *Liturgie de l'Église particulière et de l'Église universelle* (dir. por A. Pistoia-A.M. Triacca), Ed. Liturgiche, Roma 1976, 43-72 — [21] A. Schmemann, *Introduction to Liturgical Theology,* St. Vladimir's Press, New York 1975[2] — [22] A. Schmemann, *Le grand carême. Ascèse et liturgie dans l'Église orthodoxe,* Ed. Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauge 1974 — [23] N. Ozoline, *L'icône. Analogie et complémentarité de l'image par rapport au geste et à la parole liturgique,* en *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques* (dir. por A. Pistoia y A.M. Triacca), Centro litúrgico Vicenziano, Roma 1978, 167-190 — [24] N. Ferrante, *Santi italo-greci del Reggino,* Quaderni di *Oriente Cristiano,* Palermo 1975 — [25] A. Pertusi, *Rapporti tra monachesimo italo-greco ed il monachesimo bizantino nell'alto medioevo,* en *Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI sec. Atti del convegno storico di Bari del 1969* (a cargo M. Maccarrone y G.G. Meerseman), Antenore, Padua 1973, 473-522.

D. Gelsi

BIBLIOGRAFÍA: Dalmais I.H., *Las liturgias orientales,* Casal y Vall, Andorra 1961; Evdokimov P., *La Ortodoxia,* Ed. Península, Barcelona 1968; García Hernando J., *Pluralismo religioso* 1, *Confesiones cristianas,* Atenas, Madrid 1981; Janeras S., *San Basilio en la historia de la liturgia,* en "Phase" 120 (1980) 475-492; Liesel N., *Las liturgias de la Iglesia Oriental. Las fiestas eucarísticas de los católicos orientales,* Espasa-Calpe, Madrid 1959; Meyendorff J., *La Iglesia ortodoxa ayer y hoy,* Mensajero, Bilbao 1969; Ortega J.L., *Liturgia bizantina,* en "Liturgia" 5 (1950) 72-75; 9 (1954) 183-188, 206-211, 295-299, 350-355; 10 (1955) 27-31; *Las liturgias orientales,* ib, 9 (1954) 82-88; Rousseau O., *Las liturgias orientales y nosotros,* ib, 16 (1961) 154-161; Santos Hernández A., *Iglesias de Oriente,* 2 vols., Sal Terrae, Santander 1963; *Iglesias Orientales separadas,* EDICEP, Valencia 1978; Schultze B., *Iglesias Orientales,* en SM 3, Herder, Barcelona 1973, 807-833; Spidlik T., *Oriente cristiano,* en NDE, Paulinas, Madrid 1979, 1024-1035. Véase también la bibliografía de *Plegaria eucarística.*

P

PADRES Y LITURGIA

SUMARIO: I. Significado del tema - II. Piedad objetiva - III. Piedad comunitaria - IV. El sentido del misterio - V. El valor de la palabra - VI. Sentido bíblico - VII. Conclusión.

I. Significado del tema

No se pretende hablar aquí de los padres como fuente específica y documental de la liturgia. Si quisiéramos repasar los textos patrísticos que nos informan de la historia de la liturgia —comenzando desde los cc. 61ss de la *I Apología* de san Justino a los opúsculos de Tertuliano sobre el bautismo, la penitencia y la oración; las catequesis de san Cirilo y de Juan de Jerusalén o de Teodoro de Mopsuestia, las recientemente descubiertas de san Juan Crisóstomo [1], la *Traditio* de Hipólito, el *Eucologio* de Serapión, el *De mysteriis* y el *De sacramentis* de san Ambrosio [2]—, no bastaría ni un curso entero. Tampoco se pretende aquí espigar entre el interesante material de conceptos y de expresiones patrísticas que han pasado después a los textos litúrgicos o, viceversa, de la fraseología litúrgica familiar a ciertos padres. El trabajo realizado por el padre Marcel Havard sobre la presencia dispersa de la patrística en los textos mozárabes [3] se podría extender en último término a otra literatura litúrgica, del mismo modo que se podrían estudiar en otros padres las reminiscencias litúrgicas que, como ha demostrado dom Morin, son familiares en Arnobio el Joven [4].

Para mantenernos en los límites de esta voz y para proceder con un cierto orden, se podría formular el tema de este modo: la aportación del estudio de los padres al conocimiento y la apreciación de la liturgia, incluso fuera de sus obras propiamente litúrgicas, teniendo en cuenta ciertas características e instancias comunes a la literatura patrística, instancias y características relativas a diferentes sectores de la doctrina y de la espiritualidad.

No queremos afirmar que tales características pertenezcan de modo exclusivo al mundo de la patrística; algunas forman parte de toda la gran tradición católica, que en los padres ha tenido su expresión primitiva, una de las expresiones más auténticas y vigorosas. Por otra parte, es necesario tener en cuenta en el campo de la patrística las diferencias de ambiente y de personalidad [5]. Quisiéramos, por tanto, destacar algunos trazos precisos y concretos que den una base segura a nuestras consideraciones, con el estudio de lo que se podría llamar el clima religioso cultural en el que se ha ido formando la liturgia, derivando de él algunas de sus características. En una investigación de este tipo se parte de una constatación histórica demasiado clara para que sea necesario ilus-

trarla: en su núcleo esencial la liturgia se constituyó en la edad patrística, pese a que continuó desarrollándose y enriqueciéndose, al mismo tiempo que se purificaba unas veces y otras se desnaturalizaba y volvía árida.

II. Piedad objetiva

Comencemos por subrayar el carácter de piedad objetiva que presenta la patrística, y que marca de por sí, de modo evidente, la liturgia y la espiritualidad litúrgica. Cuando se habla de piedad objetiva de los padres, no se pretende de hecho excluir el coloquio íntimamente personal. Se tendría que ignorar a san Ignacio de Antioquía, a Orígenes, a san Ambrosio o a san Agustín. Recuérdese la jaculatoria *Domine Jesu* de san Ambrosio, que adorna sus discursos y tratados, y las breves oraciones en que con tanta espontaneidad prorrumpe a veces el exegeta o el orador [6]. Respecto de san Agustín, bastará mencionar los *Soliloquios* y las *Confesiones* [7]. Al hablar de piedad objetiva se quiere subrayar, sin negar la intimidad del coloquio con Dios o con Cristo, una cierta actitud espiritual que domina ampliamente en el culto litúrgico.

Es muy claro mientras tanto que en la base de la espiritualidad de los padres está el misterio revelado, no el puro dato ni el sentimiento. Es el misterio revelado lo que constituye su meollo: trinidad, encarnación, iglesia. Recuérdese, en este aspecto, el puesto que ocupa el tema soteriológico en el sentido más amplio (referido no sólo a la acción del Verbo encarnado, sino también a la del Espíritu Santo, es decir, a toda la economía de la salvación) en la dogmática de los padres. Está claro que tal actitud es una base para el desarrollo y la caracterización de la espiritualidad objetiva. Pensemos en la importancia que tiene en los padres el tema bíblico, explicado mediante la predicación y los tratados teológicos, para fundar la piedad. Todo esto da a su piedad un carácter eminentemente objetivo. Quien no tiene cierta familiaridad con los padres no puede evitar un cierto sentimiento de sorpresa al leer algunos de sus escritos, especialmente ciertos discursos, ante lo que, según la concepción hoy en boga, se considera una laguna. Tómense, por ejemplo, las numerosas predicaciones de san Agustín y de san León Magno sobre la navidad [8] y sobre la pasión. En vano buscaremos en ellas las efusiones de sentimiento familiares a la piedad medieval y a la piedad (si de piedad se trata) de nuestros días. Y esto se puede notar desde el principio, ya en la homilía sobre la pasión de Melitón, en la *Epístola* de Bernabé (que, según especialistas recientes, sería también una homilía pascual). Incluso los autores de gran sentimiento, como san Gregorio Nacianceno, cuando cantan el misterio litúrgico son unos maestros y adoradores que hacen muy pocas concesiones al derramamiento del corazón.

Piedad objetiva. Dios —así parece que suena la respuesta que dan los padres al don divino—, Dios ha revelado un misterio que nosotros creemos, adoramos y hacemos nuestro en la vida. No es que el sentimiento esté fuera de lugar, pero no ocupa ciertamente el primer puesto. La actitud de los padres frente al misterio se puede resumir tal vez en esta conclusión del discurso *De apostolis et fide,* de Eusebio de Emesa, predicador no demasiado conocido: "Consueta celebremus, ad gratiarum actionem convertamur, Patrem adoremus, Filium confiteamur per Spiritum, glorificemus unitatem, sequamur pacem, et uni per unum in uno, ab una ecclesia, gloriam referamus:

nongenito Patri, per Unigenitum, in uno Spiritu Sancto, gloria, imperium, honor et nunc et semper et per omnia saecula saeculorum. Amen" ("Celebremos los misterios en los que solemos participar, recurramos a la acción de gracias, adoremos al Padre, confesemos al Hijo por medio del Espíritu, glorifiquemos la unidad, sigamos la paz; y convertidos en una sola cosa por medio de quien es uno y en el uno, desde la única iglesia hagamos resonar la gloria: al ingénito Padre por medio del Unigénito, en el único Espíritu Santo, gloria, poder y honor ahora y siempre y por todos los siglos de los siglos. Amén") [9].

Para darse cuenta de la importancia que tiene esta visión del misterio, en cuanto expresión de piedad objetiva, obsérvese la plenitud de significado que asumen en san León Magno los términos *renovar* y *reparar,* tan frecuentes en la contemplación del misterio litúrgico y en la invocación de los frutos correspondientes [10]. De aquí el que los padres se explayen, cuando ilustran el misterio litúrgico, en la consideración doctrinal y teológica, a pesar de no estar dando lecciones de teología, sino hablando al pueblo como pastores.

Esto vale también para la catequesis. "La catequesis de los padres, en cuanto está en relación con los datos de hecho del depósito común de la fe, y no con veleidades personales, es una *catequesis objetiva"* [11].

La conciencia del carácter objetivo de la liturgia, fundada en la fe y en los misterios, es bien clara en los padres, como lo demuestra también "la apelación" que ellos hacen, no raras veces en clave polémica, "a los usos y a las fórmulas litúrgicas" para sostener su tesis [12]. Un ejemplo característico: "Desde el momento en que los cristianos comienzan a reflexionar sobre el dogma trinitario, sea para defenderlo, sea para tomar conciencia más clara de su contenido y defenderse contra las desviaciones heréticas, las doxologías y las fórmulas litúrgicas han llamado su atención y se han encontrado en la documentación de todas las controversias, en razón de su particular autoridad" [13].

Sin salirnos de este campo, es necesario tener presente lo que se puede llamar el sentido vital de la liturgia en los padres. Piedad objetiva no quiere decir en absoluto una piedad al margen de la vida, sino más bien una piedad que orienta la vida no según el sentimiento que pasa, sino según la realidad creída, meditada, vivida, del misterio que se celebra [14]. De hecho, como se ha observado respecto de la *Tradición apostólica* de Hipólito, "se trata (...) de una tradición no fijada en el inmovilismo, sino bien viva y activa"; cosa que no siempre sucede [15]. Es en la edad patrística cuando comienzan a florecer las oraciones destinadas a las diversas horas de la jornada, desde el *Gloria in excelsis* (titulado *himno matutino* en el códice alejandrino de la biblia y *oración de la mañana* en las Constituciones Apostólicas) a la "eucaristía lucernaria" *(epilychnios eucharistia),* todavía usada como oración de la tarde entre los griegos; los himnos de san Ambrosio, familiares a la piedad de san Agustín; o los poemas de Prudencio. No son todas oraciones litúrgicas en sentido estricto, pero florecen en el clima de una vida litúrgica intensa. Este sentido de la liturgia, como alguien que acompaña en el camino de la vida en cada uno de sus recodos, lo encontramos en ciertas oraciones de san Gregorio Nacianceno, en las que los acontecimientos personales se encuadran espontáneamente en la consideración del misterio litúrgico. Lo mismo podríamos decir de la vida social: piénsese en los ecos que las ansias y las desventuras de su tiempo despiertan en la predicación de un

san Juan Crisóstomo, de un san Máximo de Turín, de un san Agustín, de un san León Magno, de un san Gregorio Magno; y esto mismo puede aplicarse también a la oración, cuando tenemos los elementos para datar ciertas composiciones litúrgicas.

El valor de la liturgia, tal como es vista y vivida por los padres (y de toda su mentalidad religiosa), está sobre todo en las ideas-forma que les inspiran y que ellos eficazmente comunican [16].

III. Piedad comunitaria

El fundamento teológico de esta segunda característica es evidente: es la realidad de la iglesia, que tiene su centro en Cristo, representado por el obispo (recuérdese a san Ignacio de Antioquía); es el sentido de la iglesia como cuerpo, como *Christus totus* [17]. La expresión cultual en los primeros siglos revela muy claramente esta actitud de piedad comunitaria: el centro de la vida cultual es la eucaristía, celebrada por el obispo en unión con el clero (sólo cuando las exigencias pastorales lo hagan necesario se celebrará la eucaristía en diversas zonas de la ciudad y el clero no podrá estar en su totalidad en torno a su obispo) [18]. Pensemos en el significado comunitario que asume la administración del bautismo [19]. La preparación y la administración de este sacramento ocupan al obispo y a toda la comunidad de tal modo que sitúan la iniciación cristiana en el centro de la vida de la asamblea. Pensemos en la oración común, en las formas que nos son conocidas en la edad patrística; pensemos en el canto. Pero lo que importa hacer notar, más todavía que las formas, que no pueden no cambiar, es la intención, el espíritu, que expresa algo esencial a la visión católica de la realidad. Recordemos la oración universal de Clemente Romano, en la que el sentido comunitario se revela de modo tan evidente *(Primera Carta a los Corintios* 59,3-61,3). Es en este clima donde florece la oración de intercesión con todos sus vigorosos desarrollos. Es bien claro en los padres el esfuerzo por elevar a toda la comunidad a la contemplación y a la vida del misterio cuando enseñan, invitan a la oración o proponen a todos los fieles un programa integral de vida cristiana. Piénsese en ciertas elevaciones, en ciertas confidencias contemplativas que, casi se diría, se le escapan a san Agustín en las *Enarrationes in Psalmos* (me estoy refiriendo a las dirigidas al pueblo en la predicación). Piénsese también en un san León Magno, en su modo de presentar el misterio de navidad o de la pascua como la expresión plena de la vida cristiana.

IV. El sentido del misterio

Ya el mismo vocabulario es muy interesante en este campo. En los últimos decenios se han multiplicado los estudios en torno a los términos *mysterium* y, sobre todo, *sacramentum* [20], vocablos particularmente ricos de significado. Sin pasar revista a las diversas acepciones que se contienen en esos términos, bastará notar aquí que es común a los padres el sentido de una realidad sagrada que viene de Dios y que el hombre acepta sin entenderla totalmente, adorando, alabando, dando gracias. Es la actitud concorde no sólo de algunos padres de tendencia fuertemente tradicionalista, que ignoran o rechazan la elaboración racional de la verdad revelada, sino también de los especulativos más comprometidos y audaces, de Orígenes, de san Gregorio Nacianceno, de san Gregorio Ni-

seo, de san Agustín. Sin duda el sentido profundo del misterio ha sido para ellos una salvaguarda de la ortodoxia y del espíritu de fe y de oración, de igual modo que la actitud de humilde y profunda adoración inspira la acción litúrgica.

Obviamente, el sentido del misterio caracteriza también la catequesis de los padres, en íntima conexión con la liturgia [21].

Sin embargo, no se comete una injusticia con los padres si se reconoce que la manera con frecuencia insatisfactoria en que ellos se han servido del *locus theologicus* de la liturgia "se debe tal vez también al hecho de que la han tratado con frecuencia con un espíritu demasiado místico, como algo que casi participa de la revelación"; actitud que debe ser juzgada, como es obvio, teniendo siempre muy presente el ambiente histórico en que ellos se movieron [22].

V. El valor de la palabra

Los antiguos reconocieron y exaltaron el valor de la palabra, considerada en su significado esencial de expresión, de estímulo, de alimento del pensamiento y, en general, de la vida espiritual. Basta pensar en la palabra *logos* (razón y pensamiento entre los griegos). Es conocida la importancia de tal actitud en los aspectos culturales; la cultura antigua es cultura de la palabra, cultura retórica, favorecida por la costumbre de leer en voz alta. Tal actitud ha tenido una importancia decisiva en la formación de los textos litúrgicos esenciales [23]. Es verdad que en la patrística encontramos textos que parecen contradecir este culto de la palabra, porque es frecuente entre los padres la condena de los artificios retóricos, pero precisamente en cuanto con ellos se traiciona el significado auténtico de la palabra, del *logos*, sometiendo al artificio lo que debe ser comunicación sincera de pensamiento y de vida. En realidad, los padres muestran una gran confianza en la palabra. No hablo sólo de un Orígenes filólogo y exegeta, que pide a la palabra precisa de la biblia el secreto del misterio divino; de un san Agustín, controversista que confía a la palabra del que contradice la suerte de la verdad a la que quiere conducir a los errantes; hablo, en general, de la confianza manifestada por el cuidado que los padres tienen de la palabra, tanto en la enseñanza y en la exhortación como en el culto. Léase despacio la oración [*supra*, / III] de Clemente Romano, para captar el sentido musical que anima en ella a la palabra. Todo san Cipriano ha de ser tenido en cuenta a este propósito, como el orador y el escritor que pone al servicio del ministerio apostólico ese arte de la palabra que la concepción de aquel tiempo situaba en el centro de la cultura. Lo que en Cipriano es un uso constante, en otros, como por ejemplo en san Gregorio Nacianceno y en el mismo san Agustín, encontrará la justificación consabida. Sería fácil alargar la lista de nombres a este respecto.

La liturgia conserva esta característica, que ha asumido de la época de los padres, del uso de una palabra cultivada, no siempre libre de artificios, siempre sellada con esa impronta de nobleza que debe caracterizar todo lo que hace referencia al culto divino.

VI. Sentido bíblico

No se quiere hablar aquí del uso de la biblia en la liturgia [24] [/ *Biblia y liturgia*], sino del sentido bíblico de los padres, que opera en la liturgia. Es en la biblia donde los padres en-

cuentran su teología, la sustancia del discurso doctrinal en la predicación y en el tratado, el alimento de la meditación, la materia moral y ascética [25].

El sentido de la biblia se traduce de forma evidente también en el lenguaje de los padres. "Es un hecho bien conocido para quien tenga alguna familiaridad con los antiguos escritores cristianos griegos y latinos. Nutridos por la asidua lectura de los libros santos, no sólo sacaban de ella la médula de su pensamiento, sino que asumían espontáneamente sus expresiones, imágenes y ademanes, de modo que se debe hablar de un influjo de índole propiamente literaria. De este modo su estilo adquiere un colorido nuevo, que a veces tiene un aire de exotismo y traiciona la intrusión de elementos heterogéneos, mientras que representa también, en ciertos escritores mejor dotados, un enriquecimiento del patrimonio literario familiar a los clásicos. Es un ímpetu nuevo que irrumpe en la corriente de la forma clásica, transformándose en un nuevo mundo, no sólo de ideas religiosas y morales, sino también de imágenes y de actitudes literarias" [26].

Lo mismo hay que decir de los textos litúrgicos tanto de la edad patrística como del medievo.

Viniendo ahora al uso exegético que los padres hacen de la biblia, se sabe que se manifiestan en él tendencias diversas y opuestas. Sin ocuparnos en particular de tales diferencias, que conviene también tener presentes, aquí se anotarán de pasada algunas características comunes a la exégesis patrística, que se advierten también constantemente en la liturgia [27].

Antes de la reforma de la / liturgia de las Horas, recomendada por el Vat. II, quien no tenía un cierto conocimiento de la patrística encontraba con frecuencia dificultades en numerosas lecturas de los padres, que parecían constituir un acertijo. Pero también en la nueva situación, sin duda muy mejorada [28], convendrá señalar algunas características de la exégesis patrística que nos ayuden a comprender el uso que la liturgia hace de la biblia. ¿Cuál es la finalidad de la exégesis según los padres? Lo dijo Orígenes de forma particularmente feliz: "Las Escrituras, en su conjunto, en cuanto comprendidas exactamente y a fondo, no constituyen, pienso, sino los primerísimos elementos y una introducción, de hecho muy sumaria, respecto de la totalidad del conocimiento" [29].

a) Como se ha observado, a Orígenes "le importa no sólo interpretar el sentido de las palabras, sino también captar la *intención de Dios,* que habla en las expresiones de la biblia; *más aún, a Dios mismo"* [30]. San Gregorio Niseno se expresa de modo similar: "La voz de Dios no resonó en lengua hebrea ni en ningún tipo de lengua en uso entre las gentes, sino que todos los discursos de Dios que se leen en Moisés o en los profetas no son otra cosa que indicaciones de la voluntad de Dios" [31]. Es necesario saber qué es lo que Dios nos quiere decir, no tanto la manera en que nos lo quiere decir. La interpretación espiritual tiene sus raíces aquí, cualquiera que sea la legitimidad que de ella haya hecho este o aquel padre. Ella pretende ir más allá de la corteza del significado inmediato para captar la intención de Dios.

b) Un concepto básico en la exégesis patrística es *la unidad de los Testamentos.* El fundamento de esta concepción, que los padres tomaban de la misma biblia, es la unidad de su autor principal y el designio divino que se expresa en la biblia: la intención de Dios. Las expresiones de tal idea son múltiples y muy importantes. Ante todo, el profetismo de

la biblia, entendido en sentido mucho más amplio que en la enseñanza teológica común: la tipología bíblica se ha convertido en una categoría constante (cualquiera que sea su fundamento en los casos particulares) [32]. Sobre este principio todos los padres están de acuerdo, incluso los más dedicados al estudio del sentido literal y ajenos a la exégesis alegórica. Tal criterio es dominante también en el uso litúrgico [33].

c) En conexión con el principio ahora mencionado está el concepto de *la centralidad de Cristo.* La unidad de los dos testamentos tiene su piedra angular en Cristo: en el Cristo histórico y en el Cristo místico. Agustín no se cansa nunca de señalar este canon interpretativo fundamental. Cristo habla en los salmos, el Cristo que se alegra o sufre en su carne mortal, Cristo perseguido o glorioso en su iglesia. La centralidad de Cristo, punto esencial en el pensamiento de los padres, es igualmente esencial para la comprensión de la liturgia.

d) La biblia y la iglesia. Dios no ha dado la biblia al fiel particular, sino a la iglesia, y como algo vivo, que la iglesia trata como depositaria y dispensadora, asistida por el Espíritu Santo, asociando la absoluta fidelidad de quien garantiza tal asistencia a la libertad propia del *sensus fidei* y del magisterio vivo, ejercido bajo el influjo del Espíritu. Es bien conocido que en el uso litúrgico se deja a veces a un lado el sentido literal, se usa la tipología en abundante medida y no se rehúye la consabida acomodación.

Es la falta de contacto con el mundo de la tradición, representado en primer lugar por la patrística, la que explica ciertos reproches dirigidos, no sin ligereza, a la exégesis litúrgica.

No quiere decirse que tal libertad (cuyo derecho no puede arrogarse el cristiano particular) exima de un estudio crítico, filológico e histórico de la biblia. Los mismos padres nos dan ejemplo de ello. El Orígenes que propone las exégesis espirituales más audaces es el mismo que con un criticismo de filólogo aguerrido e incansable cuida la edición hexaplar; el Agustín que desconcierta con ciertas complicadas aritmologías que pretenderían encontrar sentidos ocultos en la palabra de Dios, es el mismo que discute el valor gramatical de un *de* o de un *in,* que confronta los diversos códices latinos o griegos a su alcance para llegar a una inteligencia más segura del texto sagrado.

Por lo demás, como se ha indicado, en la reciente reforma de la liturgia de las Horas se han tenido presentes las dificultades de que se habla. En la elección más amplia y variada de las lecturas patrísticas se ha prescindido de las que resultaban menos accesibles a la mentalidad de un cristiano de hoy, dando, en cambio, gran importancia a los textos más fácilmente comprensibles y más susceptibles de una congruente utilización espiritual y pastoral.

e) Queremos, finalmente, subrayar ciertas *actitudes espirituales* que sugieren los padres, con la exhortación y el ejemplo, en el uso de la biblia, y que tienen continuos ecos en la liturgia.

"El mérito inestimable de la palabra divina, las riquezas inagotables que esconde, la necesidad que de ella tiene el hombre como luz de su camino y alimento de la vida espiritual, la dificultad que su inteligencia limitada encuentra frente a la sabiduría infinita que habla en esas páginas, hacen necesario el *esfuerzo sincero,* el empeño generoso en el estudio y en la meditación de las mismas". [34]

"Es necesario acercarse al texto sagrado con buenas disposiciones

morales", entre las cuales es fundamental el amor a la verdad [35].

"Pero el hombre no puede por sí solo acercarse dignamente a la palabra de Dios; tiene necesidad de la gracia divina, que debe impetrar con la oración humilde y fervorosa." [36]

Piénsese en la oración que acompaña y sigue a la lectura del evangelio en la misa para obtener que el Señor limpie el corazón y los labios de quien debe anunciar la palabra divina. Téngase también en cuenta el versículo que introduce las lecturas en la hora del oficio destinada a las mismas.

Recuérdese ese procedimiento de san Agustín, convertido casi en un *topos:* antes de emprender la lectura del texto bíblico que va a explicar, ora e invita a los fieles a orar; y cuando se encuentra ante una dificultad exegética, exhorta de nuevo a los oyentes a la oración [37].

VII. Conclusión

Es necesario estudiar a los padres también con el fin de comprender mejor la liturgia; del mismo modo que es necesario, para comprender a los padres, tener bien presente la liturgia en su significado auténtico y en su actuación concreta [38]. Es necesario también, respecto de las relaciones entre patrística y liturgia, que tal estudio se cultive según todas las exigencias de la crítica; y se ha hecho mucho en este sentido. Lo importante es no permitir que se pierda este patrimonio de doctrina y de espiritualidad, sin el que difícilmente se podrá tener una comprensión adecuada de la liturgia, pues ésta refleja todo un mundo de pensamiento y de vida que la patrística ha expresado con una conciencia y un vigor que hacen de sus páginas un monumento perenne y siempre actual del pensamiento y de la vida cristianos.

NOTAS: [1] Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales inédites.* Introducción, texto crítico, traducción y notas de A. Wenger, en *SC* 50, 1958 — [2] Cf C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia,* BAC, Madrid 1965², 554; sobre las relaciones entre liturgia y catequesis, cf A. M. Triacca, *Liturgia e catechesi nei padri. Note metodologiche,* en *Sal* 47 (1979) 257-272, con amplia bibl. actualizada; *Ib,* 264-266, una lista de obras de los padres de particular interés para la liturgia y la catequesis — [3] *Centonisations patristiques dans les formules liturgiques,* en F. Cabrol, *Les origines liturgiques,* París 1906, 281-316 — [4] *Études, textes, découvertes* I, Maredsous-París 1913, 363-369 — [5] Cf B. Capelle, *Autorité de la liturgie chez les pères,* en *RTAM* 29 (1954) 5-22 — [6] Cf M. Pellegrino, *Veni, Domine Iesu. La preghiera al Signore Gesù in s. Ambrogio,* en *Corona Gratiarum,* Miscellanea Dekkers, Brujas-Gravenhage 1965, 151-161 — [7] En este contexto se puede mencionar también la llamada de Agustín al *Sursum cor:* M. Pellegrino, *"Sursum cor" nelle opere di s. Agostino,* en *Recherches Augustiniennes* III, París 1965, 179-206; *Ib,* 180s, he citado otros estudios sobre la presencia de la liturgia en las obras de san Agustín — [8] Cf M. Pellegrino, *L'influsso di s. Agostino su s. Leone Magno nei sermoni sul natale e sull'epifania,* en *Annali del Pont. Istituto Superiore di scienze e lettere "s. Chiara",* Nápoles 1961, 101-132; *Temi dominanti nei sermoni natalizi di s. Leone Magno,* en *Miscellanea Carlo Figini,* Venegono Inferiore 1964, 97-115 — [9] E. M. Buytaert (dir.), *Eusèbe d'Emèse. Discours conservés en latin. Textes en partie inédits* I, *La collection de Troyes (Discours I à XIII),* en *SSL* 26 (1953) 351 *(Disc. XIII: De apostolis et fide,* l. I, 40) — [10] Cf dom M.B. de Soos, *Le mystère liturgique d'après st.-Léon le grand,* en *LQF* 34 (1958), v. índice — [11] A. M. Triacca, *a.c.,* 263s — [12] B. Capelle, *a.c.,* 11-16 — [13] *Ib,* 16 — [14] Cf C. Vagaggini, *o.c.,* 182-188 — [15] Capelle, *a.c.,* 10,18s,12 — [16] Cf M. Pellegrino, *Temi di spiritualità nelle nuove lezioni patristiche,* en *Sem* 24 (1972) 126-139 — [17] Cf C. Vagaggini, *o.c.,* 260-284 — [18] Cf Id, *o.c.,* 273ss — [19] Cf Id, *o.c.,* 280-281 — [20] Cf L. Verheijen, *Mysterion, sacramentum et la synagogue,* en *RSR* 45 (1957) 321-337; P. Visentin, *Mysterion-Sacramentum dai padri alla scolastica,* en *Studia Patavina* 3 (1957) 394-414; *"Christus ipse est sacramentum,* en *Miscell. Liturgica Lercaro* II, Desclée y C., Roma 1967, 27-51; G. Fittkau, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus,* Bonn 1945; H. U. v. Balthasar, *Parole et mystère chez Origène,* París 1958; C. Mohrmann, *Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens,* en *Études sur le latin des chrétiens* I, Roma 1958, 233-244; C. Vagaggini, *o.c.,* 560-573. En los estudios citados podrá hallarse la bibl. precedente — [21] Cf A. M. Triacca, *a.c.,* 267s — [22] B. Capelle, *a.c.,*

21s — [23] Véanse, en el vol. de C. Mohrmann, cit., los lugares en el índice en la voz *Latin liturgique* — [24] Cf C. Vagaggini, *o.c.*, 424-455 — [25] Cf M. Pellegrino, *Temi di spiritualità* (cit. en la nota 16), 124s — [26] M. Pellegrino, *Le "Confessioni" di s. Agostino,* Roma 1972², 197 — [27] Este argumento lo he tratado en *Asp* 8 (1961) 27-45, de donde traigo algunas observaciones — [28] He indicado los criterios seguidos en la revisión en *Not* 1 (1965) 209-212 *(De lectionibus patristicis in Breviario).* Cf también *Not* 5 (1969) 100-112 *(De lectionibus...); Not* 6 (1970) 134-137 *(Lectiones patristicae et agiographicae Breviarii); Not* 10 (1974) 253-276 *(Index lectionum patristicarum Liturgiae Horarum);* 321-323 *(Adhuc de lectione altera Liturgiae Horarum)* — [29] *Comm. in Ioh.* XIII, 5,30: *PG* 14, 405; GCS, *Origenes,* vol. 4, 230 (trad. E. Corsini, *Commento al Vangelo di Giovanni,* UTET, Turín 1968, 463); cf *Asp,* cit., 29 — [30] R. Goegler, *Origenes. Das Evangelium nach Johannes,* Einsiedeln 1954, 64 — [31] *Contra Eunomium* II: *PG* 45,997B; II, 260-261, 289 Jaeger — [32] Cf *Asp,* cit., 31-36. El problema de la tipología bíblica ha vuelto a ser estudiado a fondo, teniendo bien presentes sus repercusiones en la liturgia, por J. Daniélou, de quien señalamos: *Sacramentum futuri,* París 1950; *Bible et liturgie,* nueva ed., París 1951; *Origène comme exégète de la bible,* en *Studia Patristica* I, *Texte und Untersuchungen* 63, Berlín 1957, 280-290; *Approches du Christ,* París 1960, sobre todo el c. III, dedicado a las "profecías y figuras". Para esta orientación aplicada a la pastoral, cf M. Pellegrino, *La tipologia battesimale in s. Massimo di Torino: l'incontro con la Samaritana e le nozze di Cana,* en *RSLR* 1 (1965) 260-268 — [33] Cf C. Vagaggini, *o.c.,* 425s, 445-450 — [34] *Asp,* cit., 42 — [35] *Ib,* 43s — [36] *Ib,* 44 — [37] Cf M. Pellegrino, *Introduzione ai "Discorsi" di s. Agostino,* en *Nuova Biblioteca Agostiniana* 29, LXXIX-LXXXI — [38] Cf A.M. Triacca, *Liturgia e catechesi nei padri. Note metodologiche,* en *Sal* 47 (1979)) 260s, 271s.

M. Pellegrino

BIBLIOGRAFÍA: Daniélou J., *Sacramentos y culto según los ss. Padres,* Guadarrama, Madrid 1962; *La catequesis en los primeros siglos,* Studium, Madrid 1975; Olivar A., *La lectura de los ss. Padres,* en "Phase" 3 (1961) 9-13; Oñatibia I., *La catequesis litúrgica de los Padres,* ib, 118 (1980) 281-294; Oriol J., *Las lecturas patrísticas y hagiográficas del nuevo Breviario,* ib, 57 (1970) 303-304; Vagaggini C., *El sentido teológico de la liturgia,* BAC 181, Madrid 1959, 549-586; Verd G.M., *La predicación patrística española,* en EE 47 (1972) 227-251.

PARTICIPACION

SUMARIO: I. Del "léxico" a la "realidad": 1. El léxico; 2. El léxico litúrgico; 3. El léxico litúrgico conciliar - II. Datos relevantes y esclarecedores de la participación: 1. Datos del "ayer" litúrgico: *a)* La enseñanza de la historia, *b)* La "participación en la celebración", ideal del movimiento litúrgico; 2. Datos provenientes del "hoy" litúrgico: *a)* Del "movimiento litúrgico" a la "reforma litúrgica" con vistas a la "renovación litúrgica", *b)* Un "trasfondo paralitúrgico" que se basa en interpretaciones inadecuadas o impropias de la participación en la acción litúrgica - III. Participación, "clave" de la liturgia: 1. "Participación" en relación directa con "celebración"; 2. Participación, ejercicio del "sacerdocio" cristiano; 3. Participación, catalizador entre "misterio" y "vida"; 4. Participación, conformación diversificada y progresiva con Cristo, sumo y eterno sacerdote - IV. Intercambios "entre" pastoral litúrgica, catequesis litúrgica, teología litúrgico-sacramental, espiritualidad litúrgica "y" participación en la celebración: 1. Pastoral litúrgica; 2. Catequesis litúrgica; 3. Teología litúrgico-sacramental; 4. Espiritualidad litúrgica - V. Conclusión.

La liturgia cristiana es ante todo celebración / memorial del / misterio salvífico de Cristo. Es mediante la / celebración como se capta interiormente, en la fe, la acción redentora de Cristo resucitado, presente [/ *Jesucristo,* II, 2] en virtud del / Espíritu Santo. Haciendo propia tal *acción redentora,* se construye en cada fiel la *santidad.* Sólo ofreciendo a la santísima Trinidad la santidad originaria desde la *participación en la celebración "memorial"* de Cristo, cada fiel puede tributar el verdadero culto de adoración, en espíritu y verdad (cf Jn 4,24), que Dios espera desde siempre de los hombres.

Medio, por tanto, para concretar y realizar las dos principales dimensiones de la liturgia, la descendente o de santificación y la ascendente o de culto [1], es la realidad de la *participación en la celebración.*

Sin embargo, se nos presenta en seguida un doble interrogante: *¿Qué significa "participación en la celebra-*

ción"? Y puesto que la liturgia no se agota en el *momento-acontecimiento* de la celebración, que tiene, de hecho, un *antes* y un *después* existencial, es lícito preguntarse: *¿Cuál es el significado más amplio de "participación y liturgia"?*

I. Del "léxico" a la "realidad"

Puesto que los términos se han inventado para significar realidades [2], es evidente que se ha de considerar en primer lugar el término *participación* con sus significados comunes, y después comparar estos últimos con los significados que el vocablo asume en el ámbito litúrgico.

1. EL LÉXICO. *Participación* es un término que aparece comúnmente en la liturgia de hoy. Derivado del latín tardío *(participatio = partem capere:* tomar parte), es sinónimo de adhesión y de intervención. Se usa, por ejemplo, en las acepciones de participar en el teatro, en una competición deportiva, etc. Deteriorado para colmo en el lenguaje económico y político-económico (participación en los bienes, participación mixta; participaciones estatales, etc.), en la vida cotidiana indica no sólo el *tomar parte en algo,* sino también la invitación (una *tarjeta de participación)* dirigida a amigos, parientes, conocidos para que participen en acontecimientos alegres (nacimientos, bautismos, matrimonios, aniversarios, etc.) o tristes (lutos, funerales, etcétera): aquí *participación* significa provocar a una adhesión solidaria.

No vendrá mal recordar que el español [3] y todas las lenguas modernas reflejan el término latino *(partem capere)* y sus significados. Como equivalentes del término español *participación* tenemos: *participation* (francés), *partecipazione* (italiano), *participação* (portugués), *Teilnahme, Teilhabe* (alemán), etc.

En este sentido, el término se usa también, como es obvio, en documentos oficiales de la iglesia, y los mismos documentos conciliares [4] lo emplean con riqueza de significados: participación en la vida cultural [5], en la vida social [6], en el mundo del trabajo [7], en la vida pública [8], en la comunidad internacional [9].

De modo particular y con una tonalidad específica y especial, *participación* aparece en el primer documento conciliar: la constitución sobre la sagrada liturgia [10]. Más adelante nos detendremos en las connotaciones del término en la *SC* [*/ infra,* I, 3]. Un análisis más puntual y profundo realizado fuera de tal documento nos llevaría a algo mucho más vasto que el término considerado en sí mismo. De hecho, como afirman Blaise-Chirat [11], *participatio* significa, en general, el hecho de *tener relación con, tener en común con, estar en comunión;* que equivaldría a *relación, comunicación, semejanza, conjunción,* etc. En el ámbito de estos significados es donde debe buscarse el sentido de *participación en la celebración.*

2. EL LÉXICO LITÚRGICO. Con su *concinnitas,* el lenguaje litúrgico nos ha transmitido desde la antigüedad el término clave para la comprensión de la liturgia: precisamente el de *participación.* Ya presente en la oración *Supplices* del canon romano [12], que se inspira en 1 Cor 10,16-18 [13], este término guarda en tal texto relación directa con la recepción del cuerpo y de la sangre del Señor, como expresión de máxima participación [14]. Efectivamente, en la latinidad tardía el término expresaba el condividir algo, el entrar en comunicación con una realidad [15]. Con estas connotaciones está presente en el latín cristiano. En el latín litúrgico, a la luz de la *lex orandi,* las connotaciones se refieren a la participación en la

comunión de los santos misterios, en particular en la eucaristía y en sus múltiples efectos. La semántica del término se colorea de tonalidades típicamente cultuales. En tal contexto se le encuentra en oraciones de los antiguos Sacramentarios [16] —especialmente en las oraciones equivalentes a la actual de "después de la comunión"— que pasaron al Misal Romano, tanto postridentino [17] como al actual [18].

El estudio del vocablo *participación* en el ámbito de la liturgia ha sido afrontado por Lupp [19]. Este filólogo demuestra que los términos griegos *méthesis, metochê* y *koinônía* pasan a la traducción latina *participatio,* al principio exclusivamente entre los filósofos, en un segundo momento en las versiones de la Escritura [20] y, finalmente, en el uso litúrgico. Ello implica que el significado denso del término cristiano-litúrgico esté cargado de conceptos provenientes de la historia, que lleva consigo una múltiple estratificación, como en las sedimentaciones geológicas. Tal estratificación constituye una riqueza que espera todavía ser *excavada* y sacada a la luz.

Tanto más si tenemos en cuenta que para las fuentes litúrgicas no interesa sólo el término *participación;* de hecho, en el *contexto litúrgico* nos encontramos siempre ante *sintagmas* como "participatio sacramenti"; "participatio huius/sacri/tui mysterii"; "participatio caelestis/salutaris/divina/perpetua/sacra/sancta"; "participatio misericordiae"; "participatio muneris divini", etc. Dado que la acción supone siempre la percepción del objeto hacia el cual se dirige la acción, no debe sorprendernos que también la *participación en la celebración,* en cuanto acción, se dirija hacia el *sacramentum,* el *mysterium,* el *munus,* etcétera.

De esta forma, la participación en el ámbito litúrgico comporta un triple aspecto: la acción de participar *aquello* en que se participa y los participantes.

a) *La acción de participar,* en cuanto acción humana (de los fieles que participan), implica y postula *actitudes externas* y *actitudes internas.* Unas y otras son, a su vez, susceptibles de *graduaciones* y *modalidades* diferentes, todas dirigidas a la *finalidad* o meta de la acción participativa: el *mysterium-sacramentum-munus,* etc. [*/ Misterio; / Sacramentos; / Historia de la salvación*]. Con estos términos y con las realidades que implican se pueden sintetizar con justicia todos los sintagmas y las adjetivaciones que acompañan, en las fuentes litúrgicas de ayer y en los libros litúrgicos de hoy, al término *participatio.*

b) *Aquello* en que se participa en el ámbito litúrgico es el *misterio que se celebra* haciendo de él el */* memorial. Así, si la *acción del participar,* para no reducirse a pura formalidad, no puede dirigirse sólo a las actitudes externas, sino que debe afectar y cambiar las actitudes internas de los participantes, lo mismo y *a fortiori* que el *misterio* que se celebra demanda toda la atención del momento y una inteligencia y comprensión de la */* celebración más provechosa y profunda.

Efectivamente, se puede afirmar que el *participar en la celebración* se realiza por medio de la acción externa-ritual (gestos, ritualidad, lenguaje, lengua, adaptación litúrgica), pero no se agota solo en el ámbito de los signos litúrgicos planteados de modo adecuado y apropiado. *Participar en la celebración* significa trascender y sobrepasar el ámbito semántico-ritualista para penetrar en el *corazón* de la acción litúrgica. En otras palabras: la participación ex-

terna (hecha de actitudes externas: responder, cantar, levantarse, estar de rodillas, etc. [/ *Gestos*]) es sólo el primer estadio de la *participación en la celebración,* que es la identificación subjetiva y objetiva con el *mysterium-sacramentum.* La *fusión* entre participación externa y participación interna es un ideal que se ha prefijado el / movimiento litúrgico [/ *infra,* II, 1, *b*], y también el sostén y el alma de la / pastoral litúrgica [/ *infra,* IV, 1] y de la / espiritualidad litúrgica [/ *infra,* IV, 4].

En el ámbito litúrgico, y precisamente según las categorías comunes de la liturgia (signo/palabra *y* realidad significada/presente), se puede afirmar que la participación externa, para no fallar o resultar vana, debe ser signo de la participación interior-espiritual: ésta es el alma de la participación externa, la cual, a su vez, si es auténtica, tiene que ser conforme únicamente a la verdad misma de la santificación de los fieles y de la glorificación de la santísima Trinidad.

c) Las *personas* que participan son, sobre todo, *los fieles,* que deben llegar a ser, cada vez más *actores-facitores* de la celebración. Ésta es una realidad no individualista, sino eclesial: de hecho, el fiel participa (incluso el catecúmeno es tal, al ser "iam de domo Christi"[21]) en una acción en la que están implicadas otras personas (la *ecclesia Dei)* que interactúan entre sí, como sucede con los fieles asistentes a la celebración; pero, además, están también presentes las *personas divinas.* Por este simple hecho, la participación asume necesariamente modalidades diversas y pluralidad de tonalidades. Es más, en virtud de la presencia y acción de / Jesucristo [II, 2] y de la presencia y acción del / Espíritu Santo, la participación en la celebración, al par que es siempre una realidad nueva y que *hace nuevos* a los fieles, necesita renovarse y reaccionar a todo tipo de rutina o de estandarización.

En este aspecto la *participación en la celebración* es mucho más que la simple *communio-communicatio.* Se convierte en *respuesta personal* del fiel en la "unica mystica persona" (la iglesia) a la iniciativa del Padre, *en-con-por* Cristo, "virtute Spiritus Sancti", *entregada* a la realización *en camino* de la economía divina, *anticipadora* de las realidades futuras, *realizadora* del *mysterium* que es el progresivo endiosarse *de las* criaturas con el Creador, *de los* fieles con Cristo autor y consumador de la fe, de *aquellos* que están animados por el Espíritu con el Espíritu mismo, que es el santificador, para gloria de Dios.

Parece que justamente en este sentido se mueve el léxico litúrgico conciliar, sobre el que centramos ahora la atención.

3. EL LÉXICO LITÚRGICO CONCILIAR. Todo lo que afirma la constitución litúrgica nos ayuda a comprender el significado de *participación en la liturgia.* Todo lo que se codifica en la *SC* señala el *punto de llegada* de todo lo que se había prefijado el movimiento litúrgico [/ *infra,* II, 1, *b*], el *punto de partida* para la / reforma litúrgica que sigue al concilio y el *punto de animación* de todo tipo de pastoral litúrgica [/ *infra,* IV, 1].

Ésta, a su vez —con algunas de sus instancias, como la voluntad de introducir la / lengua vulgar en la celebración, la recuperación de la / concelebración, la preferencia por la sagrada comunión durante la celebración eucarística, la afirmación del concepto del sacerdocio común de los fieles [/ *Sacerdocio,* IV, 1],

una relación de nuevo cuño en el campo teórico y práctico entre *pietas* litúrgica y ejercicios piadosos devocionales [/ *Religiosidad popular,* II], etcétera—, había provocado ya la intervención del magisterio con la encíclica *Mediator Dei* (22 nov. 1947) [22]. En la sección referida al culto eucarístico [23], que ocupa efectivamente la parte central del documento, se afronta también la cuestión de la participación de los fieles en el sacrificio eucarístico.

La encíclica apunta hacia la participación, que ante todo debe ser *interna,* o lo que es lo mismo, con piadosa atención del ánimo y con íntimo afecto del corazón. De hecho, con esta participación los fieles "entran en *íntimo* contacto con el sumo sacerdote..., ofreciendo con él y por él (el sacrificio), santificándose con él" [24]. Los fieles intervienen en la acción celebrativa de modo *activo,* en cuanto ofrecen con el sacerdote que preside el sacrificio y en cuanto deben ofrecerse a sí mismos como víctima. Usando el término *participar* [25], la encíclica subraya el oficio que tiene la jerarquía de iluminar e instruir a los fieles sobre su *derecho y deber* de participar en el sacrificio eucarístico de modo activo, para que se pongan en contacto con Cristo sumo sacerdote. Sin embargo, no estará fuera de lugar recordar que la encíclica hace consistir la participación en la imitación de Cristo y en la apropiación de sus sentimientos, poniendo la acción de los fieles *en un plano más psicológico que mistérico* [26].

La encíclica dice además: "Son, pues, dignos de alabanza aquellos que se afanan para que la liturgia, aun externamente, sea una acción sagrada, en la cual realmente tomen parte todos los presentes. Esto puede realizarse de varias formas, a saber: cuando todo el pueblo, según las normas rituales, o bien responde disciplinadamente a las palabras del sacerdote, o sigue los cantos correspondientes a las distintas partes del sacrificio, o hace las dos cosas, o, finalmente, cuando en las misas solemnes responde alternativamente a las oraciones del ministro de Jesucristo y se asocia al canto litúrgico" [27]. En otros términos: la encíclica subraya la importancia de la participación *externa.* Ésta, junto con la *interna,* constituye la participación *activa* [28], que se hace perfecta cuando es concomitante a la participación *sacramental,* por la cual "los fieles presentes participen no sólo espiritualmente, sino también recibiendo el sacramento de la eucaristía, a fin de que reciban más abundantemente el fruto de este sacrificio" [29].

En la *Mediator Dei* es evidente una *gradación* de la participación: *externa* + *interna* = *activa,* que tiende a la participación *sacramental* como *forma plena de la participación.* Es claro también, en la encíclica, el ámbito y el interés de la participación, restringido a la *eucarística.* Y es bien sabido que la participación *no* se considera en el documento llano un estar-activamente-presentes en la acción mistérica de Cristo actuada en la celebración. La acción de ofrenda, que los fieles realizan junto con el sacerdote "en el modo que les está permitido" y "en cierto modo" [30], se refiere al culto litúrgico ("qua quidem *participatione,* populi quoque oblatio *ad ipsum liturgicum refertur cultum"* [31]); pero no es directamente culto litúrgico.

La *Sacrosanctum concilium,* heredera de una posición similar, la supera y pone la base para ulteriores clarificaciones de la *participación.* La constitución, en efecto, consciente de que "las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la iglesia, que es *sacramen-*

to de unidad, es decir, pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección de los obispos" y que "por eso pertenecen a todo el cuerpo de la iglesia, lo manifiestan y lo implican" *(SC* 26), supera decididamente toda discusión sobre la cuestión del sacerdocio común, y declara que "cada uno de los miembros... recibe un influjo (en las acciones litúrgicas) diverso según la diversidad de órdenes, funciones y participación actual (cf lat. *actualis:* ¡en acto!)" *(SC* 26).

Sintetizando todo lo que está presente en el léxico de la *Sacrosanctum concilium,* se debe convenir que ésta, pese a dejar abierta la cuestión a ulteriores adquisiciones o precisiones, modula la realidad de la participación sobre algunos puntos claros:

a) Ante todo, la *SC,* eco concreto de las instancias teológico-litúrgicas y pastorales en las que se basaba el movimiento litúrgico, trata de la participación en la celebración de forma repetida, viva y profunda, implicándola ya en el c. I cuando se ocupa de los *"principios generales* para la reforma y el incremento de la sagrada liturgia" *(SC* 5-46). Este capítulo fundamental vuelve una decena de veces sobre el tema de la participación. La constitución rompe todo titubeo al extender la realidad de la participación a *toda* acción litúrgica (sacramento o no): puede haber participación *en todas* las acciones litúrgicas. La mentalidad del tiempo y la producción litúrgico-pastoral insistía en la participación en la misa, que con el movimiento litúrgico se consideraba, con justicia, no ya como algo exclusivo del sacerdote, sino de todo el pueblo de Dios. Sin embargo, en el tiempo del concilio, por ejemplo, el oficio divino seguía siendo todavía acción litúrgica (no sacramental) propia [sólo] de quien por ordenación, por título jurídico (canonicato) o por profesión religiosa estaba obligado a *recitarlo.* En cambio, *SC* 14 afirma: "La santa madre iglesia desea ardientemente que se lleve a todos los fieles a aquella *participación* plena, consciente y activa *en las celebraciones litúrgicas* que exige la *naturaleza de la liturgia misma,* y a la cual tiene derecho y obligación, en virtud del bautismo, el pueblo cristiano, linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido (1 Pe 2,9; cf 2,4-5)".

El principio enuncia el *ideal* (plena, consciente y activa participación), la *fuente* (el sacerdocio bautismal), la *motivación íntima* (la naturaleza misma de la liturgia), las *consecuencias prácticas* (el derecho y el deber que tienen los fieles). Por eso la *SC* 14 continúa: "Al reformar y fomentar la sagrada liturgia hay que tener muy en cuenta esta plena y activa participación de todo el pueblo, porque es la fuente primaria y necesaria en la que han de beber los fieles el espíritu verdaderamente cristiano, y, por lo mismo, los pastores de almas deben aspirar a ella con diligencia en toda su actuación pastoral por medio de una educación adecuada".

b) La participación en la liturgia es parte integrante y constitutiva de la misma acción litúrgica. No es algo extrínseco que se refiere accesoriamente a la santificación y al culto, sino que es una realidad directamente santificadora y cultual. "Por esta razón, los pastores de almas deben vigilar para que en la acción litúrgica no sólo se observen las leyes relativas a la celebración válida y lícita, sino también para que los fieles participen en ella consciente, activa y fructuosamente" *(SC* 11). Aquí se plantea la participación en la línea clásica que es propia de la sacramentología, es decir, en la línea de la *fructuosidad* o, lo que es lo mismo,

de la concreta eficacia cultual y santificante de la celebración.

Ahora bien, esta doble eficacia conecta con la celebración, pero no se explica sólo en el espacio de la misma. Con otras palabras, como se expresa *SC* 12, "la participación en la sagrada liturgia no abarca toda la vida espiritual", pero tiene su fuente y su cumbre (cf *SC* 10) en la celebración, de modo que toda la vida del fiel se convierte en una ofrenda eterna (cf *SC* 12). Consiguientemente, para poder obtener o garantizarse la plena eficacia de la gracia, "es necesario que los fieles se acerquen a la sagrada liturgia con recta disposición de ánimo, pongan su alma en consonancia con su voz y colaboren con la gracia divina, para no recibirla en vano" *(SC* 11).

Por tanto, la finalidad de la participación se alcanza no sólo en el momento celebrativo, sino en toda la vida de los fieles, que han unido su propia vida a Jesucristo, sumo y eterno sacerdote; ya que Cristo concede a los fieles una parte de la propia función sacerdotal para que realicen un culto espiritual, de modo que por medio de su testimonio y de su servicio Dios sea glorificado y los hombres alcancen la salvación (cf *LG* 34; *AA* 3).

c) La participación, al ser una exigencia de la naturaleza misma de la liturgia (cf *SC* 14), permite *estar presentes "activamente" en la acción mistérica de Cristo* actuada en la / celebración. Esto surge del planteamiento general de la constitución, que presenta la liturgia en clave de historia de la salvación. En efecto, es mediante la liturgia como "se ejerce la obra de nuestra redención" *(SC* 2). Con otras palabras: la liturgia es historia de la salvación todavía en acto por medio del perenne sacerdocio de Cristo, en el que participan los fieles. Cuando estos últimos *toman parte* en la celebración, no sólo están en situación de presencia en el acontecimiento histórico de la salvación, sino que lo ejercen en Cristo, por Cristo, con Cristo siempre presente y siempre vivo para cumplir su sumo y único sacerdocio (cf Heb 7,25).

d) A partir de este planteamiento *teológico-litúrgico* de la participación, la *SC* deriva una apremiante necesidad respecto de la formación litúrgica:

- de aquellos que *deben prepararse* para ser pastores (cf *SC* 15-17) [/ *Formación litúrgica de los futuros presbíteros*];
- de los *pastores* con cura de almas, que deben ponerse al día continuamente, porque es imposible esperar una plena y consciente participación de los fieles si ellos mismos no se hacen maestros de la participación. Deben estar llenos de celo y de paciencia para guiar a su grey no sólo con la palabra, sino también con el ejemplo (cf *SC* 19). La constitución traza una especie de índice de un gran libro todavía por escribir: el de la *deontología profesional* del pastor en todo lo concerniente a la participación (cf *SC* 18-19);
- de los *fieles,* que deben ser seguidos y formados según su edad, género de vida y grado de cultura religiosa (cf *SC* 19), ayudándoles con todos los medios oportunos a comprender cada vez con más plenitud aquello en lo que participan y a vivir la vida litúrgica, esto es, a expresar en la vida lo que celebran con la fe (cf *SC* 10) [/ *Formación litúrgica*].

e) La *participación en la celebración,* tal como aparece en el lenguaje conciliar y posconciliar, induce a captar la riqueza de tal concepto en clave de / pastoral litúrgica, de renovación del / estilo celebrativo, de

/ animación de la / asamblea, según los diversos ministerios y roles de los fieles participantes en la acción litúrgica. El conjunto se basa en dos ideas teológico-litúrgicas correlativas entre sí: el sacerdocio común de los fieles y la eclesiología. Más adelante [/ *infra,* III, 2] dirigiremos la atención sobre la primera de estas dos ideas base. Aquí reclamamos que la *eclesiología litúrgica* tiene su *humus* en la realidad de la participación en la celebración.

Una cosa es cierta: si al comienzo del siglo los traductores del motu proprio de san Pío X *Tra le sollecitudini* (22 nov. 1903), cuyo texto original estaba en italiano[31 bis], recurrieron a la terminología latina *actuosa communicatio* para traducir *partecipazione attiva,* porque no encontraron el término *participatio* en el latín clásico, hoy incluso un simple fiel, gracias a la formación que debe recibir de sus pastores, recurriría con facilidad a una terminología que no debería ser un simple *flatus vocis,* sino *vita fidelium.* En efecto, así como el léxico se ha enriquecido de significados y de contenidos, todavía debería ser más rica la teología, la catequesis y la pastoral litúrgica, ya que el progreso que en este campo se ha alcanzado en los últimos veinte años consiste, entre otras cosas, en haber puesto en claro los fundamentos, las motivaciones, las implicaciones práctico-pastorales de la *participación en la celebración.*

Ahora bien, si es verdad que el léxico nos ha capacitado para captar el ámbito de la realidad de la participación *en la celebración,* quizá es también lícito preguntar si este ámbito de la participación en la celebración agota o no la realidad de la participación *en la liturgia.* En efecto:

- la liturgia no se agota sólo en la celebración. El estilo mismo de los documentos conciliares habla de "vida litúrgica"; y también documentos litúrgicos posconciliares repiten una verdad parecida [32];
- la misma celebración tiene un *antes* y un *después* celebrativo que no son de ningún modo amorfos, sino que postulan, también ellos, una participación activa y consciente. Tanto más cuanto que la realidad de la participación destaca por importancia desde los datos mismos de la historia, los cuales además nos hacen entender cómo los pioneros del movimiento litúrgico tenían un concepto de participación más extenso que el que se ciñe únicamente a la celebración.

II. Datos relevantes y esclarecedores de la participación

Puntualizada la situación léxicográfica, creemos oportuno tomar ahora en consideración dos series de datos relevantes dentro de la experiencia eclesial de nuestros días, que pueden aclararnos las raíces de la problemática relativa a la participación, y al mismo tiempo darnos *pistas* para una ulterior profundización de la misma.

1. DATOS PROVENIENTES DEL "AYER" LITÚRGICO. La intuición de los incalculables beneficios que se hubieran derivado de un *contacto,* incluso limitado pero consciente y rectamente entendido, *con* las grandes y valiosas riquezas de la liturgia —considerada, entre otras cosas, como alimento de la fe [33]— ha sido el alma del movimiento litúrgico en las diversas fases de su nacimiento y desarrollo [34]. Pero no se trató de una intuición exclusiva del / movimiento litúrgico propiamente dicho. En realidad, un análisis y una lectura atentos de los datos histórico-litúr-

gico-pastorales podrían demostrar que, en el cristianismo, cada época cultural, unas más, otras menos, ha hecho esfuerzos relevantes para llevar a las diversas generaciones de fieles a participar en la acción litúrgica [35].

Esto ha sucedido según formas adaptadas a las diversas condiciones de los creyentes y a las múltiples coyunturas eclesiales: ciertas épocas, por ejemplo, no han teorizado el fenómeno de la *participación,* como se ha hecho desde el siglo pasado hasta nuestros días; pero se podría probar cómo la idea y el estímulo incesante de la *realidad* han estado siempre presentes en la vivencia eclesial [36].

a) *La enseñanza de la historia.* Las reformas en el campo litúrgico-sacramental proyectadas y realizadas en la época moderna y contemporánea se han orientado siempre a llevar la liturgia a los fieles y los fieles a la liturgia. Tales reformas —emprendidas sea *por individuos,* como la proyectada por Giustiniani y por Quirini [37] o por Quiñones [38], sea *por concilios,* como la del Lateranense IV [39] y del Tridentino [40], sea *por reformadores,* como la de Lutero [41], la ya típica del sínodo de Pistoia [42] o la del congreso de Ems (Alemania) [43]— en sus instancias últimas e íntimas se movían en torno al centro de interés de la participación en la acción litúrgica, volviendo a las fuentes antiguas y a la vida simple y *fuertemente intensa* de la iglesia antigua.

También es verdad que algunos de los intentos ahora recordados, al haber afrontado de forma imprudente o exagerada el problema de una adecuada participación en la acción litúrgica por parte de los fieles, han retrasado la consecución de la meta [44]. Sin embargo, el primer fruto y la más ingenua aportación de tales intentos, incluidos los heterodoxos, aunque especialmente y más propiamente de los ortodoxos, fue el haber trazado las coordenadas de lo que después sería la *pastoral litúrgica* [45], cuya intención sigue siendo conducir y conservar al pueblo a/en Cristo, sumo y eterno sacerdote, y Cristo a su pueblo [46].

En este ámbito es donde encontramos las raíces del movimiento litúrgico *clásico:* en su delinearse en un primer momento con la renovación monástica [47] se asiste al redescubrimiento de la participación en la celebración por parte de los mismos monjes. La acentuada toma de conciencia de que el mejor modo de vivir el cristianismo y de sentirse y ser iglesia [48] es vivir la liturgia mediante las modalidades de la participación a distintos niveles, llevará a los liturgistas en primer lugar a insistir en la formación del clero en esta dirección [49]; después, con un clero formado para participar conscientemente en la celebración [50], se llegará a la preocupación de conducir progresivamente y en manera siempre nueva al pueblo a la participación. De aquí la explosión de iniciativas de tipo pastoral-litúrgico, todas centradas en torno a la cuestión de la participación en la celebración: congresos, semanas de estudios [51] o publicaciones de diversas clases [52], dirigidos a la recepción, por medio de una adecuada catequesis, de la necesidad de una participación verdadera y auténtica en la celebración.

En verdad todo lo que emerge de los datos de la historia enseña que la participación en la acción litúrgica ha sido el punto de apoyo sobre el que han gravitado iniciativas tendentes a obtener del pueblo resultados que, en un determinado momento histórico, se consideraban necesarios para el mismo bien espiritual de los fieles [53]. Además la historia nos enseña que el concepto de partici-

pación en la celebración es relativo y se relaciona con la comprensión —propia de cada época y de cada generación de cristianos— de la realidad de la / celebración y de cuanto en ella se realiza. La comprensión crece continuamente.

Sin duda también el actual concepto de participación en el ámbito de la liturgia necesita *ponerse en crisis* (como se suele decir) para examinar a fondo su alcance, su extensión y las correspondientes implicaciones práctico-operativas en conexión tanto con la realidad de la participación como con la realidad de la celebración [/ *infra,* III, 1]. Todo lo que proviene del movimiento litúrgico nos induce también a realizar estas afirmaciones.

b) *La "participación en la celebración", ideal del movimiento litúrgico.* Creemos oportuno resaltar los siguientes avances, que ponen de relieve de qué forma la participación en la celebración es el ideal al que ha tendido el movimiento litúrgico.

• Los *antecedentes* del movimiento litúrgico, que hunde sus raíces en el s. XVII [54], ven la necesidad de una mayor simplicidad de formas y de fórmulas, de modo que se alcance una más profunda e inmediata inteligencia de la liturgia. Se perfilan las líneas que, al desembocar en la *pastoral litúrgica,* se concretarán en la terminología usada inmediatamente después, y que se condensa en torno al sustantivo *participación.*

• La *aparición* del movimiento litúrgico une a la instrucción y a la formación litúrgica la invención de medios y de subsidios para llevar al pueblo a la liturgia y la liturgia al pueblo de Dios. Es más, con el redescubrimiento del aspecto comunitario, en sintonía con la eclesiología renovada, se perfilan los horizontes luminosos de aquel despertar que, hacia finales del siglo pasado y en la primera mitad de éste, formula ya de modo más claro una teoría sobre la participación en la celebración.

• El *movimiento litúrgico clásico,* en sus instancias más genuinas, orienta sus esfuerzos hacia la obtención de una participación verdadera y consciente de los fieles en la liturgia. Para alcanzar esta meta, el movimiento litúrgico se une a la aportación de los movimientos colaterales bíblico y catequético y aprovecha sus adquisiciones. A su vez, el movimiento litúrgico, mientras ayuda a aquéllos, anticipa también el movimiento ecuménico.

Es claro que para el movimiento litúrgico la participación en la celebración tiene una doble validez: es meta y medio; *meta:* porque su intención es conducir a los fieles a la conciencia de su cristianismo, vivido, fomentado, incrementado con una vida de fe que se apoya toda ella en la eucaristía. Frutos del movimiento litúrgico son: la sagrada comunión anticipada a los niños, la comunión frecuente, la posibilidad de celebrar la eucaristía por la tarde, etcétera; todo ello para que la vida de los fieles estuviese estimulada *eucarísticamente; medio:* para que con la participación en la celebración los fieles, reunidos por el Espíritu Santo, puedan dirigirse a Dios como pueblo suyo, como iglesia, de modo no sólo abstracto, sino concreto: orando juntos, cantando *con un solo corazón y con un alma sola,* para vivir del modo arriba indicado.

Todo lo que el movimiento litúrgico perseguía, después de vicisitudes de distinto tipo [55], fue recogido en los mismos documentos oficiales de la iglesia, como el motu proprio *Tra le sollecitudini* [56], de san Pío X, del 22 de noviembre de 1903, sobre la música sagrada; y bajo el mismo pontificado el decreto de la entonces

sagrada Congregación "de disciplina sacramentorum" *Quam singulari,* de 8 de agosto de 1910, sobre la edad de la primera comunión [57].

Para el potenciamiento del canto y de la música sacros intervino también Pío XI con la constitución apostólica *Divini cultus,* del 20 de diciembre de 1928 [58]. Son importantísimas las encíclicas de Pío XII *Mystici corporis,* del 29 de junio de 1943 [59], y especialmente la ya citada *Mediator Dei,* del 20 de noviembre de 1947 [60]. Pío XII da comienzo a las primeras reformas con el restablecimiento de la vigilia pascual en 1951 [61], con nuevas normas para el ayuno eucarístico en 1953 [62], con la reforma de toda la semana santa en 1955 [63] y la simplificación de las rúbricas, también en 1955 [64]. El mismo año este mismo papa vuelve a tratar el tema de la música sacra [65].

Entre tanto se había comenzado un inmenso trabajo, preparatorio de una reforma general de la liturgia [66], que vio con Juan XXIII una simplificación de las rúbricas del Breviario y del Misal Romano (25 de junio de 1960) [67] en nombre de la autenticidad de la celebración. El fermento y las primeras realizaciones de la reforma litúrgica, como acercamiento concreto de muchas instancias del movimiento litúrgico, serán sancionadas programáticamente por el Vat. II. Oficialmente se han promulgado mediante las disposiciones del mismo concilio y de los documentos y / libros litúrgicos posconciliares [68].

Efectivamente, como han demostrado Baraúna [69] y otros[70], la participación en la celebración es el punto de apoyo sobre el que gravita la constitución conciliar sobre la liturgia. Lo mismo podría demostrarse de los mencionados documentos posconciliares de interés litúrgico, así como de los libros litúrgicos promulgados oficialmente: la participación en la celebración es su motivo de fondo.

2. Datos provenientes del "hoy" litúrgico. Los problemas prácticos que suscita la participación de los fieles en la acción litúrgica no son nuevos. Los estudios realizados, por ejemplo, sobre la lengua vulgar en la liturgia [71] han puesto de relieve que si la oración, por una parte, tiene un valor y una eficacia propios, independientemente de la comprensión que de ella puedan tener tanto el celebrante como los fieles, por la otra es preciso evitar el considerarla como algo mágico, desatendiendo la aportación de los participantes "ex opere operantis, et operantis ecclesiae". Es obvio, por tanto, que cada época, como ya hemos dicho (especialmente en los últimos días, con el movimiento litúrgico estrechamente ligado a las aperturas de la más sana teología sacramental), trata de conseguir una comprensión lo más profunda posible de los textos y de los ritos, para que la participación en la celebración sea espiritualmente fructífera y *mistéricamente* plena y completa. Trazando ahora un breve diagnóstico del *hoy* litúrgico, podrán ponerse con facilidad de relieve *sombras* y *luces:* las primeras, para hacerlas desaparecer; las segundas, para potenciarlas.

a) *Del "movimiento litúrgico" a la "reforma litúrgica" con vistas a la "renovación litúrgica".* Alcanzadas algunas metas que los pioneros [72] del movimiento litúrgico se habían prefijado y que el Vat. II hizo propias, codificó y están en curso de realización en la reforma litúrgica posconciliar, se ha caído en la cuenta de que falta todavía mucho por hacer en orden a la consecución de las verdaderas metas de la *renovación litúrgica* [73]. Esta última trataría de llevar a los fieles participantes al corazón de la celebración, de modo que vivan cuanto celebran para poder celebrar de modo auténtico cuanto vi-

ven. El *flujo y reflujo* entre la vida y la celebración debería reducir y, en último término, eliminar el divorcio presente en muchos fieles entre *celebración* y *vida.*

Pero mientras se apunta a la *renovación litúrgica,* se cae en la cuenta de que el *impacto* de la reforma litúrgica —y de algunas de sus metas alcanzadas: lengua vulgar, mayor simplicidad y linealidad de las acciones litúrgicas, etc.— *con* el *genio de los diversos pueblos* desemboca en la vasta problemática de la / adaptación. A este propósito es preciso recordar que, en la promoción de la adaptación, hay que tener siempre presente todo lo que la verdadera participación postula y exige [74]. Ahora, en el contexto actual la participación efectiva tiene lugar con modalidades diversas, no siempre adecuadas a la naturaleza de la realidad litúrgica.

Ello sucede especialmente en donde se ha hecho y se hace consistir la *reforma litúrgica en simples cambios de ritos y de modalidades externo-celebrativas.* Es evidente que, en tales casos, se han desatendido tanto el concepto cuanto la realidad de la participación en la celebración. Aquí se entiende por participación una implicación sólo periférica (y nos atreveríamos a decir epidérmica) de los fieles en la acción litúrgica. Se trata de una participación meramente externa, aunque de nuevo cuño ritualista, formal. Una vez perdido el mordiente de la novedad, tal participación, ligada a la rutina, acaba por volverse rancia. De aquí una desafección a la acción litúrgica, que no se quiere porque no se conoce o bien porque se conoce en formas que ya están muertas antes de nacer. No extraña, en tal contexto, el abandono de la frecuencia de la acción litúrgica; por ejemplo, la misa festiva, la celebración de la penitencia, etc.

Otros, recurriendo a *formas celebrativas* (de tipo conservador o de tipo innovador) reconocidas *oficialmente como posibles* (lo dicen las mismas rúbricas cuando, por ejemplo, sugieren: "his vel similibus verbis"; "pro opportunitate"; etc.), piensan que alcanzan lo sustancial cambiando lo accidental. Es verdad que para quien actúa de este modo sigue estando vivo, al menos en un cierto sentido, todo el gran tema de la participación en la celebración. Pero es igualmente verdadero que si éstos tienen siempre presente la meta que hay que alcanzar, se equivocan no poco respecto de los medios y los métodos. De hecho desatienden el gran capítulo de la / formación litúrgica del pueblo que debe participar. Se tiene así la pretensión de querer alcanzar la meta sin querer recorrer el camino.

Pero no todo es *sombra.* La *luz* proviene de aquellos que favorecen una participación que colme cada vez más el *gap* y acorte la distancia entre el fiel y el misterio celebrado, entre vida y celebración. Para éstos la participación en la celebración es la fuente primera de la espiritualidad cristiana y la cima a la que ella tiende naturalmente [/ *Espiritualidad litúrgica*]. Quien actúa así se mueve por las más genuinas exigencias de la *cura animarum,* tal como la entiende la sana tradición. Todos sus esfuerzos se orientan al paso de la *reforma litúrgica* (primer fruto del movimiento litúrgico) a la *renovación litúrgica* (verdadera finalidad de aquél). Precisamente esta justa concepción de la finalidad de la participación en la celebración ayuda a comprender la auténtica naturaleza de la participación misma.

b) *Un "trasfondo paralitúrgico" que se basa en interpretaciones inadecuadas o impropias de la participación en la acción litúrgica.* Este trasfondo salta a la vista inclu-

so de aquel que no haya realizado un diagnóstico en profundidad de la situación. Nos encontramos ante interpretaciones inadecuadas o instrumentalizaciones indebidas de *participación* en el ámbito de la liturgia. Aducimos sólo algunos ejemplos con el fin de señalar los límites dentro de los cuales debe mantenerse el *concepto / realidad* de la participación.

Ésta *no* puede convertirse en *pretexto* para sustituir con los propios criterios personales el *sensus ecclesiae* en materia litúrgico-sacramental y formular así una teoría que lleve a la subversión de todos los parámetros litúrgicos. Sigue teniendo siempre valor el / derecho litúrgico-sacramental que trata de salvaguardar, entre otras cosas, la perennidad de la tradición. Desatender el derecho litúrgico y la tradición que éste conserva podría crear una especie de divergencia desde otras experiencias e indicaciones provenientes de las comunidades cristianas que nos han precedido. Se formaría entonces una discontinuidad en la vitalidad de la tradición o se incurriría en los mismos errores cometidos, debatidos o combatidos por otros en otras épocas, en las mismas *longitudes de onda* actuales [75].

La participación *no* puede tampoco ser *instrumentalizada* para conseguir una adaptación litúrgica mal interpretada. Participación y adaptación litúrgicas no son antitéticas: ésta está al servicio de aquélla. De hecho, los mismos libros litúrgicos actuales (así como los documentos posconciliares) tienen un gran tema de fondo: la adaptación [76]. Pero forzar la adaptación, que es un medio para alcanzar la meta de la participación en la celebración, casi como si aquélla fuera el fin y el *objeto,* es cometer el error opuesto de quienes absolutizan la tradición hasta llevar a identificarla con la conservación y el inmovilismo.

La participación no puede adoptarse para crear *una confusión* en las relaciones pluripersonales que forman la base de la interacción de los participantes. En la *ecclesia* los fieles, participando en la celebración, interactúan entre sí *y* con las personas divinas [/ *supra,* I, 2, *c*]. El respeto hacia todo aquello que es propio de los *términos de la relación* (por una parte, todo lo que es propio de la naturaleza y de la acción de *Dios,* y, por la otra, todo lo que es propio de la naturaleza y de la acción de los *fieles),* es la base del verdadero *concepto/realidad* de la participación. Sería, por tanto, absurdo que en nombre de la participación se elevara de grado la veneración de las formas mudables (aunque indispensables) de la acción litúrgica, en perjuicio del *espíritu de la liturgia perenne.* Sería igualmente absurdo absolutizar este *espíritu,* con la consecuencia de crear una especie de desencarnación de la acción litúrgica, que desatendería a los fieles participantes. Los dos extremos se convierten fácilmente en espejismos. Es lo que les sucede, por ejemplo, a quienes, partiendo de las exigencias y de las instancias del fiel (persona humana que cree), no consiguen, o lo consiguen con dificultad o de modo inadecuado, "reajustar al hombre para darle de nuevo su lugar en el orden de la realidad, en la conciencia de sus límites y de su dependencia" [77] de la realidad que se celebra. Ni horizontalismo, ni verticalismo, sino *fidelidad a Dios* y *fidelidad al hombre (creyente).*

En otros términos: la participación en la celebración no puede ser simplemente fruto de una experiencia o de medios humanos orientados a hacer comprender y *gustar* las celebraciones. Procediendo así se reinstaurarían esas formas de sentimentalismo paralitúrgico que ya han sido superadas en el campo teórico

desde las diatribas de los primeros veinte años del siglo [78]. Ciertas formas de *piedad popular,* que algunos quisieran introducir en la acción litúrgica en nombre de la adaptación o de una participación mal entendida, son formas camufladas de sentimentalismo.

De modo similar, la participación en la celebración *no puede agotarse* en ser *sólo* la meta a la que un sano y bien entendido activismo pedagógico podría llegar. En este caso: dado que la liturgia recibe su naturaleza y su fin de un campo que trasciende de por sí los valores humanos, la participación *no puede limitarse a ser una realidad puramente extrínseca,* accidental, externa; debe ser interna, verdadera, consciente, activa y crear en la *persona del fiel* la sintonía con la realidad litúrgica, que comporta la santificación de los fieles en Cristo, en virtud del Espíritu, por un culto en espíritu y en verdad.

Está claro que si la liturgia trasciende los valores humanos, no por eso los niega: en la medida en que son valores auténticos, pueden, deben y están de hecho llamados a dar su contribución a la realidad integral y fructífera de la participación. Ésta postula la comprensión de la / historia de la salvación celebrada y, en consecuencia, actuada, hecha presente por medio de la acción de las personas divinas, en beneficio de las personas de los fieles, que constituyen la asamblea litúrgica concreta. Esta última es simplemente signo de la iglesia universal y católica [79]. Es "*pro* ecclesia, *in* ecclesia, *una cum* ecclesia" como la celebración tiene su verdadero valor, elevado al nivel de signo por la asamblea concreta de los fieles que participan. De forma que la presencia activa, consciente y verdadera de los fieles asume un carácter inderogable e insustituible en el *hodie* y en el *hic et nunc* celebrativo. Ahora bien, aunque la celebración podría alcanzar de por sí sus propias finalidades incluso si nuestra participación fuera mínima, sin embargo se postula y exige una participación cada vez más personal y comunitaria, interna y exterior, plena y profunda, para que no resulte desatendida, coartada, soportada e inutilizada la iniciativa y la *participación* de las personas divinas.

III. Participación, "clave" de la liturgia

Analizando el léxico [/ *supra,* I] se ha podido llegar a una mejor comprensión de la realidad de la *participación en la celebración* y se ha captado una especie de desarrollo y de profundización que se ha dado en los documentos oficiales de la iglesia [/ *supra,* I, 3]. Y el pronóstico, aunque superficial, de algunos datos provenientes de la vivencia eclesial de *ayer* y de *hoy* [/ *supra,* II] ha puesto de relieve, por otro lado, *tanto* la importancia pastoral que ha tenido y tiene todavía hoy la *participación en la celebración* en la pastoral litúrgica *como* la necesidad de una profundización posterior en la realidad de la *participación,* ya que no todo se ha agotado en el estudio, y por consiguiente tampoco en la pastoral litúrgica. Aquí quisiéramos *puntualizar* qué significa *participación en la celebración,* exponiendo en síntesis todo lo que al respecto es seguro.

1. "PARTICIPACIÓN" EN RELACIÓN DIRECTA CON "CELEBRACIÓN". La *celebración* a que nos referimos no es sólo la que tiene lugar *en la eucaristía,* sino a *toda* celebración: sacramental y *no sacramental* (piénsese en la *liturgia de las Horas).* Más aún: en la celebración están *implicados no sólo* el *ministro* o los *ministros,* como en la concelebración eucarística (pero no sólo en *tal* concele-

bración: de hecho se puede dar la concelebración justamente con varios ministros, por ejemplo en la unción de los enfermos; en el matrimonio son dos los ministros: los esposos que lo celebran [¿o concelebran?; / *infra,* IV, 3]); en la celebración están implicados *no sólo los sujetos,* por ejemplo el bautizando, el confirmando, el penitente, los que comulgan, etc. La celebración implica *a todos los presentes* de formas diversas. Piénsese en quien realiza un ministerio particular en la celebración sin ser ni el que preside ni un simple fiel participante. Todos, en todo caso, intervienen con respuestas, cantos, gestos, ritos, etc.

De esta primera constatación surge que la máxima participación es la de aquellos que están inmediatamente implicados como *sujetos directos* de la acción litúrgica (sea o no sacramento). Es preciso, por tanto, aceptar que dentro de la misma participación activa hay una *graduación* basada en una prioridad de valores. Por ejemplo, respecto de la eucaristía, la participación debe ser activa también por parte de quien, presente en la asamblea, no comulga; mientras que es plena y máxima en aquellos que comulgan dignamente y con las debidas disposiciones. Por lo que se refiere a la liturgia de las Horas, la participación es máxima y plena por parte de todos los presentes. Pero es claro que, por ejemplo, en la celebración de la confirmación, la participación será plena y máxima sólo por parte de los confirmandos, etc. ¿Qué significa *participar en la celebración* para aquellos que están presentes y *toman parte* en la misma sin ser sujetos directos de ella?

Éste y análogos interrogantes encuentran respuesta múltiple en la profunda y completa comprensión de lo que es *participar* [/ *supra,* I, 1-3] y de qué es / celebración. Aquí recordamos, en síntesis:

- la celebración *no* es pura *ceremonia,* mero fruto de condicionamientos sociológicos o de una determinada preparación religiosa de una determinada comunidad. De esta forma, la *participación,* en el ámbito litúrgico, se distancia del modo común de decir cuando se habla de participar en acontecimientos profanos (por ejemplo, en una competición deportiva o en una ceremonia civil);

- la celebración no puede reducirse a un *momento didáctico-catequético* durante el cual la asamblea se instruye sobre algunas verdades. También aquí la *participación* se diferencia de expresiones/realidades como la siguiente: participar en una clase, etc.;

- la celebración es *hacer presente* lo que las personas divinas han realizado por la salvación de cada hombre/mujer dentro del pueblo que ellas se han elegido; de tal forma que participar es *hacerse presente* del modo más adecuado, en Cristo, "virtute Spiritus Sancti", en la intervención de Dios en la historia. En efecto, *celebrar* es *actuar el misterio de la salvación que se ha hecho historia,* que se *recuerda* en sentido litúrgico [/ *Memorial*] y se revive en su plenitud en el *aquí y ahora,* en el *hoy* celebrativo [80]. Puesto que la celebración litúrgica es simultáneamente *presencia, memoria y profecía* de la historia de la salvación, que tiene en el misterio de Cristo su centro y su síntesis [81], la participación debe asumir las características que provienen de la celebración.

Y celebrar es *epifanía de lo divino* [82], es decir, una revelación que se actúa por la gracia divina comunicada y dada a los que participan en la acción litúrgica; de aquí que participación signifique acogida activa a la intervención de Dios.

Celebrar es un *acontecimiento ordenado* a la santificación de los participantes para que puedan tributar alabanza y dar culto a Dios.

En otros términos: celebrar es *presencia* y *acción* de la Trinidad que actúa e interviene (en la celebración) para hacer verdad cuanto los fieles cumplen precisamente con la participación. Ésta es, por tanto, actitud responsable y cada vez más responsabilizada, que sintoniza con la acción divina.

2. PARTICIPACIÓN, EJERCICIO DEL "SACERDOCIO" CRISTIANO. Todos los fieles pueden dar una respuesta adecuada a la intervención de las personas divinas *tomando parte en la celebración,* porque todos gozan de un *jus nativum* o legado primigenio con el sacerdocio común de los fieles.

En tiempos cercanos a nosotros, especialmente desde el siglo pasado, por obra de Scheeben [83] y Rosmini [84], el sacerdocio de los bautizados ha sido puesto de relieve cuando, prescindiendo de las diatribas de la reforma protestante, se han descubierto sus *implicaciones litúrgicas.* Por más que la temática del sacerdocio de los fieles [/ *Sacerdocio,* IV, 1] se debata todavía hoy [85], se ha superado decididamente la concepción reductiva que se había ido creando después de la polémica con la reforma protestante. En íntima relación con el sacerdocio ministerial, aunque sin confundirse con él, participa de la misma fuente y síntesis del único sumo y eterno sacerdote, Jesucristo.

En general, hoy, después de las acentuaciones hechas en las encíclicas *Mystici corporis* (de forma indirecta) y *Mediator Dei* (más directamente), y las aperturas de los documentos conciliares, el sacerdocio común de los fieles se pone en estrecha relación no sólo con la liturgia bautismal, en la que encuentra su origen primero, sino también con la liturgia de la confirmación, considerada como la explicitación más completa de la concesión de tal sacerdocio [86]. Además se pone en relación con la celebración eucarística, que es el *locus* por excelencia donde las funciones propias del sacerdocio común se explicitan en un doble modo máximo: ofreciendo Cristo al Padre, por virtud del Espíritu Santo, a través del sacerdocio ministerial, y haciendo posible la oblación directa de sí mismos por parte de los bautizados (y confirmados) *en-con-por* Cristo.

Es, en efecto, esencial para la iglesia no sólo que los fieles tengan calificación sacerdotal (constituyen un pueblo de sacerdotes), sino también que ejerzan los actos de este sacerdocio [87]. Los actos del sacerdocio encuentran su puesto en el campo de las acciones litúrgicas, que expresan a la iglesia y la constituyen [88]. Con la *participación,* por tanto, los fieles ejercen en la *celebración* su sacerdocio, desarrollando ulteriormente la fundamental incorporación en Cristo [89]: unidad en Cristo [90] que comporta para el fiel la posibilidad de participar *con* y *en* Cristo en su ser sacerdotal. En consecuencia, la *participación en la celebración* (especialmente en la eucaristía) es *fuente y cumbre* de la vida cristiana, que se convierte así en una vida de culto en espíritu y verdad, en el que se perpetúa el doble y más profundo fruto de la *participación en la acción litúrgica:* una vida de santificación y de culto.

3. PARTICIPACIÓN, CATALIZADOR ENTRE "MISTERIO" Y "VIDA". La celebración es *integración* del *misterio* de salvación *en* una *acción* litúrgica (fuente) de santificación y de culto para la *vida* del fiel. Y *simultáneamente* es integración de la *vida* cristiana *en* una *acción* litúrgica

(cumbre) a través de la cual el *misterio* se convierte en historia en el *hic et nunc* celebrativo. En este flujo y reflujo entre *"misterio-celebración-vida' y "vida-celebración-misterio"*, la participación juega el papel de catalizador de las actividades de los participantes. Se ha demostrado, en efecto, que en la realidad y en el concepto de *celebración* entran el *reunirse con,* el *dirigirse a,* el *hacer,* el *actuar,* el *ofrecer,* el *conformarse* [91], términos y realidades que revelan las características de las acciones de los participantes tendentes a unir *la vida al misterio* y *el misterio a la vida.* Las fuentes litúrgicas acentúan verdaderamente la tonalidad de */* fiesta propia de la participación [92]. En todo caso, es cierto que, más allá de las acentuaciones que puede asumir la celebración —estando ligada en parte, en la ritualidad y en la gestualidad, con la índole de los fieles implicados—, la participación, al menos mínima, se exige (y se augura la participación total y máxima) como *constitutivo de la celebración.* La acción litúrgica-sacramental, en efecto, no es sólo una acción externa, suficiente en sí misma; por el contrario, es una acción que indica y realiza, en la espera de una *plenitudo* escatológica, el cumplimiento del misterio que la Trinidad ha pensado y va realizando con la cooperación del fiel en *Cristo-iglesia* por virtud del Espíritu Santo.

La participación hace precisamente de catalizador de las voluntades (actitudes exteriores e internas) de los fieles, que *en la* iglesia (y la iglesia *con* y *en* los fieles particulares) con-celebran *con-por-en* Cristo. Por ello, los fieles no pueden quedarse en el rito exterior en el que *toman parte,* sino que deben *participar* en la *realidad* que trasciende al rito. Y en la liturgia cristiana, el rito remite siempre *más allá* de sí mismo. Se comprende, por tanto, que, mientras la celebración actúa y realiza el *opus redemptionis,* el *acto de tomar parte* filtra y concreta el *opus salvificum* para la vida de cada fiel.

4. PARTICIPACIÓN, CONFORMACIÓN DIVERSIFICADA Y PROGRESIVA CON CRISTO, SUMO Y ETERNO SACERDOTE. Los fieles pueden *participar* en la celebración porque están en Cristo, sumo y eterno sacerdote, el liturgo por excelencia, desde el día de su bautismo [*/ supra,* 2] y ejercitan así su propio sacerdocio. Sin embargo, dado que la participación está en relación directa con la celebración [*/ supra,* 1] y que ésta es siempre un acontecimiento nuevo, se debe convenir que es constitutivo de la participación al menos un doble dinamismo de transformación conformadora con Cristo. En efecto, participar en la celebración significa:

a) *transformación existencial.* Todo fiel, al *participar* en la acción litúrgica, se hace cada vez más consciente de pertenecer al pueblo de Dios, y cada celebración transforma cada vez más radical y profundamente la *asamblea en cuerpo místico* del Señor. El cuerpo de la iglesia se forma celebrando los *mysteria.* Y el cuerpo místico de Cristo ya constituido se robustece y se va haciendo más compacto con la celebración repetida, en la que los fieles *toman parte activamente.* Cada participación es unívocamente nueva e irrepetible en sus efectos ontológicos. Así, en la participación en la *celebración bautismal* los fieles se descubren como familia de Dios, pueblo sacerdotal, real, profético, un conjunto de hijos reunidos en el Unigénito del Padre, en la fuerza del Espíritu, *mientras* otra persona (o más), esto es, el bautizado, se está convirtiendo en hijo adoptivo del Padre. En la *celebración de la con-*

firmación, la *ecclesia,* ya animada por el Espíritu, en virtud de la participación se vuelve a encontrar bajo la acción del mismo Espíritu, que la impele a una disponibilidad y docilidad ilimitadas a su acción, con vistas a las funciones y las tareas específicas de cada uno de sus miembros. Participando en la *celebración eucarística,* la *ecclesia* se encuentra como renovada oblación de comunión con Cristo, sumo y eterno sacerdote para que, obedeciéndole a él ("haced esto en memoria mía"), pueda hacer perenne su misterio en la máxima tonalidad. En la *celebración de la penitencia o reconciliación,* la *ecclesia,* santa y siempre necesitada de purificación, se encuentra junto a sus miembros, que cantan la misericordia del Padre, desbordante en el Hijo, en virtud del Espíritu. Con la participación en la *celebración de la unción de los enfermos,* la *ecclesia* se redescubre asociada en sus miembros sufrientes, sujetos directos de la celebración; a los sufrimientos de Cristo en la cruz, a fin de que, al sufrir de modo existencial con el crucificado siervo de Yavé, al redimir y rescatar al mundo de las consecuencias del pecado, ella misma perpetúe el misterio de liberación del hombre de todo cuanto lo lleva a la destrucción de la persona. Quien participa en la *celebración del orden* se encuentra como *ecclesia* amalgamada por un tejido articulado que la estructura y la ayuda a perennizarse en el tiempo y en el espacio, transmitiendo de generación en generación el *"depositum mysteriorum et ministeriorum Christi".* Finalmente, en la *celebración del matrimonio* la *ecclesia* se revela a sí misma como aquella que es amada por Cristo y se asocia a él con amor esponsal, de tal forma que el hombre y la mujer, que ya son *uno* en Cristo por ser *fieles* (al menos una de las dos partes), asumen ahora el *honor* y la *obligación* en nombre de la iglesia ("in facie ecclesiae") de reproducir, de actuar, de perpetuar en sí mismos el *depositum vitalitatis* que Dios ha derramado en la humanidad y que en Cristo se ha convertido en *depositum vitae,* que es él mismo [93].

Por tanto, mientras los *sujetos* de las diversas celebraciones están implicados como *participantes directos,* a todo fiel participante que sea consciente del acontecimiento celebrado le alcanza un conjunto de efectos salvíficos que transforman su personalidad. La participación en la celebración indicada además

b) *transformación vitalizadora de las capacidades* de los participantes (incluso en un niño muy pequeño, o en una persona en coma, o en un disminuido psíquico, etc.). La celebración tiene la capacidad de hacer coincidir el *anuncio* con el *acontecimiento-evento.* El anuncio es para todos ("id..., anunciad... a *todas* las gentes"), ya que *para todos* es el acontecimiento-evento. La transformación vitalizadora, efectuada por la participación en la celebración, hace de una persona un hijo de Dios por adopción (bautismo); de un fiel, un ministro constituido en un sacerdocio ministerial (orden); de un pecador (y todos lo somos) en camino hacia la conversión, un convertido que canta gloria a Dios (penitencia); del pan y del vino ofrecido por personas humanas, cuerpo y sangre del Señor, que vuelve a ofrecerse a sí mismo al Padre con los oferentes (eucaristía); de un fiel que se encuentra en estado de precariedad física, un *alter Christus,* que sufriendo redime al mundo (unción de los enfermos); etc.

En último término, la transformación vitalizadora y la existencial indican que *participación* equivale a conformidad y solidaridad con Cristo: esto, al menos, afirman las fuen-

tes litúrgicas[94]. Es más, *conformidad y solidaridad con Cristo* no se encuentran nunca en el mismo nivel. En efecto, el *esse in Christo* (= conformidad) es la raíz y la fuente ontológica de la participación (= solidaridad). El *esse in Christo* pone de relieve la iniciativa del Padre, que nos convoca en el Hijo; y la participación es repuesta a tal iniciativa (= dimensión apocrítica propia de la participación en la celebración). Puesto que la respuesta no es algo pasivo o estático, sino que indica más bien *unión con, comunión con, conformidad con, solidaridad con Cristo,* postula una progresión hacia la plenitud de la maduración en Cristo. La participación en la celebración es *diversificada* en cada fiel, porque es activa, consciente, operativa. Y cada uno *comercia con sus talentos* de modo diverso también al tomar parte en la acción litúrgica. En todo caso, para todos es *progresiva,* porque el *esse in Christo* está en relación directa con el *in Christum.* Progresiva es la conformación con Cristo, porque progresiva debe ser la *"sin-ergia" con Cristo.* En otros términos: la participación en la celebración postula una modificación continua de la actitud y del modo de vivir, de pensar, de juzgar, etcétera, para asumir los sentimientos y las actitudes de Cristo [/ *infra,* IV, 4: participación como base de la espiritualidad].

Quien participa en la liturgia se asimila existencialmente al Cristo liturgo, de modo que es llevado suave, gradual y progresivamente a plasmar en la vida cuanto celebra (el movimiento progresivo lleva a renunciar voluntariamente a todo aquello que *antes* se consideraba justo; a dejar a un lado las *máscaras,* los *revestimientos* pseudocristianos de formas de vida *antes* consideradas cristianas, pero que resultan siempre perfectibles o susceptibles de ulteriores esfuerzos de cristianización).

Todo esto puede conseguirse en la medida en que cada fiel participa en la celebración en *"sin-tonía" con el Espíritu Santo.* Participación en la acción litúrgica expresa, en efecto, *punto de intersección* entre el misterio *y* la vida [/ *supra,* III, 3] en virtud de la presencia y de la acción del / Espíritu Santo.

Cuanto se realiza *tomando parte activa y consciente en la celebración* podría considerarse como un *dar forma humana* a la acción divina y un *dar forma divina* a la acción humana. Se está, de hecho, en modo analógico, frente al misterio (= hecho histórico salvífico) de la encarnación, para alcanzar, siempre mediante la acción litúrgica, los fines pretendidos por el Verbo al hacerse carne, es decir, a la asimilación, o bien, comunión y unión progresiva de la humanidad *con* la divinidad en Cristo-iglesia. Y ésta es también la finalidad de la liturgia cristiana, que se puede justamente sobreponer a la participación en la acción litúrgica.

IV. Intercambios "entre" pastoral litúrgica, catequesis litúrgica, teología litúrgico-sacramental, espiritualidad litúrgica "y" participación en la celebración

Desde principios de siglo, las palabras augurales de san Pío X pasan de libro en libro, de boca en boca. El papa auguraba que de la restauración y de la participación activa y consciente en la celebración brotase una renovación de la fe, de la piedad, de toda la vida cristiana. Es más, con las palabras de un benemérito liturgista, Vismara[95], se debe añadir que la reforma y la renovación litúrgica deben realizarse, en primer lugar, en la parroquia[96]. Nos-

otros añadimos que es preciso recomenzar otra vez a formar a los futuros pastores [97] y animadores de las parroquias para no invalidar la realidad de la participación en la celebración. Por lo que nos parecen, con plena razón, implicadas diversas *disciplinas* (con sus teorías y prácticas) en la comprensión y actuación de la realidad participativo-litúrgica. Y mientras que la participación en la celebración está en conexión con problemas de tipo teológico-litúrgico y pastoral-litúrgico, ella misma es, al tiempo, medio para la solución de algunos problemas.

1. PASTORAL LITÚRGICA. La pastoral litúrgica tiene su *lugar* de recepción y su *campo* de prueba en la parroquia. La renovación de la vida parroquial, hoy míseramente abandonada, descuidada o debilitada con meros compromisos formales, está en relación directa con la renovación litúrgica. Es en la parroquia donde se debe formar la conciencia cristiana del pueblo; aquí es donde se le debe comunicar el verdadero espíritu cristiano [98]. Reconduciendo, *sea* a los diversos grupos y movimientos, que también realizan una función propia y benéfica para los fieles [99], *sea* a los fieles particulares, a vivir con madura conciencia la pertenencia a la comunidad local-parroquial, se vivirán más fácilmente los frutos de la participación en la celebración, que no es algo privado, de grupo, de élite, sino que es realidad del pueblo; la pertenencia a la parroquia: las parroquias en la diócesis son el sustrato, *fruto y alimento* de la realidad de la participación en la celebración. "Hoy, mientras nacen y prosperan tantas asociaciones, ¿cuántos laicos, incluso devotísimos, sienten la vida parroquial y la vida diocesana?... Y ¿quién ve una catedral no sólo como milagro del arte, sino como iglesia madre?" [100]. Con otras palabras: es urgente una formación de los fieles en el sentido de pertenencia al pueblo de Dios. Las vías para esta formación son múltiples, muchos los medios que deben usarse para comunicar a los fieles el verdadero espíritu cristiano. "A nadie debe descuidársele; pero precisamente por esto no debe descuidarse lo que constituye la fuente primera e indispensable del verdadero espíritu cristiano. Por lo demás, ¿no es quizá ya por sí misma completamente litúrgica o grabada e inspirada en la liturgia toda la acción que se desarrolla en el reciento de la iglesia (parroquial)?" [101] Son, por tanto, encomiables los esfuerzos hechos por la pastoral litúrgica, que en estos últimos años ha apuntado, con distintos subsidios, a realizar el tipo más profundo posible de participación en la celebración. Por desgracia, hay que deplorar que en algunas partes no se haya pasado de la participación externa, casi como si fuese un fin en sí misma. El *impasse* en el que, en efecto, se encuentra en parte la pastoral litúrgica actual hay que atribuirlo al hecho de que se ha desatendido la formación litúrgica de los fieles como pueblo de Dios. Se ha pretendido recoger sin sembrar. El parón se superará si se apunta a la meta: la verdadera, íntima, activa participación en la celebración, en la que confluye y de la que fluye la vida del fiel.

Son útiles los actos externos (arrodillarse, estar sentados, en pie, con las manos alzadas) sintonizados con los momentos de la celebración. Particularmente útil y necesaria es la recuperación del canto por parte de la asamblea y el responder al unísono. Todo esto es signo y medio para comprender qué significa participar en el misterio que se celebra en la acción litúrgica. Ésta, sin embargo, necesita una preparación (= llevar la vida a la celebración) y

comporta consecuencias (= llevar la celebración a la vida). La pastoral litúrgica vive y se renueva si apunta a la propia meta y se enraíza en el propio fundamento, que es la participación en la celebración, ya que todo tipo de pastoral litúrgica debe orientarse a conducir a los fieles a vivir existencialmente aquello en lo que participan y celebran [102].

2. CATEQUESIS LITÚRGICA. Los mismos fines que la catequesis litúrgica quiere alcanzar encuentran su meta en la participación en la acción litúrgica. No se puede conseguir una participación activa y consciente de los fieles sin una instrucción suficiente. A su vez, esta instrucción está *informada* por el *animus* proveniente de la participación.

Puesto que la / catequesis litúrgica se articula en un cierto número de elementos (primer anuncio del evangelio; búsqueda de los motivos para llegar a la *fe celebrada;* experiencia de vida cultual cristiana; integración en una comunidad cultual; etc.), es obvio que si se quieren presentar tales elementos al catequizando en una perspectiva sintético-operativa, la participación en la celebración será el medio privilegiado. De hecho, una auténtica catequesis litúrgica se *orienta* dinámicamente a la celebración, se *enriquece* constantemente de contenidos litúrgicos, se *estructura* fundamental y primariamente sobre textos y acciones litúrgicas [103].

La participación en la celebración evita en la catequesis litúrgica el riesgo de agotarse en puras nociones. En efecto, a la luz y el impulso de la celebración, la catequesis litúrgica apunta a la persona ético-religioso-cristiana. La persona es valor subsistente. La formación de la persona es necesariamente integral y, por tanto, no puede referirse sólo a esos aspectos humanos que la ciencia psicológica y pedagógica consigue analizar de un modo asfixiante con sus experimentaciones más o menos atendibles, sino que debe dirigirse a la *persona del fiel* con sus instancias naturales y sobrenaturales. Una acción catequético-litúrgica debe *hacer cuentas* con aquello que funda el primado del orden religioso como espacio perfectible del ser humano y desemboca en el primado de la persona. Es *el tomar-parte/coparticipar-en-el-misterio,* el alma de la *personalidad cristiana.* Hacer vivir, en efecto, todo lo que se celebra, objeto final de toda participación en la acción litúrgica, significa conseguir el fin de la catequesis litúrgica.

3. TEOLOGÍA LITÚRGICO-SACRAMENTAL. No es inútil llamar la atención sobre el hecho de que existe un intercambio fecundo *entre* teología litúrgico-sacramental *y* participación en la celebración. Son muchos los aspectos que interesan, pero prestaremos atención sólo a dos:

• La *teología litúrgico-sacramental* se beneficia de la recta comprensión de la *participación en la celebración.* Ésta, partiendo del sacerdocio común de los fieles, pone de relieve —con la doctrina del carácter propia de los sacramentos del bautismo y de la confirmación— el *derecho* y el *deber* que tienen los fieles de *participar* en los sacramentos que ellos mismos celebran. Con una terminología que todavía puede tener su valor, cabe afirmar que los fieles tienen la "capacidad de recibir". Pero no se debe pensar en nada pasivo. *Recibir dignamente* comporta una participación verdadera y personal. Además, merced al carácter bautismal y de la confirmación, los fieles *participan,* con tonalidades diversas, en razón de los sacramentos ya recibidos (en clave ontológica, un simple bautizado de modo diverso de un confirmado), en el sacerdocio

de Cristo. Cada vez que un fiel celebra un sacramento sucesivo al del bautismo (y/o la confirmación), completa el propio sacerdocio común, especialmente en el acto de participar en la acción litúrgica. Sin embargo, así como el carácter puede existir sin la gracia (en tal caso el sacramento no alcanza su pleno fruto), así el derecho *natural* de todo bautizado a participar en la acción litúrgica puede realizarse sin alcanzar la propia finalidad. Nos encontraríamos de frente a un tipo de participación meramente externa, sin llegar a su fecunda fuente.

Además el concepto exacto de participación en la celebración contribuye de modo eminente a hacer salir a la teología sacramental del *círculo cerrado* al que la relega todavía una cierta teología teórico-especulativa. En efecto, mientras la *celebración* litúrgico-sacramental es algo *puntual* en el tiempo y en el espacio (justamente en el *donde* y en el *aquí y ahora* de la celebración), el *participar* conscientemente en ella exige una adecuada preparación (el *antes* de la celebración), a la que siguen consecuencias cristiano-existenciales (el *después* de la celebración) de múltiples implicaciones. La teología litúrgico-sacramental, por tanto, debe extender el objeto de su estudio, incluso de modo más directo y vivaz, *sea* a la realidad de la preparación (piénsese en el catecumenado propiamente dicho; o en el catecumenado impropiamente dicho, para la confirmación, para el matrimonio...), *sea* a la realidad de los efectos y de la eficacia de la celebración. De modo similar debe tomar en consideración los dinamismos conectados con la realidad celebrativa [104]. La extensión del estudio al ámbito de preparación, de los efectos, de los dinamismos propios de la celebración tendrá como consecuencia práctica la comprensión de que el *ser* cristiano y el *actuar* cristiano, siendo fruto de la acción litúrgica, postulan una superación de perspectivas que tienden a dicotomizar el *vivir como* cristianos. El principio de la unificación del ser-actuar-vivir como cristianos ha de buscarse en la *participación en la celebración.* Esta se halla en la base de toda acción y actividad del fiel y alimenta su constancia, su fidelidad, su perseverancia final.

• Otra cuestión de teología litúrgico-sacramental que se beneficia de la exacta comprensión de la participación en la celebración es la concerniente a la *concelebración.* En efecto, la / concelebración eucarística puede considerarse una participación particular y típica en la acción litúrgica por parte de los presbíteros. A su vez, la participación en la eucaristía por parte de los fieles, pese a no ser ellos mismos ministros, puede *en algún modo* entenderse como una concelebración a nivel de sacerdocio común de los fieles. Por lo demás, en el *matrimonio* los fieles contrayentes parece que cumplen una verdadera concelebración, al ser ellos mismos los ministros del sacramento [105]. En otros términos: la participación en la acción litúrgica revela un concepto de *concelebración* que tiene grados distintos y diferentes, según que los *celebrantes* tengan sólo el sacerdocio común de los fieles [106] o bien también el sacerdocio ministerial, según que haya simultáneamente sujetos, ministros, coministros o participantes.

4. ESPIRITUALIDAD LITÚRGICA. La misma / espiritualidad litúrgica se beneficia de la realidad de la participación en la celebración. En efecto, una vez *convocada,* la asamblea litúrgica *evoca* (mediante la proclamación de la palabra de Dios) las "cosas maravillosas" que las personas divinas realizan para ella, e *invoca,* alabando y suplicando, la bon-

dad del Padre, desbordante de amor en el Hijo, con acciones de gracias, en virtud del Espíritu.

Evocada en la celebración la grandeza del plan salvífico, mediante la participación cada fiel se redescubre como formando parte de una asamblea que es la continuación y la perpetuación de las asambleas litúrgicas de todos los tiempos. En concreto, esta asamblea se descubre como visibilización del pueblo de Dios que Cristo ha constituido en unidad, incorporándola a sí en el propio misterio pascual, regenerándolo en vida nueva, para hacerlo *partícipe* de la función sacerdotal, real y profética. Cristo habilita al pueblo de Dios para el culto espiritual, que es la esencia de la economía salvífica.

Es aquí donde la espiritualidad litúrgica, a través de la participación en la celebración, identifica a los participantes como bautizados (y confirmados) en Cristo *(virtute Spiritus Sancti)* que viven del sacerdocio común, que se desempeña en el mejor de los modos en la celebración y de modo perenne en la vida "en espíritu y verdad". Más aún: la espiritualidad litúrgica hace comprender que la participación en la acción litúrgica es la *puntualización* viva de un continuo y progresivo proceso que abraza la existencia cristiana en sus múltiples vocaciones, tareas, carismas. La existencia cristiana implica una toma de conciencia continua y cada vez más plena de pertenecer a Cristo, con el que se asimila de modo progresivo hasta la edad madura en él (Ef 4,13).

V. Conclusión

Nos hemos topado con una múltiple adjetivación especificadora de la participación en la celebración; con las connotaciones de participación externa e interna, personal y comunitaria, consciente y activa, sacramental. Es más; hemos visto que si en la literatura corriente y en el modo común de expresarse la participación en la acción litúrgica en la mayor parte de los casos se refería sólo a la santa misa, en la cual la forma más completa es comulgar el cuerpo y la sangre del Señor, en realidad se toma parte en *toda* acción en *grados y formas típicas* [107], en relación *tanto* con el *misterio-sacramento* que se celebra (el participar en la confirmación —como sujetos directos o no— es diverso de participar en el sacramento de la penitencia, etc.) *cuanto* con la acción litúrgica (el participar en la liturgia de las Horas es diverso de participar en la eucaristía), *o* en razón del sacerdocio del que se está dotado (común o ministerial). También en razón de la cualificación que se atribuye a la participación se pueden verificar graduaciones diversas. Es claro que la *participación externa* en la celebración *no* puede realizarse en base a criterios subjetivos y con formas arbitrarias. Y *mucho menos* puede ser uniforme y reiteradamente siempre la misma, so pena del deterioro de las mismas actitudes de los fieles; debe, en cambio, *adecuarse a los momentos de la celebración,* que dependen de la naturaleza de cuanto se celebra. De aquí la necesidad de un conocimiento (histórico, bíblico-teológico, espiritual, etc.) de las acciones particulares y una comprensión verdadera de su función en el conjunto de la estructura de la celebración. Además no se pueden desatender las *diversas tareas* que corresponden a los diferentes miembros de la / asamblea, diversificada en ministerios específicos (presidente, diácono, lectores, salmista, etc.). Tampoco la participación externa puede reducirse a utilidad pastoral, para que cada fiel reciba los frutos de cuanto se celebra. En efecto, la par-

ticipación externa, expresión de la interna, tiende a la comprensión del misterio, pero no debe reducirse a conceptualismo o limitarse a *gustar* cuanto se celebra. Podrían faltar tanto el conocimiento noético, como el *sentimiento* o *gusto,* dándose, en cambio, una participación auténtica. Ésta se obtendrá fácilmente con la fe en el misterio celebrado. Puesto que la presencia mistérica del evento es lo que debe ser comprendido y en lo que se debe *participar,* es necesaria la fe. Los / estilos celebrativos, la / animación de la asamblea, los diversos modos de / canto, etc., son sólo medios utilísimos para una sabia pastoral litúrgica. Ésta debe saber "equilibrar la fidelidad a la liturgia con una adaptación a las situaciones reales de la comunidad, para educarla progresivamente hacia lo más completo y perfecto" [108].

NOTAS: [1] Cf C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia,* BAC, Madrid 1965², 101-161; 182-317; A.-G. Martimort, *Il duplice movimento della liturgia: culto di Dio e santificazione degli uomini,* en Id. (dir.), *La chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia,* Desclée, Roma 1966², 213-225 — [2] Cf El axioma de Cicerón: "Verba reperta sunt non quae impedirent, sed quae indicarent voluntatem" — [3] Véase cualquier diccionario etimológico español — [4] Cf X. Ochoa, *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi,* Roma (Institutum Iuridicum Claretianum) 1967, 356-359 — [5] Cf *GE* 6; *GS* 31; 56; 57; *IM* 11 — [6] Cf *GE,* introducción; *AA* 13; *GS* 57; 68 — [7] Cf *AA* 13; *GS* 13 — [8] Cf *AA* 9; *GS* 31; 75 — [9] Cf *GS* 79; 84, etc. — [10] Cf *SC* 11; 12; 14; 17; 19; 26; 27; 28; 33; 41; 50; 55; 56; 79; 90; 106; 113; 114 — [11] Cf A. Blaise-H. Chirat, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens,* Estrasburgo 1954, 549 — [12] El contexto dice: "Supplices te rogamus, Omnipotens Deus: ... ut, quotquot *ex hac* altaris *participatione* sacrosanctum Filii tui Corpus et Sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur" — [13] Cf B. Botte-C. Mohrmann, *L'ordinaire de la messe. Texte critique, traduction et études,* Lovaina 1953, 82-83, nota 6 — [14] Para algunas variantes presentes en algunos códices véase B. Botte, *Le canon de la messe romaine. Edition critique,* Lovaina 1935, 42-43 — [15] Cf K.E. Georges-F. Calonghi, *Dizionario della lingua latina,* Turín 1957³, 1961. Según E. Forcellini-F. Corradini-J. Perrin, *Lexicon totius latinitatis,* Pavía 1940⁴, sub voce, *participatio* es sinónimo y es equiparable a *communicatio.* Nótese que *communicatio* no aparece en las fuentes litúrgicas antiguas, donde sí es frecuente *participatio,* que obviamente ocupa el lugar de *communicatio.* Este último concepto está presente sólo con el verbo *communicare* para indicar la participación en el cuerpo y en la sangre de Cristo y la comunión entre todos los miembros de la iglesia (cf canon romano: "Communicantes, et memoriam venerantes...") — [16] Véase, por ejemplo, el *Sacramentarium Veronense* (cf P. Bruylants, *Concordance verbale du Sacramentaire Léonien,* Lovaina 1948; y *Wortverzeichnis,* a cargo de L. Eizenhöfer-P. Siffrin al final de L.C. Mohlberg (dir.), *Sacramentarium Veronense,* Roma 1966), donde el término *participatio* aparece veinte veces, y casi siempre en el contexto por nosotros referido — [17] Cf A. Pflieger, *Liturgicae orationes concordantia Verbalia* I, *Missale Romanum,* Roma 1963 — [18] Están a punto de publicarse las concordancias de los términos presentes en el *Missale Romanum* de Pablo VI (1975²) a cargo de J. M. Canals Casas, presso le Ed. Liturgiche (Roma) — [19] Cf A. Lupp, *Der Begriff "Participatio",* en *Sprachgebrauch der römischen Liturgie,* Munich 1960 — [20] El vocablo *participatio* se encuentra raramente en la Vulgata, a diferencia de *particeps.* Está presente en el AT, en el Sal 121,3, donde traduce *metochê* de los LXX, y dos veces en el NT: 2 Cor 6,14, que es la traducción de *metochê,* y 1 Cor 10,16, donde traduce *koinônía.* Los dos conceptos paulinos se yuxtaponen superponiéndose, e indican la unión del fiel con Dios que se realiza en la eucaristía: cf M.P. Ellebracht, *Remarks on the Vocabulary of the Ancient Orations in the "Missale Romanum",* Nimega 1966², 132 — [21] Cf Agustín, *Tract. in Joann.* 11,4 (= *PL* 35,1476), citado por *AG* 14. Véase también *LG* 14 — [22] Cf *AAS* 39 (1947) 521-600. Texto castellano en Pío XII, *La sagrada liturgia,* Col. Documentos pontificios, Sígueme, Salamanca 1963⁵ — [23] Cf *ib,* 547-572; *La sagrada liturgia* nn. 84-171, pp. 52-96 — [24] *Ib,* 552; *La sagrada liturgia,* 99, p. 61 — [25] Cf *ib; ib* — [26] Cf *ib,* 552-553; *La sagrada liturgia,* n. 101, p. 62 — [27] Cf *ib,* 560; *La sagrada liturgia* n. 128, pp. 75-76 — [28] Cf *ib,* 530-537; *La sagrada liturgia,* nn. 33-52, pp. 24-35 — [29] Cf *ib,* 564; *La sagrada liturgia* n. 145, p. 82 — [30] La encíclica subraya que participar en el sacrificio eucarístico no significa, por parte de los fieles, gozar de poderes sacerdotales, como afirman algunos *(Ib,* 553; *La sagrada liturgia,* nn. 102-104, pp. 62-64) — [31] Cf *ib,* 556; *La sagrada liturgia,* n. 113, p. 68 — [31 bis] Cf nota 56 — [32] Cf *EDIL* I, *Index rerum analyticus,* voz, *Vita* (pp. 1220-1222) — [33] Véanse las aportaciones con-

tenidas en A. M. Triacca-A. Pistoia (dir.), *La Liturgie expression de la foi,* Centro Litúrgico Vincenziano, Roma 1979 — [34] Véase B. Neunheuser, *Il movimento liturgico: panorama storico e lineamenti teologici,* en *Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla liturgia* I, *La liturgia momento nella storia della salvezza,* Marietti, Turín 1974, 11-30 (bibl. *ib).* Este estudio se reanuda sustancialmente (aligerado de la bibl.) en la voz *Movimiento litúrgico* del presente Diccionario — [35] A este respecto, cf B. Neunheuser, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali,* Ed. Liturgiche, Roma 1977 — [36] Así al menos se debe afirmar basándose en los estudios de G. Nichl, *Der Anteil des Volkes an der Messliturgie in Frankenreiche von Chlodwig bis Karl den Grossen,* Innsbruck 1930; F. Cabrol, *Comment nos pères participaient au culte,* en *Cours et conférences des semaines liturgiques* II, Lovaina 1934, 75-95; A. Pascual, *La participación activa de los fieles en la liturgia eucarística en los textos litúrgicos de los seis primeros siglos,* en *Liturgia* (Silos) 7 (1952) 131-142; F. Pérez, *La participación activa de los fieles en la liturgia eucarística en las liturgias occidentales durante la edad media,* en *Liturgia* 7 (1952) 143-155; F. Nakagaki, *Partecipazione attiva dei fedeli secondo il Sacramentario Veronese. Un importante aspetto dell'ecclesiologia in prospettiva liturgica.* Tesis multicopiada en el Pont. Inst. Lit., Roma 1969; A.M. Triacca, *La "méthexis" dans l'ancienne liturgie ambrosienne. Contribution des sources eucologiques ambrosiennes à l'intelligence d'un problème liturgique actuel: la participation de l'assemblée,* en VV.AA., *L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée,* Ed. Liturgiche, Roma 1977, 269-305 — [37] Véase G. Schembri, *The "Libellus ad Leonem X" of Paul Giustiniani and Peter Quirini and liturgical Reform in its Christian Humanistic Era,* Tesis en el Pont. Inst. Lit., Roma 1974; E. Cattaneo, *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche,* Ed. Liturgiche, Roma 1978[3], 322-338, 348, 355-356, 455 — [38] Cf J.A. Jungmann, *Eredità liturgica e attualità pastorale,* Edizioni Paoline, 1962, 310-330; E. Cattaneo, *o.c.,* 354ss, 373-374 — [39] Cf E. Cattaneo, *o.c.,* 330-343 — [40] Cf A. Bugnini, *La liturgia dei sacramenti al concilio di Trento,* en *EL* 59 (1945) 39-51; H. Jedin, *Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher,* en *EL* 59 (1945) 7-38; J.A Jungmann, *Das Konzil von Trient und die Erneuerung der Liturgie,* en G. Schreiber (dir.), *Das Weltkonzil von Trient* I, Friburgo/Br. 1951, 325-336; R. Theisen, *Mass Liturgy and the Council of Trent,* Collegeville, Minnesota 1965 — [41] Cf E. Cattaneo, *o.c.,* 343-353; R. Stählin, *Die Geschichte des christlichen Gottesdienst,* en *Leitourgia* I, Kassel 1954, 54-60; H.B. Meyer, *Luther und die Messe,* Paderborn 1965; U. Beyer, *Abendmahl und Messe. Sinn und Recht der 80. Frage des Heidelberg Katechismus,* Neukirchen 1965; F. Clark, *Eucharistic Sacrifice and the Reformation,* Westminster, Londres 1960; y la reciente síntesis de H.A.J. Wegman, *Geschichte der Liturgie in Western und Osten,* Pustet, Ratisbona 1979, 238-356 (= *Die Reformatoren)* — [42] Cf Mansi 38,989-1282; E. Cattaneo, *o.c.,* 518-538 — [43] Cf H. Schotte, *Zur Geschichte des Emser Kongressen,* en *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 35 (1914) 86-109; 319-348; 781-820; A.L. Mayer, *Liturgie, Aufklärung und Klassizismus,* en *JLW* 9 (1930) 67-127, especialmente 102-112. El congreso de Ems tuvo lugar en el 1786 — [44] Eso mismo sucedió en la antigüedad llevando al fixismo eucológico. Cf A.M. Triacca, *"Improvvisazione" o "fissismo" eucologico? Asterisco ad un periodico episodio di pastorale liturgica,* en *Sal* 32 (1970) 149-164 — [45] Recuérdese también la obra de *Bona* (1609-1674): cf E. Panitti, *La scienza liturgica nella controriforma post-tridentina e contributo di Giovanni Bona (1609-1674) al suo processo di autonomia,* Pont. Inst. Lit., Roma 1976; de *Tomasi* (1649-1713): cf I. Scicolone, *Il cardinale Giuseppe Tomasi di Lampedusa e gli inizi della scienza liturgica,* Studia Anselmiana, Roma 1981; de *Muratori* (1672-1750): cf L. Brandolini, *La pastorale dell'eucaristia di Ludovico Antonio Muratori,* en *EL* 81 (1967) 333-375; 82 (1968) 81-118; la de *Sailer* (1741-1832): cf M. Probst, *Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Die liturgischen Aussichten und Bestrebungen J. M. Sailers,* Münster 1976; o la de *Antonio Rosmini-Serbati* (1797-1855): cf A. Pistoia, *La "parte del popolo" nella liturgica nel pensiero di Antonio Rosmini,* en *EL* 86 (1972) 313-353; A. Quacquarelli, *La lezione liturgia di Antonio Rosmini. Il sacerdozio dei fedeli,* Marzorati, Milán 1970; A. Pistoia, *In margine a una recente pubblicazione sulla lezione liturgica di A. Rosmini,* en *EL* 87 (1973) 163-174 — [46] Cf W. Trapp, *Vorgeschicht und Ursprung der liturgischen Bewegung vorwiegend in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet,* Ratisbona 1940, especialmente 14-189; A.L. Mayer, *Die geistesgeschichtliche Situation der liturgischen Erneuerung in Gegenwart,* en *ALW* IV/1 (1955) 1-51 — [47] Cf O. Rousseau, *Storia del movimento liturgico. Lineamenti storici dagli inizi del sec. XIX fino ad oggi,* Edizioni Paoline, 1960, 23-48; / Movimento liturgico, I, 4 — [48] Cf A.L. Mayer, *a.c.* (nota 46), 45-49 — [49] Cf E.M. Vismara, *La liturgia cristiana e la partecipazione del popolo. Opera di propaganda per la ristorazione liturgica in mezzo ai fedeli,* Soc. Anon. Tip. Catt. Vicent., Vicenza 1919, 85-125, donde el autor insiste en la formación del sacerdote y en su deber de instruirse para instruir; en las pp. 228-295 habla de la ciencia litúrgica necesaria al sacerdote — [50] Se podrían recordar aquí las intervenciones de san Pío X, que citaremos más adelante (ver notas 56-57), y que despertaron la

conciencia del pueblo de Dios, y en particular del clero — [51] En el tema de la participación se han interesado los siguientes congresos o semanas de estudio anteriores al Vat. II: *Participation active des fidèles au culte. Cours et conférences des semaines liturgiques* 11, Abbaye du Mont César, Lovaina 1934; L. Augustoni-G. Wagner (dir.), *Partecipazione attiva alla liturgia. Atti del III Convegno internazionale di studi liturgici. Lugano 14-18 settembre 1953,* Lugano-Como 1953; *Active Participation of the Faithful in the Liturgy of the Church,* Madrás 1959; *Participation in the Mass. 20th North American Liturgical Week,* Washington 1959; *Heeswijk, 14-16 janvier 1962:* cf *QLP* 43 (1963) 76; *Participating in the Mass. Eighth Irish Liturgical Congress April 1961:* cf V. Rian, *Studies in Pastoral liturgy* 2, Dublín 1963; *La partecipazione dei fedeli alla messa. Dottrina e pastorale. Atti della XIII settimana liturgica, 10-13 luglio 1962,* Cal, Roma 1963 — [52] Aquí habría que citar las publicaciones de los *subsidios pastorales* litúrgicos, de las *traducciones del misal* (los clásicos *misalitos* para el pueblo de Dios), de los distintos *comentarios,* como también las diversas revistas de divulgación litúrgica, etc. Referente a las traducciones del misal conviene recordar la investigación de G. Landotti, *Le traduzioni del messale in lingua italiana anteriori al movimento liturgico moderno. Studio storico,* Ed. Liturgiche, Roma 1975. Se constata que la inquietud por una auténtica participación en la eucaristía recorre e invade los siglos — [53] Resulta estimulante a este respecto el artículo de E. Cattaneo, *L'insegnamento della storia sulla partecipazione del popolo cristiano al culto della chiesa,* en VV.AA., *La partecipazione dei fedeli alla messa,* Ed. Liturgiche, Roma 1963, 319-349 — [54] Es un lugar común que el movimiento litúrgico, de *realidad de la base,* se habría convertido en realidad de la jerarquía eclesiástica cuando Pío X lo sancionó con sus reformas: de este modo se habría transformado en vitalidad de toda la iglesia. Ahora bien: esto es antihistórico y un preconcepto. Ya en el s. XVII Inocencio XI (1676-1689) había iniciado reformas litúrgicas: cf I. Marzola, *Pastorale liturgica del b. Innocenzo XI,* Ist. Pad. Arti Graf., Rovigo 1972; y en el s. XVIII aparece la obra de Benedicto XIV (1740-1758): cf L. Brandolini, *Benedetto XIV di fronte ad alcuni movimenti riformistico-liturgici del sec. XVIII,* en *EL* 88 (1974) 447-470 — [55] Neunheuser distingue *cuatro* períodos o momentos típicos dentro del movimiento litúrgico clásico, e identifica las características positivas y negativas de cada uno: cf B. Neunheuser, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali,* Ed. Liturgiche, Roma 1977, 133-138 — [56] Texto oficial italiano en *ASS* 36 (1903-1904) 329-339. El texto latino *(ib.* 387-395) es traducción fiel, pero no oficial. Texto italiano también en *La liturgia* (Insegnamenti pontifici, 8), Edizioni Paoline, 1962², nn. 216-248 — [57] En *AAS* 2 (1910) 577-583 — [58] En *AAS* 21 (1929) 33-41 — [59] En *AAS* 35 (1943) 193-248 — [60] Véase nota 22. A este respecto ver B. Capelle, *"Mediator Dei" et la participation active,* en *QLP* 31 (1950) 77-81 — [61] Cf *AAS* 43 (1951) 128-137; 44 (1952) 48-63 — [62] Cf const. apost. *Christus Dominus,* en *AAS* 45 (1953) 15-24; y la *Instructio* anexa en *AAS* 45 (1953) 51-56 — [63] En *AAS* 47 (1955) 838-847 — [64] Cf *AAS* 47 (1955) 218-224 — [65] Con la encíclica *Musicae sacrae disciplina,* en *AAS* 48 (1956) 5-25 — [66] Cf B. Neunheuser, *o.c.,* 137-138 — [67] Promulgada con las Litterae apostolicae motu proprio datae *Rubricarum instructum* de Juan XXIII, en la práctica fue la última reforma litúrgica consistente, anterior a la posconciliar, a la que en cierto sentido marcó el camino. Cf *AAS* 52 (1960) 593-740 — [68] Cf *EDIL* I, en especial la voz *participatio* en el *Index rerum analyticus,* pp. 1155-1159 — [69] Cf G. Baraúna, *La partecipazione attiva principio ispiratore e direttivo della Costituzione,* en Id. (dir.), *La sacra Liturgia rinnovata dal Concilio,* LDC, Turín 1964, 135-199 — [70] Basta con consultar los varios comentarios a la *Sacrosanctum concilium,* especialmente el de J. A. Jungmann, en J. Höfer-K. Rahner (dir.), *LTK. Das zweite Vaticanische Konzil. Dokumente und Kommentar* I, Friburgo i.B. 1962², 9-109. Una síntesis de los mejores comentarios en F. Eisenbach, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vaticanischen Konzils,* Grünewald, Maguncia 1982 — [71] Cf G. Bardy, *La question des langues dans l'église ancienne,* Cerf, París 1948; H. A. Schmidt, *Liturgie et langue vulgaire. Le problème de la langue liturgique chez les premières Réformateurs et au Concile de Trente,* Pug, Roma 1950; G. Landotti, *o.c.,* en la nota 52, XI-XI (con bibl.) — [72] Véase S. Marsili, *Storia del movimento liturgico italiano dalle origini all'enciclica "Mediator Dei",* en O. Rousseau, *Storia del movimento liturgico,* Edizioni Paoline, 1960, 263-369; E. Moneta Caglio, *Movimento liturgico ambrosiano,* ib, 371-378; VV.AA., *Profili di liturgisti,* Cal, Roma 1970, donde se recuerda a G. Calcagno, G. Moglia, F. Rodolfi, E.M. Vismara, G. Polvara, A. Bernareggi, C. Dotta, A.I. Schuster, F. Tonolo, A. Gemelli, G. Belvederi, G. B. Cannizzaro, G. Bevilacqua, E. Caronti — [73] Cf A.M. Triacca, *Riforma liturgica e rinnovamento liturgico,* en *Lit* nn. 174-175, 8 (1974) 481-484; *A che punto siamo: la liturgia a dieci anni dal Concilio,* en *Vita pastorale* n. 5, 63 (1975) 6-12; B. Neunheuser, *La riforma liturgica: a che punto siamo?,* en *RasT* 18 (1977) 209-219 — [74] Cf A. Chupungco, *The Magna Charta of liturgical Adaptation,* en *Not* n. 139, 14 (1978) 74-89; con la integración y la puntualización de A.M. Triacca, *Adattamento liturgico: utopia, velleità o strumento*

della pastorale liturgica?, en *Not* n. 150, 15 (1979) 26-45 — [75] Cf *a.c.*, en la nota 44 — [76] Cf A. Cuva, *La creatività rituale nei libri liturgici ai vari livelli di competenza*, en *EL* 89 (1975) 54-99; A.M. Triacca, *a.c.*, en la nota 74 — [77] La afirmación es de G. Lercaro, *L'azione educativa della liturgia*, en *Liturgia viva per gli uomini vivi* II, Herder, Roma 1965, 18 — [78] Cf bibl. al final de la presente voz y los diversos matices de la diatriba en H.A. Schmidt, *Introductio in Liturgiam occidentalem*, Herder, Roma 1960, 88-130 — [79] Véase lo mejor de las aportaciones en VV.AA., *Liturgie de l'église particulière et liturgie de l'église universelle*, Ed. Liturgiche, Roma 1976; A.M. Triacca-A. Pistoia (dir.), *L'église dans la liturgie*, Ed. Liturgiche, Roma 1980 — [80] Cf O. Casel, *Art und Sinne der ältesten christlichen Osterfeier*, en *JLW* 14 (1934) (= 1938) 1-78 — [81] Cf C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia* (nota 1), 46-106 — [82] La expresión proviene de O. Casel, *Zur Idee der liturgischen Festfeier*, en *JLW* 3 (1933) 93-99, especialmente 95. Como nota B. Neunheuser, *La "celebrazione liturgica" nella prospettiva di Odo Casel*, en *RL* 57 (1970) 248-256 (aquí: 250): "La epifanía en la liturgia fue bien caracterizada más tarde por R. Guardini en su significativa conferencia en el primer congreso litúrgico de lengua alemana (Francfort 1950). Esta conferencia está publicada con el título *Die liturgische Erfahrung und die Epiphanie*, en el libro *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*" — [83] Hacemos nuestra la opinión de P. Dacquino, *Il sacerdozio nel nuovo popolo di Dio e la prima lettera di Pietro*, en VV.AA., *S. Pietro. Atti della XIX Settimana biblica*, Paideia, Brescia 1967, 291-317 (aquí: p. 316, nota 46) — [84] Es sintomático que de los escritos de Rosmini se haya podido sintetizar lo que se lee en A. Quacquarelli, *a.c.*, en la nota 45 — [85] Síntesis de las opiniones en A. Meneghetti, *Il "sacrificio spirituale" presso la recente riflessione teologica. Dall'analisi dei dati verso una sintesi (contributo alla teologia liturgica)*, Pont. Inst. Liturgico, Roma 1982, 33-87 — [86] Véase cuanto hemos escrito: A.M. Triacca, *Per una trattazione organica sulla "confermazione": verso una teologia liturgica (Rassegna e ragguaglio)*, en *EL* 86 (1972) 128-181 (aquí: 133-134) — [87] No podemos condividir la opinión de Y.M. Congar, *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1966, 299 (y también 175ss). Recordamos que el original francés se remonta a 1954 — [88] La iglesia nace, vive, "augescit" por medio de la liturgia. Cf A.M. Triacca, *La perennità dell'assioma: "Ecclesia facit liturgiam et liturgia facit ecclesiam". Osmosi tra pensiero dei padri e preghiera liturgica*, en S. Felici (dir.), *Ecclesiologia e catechesi patristica. "Sentirsi chiesa"*, Las, Roma 1982, 255-294 — [89] Cf E.J. de Smedt, *Il sacerdozio dei fedeli*, en G. Baraúna (dir.), *La chiesa nel Vat. II. Studi e commenti intorno alla costituzione dogmatica LG*, Vallecchi, Florencia 1965, 453-464 — [90] Cf S. Marsili, *Liturgia e sacerdozio comune*, en *Anàmnesis* 1 (1974) 127-129; J. Castellano Cervera, *Sacerdocio de los fieles*, en *Diccionario de espiritualidad* III, Herder, Barcelona 1984, 312-316 — [91] Cf B. Droste, *"Celebrare" in der römischen Liturgiesprache*, Max Hübert Verlag, Munich 1960 — [92] Cf A. Pernigotto-Cego, *Cos'è la festa cristiana? Alle sorgenti liturgiche: il concetto e il valore della solennità nel Sacramentario Veronese*, en *EL* 87 (1973) 75-120; *Il significato del termine "sollemnitas" e dei suoi sinonimi nel latino precristiano e nel latino cristiano dei primi secoli*, en *Eulogia. Miscellanea liturgica in onore di P. Burkhard Neunheuser*, Anselmiana, Roma 1979, 277-315 — [93] Cf A.M. Triacca, *o.c.*, en la nota 88, 265-266 — [94] Id, *La "méthexis" dans l'ancienne liturgie ambrosienne. Contribution des sources eucologiques ambrosiennes à l'intelligence d'un problème liturgique actuel: la participation de l'assemblée*, en VV.AA., *L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée*, Ed. Liturgiche, Roma 1977, 269-305 — [95] Cf E. Valentini, *Don Eusebio M. Vismara, salesiano*, Turín 1954; *Don Eusebio M. Vismara, pioniere del "movimento liturgico" in Italia*, en A. Cuva (dir.), *Fons vivus. Miscellanea liturgica in memoria di Don Eusebio Maria Vismara*, Zurich 1971, 1-27 — [96] Cf E.M. Vismara, *o.c.*, en la nota 49, 3. La obra de Vismara reproduce artículos publicados desde el 1913 al 1916 en la *Rivista di Apologia Cristiana*. Estamos en los albores del movimiento litúrgico en Italia. Para la cuestión de la importancia de la parroquia véase cuanto la Secretaría del Estado Vaticana escribió al card. Piazza el 10 de julio de 1948, en *EL* 62 (1948) 407-408 — [97] El mismo E.M. Vismara, *o.c.*, 282-295, presenta dos escritos: sobre el "sentido litúrgico y su formación" y sobre la "ciencia litúrgica necesaria en el sacerdote" — [98] Véase la carta pastoral cuaresmal de 1914 de mons. Filipello, obispo de Ivrea: *La liturgia parrocchiale*. Contiene elementos que son válidos todavía hoy. Un tratamiento sintético, tanto de las aperturas teológico-pastorales como de los fundamentos litúrgicos de la parroquia, podrá hallarlo el lector en A. Mazzoleni, *La parrocchia mistero di Cristo e della chiesa*, Nápoles 1969 — [99] Cf A. Favale (dir.), *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche teologico-spirituali e apostoliche*, Roma 1982[2] — [100] La frase es de G. de Luca, *I cristiani e la liturgia*, en *L'Avvenire d'Italia* (3-VI-1930). No se extrañe de la fecha el lector. Lo que cuenta es el contenido. Por otro lado, Pablo VI, al establecer el jubileo extraordinario de la clausura del Vat. II con la const. apost. *Mirificus eventus*, del 7 dic. 1965 (*AAS* 57 [1965] 949), quería reunir a los fieles alrededor del obispo en la catedral, a fin de que comprendieran la pertenencia a la iglesia local y, por ende,

a la universal — [101] E.M. Vismara, *o.c.*, 3 — [102] Cf Conc. Trid., Sess. XXII, c. 6: "... pro omnibus fidelibus, qui ad corpus Christi pertinent, *celebrantur"(DS* 1747) — [103] Cf A.M. Triacca, *Pedagogia e catechesi liturgica nei riti del battesimo e della confermazione*, en VV.AA., *Rinnovati in Cristo e nello Spirito: l'iniziazione cristiana*, Bari 1981, 134-164, especialmente 135-136 — [104] Cf C. Dillenschneider, *Il dinamismo pastorale dei sacramenti*, Bolonia 1966 — [105] Cf V. Joannes, *Aspetti teologici della concelebrazione*, en VV.AA., *Concelebrazione. Dottrina e pastorale*, Brescia 1965, 37-139, especialmente 83-92 *(I sacramenti "quae sacerdotalia non sunt". Il battesimo. Il matrimonio)* — [106] Cf B. Botte, *La participation et le sacerdoce des fidèles*, en *Cours et conférences des semaines liturgiques* 11, Lovaina 1934, 21-28 — [107] Para una síntesis relativa a la eucaristía, D. Bondioli, *Forme e gradi della partecipazione*, en VV.AA., *La partecipazione dei fedeli alla messa*, Roma 1963, 281-297. En algunas reflexiones que seguirán nos inspiraremos en este escrito — [108] *Ib*, 293.

A. M. Triacca

BIBLIOGRAFÍA: Alujas M., *La participación de los fieles en el misterio eucarístico*, en "Liturgia" 16 (1961) 332-340; Baraúna G., *La participación activa, principio inspirador y directivo de la constitución*, en *La sagrada liturgia renovada por el concilio*, Madrid 1965, 225-285; Bellavista J., *La participación de los fieles en los sacramentos a la luz de la historia*, en "Phase" 33 (1966) 201-217; Díaz Mozaz J.M., *La asistencia a misa como indicador de vida cristiana*, en "Communio" 3 (1982) 199-202; Garrido M., *La participación de los fieles en la liturgia*, en "Liturgia" 6 (1951) 32-38; López Martín J., *Para participar mejor en la liturgia*, "Imágenes de la Fe", PPC, Madrid 1985; Prado G., *El milagro de la participación activa*, en "Liturgia" 15 (1960) 74-80; Sánchez Aliseda C., *La participación del pueblo en la liturgia*, ib, 3 (1948) 18-21; Urdeix J., *Participación litúrgica y técnicas de comunicación* en "Phase" 68 (1972) 129-139; VV.AA., *La participación activa de los fieles en la liturgia*, en "Liturgia" 7 (1952) 131-179, 238-247; VV.AA., *La participación del laico en la liturgia*, en "Phase" 53 (1969) 445-454; VV.AA., *La participación en la liturgia*, ib, 144 (1984) 465-539.

PASCUA

/ Misterio pascual; / Pascua y Pentecostés; / Triduo pascual

PASCUA Y PENTECOSTES

SUMARIO: I. Del pentecostés judío al cristiano - II. La celebración del tiempo pascual.

I. Del pentecostés judío al cristiano

Entre las fiestas de Israel, la más citada en la Sagrada Escritura es la *pascua*. En tiempo de Jesús era considerada la más importante [1]. Como prenotando de la cincuentena pascual cristiana, interesa particularmente ahora su conexión con la gran fiesta judía de las semanas, o *pentecostés*. Su nombre más tradicional de fiesta de las semanas (Ex 24,22) la relaciona, al final de estas siete, con la de los ázimos (Dt 16,9). La fiesta, en conexión así con la pascua, es dependiente de ella, por lo menos, en cuanto al día de su celebración. En el judaísmo helenístico lleva el nombre del día quincuagésimo, η πεντηχοστη (εμέα), es decir, *pentecostés*.

Mientras que la fiesta judía significaba en un principio la fiesta de la cosecha, y en los albores del cristianismo la conmemoración de la alianza del Sinaí el día quincuagésimo, para los cristianos es un tiempo que se prolonga durante cincuenta días. La duración cincuentenaria y la celebración del Señor resucitado, en las múltiples facetas del */ misterio pascual*, es la novedad radical de la pascua cristiana. La traducción, intencionalmente en plural, *Dum complerentur dies Pentecostes*, del singular de los Hechos de los Apóstoles (He 2,1), en la Biblia Vulgata, es indicativo de cómo en el s. IV se entendía así la pascua. Tan pronto como entró la fiesta en la historia del cristianismo, fue vista ya como este sagrado espacio cincuentenario de días, que inaugura el primer domingo, como continuación de la noche

santa, punto culminante de la celebración pascual.

Entre los autores antiguos que nos permiten conectar con los orígenes cristianos, el más citado es Tertuliano, quien, entre otros, nos ofrece el célebre texto en el que presenta *pentecostés* como un espacio de tiempo que se caracteriza por la misma solemnidad de alegría *Tantundem spatio pentecostes, quae eadem exultationis solemnitate dispungitur* [2]. Grande y único día de fiesta celebrado con gran alegría [3]. En el s. II el día quincuagésimo aparece distinguido de los otros, bien sea por su carácter conclusivo del período o bien por su conexión con el evento de la ascensión o de la venida del Espíritu Santo [4].

El sentido de pascua, prolongada durante el tiempo de pentecostés, es en los tres primeros siglos un hecho universal; lo mismo se encuentra en las iglesias del Asia Menor, Egipto, norte de África, que en las de Roma o la Galia. Por otra parte, aun cuando en el s. V prevalece el sentido restrictivo a favor de la autonomía del día quincuagésimo, no desaparece el significado antiguo. El precioso texto de Máximo de Turín, entre otros que podrían citarse, revela cómo adentrado este siglo la pascua conserva su sentido de gran domingo *Instar Dominicae, tota quinquaginta dierum curricula celebrantur...* [5] Naturalmente que la costumbre de rezar de pie y el no ayunar en este período, o cualquier otro signo que ponga de manifiesto la gran alegría de pascua, aparecen por doquier, con exclusión de las formas penitenciales.

Un proceso evolutivo, al que no es ajena la influencia del libro de los Hechos de los Apóstoles, llevará poco a poco a festejar el domingo de la conclusión como el de la venida del Espíritu Santo. En el s. IV, iglesias como la de Constantinopla, Roma, Milán y la de la Península Ibérica empezaron a individualizar este aspecto de la celebración pascual. Por la misma razón, la ascensión pasará de ser una manifestación mayor del Resucitado sin día determinado a una fiesta propia. Es bien significativo, por cierto, del sentido unitario de la quincuagésima el hecho de que empezara celebrándose la ascensión en el día cincuenta. Cuando hacia el año 400 se empieza a celebrar el día cuadragésimo, como propio de las ascensión, se reservó el día cincuenta como el de la venida del Espíritu Santo. La época de oro del catecumenado y de las catequesis bautismales privilegiará la primera semana de pascua con el domingo día octavo, llamado por esta razón *in Albis*.

II. La celebración del tiempo pascual

Criterios históricos y teológicos han devuelto al tiempo pascual su carácter cincuentenario, un tanto olvidado durante siglos. Fundándose en ellos, la reforma del concilio Vat. II ha restablecido en los libros litúrgicos actuales el genuino sentido de la pascua. Con su ayuda, la comunidad que celebra la pascua descubre su sentido. Así es claro en los prenotandos del *Misal Romano,* donde se dice taxativamente que los cincuenta días que van de la resurrección hasta el domingo de pentecostés han de celebrarse con tal alegría y exultación, como si se tratara de un solo y único día festivo, como "un gran domingo" (san Atanasio) [6]. Los domingos se llaman domingos de pascua, y no como antes, domingos de después de pascua. En la misa vespertina de la vigilia del domingo de pentecostés recordamos que el Señor "ha querido que la celebra-

ción de la pascua durase simbólicamente cincuenta días y acabase con el día de pentecostés". El creyente es invitado a cantar el cántico nuevo del aleluya pascual. Dios quiera que el que lo cante ponga en armonía su vida con sus labios, su boca y la conciencia (san Agustín) ⁷. Las cincuenta misas festivas y feriales de este tiempo son la fe pascual hecha plegaria, expresada en la formulación de cada una de sus oraciones. La teología pascual puede completarse a través de los cinco nuevos prefacios, más los dos de la ascensión y el de pentecostés. Los oficios contenidos en la *Oración de las Horas* expresan la fe y la alabanza pascual, que alcanzan las más variadas formas en los diversos elementos que los componen. Pero es sobre todo en la selección y en la abundancia de la palabra de Dios, que se encuentra en los leccionarios del tiempo pascual, donde la fiesta despliega su pleno significado.

En leccionario dominical ofrece, en la primera lectura de la misa, una característica propia del mismo; los Hechos de los Apóstoles reemplazan la del Antiguo Testamento. Existía ya el precedente en las liturgias / orientales, / ambrosiana e / hispánica. Las tres lecturas son prácticamente distintas para cada uno de los domingos de los tres años, si exceptuamos el primer domingo de pascua, la ascensión y el domingo de pentecostés. La razón se encuentra, por un lado, en la conveniencia de no prescindir de unas lecturas tan apropiadas para cada una de estas tres misas, al tiempo que se destaca la particular relevancia de estos días.

La primera lectura dominical se repite en un ciclo trienal, de manera que en cada uno de los tres años la comunidad escuche los fragmentos más importantes que hacen referencia a la primitiva comunidad cristiana, así como los discursos kerigmáticos de Pedro y Pablo. La segunda lectura es semicontinua de la carta de san Pedro, de la primera de san Juan y del Apocalipsis, en los respectivos años A, B y C. Ha determinado la elección de estos libros bíblicos su conocido carácter pascual; la primera, llena de sentido bautismal; la segunda, como guía para el camino cristiano en la fe y la caridad; la tercera, como la gran visión del glorificado, que conserva las señales de la pasión.

Los textos de la tercera lectura, para los domingos de pascua, en su conjunto, son del cuarto evangelio. La preferencia por Juan se impone en razón de su predilección a la amplia reflexión teológica sobre el Cristo de la pascua. El segundo domingo, por razón del octavo día, repite los tres años la misma perícopa evangélica, que narra el acontecimiento. El evangelio de los tres primeros domingos es siempre un relato de resurrección. Al terminarse éstos, en los restantes se recurre a la tradición, que ya usaba el cuarto evangelio, en el capítulo 10 de Juan, y en la selección de textos del discurso de Jesús en la última cena. El criterio, tan conforme con la tradición, permite de alguna manera ofrecer un círculo de evangelio de Juan, si se tiene en cuenta, además, la cabida que ya tiene en la cuaresma, aunque no tan completo como el de los sinópticos, para cada uno de los tres años.

La primera semana de pascua, al establecer formularios propios para la celebración diaria de la / eucaristía, recibió como textos evangélicos las apariciones del Resucitado. La reforma actual ha respetado el criterio en continuación con la gran tradición bautismal de esta semana. Los cristianos que celebran estas manifestaciones del Señor de la vida son los bautizados, que en la pascua

han recibido o renovado su incorporación al Resucitado como señor de la vida y de la muerte. La teología paulina del bautismo se basa en la reincorporación del cristiano al misterio pascual. De ella deriva la dimensión bautismal inherente a la pascua.

La paz, la reconciliación universal y el perdón, el domingo como día de reunión, y sobre todo el Cordero inmolado y glorificado, que muestra las llagas, están en el centro de la asamblea dominical. El Señor glorificado, donador del Espíritu, funda el testimonio de la pascua, que la iglesia celebra, y que ha de anunciar. La admirable unidad de la pascua incluye las variadísimas facetas del inefable misterio en el tiempo del bienaventurado pentecostés cristiano. El prefacio, heredado de la noche santa y transmitido por el sacramentario Veronense, nos ofrece la feliz síntesis: él "muriendo destruyó nuestra muerte, y resucitando restauró la vida".

NOTAS: [1] K. Hruby, *La Pâque juive au temps du Christ à la lumière des documents de la littérature rabbinique,* en "L'Orient Syrien" 6 (1961) 81 — [2] Tertuliano, *De oratione* 23,2 — [3] Id, *De Ieiunio* 14,2 — [4] R. Cantalamessa, *La Pasqua nella Chiesa Antica,* Turín 1978, XXIX — [5] Máximo de Turín *PL* 57,371 — [6] *Normas universales sobre el año litúrgico y sobre el calendario* 22 — [7] San Agustín *PL* 38,1190.

J. Bellavista

BIBLIOGRAFÍA: Bellavista J., *Los temas mayores de la cincuentena pascual,* en "Phase" 110 (1979) 125-135; *La actual cincuentena pascual,* en "Phase" 11 (1971) 223-231; Cabié R., *La Pentecôte,* Tournai 1965; Cantalamessa R., *La Pasqua nella Chiesa Antica,* Turín 1978; Casel O., *La Fête de Pâques dans l'église des Pères,* París 1963; Durrwel F.X., *La resurrección de Jesús misterio de salvación,* Barcelona 1962; Jounel P., *Le cycle Pascal,* en L'Église en Prière IV, La liturgie et le temps, Tournai 1983, 69-77.

PASTORAL LITURGICA

SUMARIO: I. Relación entre liturgia y pastoral: 1. La liturgia es pastoral; 2. La liturgia necesita una atención pastoral; 3. Liturgia y pastoral frente a las "culturas" - II. La pastoral litúrgica en la teología pastoral: 1. El lugar de la pastoral litúrgica en la teología pastoral: 2. La calificación pastoral de la pastoral litúrgica: *a)* Originalidad de la teología pastoral, *b)* La reflexión pastoral de la iglesia española, *c)* Influjo de las perspectivas pastorales en la pastoral litúrgica; 3. La calificación litúrgica de la acción pastoral - III. La pastoral litúrgica en relación con los ritos y las asambleas: 1. Interpretación pastoral de los libros litúrgicos: *a)* El proyecto teológico-pastoral de un rito, *b)* El "programa" ritual de una celebración concreta, *c)* La dirección ejecutiva; 2. Valoración pastoral de las asambleas litúrgicas: *a)* Factores condicionantes de la expresión de la celebración, *b)* Factores condicionantes de la misma posibilidad de la celebración; 3. Conducción pastoral de las celebraciones: *a)* Asegurar la verdad humana de los signos litúrgicos, *b)* Hacer perceptibles las "otras" realidades significadas, *c)* Insertar la celebración en el horizonte experiencial-cultural de la asamblea - IV. Centros operativos de la pastoral litúrgica: 1. Orientaciones de pastoral litúrgica de la sede apostólica; 2. Directivas nacionales de pastoral litúrgica; 3. Programas de pastoral litúrgica a nivel diocesano; 4. Actividades de pastoral litúrgica a nivel parroquial.

La *acción pastoral litúrgica,* que el Vat. II *(SC* 43) se propuso favorecer, ha asumido una considerable importancia tanto en los documentos eclesiásticos como en las preocupaciones pastorales (piénsese, aunque no sea más, en algunas de las iniciativas que persiguen una seria preparación para los sacramentos) o en la experiencia del pueblo cristiano, que se siente invitado a participar en las celebraciones y casi obligado a prepararse a los sacramentos. El hecho de que la liturgia debe tener un alcance pastoral y de que las celebraciones necesitan de una atención pastoral son convicciones que ya se impusieron con mucho trabajo antes del Vat. II, y que incluso después no han recibido toda la atención necesaria, especialmente frente a los nuevos problemas [1].

I. Relación entre liturgia y pastoral

Los diversos modos de comprender la relación entre liturgia y pastoral han evolucionado a lo largo de este siglo, pasando de la certeza de que la liturgia es pastoral (al menos como tendencia) a la constatación de que la liturgia debe ser objeto de una atención pastoral, hasta las últimas perspectivas que consideran a la liturgia como un aspecto más de la globalidad de la praxis eclesial.

1. La liturgia es pastoral. Frente a la pregunta: *¿Cómo se han producido las múltiples y diversas formas litúrgicas?,* Jungmann sostenía que "la respuesta en la preocupación de la administración eclesiástica por la iglesia, por la iglesia como totalidad de los fieles, por la iglesia como *plebs sancta,* que bajo la dirección de sus pastores debe ya aquí, en su existencia terrena, ofrecer a Dios en oración y sacrificio una servidumbre digna y de este modo santificarse"[2]. Y concluía afirmando: "La liturgia celebrada vitalmente ha sido a lo largo de los siglos la forma más importante de la pastoral. Esto puede decirse ante todo de los siglos en los que la liturgia fue creada", debiendo también constatar: "Las oraciones y los cantos, sobre los cuales se sustenta el sagrado acontecer, no se perciben ya más que como sonido para el oído. La liturgia se ha convertido en una serie de palabras y ceremonias misteriosas, que deben ser realizadas de acuerdo con leyes establecidas a las que se procura seguir con santo respeto, pero que finalmente terminan petrificándose"[3]. El comienzo del movimiento litúrgico está marcado por el intento de L. Beauduin de presentar, en 1909, en el congreso de Malinas, en Bélgica, la liturgia como "la verdadera oración de la iglesia", en cuanto "verdadera oración de los fieles", "lazo poderoso de unión", "enseñanza religiosa completa", y proponer como instrumentos el "misal traducido como libro de piedad", o al menos las traducciones "del texto integral de la misa y de las vísperas de cada domingo"[4]. A pesar de haber transcurrido ya seis años desde la famosa frase de Pío XII en el motu proprio *Tra le sollecitudini* ("La primera e indispensable fuente del verdadero espíritu cristiano es la participación activa en el culto público"), el documento de dom Beauduin fue rechazado por los presidentes de las acciones dedicadas a la doctrina, a la moral y a la piedad, y sólo tiene acogida en la sección artística. ¡De este modo se consideraba la liturgia como pastoral! Y, sin embargo, los pioneros del movimiento litúrgico, basándose en la historia y en su experiencia personal (dom Beauduin había sido párroco), con admirable constancia mostrarían que la liturgia es por derecho propio, como vocación y destino, pastoral, es decir, abierta a la participación del pueblo cristiano y con capacidad formadora de la vida de fe.

Para evitar una amenaza que se cernía sobre el movimiento litúrgico alemán, R. Guardini escribía en 1940 al obispo de Maguncia en estos términos: "Quien juzgue de un modo imparcial, se habrá dado claramente cuenta de que en estos últimos años en materia de pastoral ha terminado una época... Si son exactos los pronósticos que se pueden hacer, la acción pastoral se limitará en el futuro, de un modo hasta ahora desconocido, al campo religioso propiamente dicho. Es, por tanto, urgente devolverle toda su pureza y su fuerza... El altar ha sido siempre el centro de la vida de la iglesia; quizá muy pronto no será sólo el centro, sino su vida entera. Es, pues, muy importante que lo que sucede en el altar y desde

allí llega a la vida del individuo y de la familia retome su sentido más pleno y sus formas más puras... Es necesario que la práctica de la liturgia se realice en función de las parroquias como éstas son en realidad..."[5].

Después de la segunda guerra mundial, el movimiento litúrgico católico (guiado especialmente por el francés, que durante la guerra había descubierto las ideas y realizaciones del alemán) multiplica estudios y esfuerzos para hacer pastoral a la liturgia, pero se enfrenta con una realidad ritual rígida y no dispuesta a desarrollar la función participativa y comunicativa que se le atribuía. La restauración de la vigilia pascual (1951) y, posteriormente, de la semana santa (1955) hizo comprender que, si el rito podía ser acomodado según las exigencias pastorales, la obligación del uso de la lengua latina hacía prácticamente imposible la comunicación directa de los significados. El mismo Congreso internacional de pastoral litúrgica (Asís, 18-22 de septiembre de 1956) no vislumbraba ninguna posibilidad de superar este escollo. La liturgia, aun siendo pastoral por vocación —y J.A. Jungmann lo demostró en aquel congreso[6]— se veía obligada a no abrirse al pueblo cristiano principalmente por el obstáculo de la lengua.

Esta situación fue inicialmente desbloqueada por la constitución *SC*[7], y definitivamente resuelta a continuación por los documentos de la reforma litúrgica. "En esta reforma, los textos y los ritos se han de ordenar de manera que expresen con mayor claridad las cosas santas que significan y, en lo posible, el pueblo cristiano pueda comprenderlas fácilmente y participar en ellas por medio de una celebración plena, activa y comunitaria". El motivo de esta reforma era claramente pastoral: "Para que en la sagrada liturgia el pueblo cristiano obtenga con mayor seguridad gracias abundantes, la santa madre iglesia desea proveer con solicitud a una reforma general de la misma liturgia" *(SC* 21). Se indicaba incluso el método: "Debe proceder siempre una concienzuda investigación teológica, histórica y pastoral acerca de cada una de las partes que se han de revisar". Incluso se preveía una creatividad gradual y orgánica: "No se introduzcan innovaciones si no lo exige una utilidad verdadera y cierta de la iglesia, y sólo después de haber tenido la preocupación de que las nuevas formas se desarrollen, por decirlo así, orgánicamente, a partir de las ya existentes" *(SC* 23).

Si existía la convicción ingenua de que la liturgia por sí misma fuese pastoral, la misma reforma litúrgica se encargó de destruirla: una acción puramente ritual, aunque sea irreprochable en lo ceremonial, no llega a comunicarse con el pueblo cristiano y no lo renueva. Se atendía al hecho de que la liturgia no son los libros, sino las personas, incluidos los fieles, que actúan según las propuestas de aquellos libros.

2. La liturgia necesita una atención pastoral. El hecho de que la liturgia exigiese iniciativas pastorales no sólo fuera, sino incluso dentro de la misma celebración, fue evidente también para los iniciadores del movimiento litúrgico. Dom L. Beauduin se vio obligado a indicar entre los "medios prácticos" el "misal traducido", difundido como "libro de piedad". Seguir al sacerdote que dice la misa leyendo en un librito la versión de los textos que él recita es ya un recurso que la liturgia, como tal, no contempla. Durante el tiempo que precedió a la reforma, la acción pastoral tuvo que recurrir a los medios más diversos, a

menudo ingeniosos, pero embarazosos de todos modos. Basta recordar aquellos "coros hablados", recitados entre los fieles y un dirigente *(meneur du jeu,* decían los franceses), que se superponían a la misa dicha por el sacerdote y que a veces no se correspondían con los momentos y contenidos de la celebración. Nace en este tiempo la figura del *comentarista,* que explicaba a los fieles lo que hacía el sacerdote, leía en la lengua vernácula algunos textos, especialmente los fragmentos bíblicos, que el sacerdote leía en latín, y a menudo se convertía en el actor principal que monopolizaba la atención y actividad de los presentes. La liturgia se convertía en ocasión y pretexto para hacer una *paraliturgia* superpuesta. La fantasía pastoral será fértil en estas *paraliturgias,* desde las acciones escénicas a las vigilias bíblicas [8], que llegan a ocupar el lugar de las celebraciones. A propósito de estos *sucedáneos* litúrgicos se planteará la cuestión de qué es (o no es) liturgia.

La afirmación de Pío XI de que "la liturgia es la didascalía de la iglesia" [9] tiene éxito; pero para el que tiene preocupaciones de tipo pastoral muy pronto se hace claro que esta *didascalía* tiene necesidad de una *didáctica.* La liturgia forma en la fe solamente si los sujetos han sido educados para comprender su lenguaje y para participar activa y fructuosamente. A menudo, sin embargo, la catequesis litúrgica de los comienzos de siglo y del período entreguerras no tiene clara la perspectiva de la participación y se reduce a un uso de la liturgia, a veces de sus aspectos secundarios, para la explicación de las fórmulas catequísticas. En este sentido se intepretaban normalmente, además, los de textos del concilio Tridentino: el de la sesión XXII, *De sacrificio missae,* c. 8, donde se impone a los párrocos la obligación de explicar, *frecuenter inter missarum celebrationem,* alguna cosa de lo que se lee en la misa [10], y el de la sesión XXIV, *De reformatione,* c. 7, donde se invita a obispos y párrocos a explicar los sacramentos según la capacidad de aquellos que los reciben, *cum haec erunt populo administranda.* Esta segunda indicación será reafirmada por el *Rituale Romanum* de Pablo VI, en el tít. I, n. 10; pero, según parece, no dio origen a una catequesis mistagógica dentro de la celebración ni suscitó la práctica de una preparación a los sacramentos que fuese una introducción al significado de los ritos para participar en ellos conscientemente. Catecismo y predicación están todavía dentro de una concepción esencialista que domina la teología sacramentaria. Se deberá esperar a los estudios sobre las catequesis mistagógicas y festivas de los padres para encontrar las relaciones justas entre liturgia, catequesis y predicación.

El mérito innegable de estos intentos de catequistas y predicadores por revalorizar la liturgia como expresión de la fe cristiana y por llevar al pueblo a comprender y a gustar de las celebraciones litúrgicas es el haber hecho comprender que la liturgia por sí sola no llega a expresar su carga formativa ni a comunicar sus virtudes santificantes. Esto ha estado siempre condicionado por la preparación del receptor y por su fe; ahora resulta evidente que la recepción fructuosa del sacramento exige una fe *informada* para ser capaz de *leer (intelligere: intus-legere)* los signos celebrativos no restringidos ya sólo a los signos esenciales, identificados por la materia y forma. Se redescubre toda la celebración como una estructura dialógica, en la que se significa el don de Dios y a la vez se expresa la respuesta de la iglesia. La preocupación pastoral se orienta a descubrir las funciones y el sentido

de los elementos litúrgicos en la unidad significativa de la celebración; a explicarlos, por tanto, en lo que dicen a la fe, incluso en relación a acontecimientos o ritos de la historia bíblica y a valorarlos como momentos y modos de una activa participación.

Sin embargo, el paso decisivo de esta orientación pastoral se dio cuando el movimiento litúrgico redescubrió e hizo propio el concepto de *asamblea* —por lo demás ya contenido en los formularios de la liturgia, pero por más de un milenio ausente de la mentalidad y de la práctica eclesiástica—, poniéndolo como base de sus reflexiones y realizaciones [11]. En un primer momento, el término *asamblea* se usó para aludir a los fieles presentes que tomaban parte de la acción litúrgica, que es celebrada por el presidente, obispo o sacerdote; sólo después se clarificará —y en esto el concilio ha supuesto un avance innegable *(SC* 26)— que la misma asamblea es el sujeto de la acción litúrgica, aunque con roles diversos y funciones específicas dentro de sí. Por lo tanto, es un deber pastoral el hacer funcionar la celebración, haciendo conscientes a los diversos sujetos —"actores como son llamados"— de su papel teológico y habilitándoles para desarrollar las funciones rituales que les competen. Será un trabajo difícil por causa de un milenio de pasividad litúrgica del pueblo cristiano y de individualismo de obispos y sacerdotes en la celebración; un trabajo que necesita revisión y cambio de categorías teológico-jurídicas y de actitudes espirituales-pastorales.

Los documentos y los instrumentos más significativos del esfuerzo realizado en esta dirección de pastoral litúrgica son los *Directorios* diocesanos y nacionales para la misa [12], entre los primeros está el de la diócesis de Bolonia del card. Lercaro [13], y para los sacramentos [14]. La reforma litúrgica no hace inútil este trabajo, sino que lo exige, para no reducirse a una pura y simple transformación de los ritos; los objetivos del movimiento litúrgico pertenecen ahora ya a toda la iglesia, y la *acción pastoral litúrgica* ya no aparece más como un *hobby* de algunos afectados por el arqueologismo, sino que se convierte en un deber que obliga a toda persona comprometida en la edificación de la iglesia.

Este modo de pensar y hacer pastoral litúrgica ha exigido un nuevo método de estudio del pasado litúrgico de la iglesia, un estudio no limitado ya a los textos y a los libros, sino atento a la reconstrucción de las formas celebrativas, de los modos de participación, de los contenidos de la predicación homilética y de las catequesis, sobre todo, mistagógicas. La época en la que ha encontrado inspiración, e incluso modelos concretos, la pastoral litúrgica ha sido especialmente la patrística clásica de los ss. IV y V, con las asambleas participativas, la institución catecumenal ya desarrollada, el año litúrgico en formación y la práctica penitencial todavía comunitaria. Incluso los artífices de la reforma litúrgica, al preparar los nuevos libros litúrgicos, se han propuesto la restauración atendiendo prevalentemente a aquellos modelos y resucitando muchos textos creados en aquel tiempo.

La *SC,* las instrucciones emanadas de la sede apostólica, los *praenotanda* (= introducciones) antepuestas a cada uno de los libros litúrgicos y los documentos episcopales nacionales o diocesanos orientaban la acción de los pastores a interesarse también por los sujetos que celebraban y no sólo por los ritos que se debían realizar diligentemente. No se puede decir que el clero haya correspondido plenamente,

pero es indudable la existencia de un amplio esfuerzo catequístico y pastoral; los resultados de la renovación litúrgica, aun cuando *festejados,* no parece que hayan correspondido a las expectativas y a las fuerzas empleadas. Además, mientras en la iglesia se llevaba a cabo el mayor programa de reforma litúrgica que se registra en la historia con la esperanza manifiesta de conseguir la renovación espiritual del pueblo cristiano en sentido eclesial y apostólico, el conjunto de la sociedad era recorrido por corrientes innovadoras y contestadoras que afectaron también a las comunidades cristianas e instituciones eclesiásticas. Este movimiento afectó particularmente al área eclesial que en aquel momento era más móvil, precisamente la liturgia, con efectos contrastantes: por una parte, la revalorizó en sus posibilidades creativas, obligándola a veces a expresar proyectos y deseos discutibles e imposibles de ser compartidos por toda la comunidad; por otra parte, la puso en crisis mostrando su inadecuación frente a las culturas vigentes y a los grupos sociales emergentes. El proyecto de pastoral litúrgica, aun permaneciendo válido, constataba su insuficiencia para interpretar las nuevas exigencias eclesiales y para corresponder con propuestas aceptables. Era necesaria la integración en la globalidad de la praxis eclesial, ahora ya articulada según situaciones culturales diferentes o incluso *otras.*

3. LITURGIA Y PASTORAL FRENTE A LAS "CULTURAS". Todavía deben ser analizadas y valoradas serenamente las reflexiones e iniciativas a las que se vio obligada la acción pastoral litúrgica en los años setenta, pero ciertamente indicaron nuevos caminos por los que debe dirigirse. La nueva sensibilidad orientó también la investigación histórica, la reflexión teológica y las síntesis expositivas, como lo demuestra F. Brovelli [15]. No se *privilegia* ya un período histórico, los ss. IV y V; todas las épocas históricas y las situaciones culturales del pasado están llenas de indicaciones tanto sobre las posibilidades como sobre los peligros de toda iniciativa litúrgica. La teología litúrgica cada vez reúne sectores más amplios de reflexión, considerando la celebración como cruce donde se encuentran o desencuentran, se armonizan o se contrastan la hermenéutica bíblica, las concepciones antropológicas, experiencias y proyectos eclesiales. Los pastores, en su trabajo en torno y dentro de la liturgia, no pueden llevar cuenta de todo esto. Sin pretender ser exhaustivos, hacemos un elenco de algunos fenómenos importantes que han suscitado esa nueva sensibilidad y colocan la acción pastoral frente a nuevos deberes.

Ante todo, el descubrimiento de *culturas,* en el sentido descrito por la *GS* 53 y con los diversos estilos de vida que se siguen de ellas *(GS* 54), diferentes de aquellas o aquella que ha sido la matriz de la actual liturgia *romana.* Ya la *SC* proponía "normas para adaptar a la mentalidad y tradiciones de los pueblos" (nn. 37-38) y "urgía una adaptación más profunda de la liturgia" (n. 40), aunque todavía sin hablar de *cultura* y sin sospechar las consecuencias a que podía llevar esa adaptación. Pero el proyecto de *pastoral litúrgica* fue probado por el surgimiento de *culturas* diversas en la misma sociedad occidental que había producido aquella liturgia que, como se pensaba, no debía sufrir adaptaciones que no fueran simples traducciones. Primeramente se manifestó una cultura *juvenil* [/ *Jóvenes*], causada por la formación de un *mundo de adolescentes,* caracterizado no simplemente por unas exigencias psicológicas,

sino estructurado por unos valores vividos y con formas expresivas propias, aunque cambiantes [16]. Después vino la cultura *obrera,* latente desde tiempo atrás, actuante en los movimientos de trabajadores y surgida también de modo imprevisto como componente en las asociaciones obreras católicas, no sólo en línea de reivindicaciones político-sindicales, sino como modo de situarse dentro de la sociedad, y, por lo tanto, también en la iglesia, con su lenguaje, aspiraciones y valores propios. Inesperada, pero precisamente por esto más traumática, es la manifestación de una cultura *femenina* que, después de las vivaces y a veces desordenadas demostraciones feministas, se muestra un filón profundo y fecundo del continente mujer que la iglesia consideraba un territorio fácil de administrar [17]. Todo esto sumergido en un clima cultural precedente de secularización, que suprimía o vaciaba los símbolos religiosos de que se habían impregnado durante los siglos de cristiandad las instituciones y actividades sociales y promovía la búsqueda de una autonomía de lo religioso y, por lo tanto, de lo ritual, incluso en los sectores morales, educativos, familiares, desde siempre campo de las instituciones religiosas. Ni siquiera el denominado reflujo hacia lo privado y lo religioso registrado en la segunda mitad de los años setenta consentía no tener en cuenta los fenómenos surgidos en los años precedentes. De una forma menos dramática, la acción pastoral debe ahora tomar en consideración esas *culturas;* al tratarse de profundas anotaciones *de época,* podrían ser desatendidas durante un cierto período sin fracasos aparentes; pero a la larga se advertirán efectos disolventes si no son acogidas, interpretadas y respondidas.

[/ *Cultura y liturgia*].

Otro fenómeno descubierto de un modo nuevo, justo después de la reforma litúrgica, ha sido el de la religiosidad popular, que en los ritos renovados no ha encontrado las adecuadas modalidades de expresión. Se ha acusado a la reforma litúrgica, y a la acción pastoral que la ha seguido, de *racionalismo* e *iluminismo,* es decir, de demasiada confianza en la racionalidad de un culto comprensible y accesible a la participación, y al mismo tiempo de simplismo en la comprensión de la complejidad de lo antropológico y cultural. Pero, de hecho, la existencia de las diversas formas de la religiosidad popular ha sido la prueba de que también en el pasado las propuestas pastorales oficiales del mundo eclesiástico a menudo no eran escuchadas y quedaban sin incidencia en la experiencia, incluso religiosa, de gran parte del pueblo cristiano. Éste encontraba medios más espontáneos de manifestarse en momentos y formas del sustrato pagano, aunque con un cierto barniz cristiano; o bien usaba ritos creados eclesiásticamente, pero interpretados y utilizados con intenciones y finalidades diversas. Se descubría así todo un espacio religioso sumergido, huidizo para la predicación eclesiástica, aunque regularmente recubierto por los sacramentos y por la participación en las fiestas. En el mundo católico se ha preferido considerar las formas de la piedad popular recuperando o renovando al margen de la liturgia renovada; pero en los pastores más preocupados ha quedado la conciencia de haber hecho frente sólo en parte con la pastoral litúrgica a las exigencias más o menos inconscientes de la religiosidad popular. En Francia se ha hablado de *cristianismo popular,* llegando a preguntarse si los modelos y las propuestas oficiales eclesiásticas agotan los modos de percibir, sentir y vivir el mensaje evangélico [18].

[/ *Religiosidad popular*].

Un último desafío es el que proviene de la *cultura de la participación,* que ha marcado a muchos creyentes y practicantes entre los años sesenta y setenta, que continúa produciendo una especial sensibilidad, esperanzas e iniciativas a pesar del reflujo hacia lo privado. A esta *cultura* contribuyó también la reforma litúrgica, aunque después no parezca haber correspondido adecuadamente [19]. Las desilusiones experimentadas por una participación solamente formal de tipo colectivo más que comunitario, las frustraciones sufridas al intentar una inserción más responsable en las estructuras eclesiales y las experiencias concomitantes a menudo negativas en la gestión democrática de actividades civiles llevaron a muchos fieles, incluso sacerdotes, a privilegiar los espacios eclesiales como lugar de fraternidad para el diálogo de fe, para la celebración y para las actividades pastorales. Nacen las misas en grupo, las liturgias de las comunidades, las eucaristías domésticas. Las formas rituales del *Misal Romano,* calcadas sobre las de las celebraciones basilicales del s. IV y repensadas para asambleas dominicales parroquiales, no responden a estas situaciones; la misma sede apostólica sintió la necesidad de elaborar unas normas a este respecto [20], ampliadas en documentos episcopales [21]. El fenómeno se manifiesta más profundo, dado que implica a la misma reflexión eclesiológica y se sitúa como punto de referencia inevitable de toda proyección pastoral y litúrgica del futuro [22].

[/ *Grupos particulares*].

La preocupación de los pastores se ha dirigido preferentemente a los estudios que demostraban la existencia de formas celebrativas de tipo *doméstico* durante los primeros siglos, y que buscaban los núcleos originarios de la liturgia cristiana en el contexto de la judaica. Se individuaban así los trazos morfológicos y teológicos propios del culto eclesial, que celebra el acontecimiento evangélico en su originalidad específica. Como estos elementos primordiales han sido asumidos y desarrollados en otros contextos culturales, surge así la pregunta de por qué no es ahora posible recorrer de nuevo el mismo *iter,* siempre teniendo en cuenta todos los datos que la tradición nos proporciona. Este trabajo de arqueología a la búsqueda de los signos litúrgicos originales ha estado acompañado por la recuperación en la cultura occidental del valor del lenguaje simbólico y por el análisis refinado de su funcionamiento, dentro de esos sistemas lingüísticos que son las *culturas* [23]. Todo esto ha influido sobre la sensibilidad de los que se interesaban por la liturgia desde el punto de vista pastoral: se comenzaron a examinar de un modo más atento y exigente los ritos propuestos por la reforma litúrgica y se consideró a los actores y participantes de las celebraciones como personas y grupos fuertemente insertos en el contexto cultural de pertenencia. Ha surgido la conciencia de que las iniciativas de *aculturación* de la liturgia no resuelven por sí solas el problema, si no van acompañadas de un proceso de *inculturación* de la evangelización y de la catequesis, y por tanto de las comunidades eclesiales [24].

II. La pastoral litúrgica en la teología pastoral

Desarrollada en relación con la ciencia litúrgica y con la reforma de los ritos, la pastoral litúrgica siempre ha tenido relación con las otras disciplinas teológico-pastorales, especialmente con la eclesiología, la catequética y la homilética, y se ha servido de un modo notable de los

resultados de la exégesis bíblica. Es un cruce de caminos, donde convergen las contribuciones de diversas ciencias eclesiásticas y antropológicas, diversamente utilizadas por los responsables para hacer funcionar las celebraciones y formar las asambleas. Existe el peligro de reducir la pastoral litúrgica a una simple aplicación de principios teoréticos o de limitarla a unas técnicas para la celebración. La pastoral litúrgica no pretende instituirse en ciencia autónoma, sino que se construye como un conjunto de criterios interpretativos (hermenéuticos) tanto del dato litúrgico como de la situación socioeclesial, y por lo tanto como conjunto de normas reguladoras del modo de celebrar en y con asambleas concretas. Así pues, tiende a formar a los responsables de las celebraciones, proporcionándoles los conocimientos necesarios y purificando en ellos los carismas y los dones precisos para una *ars celebrandi*. De todos modos, su inclusión dentro del conjunto de las disciplinas que encuentran acomodo bajo el nombre de teología pastoral o teología práctica puede ayudar a comprender su especificidad y su objeto.

I. EL LUGAR DE LA PASTORAL LITÚRGICA EN LA TEOLOGÍA PASTORAL. Desde su constitución como disciplina eclesiástica autónoma [25], la teología pastoral se ha dividido en tres partes: "Una primera parte trata del deber de la enseñanza; en ella se debe estudiar la aplicación de la dogmática sistemática y de la moral a una *presentación popular*. La segunda tiene como objeto el deber de administrar y dispensar los sacramentos; en particular se debe estudiar a quién se deben dispensar los sacramentos, cómo preparar para una recepción digna y con qué ritos dispensarlos. La tercera atiende al deber de dar ejemplo y debe tomar en consideración el comportamiento personal y público del pastor de almas" [26]. Esta rígida división y este planteamiento aplicativo serán a continuación puestos en discusión, tanto por causa de la reivindicada autonomía de la teología pastoral con respecto a la teología dogmática, como en la corriente de *teología kerigmática* [27], como por la disolución de la teología pastoral en cada una de las disciplinas que la constituyen: homilética, catequética, liturgia, pastoral o ciencia de la cura de almas en sentido estricto. Pero a menudo se volverá a aquella triple división, denominando a cada una de las partes: catequética, liturgia y hodegética. Esta última tomará cada vez más en consideración la edificación de las comunidades eclesiales con una perspectiva más amplia que la parroquia individual, la catequética asumirá temas cada vez más amplios de evangelización y de promoción de una fe madura, y la pastoral litúrgica encontrará su campo específico en el sector de las celebraciones, interesándose también por lo que las precede y las sigue.

De hecho, en la acción pastoral concreta, los campos no pueden ser tan cuidadosamente separados. Por ejemplo, todo el proceso formativo del cristiano comienza a ser contemplado en el marco de la iniciación cristiana, actividad eclesial a través de la cual la iglesia se construye continuamente; pero en la iniciación cristiana convergen: la pastoral catequética, para los contenidos de fe que se deben transmitir y para los métodos más aptos para la transmisión; la pastoral litúrgica, para las celebraciones que marcan el camino y para los sacramentos que lo determinan, y la pastoral de edificación de la comunidad, para las condiciones eclesiales y los procesos integradores propios de la iniciación. Las actividades de todo grupo eclesial encuentran su

motivo y calificación en la celebración eucarística y a ella se orientan como momento de síntesis; pero la asamblea eucarística comprende como principal el momento dialógico de la palabra de Dios y de la fe, y por lo tanto interesa directamente a la catequética, y más específicamente a la homilética. Por otra parte, la asamblea eucarística es el momento expresivo de la comunidad eclesial en sus múltiples roles ministeriales y también en los carismas reconocidos que la edifican y la enriquecen, además de ser el lugar-momento en el que se confían funciones misioneras y se aprueban iniciativas y actividades. Es probable que en el futuro las disciplinas de la teología práctica se terminen por organizar más según los *objetos* de la acción pastoral que según la especificación académica conocida en el pasado. Ésta será siempre útil a nivel teórico; pero a nivel práctico las diversas ciencias deberán concurrir al análisis de las concretas situaciones pastorales y a la presentación de las propuestas que, acogidas y examinadas desde el discernimiento pastoral, podrán convertirse en proyecto de acción y programa para la participación.

2. La calificación pastoral de la pastoral litúrgica. Esta última debe tomar en serio el hecho de ser *acción pastoral;* por tanto, momento de aquella actividad particular a través de la que la iglesia se construye en la historia, es decir, en unas determinadas condiciones concretas.

a) *Originalidad de la teología pastoral.* La reflexión más avanzada y estimulante sobre este aspecto ha sido realizada por K. Rahner y su grupo [28]; a pesar de las dificultades de lenguaje y lo discutible de algunas aplicaciones, es todavía un punto de referencia para toda definición de *pastoral.* "El objeto formal de la teología pastoral no es la esencia inmutable de la iglesia, que pertenece a la eclesiología dogmática, ni siquiera la esencia actualizada en la historia, que es estudiada por la historia de la iglesia, sino la iglesia en cuanto que se ha de realizar aquí y ahora" [29].

La peculiaridad de la teología pastoral o práctica, como la escuela rahneriana prefiere denominarla, es "el análisis de la situación en la que la iglesia debe realizarse cada vez a sí misma" [30] para llegar a un acto de decisión que creativa y proféticamente elabora un proyecto y escoge el modo de ejecución. La decisión no es sólo una consecuencia determinada por los análisis precedentes y por los principios teológicos de que se ha partido, sino que "implica un algo más del todo original" [31], por lo que se constituye como acto carismático de discernimiento espiritual, realizado por los sujetos responsables de la edificación de la iglesia y de su misión en el mundo. La teología práctica se sirve de diversas disciplinas antropológicas, pero no es simplemente su aplicación práctica; ella "espera que la reconozcan como disciplina teológica autónoma, originaria e importante"; por lo tanto, con su "respetabilidad científica" [32], nunca separada del actuar de la iglesia y, en consecuencia, elaborada en medio de la vida eclesial y sometida a la necesidad de la experimentación.

En las reflexiones realizadas a continuación por otros autores, la teología pastoral se plantea como ciencia de un actuar o de una praxis, lugar de realización de la interdisciplinariedad, pero siempre momento de una praxis creyente y, por consiguiente, acto del pastor y del fiel que deciden a la luz de la palabra de Dios y con el don del Espíritu Santo [33]. Por esto, aceptados los fundamentos eclesiológicos y los con-

dicionamientos socio-culturales, la teología pastoral se desarrolla a la búsqueda de un criterio de valoración y de opción, entendido al servicio del *acontecimiento Jesús:* el NT se convierte en el lugar privilegiado para comprender el proyecto de Dios manifestado en Jesucristo y actuado históricamente por las comunidades apostólicas [34]. La teología pastoral se enriquece con las adquisiciones hermenéuticas, y pasa a ser un momento interpretativo de la realidad socio-eclesial a la luz de lo que Dios ha revelado en el *acontecimiento Jesús,* y un acto de decisión bajo el poder del Espíritu. El aspecto carismático-ministerial de la acción pastoral es conducido a la misión fundamental de la iglesia de ser testimonio de Jesús en el mundo. Y esto en situaciones culturales bien determinadas y en la aceptación del pluralismo cultural, hoy difundido a nivel mundial, y a menudo local.

b) *La reflexión pastoral de la iglesia española.* Con ocasión de los veinte años de la promulgación de la constitución *Sacrosanctum concilium* (el día 4 de diciembre de 1963), la Conferencia episcopal española publicó la exhortación colectiva sobre *La pastoral litúrgica en España* [35], en la que los obispos españoles hacen un balance de este tiempo y una reflexión sobre la pastoral litúrgica llevada a cabo en este tiempo de renovación.

En efecto, la pastoral litúrgica es un hecho eclesial que inevitablemente se ve afectada por otros fenómenos producidos tanto en el interior de la iglesia como en los confines de la misma con un medio cultural y humano en que se desenvuelve.

El primero de todos estos factores ha sido indudablemente el proceso cultural y la evolución de la sociedad española durante estos años en que se ha debido realizar la reforma litúrgica. Y no es que exista una dialéctica o una exclusión mutua entre la cultura moderna y las formas religiosas y litúrgicas. Sencillamente se toleran y coexisten de una manera vaga y pasiva, sin contraste y sin integración. Esta mentalidad superficial, incoherente, reveladora de un enorme vacío espiritual que nos envuelve, representa la mayor dificultad no sólo para la pastoral litúrgica, sino para toda la labor eclesial, evangelizadora y catequética.

El secularismo, que es una corriente de pensamiento que tiende a negar lo trascendente o a relegarlo, ha llegado también a nuestra sociedad española con los mismos efectos de indiferencia y abandono de la fe, y no sólo de las actitudes religiosas. Este fenómeno, en su afán de borrar todo límite entre lo sagrado y lo secular, ha amenazado los fundamentos mismos de la liturgia, por lo cual es explicable el repliegue de muchas personas hacia formas intimistas de religiosidad y hacia nuevos modos de subjetivismo litúrgico. Otros factores, como la tensión entre la evangelización y la promoción humana; la simpatía hacia formas de presencia profética y de compromiso en el mundo, con exclusión a menudo de la dimensión celebrativa de la fe; el afán de convertir las celebraciones litúrgicas en medio de promoción humana y de toma de conciencia de los problemas sociales del momento, etcétera, han provocado graves desajustes en la comprensión del papel de la liturgia en la vida de la iglesia, y concretamente en la acción pastoral.

La renovación litúrgica fue acogida pastoralmente en España con euforia, despertando entusiasmo en los primeros momentos, haciendo que la liturgia estuviera de actualidad durante bastante tiempo. Se trabajó pastoralmente con entusiasmo y esfuerzo. Luego vino una fase, más

larga, de cierta desilusión, para volver a surgir en una tercera etapa —la actual— la conciencia de la necesidad de una mayor fidelidad a los aspectos teológicos, espirituales y normativos de la liturgia. Sin embargo, en los años de desilusión pastoral se trabajó en muchos lugares silenciosa y eficazmente, poniendo en práctica las orientaciones pastorales-celebrativas de los nuevos rituales de los sacramentos. Los frutos de esta pastoral son: un resurgir de la religiosidad popular y el espíritu de oración manifestado en grupos, siendo la base y fuente de donde brota el espíritu que anima la actividad de la iglesia: la evangelización, el apostolado y la acción caritativa o de compromiso en el mundo.

La mirada de conjunto de la pastoral litúrgica en España produce una impresión satisfactoria, sobre todo si se tiene en cuenta el volumen de todo lo que era necesario revisar y renovar. Entre los frutos más positivos de la reforma litúrgica cabe señalar: el mayor conocimiento del misterio pascual en la vida cristiana; la dimensión comunitaria-eclesial; la calidad creciente de la participación de los fieles en las celebraciones; la diversificación de los ministerios y funciones en la asamblea litúrgica; la cercanía entre presidente y pueblo fiel para lograr una mayor comunicación humana y religiosa; la sensibilidad hacia lo festivo, lo simbólico, lo celebrativo; el interés por armonizar la sencillez con la estética en los gestos y actitudes; la atención a los grupos especiales y a las pequeñas comunidades celebrativas; la renovación del espacio celebrativo, etc. También se han presentado entre lo positivo algunas sombras. No pocas veces ha faltado la necesaria preparación catequética del pueblo cristiano para acoger y comprender el espíritu y las orientaciones de la reforma litúrgica.

El momento actual no puede ser más propicio para relanzar la reforma litúrgica por los caminos de la profundización y consolidación de cuanto se ha hecho de positivo. La pastoral litúrgica no puede ser una tarea aislada y unilateral. De ahí que debe estar inspirada por el genuino espíritu eclesial, y sin perder para nada su finalidad propia, debe estar orientada a la santificación del hombre y a la glorificación de Dios por el culto (cf *SC* 7,10).

A los veinte años de aquel acontecimiento que fue el Vat. II, bajo cuyo impulso creador vive la iglesia, debemos apoyarnos en los muchos signos de vitalidad que en todos los sectores del pueblo de Dios se encuentran en relación con la liturgia, y aceptar el reto de una nueva etapa ilusionada y realista a la vez, pero firme en los propósitos y en el empeño constante y esperanzador. Es necesario acercar pastoralmente la liturgia al hombre y el hombre a la liturgia. Hay que poner el acento e interés en ayudar a descubrir la liturgia como *centro y cumbre de la vida cristiana* por celebrarse el misterio pascual de Cristo.

c) *Influjo de las perspectivas pastorales en la pastoral litúrgica.* Dado que se desarrolla alrededor de ritos transmitidos tradicionalmente y propuestos por los / libros litúrgicos, la pastoral litúrgica es ciertamente la más concretamente determinada: hay momentos establecidos, contenidos precisos, modos obligatorios. Y, sin embargo, el contexto eclesial en el que se desarrolla, las orientaciones pastorales que prevalecen, las relaciones con el mundo que la comunidad establece, influyen notablemente en la reflexión y la actividad de la pastoral litúrgica. Ésta se sitúa entre lo ritual y lo eclesial, no sólo como mediación, sino interpretando y, en consecuencia, con un

análisis de la situación socio-cultural que se refleja en las asambleas celebrativas, con un discernimiento de los sujetos que celebran o de los candidatos a las celebraciones, con previsiones e iniciativas de lo que el celebrar implica para la comunidad.

El planteamiento comunitario que ha asumido definitivamente la teología pastoral, al menos a nivel teórico, ha sido muy importante para la pastoral litúrgica; incluso se debe reconocer que en gran parte se debe precisamente a ella el redescubrimiento de la asamblea-comunidad como sujeto integral de la celebración. Pero ahora parece importante la adquisición del aspecto cristológico para la caracterización de las celebraciones litúrgicas como formas testimoniantes de la fidelidad de las comunidades eclesiales al proyecto mesiánico de Jesús. Las relaciones con el mundo y la misión de la iglesia sólo encontrarán una adecuada solución en la interpretación continua de quién fue el Jesús histórico, que ha llegado a ser Señor y Mesías (He 2,36) por el poder del Padre, y de qué proyecto de hombre y de comunidad fue portador e iniciador, y por lo tanto de lo que la iglesia debe ser en las diversas situaciones. Semejante trabajo no podrá dejar indemnes las celebraciones, sino que las llevará a ser lugares en los que se hace memoria y se proclama la actualidad de este proyecto mesiánico, nos ofrecemos a Dios para estar disponibles a su acción en el mundo, y donde simbólicamente se expresa y pneumatológicamente se experimenta ese modo nuevo de ser y de relacionarse.

3. La calificación litúrgica de la acción pastoral. La acción pastoral se denomina *litúrgica* cuando se interesa por lo que pertenece a la liturgia o se relaciona con ella. Pero más allá de la determinación del objeto material, se pregunta qué tiene de un modo formal como específico litúrgico el conjunto de iniciativas prácticas que se toman y que no se pueden reducir a la simple ejecución ritual de la liturgia. Sin duda, el ambiente en el que se desarrollan las celebraciones litúrgicas se caracteriza por una sacramentalidad eclesial específica; y así se expresa de un modo específico el sacerdocio, tanto del cuerpo eclesial como el ministerial. Los documentos conciliares han advertido que lo sacramental y lo sacerdotal son dimensiones del ser y del actuar eclesial y cristiano *(LG* 1 y 10); en consecuencia, van más allá del ámbito litúrgico; en él, sin embargo, se expresan a través de "signos sensibles" *(SC* 7), "elementos rituales" *(SC* 59) o, en general, de sacramentos *(LG* 11), que constituyen lo propio, lo específico de lo que se llama *litúrgico*. En consecuencia, la pastoral litúrgica debe tomar en serio el hecho de que lo que la cualifica de un modo especial proviene de la atención orientada hacia los *signos cultuales* a través de los cuales la iglesia, reunida en asamblea, manifiesta lo que es por iniciativa de Dios —alcanzando así el máximo de significatividad y de eficacia y, por esto mismo, de sacramentalidad— y, al mismo tiempo, ejercita su acción sacerdotal en la relación de comunión con Dios, en la mediación representativa de Cristo y en la invocación del Espíritu Santo.

Evitando el plantear la cuestión teórica sobre la especificidad del sacerdocio cristiano, consideramos la dignidad y función sacerdotal como la posibilidad recibida de acceder a Dios superando el obstáculo del pecado, de entrar en diálogo de comunión con él y de significar a través de formas expresivas adecuadas estas relaciones no experimentables de forma inmediata; todo esto en Jesús y por la acción del Espíritu Santo. El

mismo Jesús ha dado a su iglesia, en la cena eucarística, los signos rituales necesarios para recordar-expresar su acción sacerdotal por excelencia y para asociarse a ella apropiándonosla ritual y vitalmente; el Espíritu Santo, animando toda existencia cristiana y a las comunidades eclesiales, hace vivir este sacerdocio de un modo consciente y llena de eficacia los signos rituales que lo manifiestan. Por tanto, desde el punto de vista operativo-ritual, la mediación sacerdotal es la capacidad de significar simbólicamente la relación de comunión con Dios que la biblia revela y que la iglesia vive. Por esto la acción pastoral es litúrgica cuando está atenta a todo aquello que en la existencia cristiana y en la actividad de la iglesia emerge como expresión ritualizada de la dignidad y función sacerdotal para favorecerlo e interpretarlo desde la fe. Toma en serio el hecho de que todo fiel, por su dignidad sacerdotal *(LG* 10-11) y por el "sentido de la fe" *(LG* 12), debe estar en situación de interpretar el lenguaje cristiano de los signos rituales y de ser él mismo sujeto que realice actos simbólicos que sean significativos.

El campo de la acción pastoral litúrgica se extiende a ámbitos más amplios que la celebración de las asambleas, ocupando incluso los espacios rituales de la oración personal, familiar, catequística y popular, como las formas devocionales o de piedad, valorándolas en relación con la liturgia y relacionándolas con ella. Además, la pastoral litúrgica muestra cómo las actitudes espirituales cristianas y las diversas actividades pastorales encuentran su momento de expresión simbólica, y por lo mismo de una eclesialidad y sacramentalidad intensas, en la liturgia entendida como "cumbre y fuente" *(SC* 9-10).

La pastoral litúrgica proporciona a cuantos tienen funciones ministeriales en las asambleas litúrgicas, y especialmente a aquellos cuyo ministerio se define como sacerdotal por antonomasia, la *profesionalidad* requerida por el deber de actuar ritualmente de modo que se signifiquen las complejas relaciones que los creyentes cristianos tienen con el Dios de Jesucristo en la iglesia por el Espíritu Santo. La competencia doctrinal y la capacidad operativa de realizar las celebraciones litúrgicas de modo que resulten significantes y comunicadoras de las realidades divinas que aquéllas tienen el deber de expresar *sacramentalmente,* y de educar a los fieles en la cultura de la fe que les haga capaces de interpretar y participar fructíferamente, deben ser el bagaje intelectual y práctico de quienes son llamados a ser presidentes de las asambleas litúrgicas, las cuales reúnen a las comunidades de las que aquéllos son pastores.

III. La pastoral litúrgica en relación con los ritos y con las asambleas

Las "palabras y cosas presentidas", que constituyen la "tradición sagrada" y cuya "comprensión crece" *(DV* 8), son el tejido con el cual la pastoral litúrgica construye las celebraciones adecuándolas a las asambleas concretas. La biblia y los ritos sacramentales son la sustancia de esa tradición eclesial, cuya riqueza espiritual debe ser interpretada, asimilada y celebrada en toda época y en todo lugar. En la práctica es colocada a disposición de las iglesias a través de los / libros litúrgicos que, al servirse de la biblia y presentar eucológicamente los sacramentos, hacen ya una interpretación y pretenden favorecer la asimilación a través de esa especial actividad eclesial que es el celebrar.

1. INTERPRETACIÓN PASTORAL DE LOS LIBROS LITÚRGICOS. A su vez, los libros litúrgicos exigen no sólo una ejecución de tipo ritual, sino también una interpretación de su contenido desde la perspectiva de la actuación pastoral. Los libros nacidos de la reforma litúrgica del Vat. II tienen unos *praenotanda* (=introducción) o *institutiones* (principios y normas) que señalan su valor teológico, su función eclesial y su posible aplicación pastoral. Antes de usar un libro litúrgico debe examinarse atentamente lo que nos propone y los diversos modos como puede celebrarse. Una mentalidad de tipo ritualista todavía difundida entre el clero se preocupa sobre todo por la ejecución exacta de las rúbricas. La *Ordenación General del Misal Romano* muestra cuál es la adecuada comprensión-ejecución de un libro litúrgico: "Puesto que la celebración eucarística, como toda la liturgia, se realiza por signos sensibles, con los que la fe se alimenta, se robustece y se expresa, se debe poner todo el esmero posible para que sean seleccionadas y ordenadas aquellas formas y elementos propuestos por la iglesia que, según las circunstancias de personas y lugares, favorezcan más directamente la activa y plena participación de los fieles y respondan mejor a su aprovechamiento espiritual" *(OGMR* 5). El *bonum animarum* es el máximo criterio pastoral para la *elección* y *preparación* de las formas rituales que el libro propone; en la práctica se deben realizar teniendo en cuenta las circunstancias concretas de las personas y del ambiente, de modo que se llegue a conseguir la implicación del conjunto de la asamblea que participa. Para llegar a esto, el libro litúrgico debe ser sometido a una interpretación que puede realizarse según el siguiente esquema: proyecto, programación, realización [36].

a) *El proyecto teológico-pastoral de un rito.* De los libros litúrgicos, el agente pastoral debe tomar sobre todo las afirmaciones teológico-pastorales que señalan el objetivo que la iglesia se propone con ese *rito* o con esa secuencia ritual. Por ejemplo, en cuanto a los *ritos de introducción* de la misa, la *OGMR* dice: "La finalidad de estos ritos es hacer que los fieles reunidos constituyan una comunidad y se dispongan a oír como conviene la palabra de Dios y a celebrar dignamente la eucaristía" (n. 24). Por tanto, el problema pastoral no es el de realizar perfectamente cada uno de los elementos rituales, sino de realizar toda la secuencia ritual de modo que se alcance ese objetivo, y de respetar el "carácter de exordio, introducción y preparación" *(ib)* propio de estos ritos. En el *RP* se entiende que la iglesia no se limita a proponer diversos modos de celebración; en la *introducción* nos invita a construir todo un sistema penitencial [37], poniendo de manifiesto cómo la *penitencia* debe practicarse "en la vida, en la liturgia y especialmente en el sacramento de la penitencia" (cf n. 4). Sólo en este contexto llegan a tener su significado los diversos ritos que se proponen. En el *RBN* hay una *introducción general* que plantea el bautismo de los niños desde la perspectiva de la iniciación cristiana; desde ese punto de vista debe comprenderse también el *RC.* Los primeros 19 números de la *OGLH* configuran el modelo de una comunidad orante antes de explicar la propuesta concreta de la liturgia de las Horas. Este conjunto de afirmaciones teológico-pastorales, que se pueden encontrar en las introducciones, e individualizables en la misma estructura de las celebraciones, es lo que llamamos *proyecto* de un rito. Los agentes pastorales lo deben tener siempre presente como perspectiva ideal y

como *modelo* de inspiración, aunque haya necesariamente una distancia entre formulación teórica y aplicación práctica.

b) *El "programa" ritual de una celebración concreta.* Para celebrar un *rito* y para realizar su proyecto, la asamblea litúrgica utiliza los diversos elementos rituales organizados según una secuencia orgánicamente establecida y distribuidos según roles ministeriales determinados. Es necesario un *programa* preparado con anticipación, que prevea los movimientos, los gestos, los textos de lectura y de oración, los cánticos, y que confíe su ejecución a los actores disponibles. No todo ha de estar rígidamente prefijado, ya que hay intervenciones del presidente o de los ministros del tipo *moniciones* que "no requieren que se reciten exactamente en la forma propuesta en el Misal" *(OGMR* 11), o del tipo *exhortaciones* a menudo introducidas así: "Con estas palabras u otras semejantes". Pero estos momentos, que forman parte del desarrollo de la celebración, deben estar cuidadosamente previstos y preparados, dado que la celebración no soporta improvisaciones espontáneas o enseñanzas prolijas [38]. A menudo, antes de comenzar la celebración se presenta un *sumario* que enumera la sucesión de los elementos rituales con los actores que los ejecutan. Pero ¿con qué criterios se prepara este *programa* ritual? Frecuentemente el libro litúrgico ofrece formas o elementos rituales alternativos, da la posibilidad de elegir *(OGMR,* c. VII), faculta para escoger otros formularios *(OGLH* 246-252), indica posibles adaptaciones que corresponden al presidente (cf *RP* 40). Todo esto sin tener en cuenta todo lo que cada libro deja a las conferencias episcopales para la acomodación a las diversas regiones y circunstancias [39]. En algunos casos, como en la misa con *l* niños, se permiten amplias posibilidades de omitir o sustituir elementos rituales para mejor alcanzar el objetivo previsto. Por lo tanto, el *programa* para cada celebración concreta es el resultado de la atenta elección y de la oportuna disposición de los elementos rituales —algunos contenidos en los libros litúrgicos, otros tomados de los repertorios, como los cánticos, y otros previstos como momentos de un hablar no ritualizado— en relación con la asamblea concreta, teniendo presente siempre el *proyecto* inspirador. Allí donde la celebración se repita, como la misa dominical en una iglesia parroquial, la configuración del *programa* deberá contar también con una pedagogía pastoral progresiva.

c) *La dirección ejecutiva.* Normalmente, el modo de ejecución de los elementos rituales programados es sugerido por las rúbricas, que se pueden considerar como indicaciones técnicas ceremoniales. Las acciones litúrgicas —la proclamación de una lectura, el intercambio de un saludo, la recitación de una oración, un cambio de lugar, la realización de un gesto, la ejecución de un cántico— exigen una realización que respete y subraye su valor simbólico, que favorezca su misma fuerza comunicativa y significante, que contribuya a crear un clima comunitario y una atmósfera religiosa, que suscite tanto el sentido de la fiesta como la disposición para la contemplación. Son ceremonias, porque se salen de lo normal y de lo banal; pero corren continuamente el peligro de caer en un formalismo vacío de significado o en una solemnidad retórica. Los libros litúrgicos dan sugerencias sobre el modo como se deben realizar los ritos (cf *OGMR* 18; 20-23); pero su medida, su tono, su estilo no pueden establecerse *a priori*

de una vez por todas, dada la variedad de elementos en juego: la personalidad del ministro, la cantidad y amplitud de la asamblea, la circunstancia concreta de la celebración. Aunque en el ámbito litúrgico "el estilo es el hombre", en cuanto que las acciones rituales son realizadas por personas y el verdadero símbolo ritual es la persona que actúa y se expresa, también es verdad que la persona debe contener sus sentimientos y adecuar sus gestos al papel que representa, siendo en la asamblea signo de Cristo Señor, que actualmente realiza ese servicio. Todo este conjunto de sugerencias e indicaciones para la ejecución del programa ritual, adecuándolo tanto a las personas como a las circunstancias, puede denominarse *dirección,* por analogía con el teatro, donde la dirección es el arte de representar a través de la puesta en escena del guión. Las recientes disposiciones no contemplan al *ceremoniero,* pero aluden a la posibilidad de que "sobre todo en las iglesias y comunidades de mayor importancia haya alguien designado para la preparación adecuada de las acciones sagradas y para que los ministros las ejecuten con decoro, orden y piedad" *(OGMR* 69).

2. VALORACIÓN PASTORAL DE LAS ASAMBLEAS LITÚRGICAS. La elección y la disposición de las formas y de los elementos propuestos por los libros litúrgicos para configurar una celebración concreta debe hacerse "según las circunstancias de personas y lugares" *(OGMR* 5) y mirando "más al bien espiritual común de la asamblea que a sus (del sacerdote presidente) personales preferencias" *(OGMR* 313). El carácter comunitario-asamblear de las celebraciones es ya un principio adquirido *(SC* 26-27), y por tanto debe orientar toda iniciativa de la pastoral litúrgica que, "mirando a la naturaleza y demás circunstancias de cada asamblea", debe ordenar toda la celebración "de modo que favorezca la consciente, activa y total participación de los fieles, es decir, esa participación de cuerpo y alma, ferviente de fe, esperanza y caridad" *(OGMR* 3). La asamblea concreta, como existe aquí y ahora, interviene condicionando el planteamiento y la conducción de la celebración, que deberá adecuarse por tanto a ella en el modo de realizar los ritos y en sus formas expresivas [40].

a) *Factores condicionantes de la expresión de la celebración.* Los condicionamientos más evidentes son de orden sociológico; y es positivo valorar la asamblea a partir de los diversos grupos de edad, pertenencia cultural o estratificación social. Pero se ha observado que los factores que influencian más especialmente en la participación están relacionados con los niveles de fe, con las experiencias eclesiales, con las relaciones existentes entre los presentes, con el conocimiento del presidente y de los ministros. El ideal de una asamblea es la heterogeneidad sociológica y cultural (en cuanto que expresa mejor la realidad del pueblo de Dios) junto con la homogeneidad en la experiencia de fe y de vida eclesial, con tal de que ésta no desaparezca bajo una religiosidad de tipo genérico y una pertenencia puramente jurídica. Basándose en los diversos modos de pertenecer a la iglesia, un estudioso [41] ha individuado algunos elementos *dominantes* (sacramental y cultual, catequético, apostólico y evangelizador, espiritual y comunitario, socio-político), que caracterizan la percepción y la participación en la eucaristía, y por tanto el modo de estar presentes en la asamblea litúrgica. Si prevalecen los tres últimos elementos *dominantes,* nos encontramos con grupos o

pequeñas comunidades, cuyas exigencias y sensibilidad caracterizan notablemente la asamblea y, por tanto, las celebraciones correspondientes. Las asambleas parroquiales son ahora constituidas por cristianos donde domina el elemento catequético, es decir, que han seguido cursos catequísticos y tienen una cierta atención ante las propuestas eclesiales para su vida de fe, con un porcentaje más o menos amplio de cristianos de dominante cultual, preocupados sólo por la observancia, y presentes de modo masivo en algunas circunstancias y en las grandes fiestas.

La misma disposición de los fieles en la asamblea —situados frente al presbiterio o formando un semicírculo en torno a él; esparcidos por la iglesia; en círculo, mirándose unos a otros—, además de su amplitud, determina modos diferenciados de celebrar y, por tanto, estilos diversos de participación. Pertenece a los responsables pastorales de la liturgia valorar las formas participativas que conviene exigir a una asamblea, sin exigir lo que ella no puede dar, pero tampoco privándola de aquellos modos de expresarse de los que es capaz.

b) *Factores condicionantes de la misma posibilidad de la celebración.* Se abre aquí un nuevo capítulo de la acción pastoral que afecta de cerca a la pastoral litúrgica y que concierne a la valoración de las "condiciones de posibilidad de celebración" de un sacramento eclesial. ¿Qué actitudes conscientes de fe son exigidas para que los responsables de la iglesia puedan juzgar como oportuno dar un sacramento a aquellos que lo piden? La propuesta del *RICA* hizo entender que a la iglesia no se pide el sacramento, sino el ser introducido en la fe cristiana; los sacramentos son dados por la iglesia después de que se ha manifestado la oportuna disposición. Por esto, los catecúmenos son *elegidos* para prepararse a su recepción.

En todas las *introducciones* o *praenotanda* de los ritos sacramentales se alude a *SC* 59: "Los sacramentos suponen la fe"; pero la reflexión teológico-pastoral se plantea una cuestión: ¿Qué fe? ¿Basta una fe religiosa o es necesaria la fe en Jesús, el Señor? ¿Es suficiente una fe cristiana? global o se requiere una fe informada por los significados teológicos y espirituales del sacramento que se recibe? ¿No es deseable una fe iluminada por el significado existencial y eclesial del sacramento, y por esto mismo educada para saber leer en profundidad el signo sacramental en el contexto de la celebración? ¿Cuándo y cómo desarrollar esta catequesis mistagógica? ¿Y cómo discernir la fe de los candidatos, y qué garantías de continuidad pedirles?

Estos interrogantes se hacen más urgentes, incluso dramáticos, en una situación eclesial caracterizada por la desaparición de la *cristiandad,* nada menos que llamada *poscristiana* por la prevalencia de actitudes públicas secularizadas y la desaparición de los soportes ambientales y culturales de la vida cristiana. En esta situación, difundida por Europa occidental, ¿es posible y oportuno admitir a todos a las celebraciones sacramentales? ¿O no es pastoralmente más prudente y religiosamente más indicado ofrecer oportunidades de celebrar adecuadas a los diversos niveles de fe, favoreciendo así un crecimiento en la comprensión del evangelio, para no desilusionar con una apresurada oferta sacramental? A este propósito se habla de la *liturgia del umbral,* dirigida a familiarizar a las personas con la escucha creyente, con la oración personal y con algunos signos eclesiales [42].

[/ *Evangelización y liturgia*].

3. CONDUCCIÓN PASTORAL DE LAS CELEBRACIONES. Plantear programáticamente una celebración para una asamblea concreta y dirigirla de modo que resulte significativa para quien participe en ella exige un profundo respeto por la naturaleza simbólica de toda acción litúrgica. Aquí está el límite infranqueable de la adaptación de la celebración a la asamblea, ya que es ésta la que debe ser llevada a percibir y asimilar los mensajes propuestos por los signos litúrgicos, que en su estructura ritual y en sus contenidos son un *dato* no manipulable. La mediación pastoral del presidente y de los ministros debe favorecer la comunicación simbólica que tiene lugar en el momento de celebrar y que une directamente a cada fiel con las realidades significadas. A esto se llega teniendo en cuenta las características propias de la comunicación simbólica, así como de esos símbolos particulares que son las acciones litúrgicas.

a) *Asegurar la verdad humana de los signos litúrgicos.* Para que una acción ritual-simbólica sea comunicadora de mensajes religiosos, debe ser ante todo simplemente humana. Aun en su estilización ritual, una acción litúrgica debe permanecer humanamente verdadera: diálogo donde hay personas que hablan y que escuchan; banquete donde se come y se bebe; agua que corre sobre el cuerpo... Los ritos corren a menudo el peligro de estilizarse tanto que pierden toda relación con las acciones análogas de la vida normal, llegando incluso a tener necesidad de una explicación para ser considerados como gestos antropológica y culturalmente verdaderos. Esta verdad humana, soporte de la significación religiosa, se obtiene cuando se cuida la calidad de los objetos usados y del ambiente en el que se celebra; pero también es importante el actuar de los ministros, ya que el símbolo litúrgico es casi siempre una acción. El mismo modo de hablar debe tener en cuenta los signos paralingüísticos (entonación, pronunciación, ritmo, sonoridad...) que suministran a los oyentes la clave para descodificar correctamente el significado de lo que se dice. La fuerza significativa de la celebración, y en consecuencia su capacidad comunicadora, depende del comportamiento de los que realizan los diversos signos (una lectura, un diálogo, un cántico, un gesto...) con espontaneidad y con sencillez solemne, con la conciencia de, simbólicamente, mediar la realidad divina de la salvación.

b) *Hacer perceptibles las "otras" realidades significadas.* Pertenece al símbolo el *juntar* realidades de orden diferente (sensible-espiritual; terrestre-celeste; cósmico-humano-divino; pasado-presente-futuro...) y ofrecer una vía de acceso del orden constatable a aquel que puede ser intuido a través de una multiplicidad de relaciones. La acción simbólica es siempre multisignificativa, como rendija a través de la que se atisba un amplio horizonte contemplado desde el punto en el que aquella nos sitúa. La determinación de algunos significados surge del contexto en el que está inserto el símbolo y de la capacidad interpretativa del que lo experimenta. Así pues, para favorecer la comunicación simbólica se debe actuar sobre el contexto de la celebración para plantear la acción simbólica en la perspectiva correcta, y sobre las personas presentes para suscitar en ellas la capacidad de recepción e interpretación. La acción pastoral seguirá estas dos pistas y no pretenderá dar una explicación que empobrezca el alto valor evocador y provocador del símbolo y mortifique

a la persona impidiéndole realizar esa actividad interpretativa que la predispone a la adhesión y al encuentro. Estos son los caminos de una auténtica catequesis sacramental que tienda más a la conversión que a la instrucción, y que se preocupe de poner los condicionamientos mínimos para que en la celebración se establezca el diálogo con Dios, que habla y se comunica a través de los signos. En primer lugar se tendrá en cuenta la ley litúrgica de la relación palabra-sacramento, por la que una acción sacramental siempre está precedida por un texto bíblico que narra el acontecimiento salvífico que el sacramento actualiza. En segundo lugar se tendrá presente la otra ley litúrgica: la relación oración-sacramento, por la cual una acción sacramental siempre está precedida por una invocación *(epíclesis),* con el fin de que el acontecimiento salvífico sea eficaz para las personas que ahora lo celebran. Se trata de despertar el deseo orientándolo, a través de la oración, hacia el proyecto divino [43].

c) *Insertar la celebración en el horizonte experiencial-cultural de la asamblea.* Para que se establezca una comunicación es necesario hablar de cosas que pertenezcan a los intereses, preocupaciones y esperanzas de aquellos a los que se dirige, o bien conecten con los intereses, preocupaciones y esperanzas ya presentes (aunque no explícitamente) en los interlocutores [44]. Las celebraciones litúrgicas y su realización carecen a menudo de esto, y por ello mismo no aparecen unidas a la vida concreta y no influyen sobre ella. El lenguaje que allí se habla, incluso en los gestos simbólicos, queda fuera de la experiencia vital y no ayuda a interpretarla ni a orientarla. Esta *traducción* del lenguaje de la fe al contexto cultural en el que viven los creyentes-practicantes, para que comprendan las consecuencias para su vida y se conviertan a la oferta divina, no es una acción reservada a la pastoral litúrgica. Ante todo es deber de la teología, de la catequesis y de la espiritualidad; de ellas deduce la pastoral litúrgica los términos con los que plantea los textos bíblicos y las acciones simbólicas, poniéndolas en relación con las experiencias culturales y vitales de las personas presentes en las asambleas; pero no como una actividad teórica, sino compartiendo auténticamente esas experiencias comprendidas a la luz de la fe. Así formados, presidentes y ministros sabrán plantear la celebración y conducirla, con intervenciones más alusivas que descriptivas de la realidad cotidiana implicada por los signos litúrgicos, de modo que se permita esa comunicación profunda que Dios, en Jesucristo y por el Espíritu Santo, realiza con estos fieles y en esta asamblea.

IV. Centros operativos de la pastoral litúrgica

La constitución conciliar *SC* y la sucesiva reforma litúrgica han significado un viraje decisivo para el movimiento litúrgico, ya que han extendido a toda la iglesia los objetivos y métodos de la pastoral litúrgica, por mucho tiempo considerada como una actividad reservada a ambientes de élite. Afirmada la oportunidad histórica y la actualidad espiritual de la promoción y renovación de la liturgia *(SC* 43), el concilio se apresura a constituir órganos permanentes nacionales y diocesanos para "dirigir la actividad pastoral litúrgica" y "promover el apostolado litúrgico" *(SC* 44-45). Con el motu proprio *Sacram liturgiam* (25-1-64), Pablo VI instituye el *Consilium* para llevar a cabo la reforma litúrgica y establece que en cada una de las dió-

cesis, o en la reunión de algunas, los obispos constituyan "una comisión cuyo deber sea el de atender al conocimiento y al incremento de la liturgia" (n. 2). La siguiente instrucción *Inter oecumenici* (26-9-64) precisa las normas para "la comisión litúrgica perteneciente a la asamblea de los obispos" (nn. 44-46) y para "la comisión litúrgica diocesana" (n. 47), atribuyéndoles también el deber de "dirigir la acción pastoral litúrgica" en todo el territorio de su competencia. El trabajo que había sido realizado anteriormente por los centros operativos y editoriales de carácter *privado* pasa así a las manos de los responsables mismos de la vida eclesial.

[*/ Organismos litúrgicos*].

1. ORIENTACIONES DE PASTORAL LITÚRGICA DE LA SEDE APOSTÓLICA. Confrontados con los documentos anteriores sobre liturgia, los publicados por los organismos eclesiásticos centrales posteriores al concilio manifiestan una cualidad pastoral decididamente nueva, interesándose por la participación del pueblo cristiano y por las iniciativas pastorales de los responsables. La edición de los libros litúrgicos, cuidada primero por el *Consilium* y después por la *S. Congregatio pro Sacramentis et Cultu divino,* comprende ahora *institutiones generales* o *praenotanda* que orientan para una utilización de los ritos consciente de su significado teológico y de su importancia pastoral, a menudo dando amplias posibilidades de adaptación a las situaciones concretas en conformidad con los nn. 37-40 de la *SC.* Instrucciones de carácter general o particular, como la *Eucharisticum mysterium,* tienen ante todo una finalidad pastoral; cartas sobre algunos temas referentes a la liturgia son enviadas por el cardenal presidente a los obispos y a las comisiones litúrgicas. La actividad de la *S. Congregatio* se recoge en el periódico mensual *Notitiae,* que publica también interesantes estudios sobre la misma pastoral litúrgica e incluye relaciones sobre cuanto se hace en las diversas naciones. El *Consilium* organizó en 1965 un congreso sobre *Las traducciones de los libros litúrgicos* [45], y la *S. Congregatio* tuvo en 1971 una reunión con los secretarios de las comisiones litúrgicas nacionales, deseándose la continuación de esta iniciativa [46].

2. DIRECTIVAS NACIONALES DE PASTORAL LITÚRGICA. La constitución de las conferencias episcopales, que reúnen a "los obispos de una determinada nación o territorio" *(CD* 37-38), ha llevado también a la institución de la *comisión litúrgica nacional,* formada por "miembros de la misma conferencia episcopal o, si no, tendrá como miembros a uno o dos obispos, a los que se unirán sacerdotes expertos en liturgia y pastoral, personalmente designados para esta tarea" *(Inter oecumenici* 44). A esta comisión "ayudará en lo posible un instituto de liturgia pastoral, compuesto de miembros eminentes en estas materias, sin excluir los seglares según las circunstancias" *(SC* 44). Deber de esta comisión es "encauzar dentro de su territorio la acción pastoral litúrgica... y promover los estudios y experiencias necesarios cuando se trate de adaptaciones que deben proponerse a la sede apostólica" *(SC* 44). De hecho, el trabajo fundamental de estas comisiones, a menudo reunidas por áreas lingüísticas, fue el preparar la traducción de los libros litúrgicos, a veces también con adaptaciones rituales y con unas oportunas directivas pastorales de acuerdo con las situaciones concretas. Al activo de estos organismos pertenece también la preparación de los documentos que a menudo la conferencia episcopal ha

hecho propios o que la comisión ha publicado como propios, y la organización de encuentros nacionales de los responsables diocesanos de la liturgia. Una información sobre cuanto hacen las diversas comisiones litúrgicas nacionales se publica periódicamente en *Notitiae*.

Con la reforma y al lado de las iniciativas oficiales, han crecido los centros, los periódicos y las publicaciones de pastoral litúrgica, a menudo antecediéndolas con estudios y propuestas o acompañándolas con sugerencias y subsidios. A este respecto, las naciones de todas las áreas lingüísticas han visto multiplicarse las iniciativas. Todo este trabajo se ha mostrado fecundo, tanto para la formación de los agentes pastorales como para la realización de inteligentes experiencias de adaptación, allí donde un *instituto de liturgia pastoral* ha colaborado con los organismos oficiales y se ha hecho promotor de investigaciones, de sesiones de estudio y de publicaciones científicas y pastorales. Se ha constatado que si la liturgia debe estar regulada por la autoridad competente, permanecen amplios espacios que pueden y deben ser ocupados por iniciativas inteligentes.

En España, el Secretariado Nacional de Liturgia, órgano ejecutor de la Comisión episcopal de liturgia, ha sido el elemento coordinador y promotor de la pastoral litúrgica a escala nacional. Se ha servido de la colaboración de expertos para las traducciones y para los diversos documentos. Para coordinar y promover la puesta en práctica de la pastoral litúrgica se ha relacionado con las delegaciones litúrgicas regionales y diocesanas, los centros de pastoral litúrgica existentes, principalmente de Barcelona y la Asociación Española de Profesores de Liturgia.

[*/ Organismos litúrgicos* II, III].

3. PROGRAMAS DE PASTORAL LITÚRGICA A NIVEL DIOCESANO. Recomendada ya por la *Mediator Dei* (1947) y prescrita por la instrucción *De musica sacra* (1958), la comisión litúrgica diocesana prevista por la *SC* 46 es instituida expresamente por el motu proprio *Sacram liturgiam* (1964, n. 11) y recibe su definición y funciones en la instrucción *Inter oecumenici* (1964, n. 47). Además de "tomar conocimiento de la situación de la acción pastoral litúrgica en la diócesis", debe "sugerir y promover todas las iniciativas concretas que puedan contribuir al progreso de la liturgia...; sugerir en los casos particulares, o incluso para toda la diócesis, las etapas oportunas y progresivas de la acción pastoral litúrgica..., proponiendo los medios y los subsidios adecuados; cuidar de que en la diócesis las iniciativas que tienden a promover la liturgia procedan de acuerdo con la ayuda recíproca de las otras asociaciones...". "Se puede hablar de un verdadero y auténtico centro promocional y directivo de la pastoral litúrgica al servicio de toda la comunidad diocesana, clero y fieles"[47]. En las diócesis más grandes, la comisión tiene un órgano ejecutivo permanente en el departamento litúrgico diocesano, denominado también departamento de pastoral sacramental, que organiza cursos para los colaboradores litúrgicos, produce subsidios y está disponible para consultas. Desde el comienzo, la comisión diocesana de liturgia ha tenido a su lado una comisión de música sagrada y otra de arte sacro; "muchas veces será oportuno que estas tres comisiones sean unificadas en las diócesis particulares" *(Sacram liturgiam* 3). En algunas naciones, como España, se ha visto oportuno formar también a nivel regional un organismo de coordinación y promoción de las actividades de pastoral litúrgica. Algunas

veces en la revista *Pastoral Litúrgica,* de la Comisión episcopal de liturgia, se publican las crónicas y las iniciativas de estos organismos regionales. La actividad de estos niveles es muy importante para la pastoral litúrgica, porque están más directamente en contacto con las realidades locales y son más directamente operativos en la relación con los sacerdotes y sus colaboradores.

4. ACTIVIDADES DE PASTORAL LITÚRGICA A NIVEL PARROQUIAL. Toda celebración que quiera adecuarse a la asamblea y que se desarrolle de un modo significativo con la colaboración de ministros debe estar precedida por una preparación práctica hecha "con ánimo concorde entre todos aquellos a quienes atañe, tanto en lo que toca al rito como al aspecto pastoral y musical, bajo la dirección del rector de la iglesia, y oído también el parecer de los fieles en lo que a ellos directamente les atañe" *(OGMR* 73). Es obvio que en este trabajo preparatorio debe estar presente el sacerdote presidente, aunque no sea el rector de la iglesia. Para las celebraciones dominicales y festivas de asambleas regulares, estos colaboradores que preparan la celebración y animan la asamblea tienden a constituir un servicio permanente y a organizarse en un grupo. A menudo el cuidado de una asamblea es asumido por los miembros de un grupo eclesial que entre sus actividades tiene también la de reflexionar sobre las lecturas bíblicas y sobre la liturgia de la misma en conjunto con el presidente, la de preparar las diversas intervenciones y propuestas rituales y la de distribuir los diversos servicios. En las iniciativas de catequesis particulares con vistas a los diversos sacramentos se han introducido fieles que se convierten también en colaboradores para la preparación y conducción de la celebración: para el bautismo de los niños, la misa de primera comunión, la confirmación, el matrimonio... A menudo las personas interesadas —padres, confirmandos, novios— son invitados a participar activamente en la preparación, además de realizar alguna función relevante en la celebración. De todas estas actividades en torno y dentro de la liturgia van surgiendo fieles que colaboran con una cierta frecuencia y competencia; con ellos se constituye el *grupo litúrgico* [48]. Con él el párroco no se limita a preparar cada una de las celebraciones, sino que piensa y programa toda la actividad pastoral litúrgica de la parroquia, atendiendo a las diversas asambleas y con un plano de formación progresiva para ellas. El mismo *consejo pastoral* debe interesarse por proyectar y evaluar la vida litúrgica cuidando de que tenga relación con las diversas formas de catequesis y que influya sobre la calidad de la vida comunitaria, familiar y personal. Sobre todo los tiempos litúrgicos fuertes (cuaresma, tiempo de pascua y adviento), que unifican la actividad de los diversos grupos y las diferentes iniciativas pastorales, deben proyectarse a nivel de *consejo pastoral.*

En este nivel de la base actúa de un modo eficaz la pastoral litúrgica, y en consecuencia debe ser el sector que reciba las mayores atenciones, no sólo para controlar y orientar la ejecución, sino para manifestar las exigencias, verificar las propuestas, experimentar las soluciones y acoger eventuales intuiciones prácticas. No deben olvidarse las liturgias de grupos y comunidades, más o menos unidas a la parroquia, y en los que la situación asamblear y eclesial permite formas de celebrar más informales y a menudo más ricas y significativas. Frecuentemente en estos grupos hay una notable capacidad creativa —piénsese en los cánticos—

cuya producción pasa después a las asambleas parroquiales. Pero el paso de una asamblea a otra no puede ser automático, y necesita una cuidadosa reflexión.

[*/ Secularización; / Movimiento litúrgico; / Formación litúrgica; / Participación; / Animación*].

NOTAS: [1] Cf L. Della Torre, *Rinnovamento della liturgia fra ieri e domani*, en *Humanitas* 1976, 720-736; los artículos de C. Vagaggini, P. Visentin, L. Della Torre, en *RL* 1974/1, sobre *Nel decennale della Sacrosanctum Concilium* — [2] J.A. Jungmann, *Pastoral e historia de la liturgia*, en *Herencia litúrgica y actualidad pastoral*, col. Prisma, San Sebastián 1961, 451 — [3] *Ib*, 464-465 — [4] L. Beauduin, *Le vraie prière de l'Église*, resumen del informe presentado en el Congreso de Malinas, en *QLP* 1959, 218-221. El fascículo n. 3-4 está dedicado a *Le cinquantenaire du mouvement liturgique* — [5] R. Guardini, *Lettre sur le mouvement liturgique*, en *MD* 3 (1945) 7-24 — [6] El cap. cit. en la *o.c.* en la nota 2 hace referencia a la conferencia dada en aquella circunstancia; cf *MD* 47-48 (1956), que contiene las actas oficiales del congreso — [7] El concilio había reafirmado el uso de la lengua latina, concediendo "a la lengua nacional una parte más amplia, especialmente en las lecturas y las admoniciones, en algunas oraciones y cantos" (*SC* 36). Será la sucesiva experiencia la que convenza de que no era posible conservar textos latinos en una celebración con el pueblo — [8] Para una breve historia de las *vigilias bíblicas* y su distinción de la *paraliturgia*, cf L. Della Torre, *Le celebrazioni della Parola di Dio*, en *La Parola di Dio nell'assemblea liturgica*, Queriniana, Brescia 1966, 198-248 — [9] La frase *liturgia, didascalia ecclesiae* fue pronunciada por Pío XI en una audiencia al abad B. Capelle, cf *DPILS* 1, 70-71 — [10] Para el significado, las interpretaciones sucesivas de este texto y la influencia en la catequesis, cf L. Della Torre, *La "nuova" messa* II, Queriniana, Brescia 1965, 21-28 — [11] *Les tables decénnales* de *MD*, de 1954, en el *index alphabétique* señalan sólo dos artículos, de A.-G. Martimort, para el término asamblea. Un artículo es de aquel año. Sólo luego el concepto de asamblea se hace fundamental para la pastoral litúrgica. *L'istruzione della S.C.R.* de 1958 lo ignora. Mostrará su fecundidad operativa en la sesión del Centre de Pastorale Liturgique francese sobre *Gli attori della celebrazione liturgica;* cf *MD* 60 (1959) — [12] Cf M. Colieye-J. Raes, *Pastorale de la messe et récents directoires episcopaux*, en *NRT* 1958, 171-188; 264-288 — [13] Cf E. Lodi, *Il direttorio "A messa figlioli" del card. G. Lercaro, nel XXV anniversario*, en *RPL* 1981/1, 37-39 — [14] Para Italia cf el *Direttorio liturgico-pastorale per l'uso del Rituale dei Sacramenti e dei Sacramentali*, Padua 1967, y los comentarios de I. Biffi, en *RL* 1968, 84-106; 237-261 — [15] F. Brovelli, *Per uno studio della liturgia*, en *ScC* 1976, 567-635 — [16] Cf L. Della Torre, *La messa per le comunità giovanili*, Queriniana, Brescia 1967; VV.AA., *Pastorale giovanile in un mondo secolarizzato*, LDC, Turín 1970 — [17] Cf el número de *RPL* 1981/2, dedicado a *Donne e liturgia* — [18] Cf H. Bourgeois, *Le christianisme populair. Un problème d'antropologie théologique*, en *MD* 122 (1975) 116-141 — [19] Cf L. Della Torre, *Partecipazione e assemblea*, en *RPL* 1976/3, 31-38 — [20] Cf Instrucción *Actio pastoralis*, sobre las misas para grupos particulares, de la Sagrada Congregación para el culto divino, 15 mayo 1969: *EDIL* I, 573-577 — [21] En Francia, *Le messe dei piccoli gruppi*, en *RL* 1970, 490-500; en Bélgica, *Nota sulle messe dei piccoli gruppi*, en *RL* 1970, 501-509; en Suiza, *La celebrazione della messa per categorie e gruppi di persone*, en *RL* 1972, 129-144 — [22] Cf J. Gelineau, *La liturgia domani*, Queriniana, Brescia 1978; para las perspectivas pastorales, cf P.-A. Liégé, *Lo stare insieme dei cristiani tra comunità e istituzioni*, Queriniana, Brescia 1979 — [23] Cf las reseñas bibl. de C. Di Sante, *Antropologia e liturgia*, en *RPL* 1976/2, 55-59; 3, 76-79 — [24] El tema ha sido tratado en los sínodos de los obispos de 1974 y 1977, y por Pablo VI en *Evangelii nuntiandi* 20; cf *Inculturazione: concetti, problemi, orientamenti*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1979 — [25] Para una "historia de la teología pastoral" cf B. Seveso, *Teologia pastorale*, en *DTI* I, 88-94 — [26] *Ib*, 90 — [27] *Ib*, 93 — [28] K. Rahner y sus colaboradores han expuesto las cuestiones de la "teología práctica" en el *Handbuch der Pastoraltheologie*. También han preparado un *Lexikon der Pastoraltheologie*, ed. it. *Dizionario di pastorale*, Queriniana, Brescia 1979 — [29] B. Seveso, *a.c.*, 95 — [30] K. Rahner, *La teologia pratica nel complesso delle discipline teologiche*, en *Nuovi Saggi* III, Edizioni Paoline, 1969, 158 — [31] *Ib*, 156 — [32] *Ib*, 161 — [33] Cf M. Lefebvre, *Vers une nouvelle problématique de la théologie pastorale*, en *NRT* 1971, 29-49; *Théologie pastorale et agir ecclésial*, ib, 363-386; *L'interdisciplinarité dans l'action et la réflexion pastorales*, ib, 947-962; 1051-1071 — [34] Cf H. Schuster, *Die praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu*, en *Praktische Theologie heute*, Munich-Maguncia 1974, 150-163 — [35] Conferencia Ep. Española, *La pastoral litúrgica en España*, Pastoral Litúrgica, nn. 133-134, 1983, 3-13 — [36] Este esquema ha sido aplicado fructuosamente a la misa en una serie de artículos de *Servizio della Parola 1978-79*, recogidos luego en E. Costa, L. Della Torre, F. Rainoldi, *Interpretare il rito della messa*, Que-

riniana, Brescia 1980 — [37] Qué se entiende por "sistema penitencial" se explica en *Servizio della Parola* 111 (1979): *Per una nuova pratica penitenziale,* donde la pastoral del sacramento de la penitencia se considera un aspecto de la acción pastoral orientada a reconstruir hoy el sistema penitencial eclesial — [38] Cf E. Costa, *La presa di parola nell'assemblea liturgica,* en *La predicazione dei laici,* Queriniana, Brescia 1978, 37-46 — [39] Para las posibles adaptaciones a los varios niveles eclesiales y en los diversos libros litúrgicos, cf A. Cuva, *La creatività rituale nei libri liturgici ai vari livelli di competenza,* en *EL* 1975, 54-99 — [40] Cf A. Pistoia, *Dal rapporto rito-assemblea al rapporto liturgia-chiesa,* en *Mysterion,* LDC, Turín 1981, 233-258 — [41] H. Denis, *La communauté eucharistique aujourd'hui,* en *MD* 141 (1980) 37-67. Con otros criterios, pero siempre en la óptica litúrgico-pastoral, ver los tipos de análisis propuestos en L. Della Torre, *Criteri per modelli di celebrazione in assemblee diversificate,* en VV.AA., *Ecclesiologia e liturgia,* Marietti, Turín 1982, 149-159 — [42] Cf el n. 1980/2 de *RL* sobre *Perché dai sacramenti oggi non nasce la chiesa?,* con artículos de L. Bettazi, G. Grasso, F. Brovelli, M. Sodi — [43] Cf J. Gelineau, *L'assemblea celebra azioni simboliche,* en *Nelle vostre assemblee* I, Queriniana, Brescia 1983[3]; también el n. 121 (1980) de *Servizio della Parola,* sobre *Competenza del celebrare,* con artículos de G. Stefani, S. Maggiani, L. Della Torre, E. Costa, C. Loglio, C. Di Sante, G. Orlandoni, C. Biscontin — [44] Cf F. Lever, *La messa come comunicazione,* en *Catechesi* 1980/15, 3-22 — [45] Cf *Le traduzioni dei libri liturgici. Atti,* Città del Vaticano 1966 — [46] *Not* 1971, 133 — [47] Cf Oggioni, *Le commissioni diocesane di liturgia,* en *RPL* 1980/1, 44 — [48] Cf M. Mignone, *Il gruppo liturgico parrocchiale,* en *RPL* 1980/1, 50-53; B. Ripamonti, *Iniziare un gruppo liturgico in parrocchia,* en *RPL* 1981/4 (todo el fascículo está dedicado a "Formar a los celebrantes y preparar las celebraciones").

L. Della Torre

BIBLIOGRAFÍA: Alessio L., *Liturgia joven. Escritos sobre pastoral litúrgica,* Caracas 1975; Arns E.P., *La liturgia, centro de la teología y de la pastoral,* en G. Baraúna, *La sagrada liturgia renovada por el concilio,* Studium, Madrid 1965, 353-376; Bouyer L., *Corrientes de espiritualidad y de pastoral litúrgica,* en "Liturgia" 18 (1963) 184-189; Concilio Pastoral de Galicia, *La liturgia renovada en la pastoral de la Iglesia,* Santiago de Compostela 1976; Delegados diocesanos, *Conclusiones del Symposium Phase-100,* en "Phase" 100 (1977) 345-346; Floristán C., *Dificultades de la pastoral litúrgica ante el cristiano tradicional,* ib 41 (1967) 404-410; *Orientaciones actuales de la teología pastoral,* ib 76 (1973) 389-400; *Pastoral litúrgica,* en VV.AA., *La celebración en la Iglesia* 1, Sígueme, Salamanca 1985, 537-584; Floristán C.-Useros M., *Teología de la acción pastoral,* BAC 275, Madrid 1968; Forcadell A.M., *Deficiencias en nuestra pastoral litúrgica,* en "Liturgia" 18 (1963) 270-283; Gracia J.A., *Problemas y perspectivas de pastoral litúrgica en los santuarios marianos,* en "Phase" 62 (1971) 185-194; Heuschen L., *Pastoral de los sacramentos,* en G. Baraúna, *La sagrada liturgia renovada por el concilio,* Studium, Madrid 1965, 461-485; Iniesta A., *La celebración y la pastoral de los sacramentos después del concilio,* en "Phase" 100 (1977) 317-338; Jungmann J.A., *La pastoral litúrgica como clave de la historia de la liturgia,* en VV.AA., *Herencia litúrgica y actualidad pastoral,* Dinor, San Sebastián 1961, 450-471; Lecea J., *Pastoral litúrgica en los documentos pontificios de Pío X a Pío XII,* Flors, Barcelona 1959; Llabrés P., *Santuarios y pastoral sacramental diocesana,* en "Phase" 132 (1982) 465-471; Martimort A.G., *La pastoral litúrgica en el conjunto de la pastoral de la Iglesia,* ib, 1 (1961) 3-9; Oñatibia I., *La pastoral del año litúrgico hoy,* ib, 115 (1980) 27-37; Pou R., *En crisis de pastoral litúrgica,* ib, 84 (1974) 471-489; Roguet A.M., *La pastoral litúrgica,* en "Liturgia" 19 (1964) 167-177; *La pastoral litúrgica,* en A.G. Martimort, *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1967[2], 267-282; Schurr V.-Schuster H., *Pastoral,* en SM 5, Herder, Barcelona 1974, 264-296; Tena P., *El futuro de la pastoral litúrgica,* en "Liturgia" 255 (1971) 358-363; Vagaggini C., *El sentido teológico de la liturgia,* BAC 181, Madrid 1959, 765-884.

PENITENCIA

SUMARIO: Premisa - I. Conversión y penitencia en la historia de la salvación - II. Momentos más relevantes de la tradición - III. El nuevo "Ordo Paenitentiae": 1. Luces y sombras: *a)* El planteamiento histórico-salvífico-trinitario de fondo, la dimensión comunitario-eclesiológica, la centralidad de la palabra de Dios, *b)* Límites y lagunas; 2. Posibilidades del nuevo rito: *a)* Su adaptabilidad, *b)* Interrogantes sobre su efectiva utilización en España - IV. Para una pastoral de la penitencia: 1. Evangelizar los valores profundos del sacramento de la misericordia; 2. Una celebración auténtica; 3. Celebración y compromiso de crecimiento espiritual; 4. Sugerencias para una verdadera renovación penitencial.

Premisa

El momento en que la iglesia ha promulgado un nuevo *Ordo Paenitentiae* [1], inspirado en una profunda renovación doctrinal y abierto a importantes perspectivas celebrativas y pastorales, está marcado por una acentuada crisis del sacramento de la penitencia, y sobre todo de la misma penitencia cristiana. Tal crisis ha sido favorecida ciertamente por la inadecuación de la disciplina tradicional, ahora ampliamente renovada, pero también por una situación cultural profundamente insensible al anuncio evangélico de la conversión y de la penitencia.

En el fondo de todo esto está presente el radical viraje de la cultura moderna: de la civilización de la causa primera, donde en el horizonte de la propia vida y en la comprensión del mundo brillaba Dios creador y Señor, se ha pasado a la civilización de las causas segundas, caracterizada por una percepción solamente científica, técnica y antropológica, donde en la práctica Dios se ha hecho ausente, inútil o incluso competidor del hombre, que pretende ser el único dueño de su destino, de sus opciones y de su comportamiento. Es lógico que la pérdida del sentido de Dios lleve consigo la pérdida del sentido del pecado como ofensa hecha a Dios y del sentido de la responsabilidad frente a la voluntad concreta de Dios o frente a su plano. Además, hoy se puede observar el crecimiento del sentido de lo humano: este fenómeno, aunque en sí mismo no es negativo, manifiesta, sin embargo, la tendencia a ver el pecado como una ofensa al hombre y a resaltar solamente su dimensión humana y social (cf *RP* 43) [2]. A esto se debe añadir la carrera hacia el bienestar, no sólo favorecida, sino dirigida y confirmada por la técnica más refinada y persuasiva que sabe utilizar la actual sociedad de consumo. Lo importante es estar bien, llegar a tener la mayor cantidad posible de bienes para el uso y consumo propio.

Dentro de semejante sistema de vida y de mentalidad, presente ahora a todos los niveles, ¿qué puede significar la predicación cristiana de la penitencia, de la conversión a Dios o de la mortificación evangélica? A pesar de todo, no hay que dejarse llevar por el pesimismo, por el desaliento o por el temor, que nunca son actitudes constructivas. Si el hombre de hoy, dentro del clima general de permisividad, ha creído liberarse de todo yugo para concederse todas las libertades y goces posibles, no por esto ha llegado a ser más feliz, más seguro ni más verdaderamente libre, como frecuentemente reconocen tantas personas que viven según esta orientación. Si ya no se busca el confesonario, mucha gente manifiesta sus dudas, sus incertidumbres y sus angustias a otros *confesores* laicos, dispuestos a dar sus consejos más o menos sabios y a liberar de los diversos sentimientos de culpa. No solamente se recurre al psicólogo o al psiquiatra para curarse de una cierta problemática que se lleva dentro de sí, sino que se buscan incluso guías espirituales de otras religiones para dar sentido y orientación a la propia existencia, si es que no se va a la deriva con consecuencias peores. Todo esto no facilita ciertamente el discurso y el compromiso de la conversión cristiana, pero al menos muestra que ni siquiera el hombre emancipado y secularizado ha vencido el temor, la inquietud, la búsqueda, la necesidad de certezas e incluso de perdón.

Conscientes de las especiales dificultades que provienen de la situación ambiental y de los grandes recursos pastorales del nuevo *Ritual*

de la Penitencia, que permanecen todavía en gran parte sobre el papel, preferimos dar a nuestra contribución un matiz marcadamente pastoral, haciendo referencia a los diversos estudios especializados para las muchas cuestiones histórico-litúrgicas y doctrinales, de las que aquí solamente vamos a hacer algunas alusiones.

I. Conversión y penitencia en la historia de la salvación

El pecado apareció en el origen mismo de la historia humana; por esto, en la realización concreta de su plan de salvación, Dios se ha preocupado de quitar y curar esta antigua servidumbre, como la llama la liturgia (colecta del martes de la primera semana de adviento), para allanar el camino a la reconciliación plena y al restablecimiento de la alianza de amor interrumpida por nuestros primeros padres y retomada con la vocación de Abrahán.

Los profetas especialmente fueron los grandes heraldos de este deseo divino: no cesan de denunciar los pecados del pueblo infiel e ingrato frente a los abundantes beneficios y al amor tan tierno y atento recibidos de Dios; hacer continuas llamadas a la necesidad de conversión, que no puede consistir sólo en ritos y gestos externos, sino que exige, además de un radical cambio de conducta para conformarse con la voluntad de Dios y con sus mandamientos, una transformación radical en lo más íntimo del hombre; en el fondo, esta transformación se manifiesta como don de Dios y de su Espíritu: finalmente, Dios puede escribir su ley en el corazón del hombre y, además, darle "un corazón y un espíritu nuevo" para los tiempos mesiánicos (Ez 11,19; cf Jer 31,31-34).

La predicación profética se dirige ante todo al conjunto de la comunidad santa de Israel, sin exceptuar en sus llamadas y reproches a sus jefes y dirigentes políticos y religiosos; poco a poco, sin embargo, la mirada se dirige a todo el horizonte de las naciones paganas, que un día se convertirán también y entrarán en el banquete final junto con los primeros invitados. En los umbrales del NT, el último de los grandes profetas, san Juan Bautista, inicia su ministerio y lo desarrolla casi totalmente en torno a este tema con una urgente llamada a la conversión con vistas a "preparar el camino del Señor" (cf Mc 1,2-5 y par.). Inmediatamente después, Jesús se inserta y une explícitamente a esta llamada, proclamando el gran acontecimiento decisivo para la elección de todos: "Se ha cumplido el tiempo, y el reino de Dios es inminente. Arrepentíos y creed en el evangelio" (Mc 1,15).

Jesús se presenta como aquel que libera a los hombres de la esclavitud del pecado y de la muerte; frecuentemente perdona él mismo los pecados (cf sobre todo Mc 2,1-12; 2,13-17; Lc 19,1-10; 7,36-50; Jn 8,3-11) y afirma con fuerza que "el Hijo del hombre tiene poder *(exousía)* para perdonar pecados sobre la tierra" (Mc 2,10). Esta misión que ha recibido del Padre quiere que continúe en su iglesia: manda a los *doce* a hacer lo que él ha hecho (cf Mc 3,13-15) y transmite a los discípulos su "poder". Esto se ve más claramente en el gran texto juanista de la tarde de pascua (Jn 20,21-23), texto al que se ha referido toda la tradición cristiana y en el que el concilio de Trento *(DS* 1670) ve el fundamento del sacramento de la penitencia. La iglesia no ha cesado nunca de predicar la conversión y la penitencia, y se ha considerado siempre dispensadora de la gracia del perdón, merecida por Cristo de una vez para siempre.

II. Momentos más relevantes de la tradición

A lo largo de su historia, la iglesia ha conocido diversas condiciones y modos de explicar esta mediación sacramental. Se ha hablado justamente de una triple evolución en la disciplina penitencial de la iglesia: de una celebración pública a una celebración privada de la penitencia; de una reconciliación con la iglesia, permitida solamente una vez, a una celebración frecuente del sacramento, entendida como ayuda-remedio para la vida del penitente; de una expiación, previa a la absolución, prolongada y rigurosa, a una satisfacción, posterior a la absolución, leve y poco vinculante [3].

No es necesario que nos alarguemos en la reconstrucción de la historia de la praxis penitencial de la iglesia, sobre la que existen buenos estudios [*↓ infra,* bibl.]. Bastará un recuerdo sintético de las tres fases, en las que se divide ordinariamente: fase de la *penitencia pública* (ss. I-VI), que nosotros conocemos suficientemente sólo desde el s. III, permitida una sola vez en la vida y reservada a los pecados más graves, caracterizada por un largo y difícil camino de expiación que concluía con una reconciliación eclesial a través del ministerio del obispo, con la presencia de toda la comunidad cristiana; fase de la *penitencia tarifada* (ss. VII-XI), que se fue difundiendo poco a poco siguiendo la nueva situación cultural y pastoral, repetible, con una satisfacción *tarifada,* es decir, prefijada según una jerarquía de los pecados, seguida de una reconciliación privada a través del ministerio de un sacerdote; fase de la *penitencia privada* (del s. XI en adelante), con la *confesión* a un sacerdote y la recepción inmediata de la absolución después de aceptar una ligera satisfacción; praxis que fue codificada por Trento —que insistió mucho sobre la función del sacerdote como médico y juez y sobre los actos del penitente (contrición, confesión y satisfacción) y recomendó la denominada confesión de devoción [4]— y ha llegado hasta nosotros.

Analizando la más reciente praxis penitencial de la iglesia a la luz de la tradición, K. Rahner pudo hablar de cinco "verdades olvidadas": en relación con el aspecto eclesiológico del pecado, con el significado original de "legare", con la *materia* del sacramento, con la oración de la iglesia y con la reconciliación eclesial [5].

Después de un estancamiento multisecular en la disciplina penitencial de la iglesia, del Vat. II han llegado no sólo los criterios para la revisión de los ritos y de la fórmula del sacramento de la penitencia (cf *SC* 72), sino también la importante recuperación de la comprensión eclesiológica de la penitencia cristiana (cf *LG* 11). El nuevo *Ordo Paenitentiae,* publicado en 1974, después de un difícil trabajo de preparación, aun revelando límites y discordancias, se inspira en una visión teológica renovada y promueve una praxis articulada en tres formas penitenciales: la celebración individual con acusación y absolución individuales; una celebración comunitaria con acusación y absolución individuales y, en fin, una celebración comunitaria con absolución general, reservada a los casos de necesidad determinados por el obispo diocesano, de común acuerdo con los otros miembros de la conferencia episcopal, con la obligación de acusarse de los pecados graves en una confesión individual posterior. Comienza así una nueva fase en la historia de la penitencia cristiana, que está madurando fatigosamente en las comunidades cristanas.

III. El nuevo "Ordo Paenitentiae"

1. LUCES Y SOMBRAS. Apenas el *OP* se hizo de dominio público, no faltaron las valoraciones de tono diverso en numerosas revistas, especialmente las más interesadas por nuestro campo, así como en algunos volúmenes escritos, generalmente en colaboración, por especialistas. Se han puesto de manifiesto numerosos aspectos positivos junto a carencias y formularios poco felices, especialmente si se tiene en cuenta el lenguaje y la mentalidad teológica actual y los caminos concretos que la praxis pastoral está buscando, al menos en algunos ambientes más vivos.

El texto mismo del *OP* provoca juicios y reacciones opuestas: de hecho, en muchos puntos manifiesta la intención precisa y firme de confirmar como típica la praxis tridentina de la confesión *privada,* pero no raras veces, tanto en los *Praenotanda* como en el rito, los horizontes se amplían; se nota la conciencia de una realidad mucho más amplia y compleja que, por una parte, refleja una evolución histórica larga y bastante diferenciada según tiempos y lugares y, por otra, una situación pastoral actual extremadamente difícil y diversificada, si se compara con la situación estática de la cristiandad de ayer.

El esfuerzo de los redactores —creemos que bueno, aunque en los hechos y en los condicionamientos ha podido tener más o menos éxito— tendía a concordar en la medida de lo posible las diversas tendencias y salir al encuentro de las necesidades reales del que vive en contacto con los hombres y con las comunidades de hoy. El resultado final, aunque imperfecto, no está exento de buenos frutos ni carente de significado para aquel *camino de conversión* que la iglesia de todas las épocas debe suscitar y dirigir sabiamente en el pueblo de Dios, como "fiel administradora de las insondables riquezas de Cristo y de la ilimitada misericordia del Padre".

a) Para un examen atento, son numerosos los *valores positivos que emergen del nuevo rito.* Ante todo, a nadie le escapa la importancia que se debe atribuir a un texto como el de los *Praenotanda,* aunque un estudio serio no debe separarlo o aislarlo del conjunto y menos de la riqueza ofrecida por la eucología, a pesar de habérsela reducido o empobrecido progresivamente a lo largo de las sucesivas redacciones.

Haremos referencia a la edición castellana *Ritual de la Penitencia* con la sigla *RP.*

Salta inmediatamente a la vista el *planteamiento de fondo histórico-salvífico-trinitario* del tema, que se explicita desde los nn. 1-5 del *RP,* vuelve muy a menudo después y está presente en toda la eucología, en primer lugar en la "fórmula de absolución" *(RP* 1020) central, ampliada e insertada explícitamente en tal contexto. He aquí otro ejemplo: "... el Padre acoge al hijo que retorna a él, Cristo toma sobre sus hombros la oveja perdida y la conduce nuevamente al redil, y el Espíritu Santo vuelve a santificar su templo o habita en él con mayor plenitud..." *(RP* 6, *d;* cf un texto semejante en el n. 5).

Más en particular se podría subrayar el hecho de que la penitencia se coloque en el centro de la historia salvífica, es decir, en el misterio pascual de Cristo, con las palabras mismas de la absolución *(RP* 19 y 102), e incluso con la exhortación que el sacerdote dirige al penitente para que tenga conciencia de ser renovado en y mediante ese misterio (cf *RP* 94). Es más, todo el conjunto de la celebración sacramental se presenta desde el comienzo como una procla-

mación de la victoria pascual de Cristo sobre el pecado *(RP* 1). Diversas lecturas y textos eucológicos no hacen sino reforzar esta idea central. Lo mismo sería preciso decir de la acción peculiar del Espíritu Santo en este sacramento: el hecho mismo de que un penitente llegue contrito al confesonario quiere decir que es "movido por el Espíritu Santo" *(RP* 6), aunque no lo advierta explícitamente; y es el mismo Espíritu, dado "para la remisión de los pecados" (fórmula de absolución), el que vuelve a consagrar su templo, es decir, la persona del cristiano *(RP* 6d).

La *dimensión comunitario-eclesiológica,* tan sentida y marcada en la penitencia antigua, en la praxis corriente (hasta ahora) e incluso en la conciencia de muchos confesores y penitentes, quedaba muy en la sombra por causa de una comprensión preferentemente individualista e intimista del sacramento. ¿Queda resuelto el problema en el *RP?* No, por cierto, de un modo totalmente satisfactorio o adecuado. Pero si, prescindiendo del modo como se haya llevado a la práctica en España, se considera el libro litúrgico *RP* en sí, el cual, sobre los tres ritos propuestos, organiza dos de ellos como celebraciones comunitarias *(RP* cc. 2 y 5) —con la precisa intención, manifiesta ya en el decreto introductorio, *"ut in luce ponatur aspectus communitarius sacramenti"* (desgraciadamente, el decreto no aparece en la traducción castellana)—, no podremos menos de reconocer que esto es ya un hecho importante que va mucho más allá de la situación anterior. Pero se dice también de modo explícito que "toda la iglesia, como pueblo sacerdotal, actúa de diversas maneras al ejercer la tarea de reconciliación", porque llama y prepara a la conversión, intercede por el pecador con su mediación materna y lo sigue paso a paso a lo largo de todo el itinerario que conduce a Dios, en el seno de la comunidad de los hermanos. Este texto, tan importante, termina precisando que la "misma iglesia ha sido constituida instrumento de conversión y absolución del penitente por el ministerio entregado por Cristo a los apóstoles y a sus sucesores" *(RP* 8; véanse también los nn. 5; 9; 19). Es una pena que de este contexto haya desaparecido algún hermoso texto patrístico (por ejemplo, de Agustín), donde se mostraba cómo en el conjunto del proceso de la reconciliación, hasta la absolución impartida por los legítimos sacerdotes, existe siempre la *unitas ecclesiae* que está presente y actúa sobre y con el penitente. Por el contrario, nos parece fuera de lugar pretender que el *RP* pueda dirimir la conocida controversia teológica sobre si la *pax cum ecclesia* sea la "res et sacramentum" a través de la cual se recibe la *pax cum Deo:* con el Vat. II *(LG* 11), el *RP* (n. 4) se limita a afirmar que el penitente, al recibir el perdón de Dios, se reconcilia *a la vez (simul)* con la iglesia, que había sido herida por su pecado.

Otro valor de primer orden, recuperado en la nueva celebración del sacramento, se encuentra *en el lugar y en la función atribuidos a la palabra de Dios,* no sólo por el rico leccionario propuesto (se indican más de ochenta lecturas, con la advertencia de que pueden ser escogidas también otras según las circunstancias), sino por el principio mismo que se formula: "Es conveniente que el sacramento de la penitencia empiece con la lectura de la palabra. Por ella Dios nos llama a la penitencia y conduce a la verdadera conversión del corazón" *(RP* 24). El texto citado se refiere directamente a la celebración comunitaria (esquema II); pero, "si

parece oportuno", se recomienda la lectura de un texto de la Escritura también en la celebración individual de la penitencia, por parte del confesor o bien por parte del penitente, al menos como preparación para el sacramento, si no es posible en el curso del mismo. La motivación que se da para ello es bastante significativa: "Por la palabra de Dios el cristiano es iluminado en el conocimiento de sus pecados y es llamado a la conversión y a la confianza en la misericordia de Dios" *(RP* 17). En la *mens* del nuevo rito todo el proceso de la conversión se sitúa bajo la luz y la fuerza del *Verbum Dei,* igual que sucedía en la antigua predicación profética, retomada por Juan Bautista y por Jesús en persona en los umbrales del NT, y que hoy encuentra su continuación en la iglesia: "Desde entonces la iglesia nunca ha dejado ni de exhortar a los hombres a la conversión ni de significar, por medio de la celebración de la penitencia, la victoria de Cristo sobre el pecado" *(RP* 1). Así, la llamada para volver a Dios, la revelación de su corazón de Padre, siempre esperando, para abrazarnos como hijos, el descubrimiento de la verdadera naturaleza del pecado dentro de una estructura de alianza y la apertura de una nueva posibilidad de vida en su amor, brotan de la escucha y del encuentro con la palabra de Dios (cf *RP* 4-6; 8-9; 17-18).

Durante la misma celebración comunitaria, a la lectura bíblica se añade la homilía con una pausa de silencio y el examen de conciencia, para penetrar totalmente en su sentido *(RP* 25-26 y 128-129). En el acto de contrición, con el cual el penitente pide a Dios Padre perdón de sus pecados recitando una oración, "es conveniente que esta plegaria esté compuesta con palabras de la Sagrada Escritura" *(RP* 19 y 95); recibida después la remisión de los pecados, "el penitente proclama la misericordia de Dios y le da gracias con una breve aclamación tomada de la Sagrada Escritura" *(RP* 20 y 103). Y si este recurso a la palabra de Dios se inculca para el momento de la *confesión* individual, con mucha mayor fuerza se insiste para todo el conjunto de la *celebración* comunitaria (véase, por ejemplo, *RP* 24-26), donde todo el significado del sacramento, con la homilía y el examen consiguiente, se plantea en estrecha dependencia de la palabra de Dios. Si, además, se tiene en cuenta todo lo que se ha dicho sobre las celebraciones penitenciales no estrictamente sacramentales, sino preparatorias al sacramento *(RP* 36-37), que se han de celebrar quizá durante los tiempos litúrgicos fuertes o antes de las grandes fiestas (cf *RP,* apéndice II), puede afirmarse que el puesto y la atención concedidos a la palabra de Dios pueden llegar a ser un elemento central para renovar verdaderamente el modo de comprender y practicar este sacramento: de la idea que así se forma del pecado al relativo examen de conciencia y acusación que se hace en la confesión, a la relación de todo el conjunto con la vida real del cristiano. Si este medio se revaloriza, se encontrará el verdadero camino para superar el tantas veces deplorado empobrecimiento del sacramento, donde todo se mueve en el plano más o menos legalístico-jurídico de la infracción de la ley, con el ansia de confesar todo y de recibir a cambio una absolución cuasi-mágica, para después volver a la vida real en cuanto se ha cerrado el paréntesis ritual que deja todo como antes. Muy diversos pueden ser los resultados para quien se deja interpelar personalmente por la palabra de Dios, que cuestiona nuestra vida, mientras nos llama insistentemente a la conversión y quiere restablecer

con nosotros una verdadera relación de Padre a hijos, reconciliándonos con él en su Hijo y con la comunidad de los hermanos, abriéndonos así a un nuevo proyecto de vida que transforma todas nuestras relaciones, tanto verticales como horizontales.

Desde este punto de vista se comprende la crítica que tan frecuentemente se ha hecho a las *Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam* (16-6-1972), de la Sagrada Congregación para la doctrina de la fe[6] —que necesariamente condicionaron después el *Ordo Paenitentiae* (1974)—, por el hecho de que no reconocen valor de *sacramentalidad* a las *celebraciones penitenciales comunitarias* (n. I). Las *Normas* las contemplan, como mucho (n. X), como preparación pedagógica (extrínseca) al verdadero sacramento, como si en todo el proceso de la conversión cristiana, hasta el vértice de la absolución sacramental, no fuese la palabra de Dios, bajo la acción del Espíritu Santo, la que nos tocase el corazón y nos abriese interiormente para acoger los tesoros de la misericordia del Padre que Jesús nos ha revelado y adquirido con su sangre, insertándonos en un nuevo proyecto de vida dentro de la comunidad de los hermanos.

Sin este encuentro personal con Dios a través de la palabra es difícil que una determinada praxis sacramental heredada del pasado salga fuera de la esfera legalística o ritual para ascender a un nivel propiamente teologal, que es el nuestro, el cual implica siempre una *confessio fidei* en el contexto del horizonte salvífico-trinitario-eclesial y una verdadera *confessio peccatorum* "ante ti, Padre, y ante vosotros, hermanos", terminando después, como por una necesidad intrínseca, con la alegría de la reconciliación, en la *confessio laudis* final, del mismo modo que las parábolas y las escenas evangélicas de encuentro de Jesús con los pecadores y las pecadoras acaban siempre en fiesta y cánticos (e incluso ¡danzas!), por la experiencia verdaderamente liberadora que recrea al hombre desde dentro y lo lanza hacia un nuevo futuro.

Si el confesor y el penitente comprenden bien estos valores de fondo, es imposible que todo quede limitado al ritual, a lo acostumbrado, anónimo y estereotipado, como se acusa a una cierta praxis tradicional, tanto de confesiones en masa como *devocionales*. La palabra, valorada en serio, arroja una luz nueva sobre todo el conjunto e implica en primera persona a los *actores* para una mejor comprensión de los diversos momentos y textos (piénsese en la densidad de la nueva "fórmula de la absolución"), para una elección más variada de los elementos que se tienen a disposición (baste recordar la riqueza ofrecida por las lecturas y por el apartado eucológico) y para una adaptación más realista a las personas, asambleas o circunstancias en las que se encuentra.

Y si cambia la comprensión de fondo, se renueva todo el clima y el estilo de la celebración de parte del fiel y del confesor. Éste tiene ciertamente conciencia de perdonar los pecados con una especial autoridad de Cristo y por la fuerza del Espíritu Santo; pero, dada la implicación tan profunda exigida al mismo tiempo a la persona del penitente, los dos se sienten *concelebrantes* en un acontecimiento que es mayor que ellos; es más, juntos son actores de una misma "liturgia de la iglesia, que se renueva continuamente" *(RP* 11), es decir, de esa *ecclesia semper purificanda et reformanda,* que está en estado de continua conversión en todos sus miembros sin excepción. Nos situa-

mos aquí bastante más allá del plano puramente moral-jurídico e individualista-formal, como si se tratase sólo de un rito que el sacerdote *realiza* sobre un sujeto más o menos pasivo. Las categorías tridentinas del "tribunal" y del "confesor-juez" vuelven a confirmarse, pero en el contexto de un sentido pastoral vivo y concreto que hace referencia explícita y repetidamente al Cristo buen pastor del evangelio; o bien la figura del juez se completa con la del padre-maestro-médico de las almas, "hombre del Espíritu", con cuyo Espíritu el sacerdote debe sentirse siempre en intimidad y dependencia para tener su caridad, su pureza de corazón y humildad y su luz sobrenatural para el discernimiento de las almas *(RP* 6-11).

En suma: el plano de las grandes verdades teológicas empapa todo e influye también a nivel celebrativo y pastoral, con un notable enriquecimiento y ampliación de perspectivas y de comportamientos concretos. Todo esto, al menos a nivel objetivo, debe ser puesto de manifiesto en el texto del *RP,* aunque queden en diversas partes las normales incongruencias, vacíos y distancias por rellenar para llegar eficazmente al nivel de la aplicación práctica.

b) Si nos queremos detener ahora más directamente en los *límites y lagunas* más subrayados en estos años por teólogos, liturgistas y pastoralistas, podemos recordar entre los elementos más comunes de las diversas críticas una insuficiente *armonización* o incluso incoherencia entre algunos enunciados positivos de los *Praenotanda* y la aplicación concreta que reciben en la parte ritual. Por dar un ejemplo: es importante ver afirmada, como principio general, la dimensión esencialmente eclesial del sacramento de la penitencia, con la implicación y participación de todo el pueblo sacerdotal en todas las etapas del proceso de conversión y reconciliación; pero llega la desilusión cuando se observa el orden mismo con que en el *RP* se han dispuesto los capítulos o diversos modos de celebración y, en clara discordia incluso con un solemne enunciado del concilio *(SC* 26-27), se coloca en primer lugar el rito de la reconciliación individual; es más, se tiende a presentarlo como el verdadero (por no decir el único) tipo de celebración sacramental. Así también, resulta extraño elaborar y proponer oficialmente dos modos de celebración para un grupo de penitentes *(RP,* cc. II y III), con la intención declarada de "manifestar el aspecto comunitario del sacramento" (decreto introductorio, texto latino), y después constatar que el tercer esquema queda prácticamente bloqueado por un rígido complejo de leyes y prohibiciones, y el segundo resulta prácticamente un híbrido, incluso en aquello que no era necesario; en efecto, aun manteniendo como indispensable la acusación secreta e individual para cada uno de los pecados graves, ¿qué dogma impedía impartir después una absolución general a todos los penitentes bien dispuestos, reservando así la cumbre del sacramento a la celebración verdaderamente eclesial-comunitaria? Quizá algunas veces la incongruencia se invierte entre las dos partes: así, al comienzo de los *Praenotanda (RP* 2) se encuentra una alusión al nexo importante que une la penitencia con el bautismo-eucaristía, y después en el resto se evita casi totalmente el tema, mientras que en la parte eucológica (y en los apéndices) una búsqueda diligente podría poner de manifiesto textos y alusiones significativos. Lo más difícil de aceptar, salvo por razones disciplinares, es el ostracismo en que cae (único caso

entre todos) la celebración del sacramento de la penitencia dentro del sacrificio eucarístico, mientras que la unión eucaristía-reconciliación es intrínseca a la naturaleza profunda de los dos sacramentos. Con la acostumbrada incoherencia se afirma después, y muy felizmente, que la eucaristía es "cumbre de la reconciliación con Dios y con la iglesia" *(RP,* apéndice II, n. 338). Obviamente se podían dictar algunas cautelas disciplinares a este respecto, pero establecer una separación absoluta va contra la naturaleza de las cosas.

Otra constatación evidente es que a lo largo de toda la exposición de los principios y de las aplicaciones *se alternan y se entrecruzan dos teologías:* por una parte, en algunos textos, y especialmente en muchas prescripciones concretas, está claro el deseo de mantenerse en la línea de la teología clásica sin abandonar la praxis penitencial postridentina; por otra, en algunos números de planteamiento más general y en muchos pasos que se repiten frecuentemente, como también en algunos elementos que pertenecen a la estructura del rito y a la eucología, aflora el esfuerzo de superar la visión escolástico-tridentina, un poco restringida, para abrirse a la tradición y a la praxis penitencial más antigua y universal, mientras que al mismo tiempo se atiende y se quiere salir al encuentro, en cuanto es posible, de los problemas y de las exigencias que surgen en nuestro tiempo, tan lejano en algunos aspectos de la mentalidad y de las prácticas religiosas del pasado. La coexistencia de dos "mundos" culturales y religiosos diversos se refleja también en la misma terminología adoptada, comenzando por los nombres usados para este sacramento *(penitencia-reconciliación);* y esto quizá con resultados no del todo negativos, en cuanto que ningún término podía expresar la riqueza de contenido que en la misma tradición habían recibido diversas denominaciones para subrayar ora uno, ora otro aspecto. A veces, sin embargo, uno recibe la impresión de que existiera una yuxtaposición desorganizada, donde lo nuevo y lo positivo no falta, pero encuentra a menudo el contrapeso o el freno de un "sí, pero...".

El *RP* es, pues, un texto que, tanto para su correcta interpretación como para una inteligente puesta en práctica, exige una particular atención por parte del teólogo, del liturgista y del pastoralista. Quizá no esté bien el pedirle ciertas clarificaciones o sistematizaciones de fondo que no son de su competencia. En */ supra,* III, 1, *a,* se ha aludido a la cuestión sobre el nexo preciso entre *pax cum Deo* y *pax cum ecclesia;* aquí se puede añadir la cuestión sobre el modelo exacto de interpretación y la clave esencial que explique la especificidad de este sacramento: la victoria sobre el pecado, ¿se explica en el marco de la alianza (matrimonial-eclesial-bautismal-eucarística, en una palabra: pascual), o bien en la dirección moral-jurídica? Respuestas de este género creemos que pueden pedirse, si es posible, a la reflexión teológica atenta a la praxis penitencial vivida por toda la tradición de la iglesia, tanto diacrónica como sincrónicamente, sin olvidar la dimensión ecuménica (especialmente de las iglesias orientales).

2. Posibilidades del nuevo rito. Del análisis del nuevo *RP,* como se ha visto, no es difícil hacer surgir valores y defectos.

a) Entre los valores, creemos que deben incluirse sustancialmente los nn. 38-40 de los *Praenotanda* sobre las *"adaptaciones del ritual a las diversas regiones y circunstancias";* adaptación que, si tiene unos límites

precisos fijados por las *Normae* mencionadas [*/ supra,* III, 1, *a*], para un estudio más atento deja un notable margen de espacio libre a tres niveles: de conferencias episcopales, de obispos diocesanos individuales y de ministros confesores particulares.

En los *dos primeros niveles,* en el fondo no hay otra cosa obligatoria e intangible que el conservar "integralmente la fórmula sacramental" *(RP* 38c). Para todo lo demás, incluida la composición eventual de nuevos textos más apropiados por parte del pueblo y de los ministros, el camino está libre. Sobre la confesión genérica y la absolución general (III esquema) están las conocidísimas restricciones que se recuerdan en *RP* 39; pero, como muestra el ejemplo de diversos episcopados extranjeros, la interpretación de las mismas puede ser más o menos amplia. En España, a este nivel, no se ha abordado a fondo el problema con todo el estudio y la competencia necesarios.

Para los *confesores,* especialmente para los párrocos, los *Praenotanda* se expresan así: "En la celebración de la reconciliación, sea individual o comunitaria (han de procurar) adaptar el rito a las circunstancias concretas de los penitentes, conservando la estructura esencial y la fórmula íntegra de la absolución; así, pueden omitir algunas partes, si es preciso por razones pastorales, o ampliar otras, seleccionar los textos de las lecturas o de las oraciones, elegir el lugar más apropiado para la celebración según las normas establecidas por las conferencias episcopales, de modo que toda la celebración sea rica en contenido y fructuosa" *(RP* 40). Como se ve, lo que aquí también se mantiene es "la estructura esencial y la fórmula de la absolución"; en cuanto a lo demás, no sólo se posibilita, sino que se insta a la adaptación, al tratarse de un sacramento que compromete tan íntimamente a la persona y a la comunidad concreta que se tiene delante. Referente a esto, sería oportuno leer también lo que en *RP,* apéndice II, nn. 292-293, se recomienda fundamentalmente para las "celebraciones penitenciales" simples, pero que, a la luz de *RP* 40, puede servir para cualquier celebración. En ese apéndice se exhorta a tener en cuenta "las condiciones de vida, el modo de expresarse [¡lenguaje!] y las posibilidades receptivas" de cada una de las comunidades o grupos, y a organizar en consecuencia las celebraciones escogiendo los textos mejor adaptados. Los esquemas de celebración aquí propuestos, pues, deben considerarse "un subsidio puramente indicativo" (en latín: *quasi specimina intelligenda,* y así se expresa también el título latino que está al principio del apéndice II en el *OP: Specimina celebrationum paenitentialium),* que se debe adaptar caso por caso a las condiciones concretas y precisas de cada comunidad.

b) Ampliando el discurso a todas las posibilidades ofrecidas por el rito en los diversos esquemas y textos propuestos, es el momento de preguntarse *qué se ha realizado verdaderamente o se ha intentado realizar seriamente en España,* comenzando por las *celebraciones sacramentales comunitarias,* que también la iglesia ha organizado "ut in luce ponatur aspectus communitarius sacramenti". ¿Es lícito dejar a muchas de nuestras comunidades (¿cuántas?, ¿la mayor parte?) totalmente fuera de esta posibilidad y experiencia? Y sin embargo, de esas celebraciones puede derivar, de algún modo, la toma de conciencia de la dimensión social de ciertas culpas colectivas, donde está implicado también el pueblo cristiano; con ellas se puede proyectar nueva luz sobre el verdadero ros-

tro de la iglesia, que debe aparecer siempre en estado de conversión en virtud de lo que es y de lo que debería ser; finalmente, darían posibilidad a todos de comprender la naturaleza eclesial de un sacramento que en estos últimos siglos ha sido mantenido exclusiva y celosamente en la esfera de lo íntimo y de lo privado; aunque, evidentemente, siempre la *persona* con toda su responsabilidad deberá sentirse implicada, sin refugiarse en el *colectivo,* dado que la iglesia es "comunidad de personas", y no sociedad anónima.

Análogos interrogantes se podrían hacer, dirigiéndonos a todos, en relación con la riqueza inmensa y las posibilidades explosivas encerradas en la *palabra de Dios como clave indispensable de la renovación penitencial:* ¿Qué han hecho en este sentido los pastores, los confesores, los penitentes, las mismas comunidades y, en primer lugar, las comunidades religiosas? El axioma de los *Praenotanda (RP* 24) recordado [*/ supra,* III, 1, *a*], que supone que todo el proceso penitencial parte de la escucha de la palabra, habría podido tener muchas más aplicaciones, al menos en las comunidades espiritualmente más preparadas y comprometidas. Pero ¿qué han hecho los mismos responsables para que las cosas vayan en esta línea, según la inapreciable indicación, teológica y pastoral, del *RP?* Quizá se ha hecho alguna cosa o se ha intentado hacer en algunos grupos. Pero, en general, ¿las comunidades eclesiales han comprendido y se han convertido, confiándose al poder de la palabra de Dios? Hay mucho que meditar aquí por parte de los pastores y de los guías del pueblo de Dios. Quizá se tiene mayor confianza en nuestras palabras sobre Dios que en la escucha directa de la palabra de Dios.

Esto nos lleva a suscitar otra cuestión: ¿Hemos sido capaces en nuestras comunidades de encontrar una *relación intrínseca entre nuestras instrucciones o celebraciones penitenciales y la vida real* de cada día, a la que también aluden los *Praenotanda (RP* 18; 20)? Aquí se deja amplio espacio a la sana creatividad para inventar, quizá en diálogo con los mismos fieles, gestos concretos y verdaderamente significativos de conversión, de caridad, de paz y de perdón mutuo, según las diversas situaciones que se dan dentro de la comunidad, de la familia, del barrio o de la sociedad más amplia, donde no faltan ocasiones de conflictos o de tensiones causados por intereses, ideologías, opciones políticas diversas y personalismos de todo tipo. ¿Por qué no preguntarse nunca, por ejemplo, qué significa un sacramento de la reconciliación celebrado poco antes de la pascua o en otra circunstancia parecida, si la atmósfera está envenenada, incluso entre los cristianos que frecuentan la misma iglesia o la misma mesa eucarística? ¿Quién creerá a estos cristianos que se consideran perdonados, y muchas veces, por Dios, pero que no saben perdonar para convertirse en "constructores de paz"? Se trata aquí de crear una relación cada vez más estrecha entre sacramento y vida; y esto a nivel personal, comunitario y social. Se comprende entonces cómo los sacramentos no afectan sólo al bien y al progreso espiritual de cada uno en sí mismo o en relación con un Dios colocado sobre las nubes: por su naturaleza intrínseca, los sacramentos son y deben llegar a ser constructores de comunidad, de armonía fraterna, de ayuda recíproca, e incluso de reconciliación cada vez que es necesario. El momento culminante de esta experiencia cristiana se vive en la eucaristía; pero también el sacramento del que hablamos, realizando la paz con Dios y con la comunidad de los

hermanos (cf *RP* 5) en el sentido horizontal, constituye otro momento fuerte, estrechamente emparentado además con el único sacrificio pascual, que es la fuente de todo.

Finalmente, surge una pregunta seria: la situación de inercia en la que parece encontrarse la comunidad eclesial española en el tema que nos interesa, ¿se debe a los defectos reales del nuevo *RP,* o bien debe buscarse la causa en nuestras comunidades, que no han sabido comprender ni valorar sus elementos positivos, presentes de modo innegable en el nuevo rito, y que ofrecen no pocas posibilidades de renovación y de camino hacia delante? Las mismas mejoras que se pueden sugerir a las instancias competentes para que el rito se adecue mejor al sentido del sacramento y a ciertas exigencias actuales pueden surgir no tanto de las discusiones académicas o de arbitrarias huidas hacia delante, sino de verdaderas experiencias pastorales que exploten inteligentemente lo que contiene de positivo y, al mismo tiempo, pongan de manifiesto sus lagunas y problemas: a todo esto podrán responder las autoridades responsables, según el principio que iluminó todas las decisiones del concilio y el camino mismo de la reforma litúrgica: *bonum animarum suprema lex.*

IV. Para una pastoral de la penitencia

Varias veces en la historia de la iglesia la confesión ha sufrido crisis. Pero en la confusión general en la que se debate hoy gran parte de la humanidad, la iglesia puede y debe aparecer más que nunca como "columna y fundamento de la verdad" (1 Tim 3,15), maestra y guía segura, no por pretensión humana de los que la componen, sino por la luz y la salvación que alcanza a la fuente más original e infalible: Dios mismo y su Hijo Jesús, revelación y encarnación suprema de la bondad del Padre. Por esto, en cuanto la sede apostólica publicó el *Ordo Paenitentiae* (el Decretum lleva la fecha de 2 de diciembre de 1973), la CEE preparó la edición castellana, que entró oficialmente en vigor el 12 de febrero de 1975. Poco después, en el marco del plan general para la renovación de la pastoral y de la praxis sacramental, la misma CEE publicó el documento: "Orientaciones doctrinales y pastorales sobre el Ritual de la Penitencia" (24-11-1978). Si hubo algunos intentos para hacer comprender las consecuencias y las posibilidades del nuevo rito, se debe reconocer, a distancia, que el rito mismo no ha producido en nuestras comunidades todos los frutos espirituales esperados. Excepto casos aislados, no parece que la adopción del nuevo *RP,* con sus "Premisas" tan ricas con vistas a un trabajo formativo de base y con las posibilidades que ofrece para una celebración más variada y adaptada a los casos particulares [/ *supra,* III, 1 y 2], y a pesar del comentario teológico-pastoral mencionado que hizo la CEE, haya conseguido transformar realmente la comprensión y la praxis de este sacramento en España, tanto por parte de los confesores en general como de los penitentes, ni siquiera en las zonas más tradicionalmente católicas y ricas en tantos valores. Es necesario que el tema no se deje caer en el olvido, sino que se retome con decisión y sabiduría pastoral.

1. EVANGELIZAR LOS VALORES PROFUNDOS DEL SACRAMENTO DE LA MISERICORDIA. Es imposible que la práctica sacramental se reavive y produzca los frutos esperados, si primero no se llegan a comprender los grandes valores que se ocultan en el que es uno de los dones más bellos y

más humanos concedidos por Jesús a la iglesia y a las almas. Damos aquí, por esto, algunas líneas que ayuden a la toma de conciencia y a la catequesis, y hagan progresar la reflexión y el esfuerzo de la renovación, incluso práctica, a partir de las valiosas indicaciones y de la profundización que ha tenido lugar en estos últimos años, del Vat. II en adelante, en armonía con la sana doctrina católica de siempre, pero sin negar algunas lagunas reales del pasado que todavía pesan en la mentalidad común. Ya el citado documento de la CEE sobre la penitencia subrayó la "predicación de la fe para llamar a la conversión" *(RP* 57) y "el enlace entre la palabra, la fe y el sacramento de la reconciliación" *(RP* 59). Por esto, se debe comenzar un paciente trabajo desde la base.

Una primera clarificación concierne a la *idea misma de pecado vista a la plena luz de la revelación.* La ofuscación del sentido de Dios para el hombre de hoy; el surgimiento del "sentido de culpa" del que hablan los psicólogos modernos, que es algo muy diferente del "sentido de pecado"; tal vez la insuficiente formación catequística recibida en la infancia, que acentuaba el aspecto sobre todo legal del pecado mismo..., exigen que se vuelva a examinar lo que significa el término *pecado* en una justa y completa perspectiva cristiana. Ya los profetas del AT intuyeron la naturaleza específica y la gravedad del pecado de Israel a partir de la experiencia de la alianza, a la que Dios por pura gracia había llamado al pueblo. Para definir esta culpa y esta responsabilidad, los profetas usan un lenguaje muy fuerte: hablan de *infidelidad* y de *ruptura del vínculo del amor* contraído por Dios; de *traición* y de *adulterio,* que rompe el vínculo matrimonial entre Dios y su pueblo (véase, por ejemplo, la historia de Oseas, que parece ser el primero en exponer esta fecunda perspectiva). En la nueva alianza en que vive el cristiano, después de la plena revelación de que "Dios es amor" (1 Jn 4,8) y en Cristo "nos amó hasta el fin" (Jn 13,1), las cosas no pueden ser diversas; es más, se agrava la valoración del pecado; naturalmente, a condición de que el pecador haya tomado conciencia del don recibido. La revelación habla de *un nuevo crucificar a Cristo* (cf Heb 6,6), a ese Cristo que el Padre nos ha dado en un gesto supremo de amor (cf Rom 8,32; Jn 3,16), en plena consonancia con la abnegación del Hijo, que se entregó por nosotros hasta la muerte (cf Gál 2,20; Ef 5,25; Flp 2,6-8).

Por tanto, el pecado del cristiano bautizado, que se sabe acogido y amado "como hijo en el único Hijo" por la ternura del Padre, no podrá nunca reducirse a la simple infracción de una ley abstracta o a la violación de un código que le es extraño: será siempre el pecado de un hijo pródigo que desconoce la bondad y los dones del Padre; el pecado de un hijo que se sale y que de algún modo se extraña de la casa y de la familia común, es decir, se distancia de la comunidad de los hermanos; en vez de tomar parte viva y activa en la obra común de la iglesia, con su comportamiento, especialmente si es grave, la deshonra y la hiere, disminuye su belleza de esposa y oscurece e impide, por su parte, su luminosa irradiación sobre el mundo. Para nosotros, llamados a la intimidad con Dios, el pecado no puede presentarse sino como rechazo del amor interpersonal, clausura y ruptura de una unión que la palabra de Dios no duda en describir con "todos los matices del amor", que van de la fuerte ternura paterna a la invencible delicadeza del afecto maternal, hasta la experiencia más íntima y profunda que conoce el amor humano en la intimidad indisoluble de los esposos,

que forman "una sola carne". Toda la historia de la salvación no hace más que demostrar cómo la "especial fuerza del amor [...] prevalece sobre el pecado y sobre la infidelidad del pueblo elegido" (Juan Pablo II, *Dives in misericordia,* del 30 de noviembre de 1980, n. 4) y de cada persona en particular. El Dios que se reveló a Moisés es un "Dios clemente y misericordioso, tardo para la ira y grande en benignidad y fidelidad" (Ex 34,6), en esa bondad que permanece firme y victoriosa a pesar de las traiciones del hombre. Un buen día resulta claro que el amor de Dios va más allá de los confines de Israel y que, superando las resistencias de una visión bastante restringida y nacionalista, como en el caso de Jonás, se derrama sobre la misma ciudad pagana de Nínive. En suma, el amor de Dios es verdaderamente universal y nadie tiene derecho a limitarlo en su extensión, duración o intensidad. "Vacilarán los montes, las colinas se conmoverán, mas mi bondad hacia ti no desaparecerá ni se conmoverá mi alianza de paz, dice Yavé, el que de ti se compadece" (Is 54,10).

Esta revelación del amor divino alcanza su culminación en la persona misma del Hijo, que viene a nosotros precisamente para traducir en términos humanos esa infinita riqueza de caridad. Aquí tiene su causa la enseñanza y el comportamiento concreto de Jesús, que se declara enviado no a los sanos y a los justos, sino para curar a los enfermos y para buscar a los perdidos y a los lejanos (cf Mc 2,17; Lc 19,10); quiere hacer sentir a todos la invitación y la espera angustiosa del Padre, que está ansioso por abrazar de nuevo a sus hijos; al mismo tiempo, en los banquetes festivos que sellan la reconciliación de Zaqueo, de Leví, de la pecadora o al final de las parábolas de la misericordia (cf Lc 15), quiere hacer visible, a pesar de las murmuraciones de la gente, toda la alegría que Dios experimenta en perdonar y la fiesta de la que quiere hacer partícipes a los ángeles del cielo, a los amigos y vecinos, de modo que entre cielo y tierra se celebre la comunión plena del amor, restablecida después de la ruptura. Pero todo esto nos ha sido dado "a gran precio" (cf 1 Cor 6,20); porque en el momento supremo de la vida de Jesús, el Padre no perdonó a su Hijo, sino que "le hizo pecado en lugar nuestro" (cf Rom 8,32; 2 Cor 5,21) sobre la cruz, y el Hijo se hizo levantar "para atraer a todos hacia él" (cf Jn 12,32). Este sacrificio total fue el que mostró cómo el amor es más fuerte que la muerte: mientras externamente se consumía la vida de Jesús, en realidad, por medio de la libre ofrenda de amor, destruía la raíz misma de la muerte que es el pecado, y así hacía que triunfase de nuevo la vida, la verdadera vida, que no termina nunca y que el Padre ha manifestado en la resurrección del Hijo (cf Flp 2,9). Es justamente por ese amor llevado al extremo por lo que entre el Padre y el hombre —escribe Juan Pablo II *(Dives in misericordia* 7)— nace "un vínculo todavía más profundo que el de la creación". Le pertenecemos por un nuevo título, ya que fuimos adquiridos de nuevo mediante la preciosa sangre de Cristo (cf 1 Pe 1,18-19; Ap 14,3-4). Se comprende, entonces, por qué la misma tarde de pascua, en la primera aparición a los discípulos, como primer fruto de la redención Jesús les comunica junto con la paz el soplo creador de su Espíritu (cf Jn 20,22-23), que, gracias a los méritos de aquel sacrificio, los hace partícipes de la misma comunión infinita de amor que hay entre el Padre y el Hijo, y que constituye la misma persona del Espíritu Santo. Así, por una parte, el Espíritu, como se expresa la liturgia[8], es "el mismo perdón de los pecados", en

cuanto acto infinito de amor de Dios del que se nos hace partícipes, que cura y se opone a la actitud de ruptura en la que nos sitúa el pecado, y, por otra, transmite a los apóstoles "el poder de perdonar los pecados", que es propio de Jesús (cf Mt 9,6-7).

Para que los fieles tomen conciencia de lo que quiere decir pecado y entren en la dinámica de conversión-penitencia, es indispensable que antes sean evangelizados, es decir, lleguen a descubrir auténticamente a un Dios personal con el que se encuentran en relación, un Dios que ya en sí mismo es comunión de amor entre las tres personas, un Dios que se ha revelado y manifestado como amor al hombre. En Cristo nos ha dado la prueba suprema, y en su pascua ha destruido la barrera del pecado con todas sus consecuencias para reconstruir en el don del Espíritu la nueva alianza de amor con Dios y entre nosotros, formando el nuevo cuerpo de Cristo, que es la iglesia. La pascua conduce a pentecostés y a la iglesia, donde todo se vive de un modo concreto: el "misterio de la reconciliación", realizado por Jesús una sola vez ante el Padre en favor de toda la humanidad, se convierte ahora en "ministerio de la reconciliación", que se realiza en el Espíritu y en el signo sacramental a lo largo de toda la historia de la iglesia, mediante los apóstoles y sus sucesores, que han recibido el mismo poder de perdonar los pecados. "En nombre de Cristo os rogamos —escribía san Pablo—: reconciliaos con Dios" (2 Cor 5,18-21).

De por sí, el cristiano que se ha convertido por medio de la fe y el bautismo y ha entrado en la comunidad de la nueva alianza en el Espíritu ya no tendría necesidad de reconciliación; pero Jesús ha previsto un nuevo sacramento no sólo para socorrer nuestra debilidad, desgraciadamente siempre experimentada de nuevo, sino para mantener siempre presente y abierta en la iglesia esa fuente perenne de misericordia que nos reveló y abrió una vez de parte del Padre. Así instituyó también este medio para continuar su obra redentora y salvadora en la historia, para los individuos y también para beneficio de la sociedad. En efecto, con los sacramentos, actos realizados por la iglesia en su nombre y con la fuerza de su Espíritu, permanece siempre activo en el mundo para sanarlo y salvarlo. El cristiano bien formado sabe que, como discípulo de Cristo y miembro de un mismo cuerpo, no vive nunca solo ni se salva aisladamente (cf *LG* 9). Por el contrario cree, ora, construye su santificación personal y colabora en el crecimiento del reino de Dios, necesariamente *en* la iglesia y unido *a* la iglesia. Por lo mismo, no peca nunca solo, es decir, sin dañar también al organismo vivo de la iglesia, que sufre por cada pecado de comisión u omisión de sus miembros; y así tampoco puede reconciliarse nunca solo, es decir, sin el adecuado reconocimiento y la reparación debida a la iglesia y sin su ayuda materna. Ya el obispo mártir san Cipriano († 258) afirmaba que no es posible la paz con Dios sin paz con la iglesia, y completaba su pensamiento con la famosa sentencia: "No puede tener a Dios como Padre quien no tiene a la iglesia como madre" *(De unitate Ecclesiae catholicae* 6).

Otro punto delicado debe tenerse en cuenta hoy: el cristiano, cada vez que va a misa, es invitado ciertamente a participar de un modo pleno, es decir, hasta la comunión sacramental. Es claro que Cristo, al instituir la eucaristía bajo la forma y el signo de un banquete y de un alimento hecho para ser comido, pretendía llegar a realizar la plena comunión con todos; y sabemos también que el fruto perfecto de su sacrificio, la gracia

propiamente sacramental, no se recibe sino por el camino indicado por él: comiendo su carne y bebiendo su sangre, para tener en nosotros la vida (cf Jn 6,53-58). Sin embargo, está también claro que es preciso ponerse en la disposición interior de obediencia a la voluntad del Padre, según el ejemplo que Cristo nos da ofreciéndose al Padre por nosotros. ¿Cómo entrar en la intimidad de su vida, si nos encontramos en la antítesis de lo que él exige de nosotros? Por esto san Pablo nos advierte: "Examínese, pues, el hombre" (1 Cor 11,28). Un autorizado documento del magisterio (instrucción *Eucharisticum mysterium,* del 25 de mayo de 1967), comenta del siguiente modo este texto, recogiendo como en síntesis la doctrina tradicional de la iglesia: "La práctica de la iglesia declara que es necesario este examen para que nadie, consciente de pecado mortal, por contrito que se crea, se acerque a la sagrada eucaristía sin que haya precedido la confesión sacramental. Pero si se da una necesidad urgente y no hay suficientes confesores, emita primero un acto de contrición perfecta" (n. 35). De este modo se aprecia mejor la estrecha relación que tienen intrínsecamente todos los sacramentos, incluido el sacramento de la penitencia, con la eucaristía, justamente llamada por el nuevo *RP* "culminación de la reconciliación con la iglesia y con Dios" (apéndice II, n. 338), porque el misterio del "cuerpo entregado y de la sangre derramada para el perdón de los pecados" (plegaria eucarística, palabras de la consagración) contiene totalmente lo que los otros signos sacramentales indican y comunican con dones parciales. No se trata de favorecer una cierta mentalidad que todavía sobrevive en algunos de nuestros fieles, que creen en la necesidad de la confesión cada vez que se comulga, aunque no se tenga conciencia de pecados graves; pero, por otra parte, no se puede olvidar el peligro de llegar a ser "reos del cuerpo y de la sangre del Señor" cuando no se sabe hacer el necesario "discernimiento" —del que habla san Pablo (1 Cor 11,29)— acerca de las propias disposiciones interiores con el fin de armonizarlas con la voluntad del Señor. Cf también CDC de 1983, can. 916.

2. Una celebración auténtica. Si la fe lleva al cristiano bautizado a la clara conciencia de que todo pecado significa el abandono del Padre y de la casa paterna para disipar los dones recibidos de un modo ingrato y egoísta, también su vuelta será una gran fiesta de amor, y no sólo un pequeño gesto ritual que quede al margen o en la superficie de su existencia. Celebrar el sacramento es siempre creer y proclamar la victoria de Cristo crucificado y resucitado; "significa creer —para decirlo con Juan Pablo II— que el amor está presente en el mundo y que este amor es más poderoso que cualquier tipo de mal en el que el hombre, la humanidad o el mundo estuviesen envueltos" *(Dives in misericordia* 7). Por esto, además de la preparación remota (nunca concluida), encontramos hoy en el nuevo *RP* un medio precioso y eficaz que todavía no parece suficientemente conocido y valorado en el uso pastoral de nuestras comunidades, pero que sería capaz de renovar verdaderamente la praxis sacramental y la toma de conciencia de los grandes valores implicados en el sacramento. Aludimos a la liturgia de la palabra, medio siempre disponible para evangelizar, todas las veces que sea necesario, acerca de las riquezas contenidas en el don de Dios. Esta liturgia de la palabra, con su correspondiente salmo responsorial, homilía orientada a un examen de conciencia y pausa de silencio, es

parte necesaria e indispensable en toda celebración comunitaria de la penitencia: el nuevo *RP* es categórico a este respecto (n. 24). Es una vía concreta mediante la cual hoy la iglesia puede continuar su misión profética y apostólica de anunciar a todos la necesidad de convertirse al Dios viviente y proclamar la gravedad del mal ante el juicio y según los criterios de Dios; mientras, al mismo tiempo, hace sentir la invitación, desvela y ofrece la misericordia del Padre que nos espera para hacernos hijos y colaboradores suyos. Los tres actos constitutivos del sacramento realizados por el penitente (contrición, confesión y satisfacción) —que hacen de él como un concelebrante en el proceso de la reconciliación— brotan y se desarrollan bajo la luz y la fuerza "transpasadora" (en el sentido original de la "compunción", por ejemplo en He 2,37) de la palabra de Dios, cuya eficacia se debe ciertamente a la íntima acción del Espíritu Santo, que mueve al pecador, como se expresa en *RP* 6, a convertirse desde dentro y acercarse al sacramento. También el cuarto elemento, la absolución, que completa el sacramento por parte del ministro competente para transmitir el perdón en nombre de Cristo y de la iglesia, es siempre una palabra de Dios o de Cristo con su eficacia infalible.

Así, en consonancia con la doctrina clásica de la tradición cristiana, tomada de nuevo y confirmada por el Vat. II y traducida después en el nuevo *RP*, se debe recomendar vivamente volver a dar un puesto de honor, en la experiencia de la reconciliación, a la lectura-escucha, a la meditación, a la confrontación y a la celebración de la palabra, *en cuanto sea posible incluso en la confesión individual (RP* 17 y 87-93). Ciertamente existen circunstancias de número o tipo de personas para quienes esto es imposible o muy difícil; pero con el clero, con religiosos y religiosas, con muchos laicos muy preparados y comprometidos, el uso sabio y penetrante de la palabra de Dios, antes o durante la celebración, puede llegar a ser un gran medio de renovación, abrir el camino para volver a descubrir y a vivir ciertos valores de fondo del encuentro con Dios misericordioso.

En este horizonte aparece claramente cómo una experiencia tan profunda sólo puede verificarse donde la persona está totalmente comprometida. Esto vale también para la celebración comunitaria, porque la verdadera comunidad cristiana siempre está formada y actúa a nivel de personas, nunca a nivel de masa o de grupo, que llega a eliminar la responsabilidad a los individuos. Además, también en los ritos penitenciales comunitarios propuestos oficialmente por el *RP* el encuentro de la confesión auricular con el sacerdote confesor es siempre un acto personal, tanto en la celebración misma como también (en la forma celebrativa con absolución general) dejado para una ocasión más oportuna (en caso de tener pecados graves). Por esto viene muy a propósito la reiterada recomendación del papa Juan Pablo II para que no se pierda o se reduzca a un hecho esporádico la confesión individual que nos ha transmitido la tradición católica de los últimos siglos y es fuente de tanto bien espiritual (cf *Redemptor hominis,* del 4 de marzo de 1979, n. 20, y diversos discursos pronunciados en Roma y en los viajes al extranjero).

Después de decir esto para salvaguardar un bien precioso para todos y confiado a nuestra responsabilidad, es verdad que el *RP* ha organizado y propuesto también otros dos ritos de la penitencia "para poner de manifiesto el aspecto comunitario del sacramento": sería una pérdida

real para todos no entender ni valorar adecuadamente estas nuevas riquezas. En efecto, no se trata de hacer más solemne en algunas ocasiones el rito o de resolver el problema práctico de la gran abundancia de penitentes; antes de nada es preciso convencerse de que todo acto sacramental, por su misma naturaleza, es un acto de Cristo y al par un acto eclesial, que afecta y compromete al conjunto de la comunidad de los fieles. Esto, naturalmente, es aplicable también a la confesión individual; pero no se olvide que en las celebraciones para un solo penitente, los signos eclesiales se reducen al mínimo esencial y no se dirigen a la conciencia explícita de los fieles, especialmente cuando la celebración se desarrolla en algún rincón oscuro, quizá no del todo decoroso.

Por el contrario, la forma comunitaria del sacramento, si está bien preparada y realizada según las normas de la liturgia, amplía los horizontes, hace comprender de un modo concreto cómo todo sacramento no debe ser nunca entendido como un acto solamente privado o íntimo, ni puede ser vivido sólo a nivel psicológico: es celebrado por la iglesia y en la iglesia; es un acto solemne de culto a Dios (cf *SC* 59) que trasciende el valor de las personas particulares, incluido el confesor. El fiel comprende mejor cómo su mismo pecado es algo que afecta y hiere a la naturaleza íntima de la santa iglesia, a la que pertenece y de la que se siente corresponsable; en su arrepentimiento y vuelta a Dios advierte que no está solo, sino que se ve ayudado y sostenido por la comunidad de los hermanos. En una celebración comunitaria bien preparada —cuando bajo la dirección del sacerdote-pastor todos se disponen a la escucha y a la confrontación seria con la palabra de Dios, todos juntos se reconocen y confiesan pecadores y necesitados de la misericordia divina y también del perdón mutuo, oran juntos los unos por los otros y juntos cantan, edificándose recíprocamente (cf Ef 5,18-20; Col 3,16-17)— se da una manifestación visible de lo que es la iglesia, ciertamente santa por los dones recibidos de Cristo, pero que "acoge en su propio seno a hombres pecadores [... y por eso está] siempre necesitada de purificación [y] busca sin cesar la penitencia y la renovación" *(RP* 3). Lo que el penitente puede tomar para sí en este momento es sobre todo la mediación orante y maternal de la iglesia: mediación que durante muchos siglos ha acompañado todo el itinerario de conversión-reconciliación de los penitentes públicos, hasta el día —jueves santo— en que el obispo les imponía las manos para la absolución definitiva; sin embargo, esta absolución no aparecía como un acto jurídico válido en sí mismo, sino como meta de una cooperación, larga y trabajosa, en la que había participado toda la comunidad. Por otra parte, no se olvide, como lo recuerda *RP* 5, que por la ley de la solidaridad, llevada a su grado máximo en el cuerpo místico de Cristo, "el pecado de uno daña también a los otros y la santidad de uno aprovecha también a los demás"; por otra parte, "los hombres, con frecuencia, cometen la injusticia conjuntamente, del mismo modo se ayudan mutuamente cuando hacen penitencia", para que, "unidos a todos los hombres de buena voluntad, trabajen en el mundo por el progreso de la justicia y de la paz". Aludimos aquí a la dimensión social de muchos pecados y de muchas situaciones de injusticia. Es sabido cómo muchos hombres de hoy, sobre todo los jóvenes, son extremadamente sensibles a esta amplia realidad del pecado que nos envuelve y nos hace a todos de algún modo solidarios y co-

rresponsables. Las celebraciones comunitarias de la penitencia cristiana puestas como ejemplo pueden ayudar a los fieles a tomar conciencia de las responsabilidades colectivas reales, a comprender cuál es la verdadera actitud cristiana que corresponde a esa situación y, por tanto, a descubrir cuáles son los medios más eficaces e idóneos para intervenir aquí y ahora en la medida de lo posible, sin olvidar nunca que el discípulo de Cristo está dispuesto a cualquier sacrificio para socorrer a un hermano que sufre o que tiene necesidad.

En cuanto al tercer esquema de celebración, donde la absolución se imparte colectivamente una vez realizada la confesión genérica de los pecados, la decisión relativa a su uso pertenece a las conferencias episcopales *(RP* 39b). El episcopado español ha dado unos criterios orientativo-pastorales sobre estas celebraciones *(RP, Orientaciones doctrinales y pastorales del episcopado español,* nn. 76-82). Está, sin embargo, el segundo esquema, que, atendiendo a las indicaciones del *RP* y con alguna observación pastoral, podría y debería encontrar aplicación, al menos en algunas ocasiones, tanto para los niños como para la comunidad adulta y para las diversas categorías de fieles, según las circunstancias de tiempo y lugar. No estaría mal, incluso, que al menos en algunas iglesias más preparadas y en algunos santuarios hubiera regularmente celebraciones comunitarias de la penitencia, realizadas de modo ejemplar, para que los fieles de una cierta zona, advertidos de ello, pudiesen participar en determinados días y horas. En todo caso, *RP* 36-37 prevé también y recomienda vivamente celebraciones comunitarias de la penitencia no estrictamente sacramentales, que son "utilísimas para la conversión y la purificación del corazón". Por la gran elasticidad con que se pueden organizar y adaptar a las diversas exigencias de la comunidad y del grupo concreto, por la posibilidad de escoger libremente las lecturas y la valoración plena de la palabra de Dios como elemento fundamental de toda la experiencia penitencial tanto personal como comunitaria o social, estas celebraciones pueden llegar a ser un medio eficacísimo y al alcance de todos, especialmente en los tiempos fuertes como la cuaresma, en la preparación de las grandes fiestas y en otras muchas circunstancias particulares, para iluminar y madurar la conciencia con vistas a una confesión sacramental. Las comunidades religiosas podrían llegar a ser signo viviente y convincente en medio del pueblo de Dios no sólo dando siempre ejemplo de una conversión cada vez más profunda y de reconciliación con Dios y en sus relaciones fraternas, sino también ofreciendo modelos de celebración penitencial comunitaria útiles para todos los demás grupos de fieles.

La celebración penitencial en todas sus formas exige un compromiso muy serio por parte de todos. Pero la riqueza del nuevo *RP* que hemos subrayado tantas veces (lectura de la palabra de Dios, homilía, examen de conciencia, cánticos, silencio), sin olvidar la importancia que se vuelve a dar al gesto bíblico de la imposición de las manos *(RP* 19 y 102), constantemente presente en la tradición litúrgica en la absolución de los pecados, como momento culminante de un lenguaje ritual más amplio, y la abundancia de formularios para la oración que acompañan todo el desarrollo, nos ayudarán a realizar también este sacramento en el marco de una celebración verdadera y digna; en consecuencia, no reduciremos por negligencia nuestra todo a la mera *confesión*-enumeración *de pecados,* sobre los que después se pronuncia una rápida absolución, sino

que insertaremos cada elemento en una gran *confesión de fe* en el marco de la comunidad eclesial animada por el Espíritu, y el Espíritu nos hace encontrarnos con el Padre de la misericordia, que siempre nos renueva en la muerte-resurrección de su Hijo. De este modo, todo desemboca de modo natural en la gran *confesión* final *de alabanza.*

3. CELEBRACIÓN Y COMPROMISO DE CRECIMIENTO ESPIRITUAL. De cuanto se ha dicho hasta ahora se concluye que el sacramento de la penitencia se apoya necesariamente en una base más amplia: la actitud exigida por la fe-conversión, que no ha sido nunca realidad de una vez para siempre, y el estado en que nos ha puesto el bautismo de muerte-lucha con el pecado y con todas sus manifestaciones con el fin de que siempre triunfe en nosotros la vida nueva de Cristo resucitado, muestran que el cristiano no llega nunca al final de este itinerario, de este esfuerzo continuo por creer en Cristo, luchando contra todas las fuerzas que se oponen tanto desde dentro como desde fuera.

Precisamente santo Tomás *(S. Th.* III, q. 86, a. 2) afirma que la penitencia-sacramento no puede perdonarnos los pecados si no encuentra en nosotros la penitencia-virtud, es decir, esa actitud de fondo permanente que rechaza el pecado y da paso a la acción transformadora de la gracia de Cristo, que quiere asimilarnos a él de día en día. Los dos polos —la gracia de Dios y nuestra colaboración voluntaria— se necesitan y se sostienen mutuamente en todos los sacramentos, y especialmente en éste, que precisa de todo nuestro compromiso interior y exterior.

Las ideas de mortificación, de renuncia y de lucha contra toda forma de mal, aunque son clarísimas y centrales en el evangelio como condiciones absolutas para seguir a Cristo (llevando la propia cruz: Mt 16,24), se han enfrentado siempre con las tendencias *naturales* del hombre y con el espíritu del mundo, que predica lo contrario. Hoy estas ideas tienen el peligro de encontrar especiales dificultades en la mentalidad de los fieles, a causa del clima en que todos estamos inmersos, de la civilización del bienestar y del consumo. En nuestro tiempo surgen además teorías equivocadas que, unidas a intereses económicos, desearían justificar en la educación misma de los niños y de los jóvenes la idea tan difundida de contentarlos en todo. Es verdad que también a la iglesia le ha parecido bien modificar y aliviar algunas formas de penitencia y ascesis; pero, por otra parte, no se puede renunciar a la fundamental exigencia evangélica y cristiana de la educación al sacrificio. La misma constitución apostólica de Pablo VI *Paenitemini* (17 de febrero de 1966), que mitigó y adaptó las antiguas formas penitenciales a la nueva situación, proclamó también con fuerza: "Por ley divina todos los fieles son llamados a hacer penitencia".

Por tanto, se trata de no disminuir el rigor y el vigor de la llamada evangélica a realizar esa fundamental renuncia que se nos pide desde el momento en que nacemos a la vida cristiana en el bautismo y que se prolonga en la lucha, en nosotros y en torno a nosotros, por conservar y hacer crecer de día en día, sano y robusto, el don de la vida nueva puesto en nosotros por el amor de Dios: Dios nos ha purificado y renovado en las aguas bautismales, nos ha hecho criaturas nuevas e hijos suyos; pero nosotros debemos llegar a ser en lo cotidiano, en la realidad en que vivimos, lo que somos en lo profundo por puro don.

En este esfuerzo de fidelidad y de

crecimiento cotidiano es donde justamente se comprende otro aspecto del sacramento de la penitencia que todavía no ha aparecido con toda claridad. En efecto, la reconciliación sacramental no sólo restablece la unión entre nosotros y Dios después de una *grave* ruptura y de un total alejamiento de la casa del Padre (pecado mortal), sino que nos perdona también muchas debilidades, pequeñas infidelidades y componendas entre nuestro yo y las exigencias del amor, que son tanto más apremiantes cuanto más profundamente lo comprendemos y no queremos oponernos a ellas. Es incalculable el don que Dios nos hace perdónandonos también las culpas cotidianas, lo que llamamos pecados *veniales.* No olvidemos que el mismo pecado venial, si está profundamente enraizado, puede ser un obstáculo real para el proyecto de Dios. La confesión frecuente o *de devoción,* siempre tan recomendada y defendida por el magisterio de la iglesia hasta Juan Pablo II, avalada por tantos frutos espirituales producidos a lo largo de los siglos y vuelta a plantear por la autorizada voz del nuevo *RP,* es ciertamente un medio privilegiado para llevar a su pleno desarrollo la gracia bautismal, "para que [...] se vayan conformando más y más a Cristo y sean cada vez más dóciles a la voz del Espíritu" *(RP* 7b).

Es verdad que hay otros muchos medios para perdonar los pecados veniales, incluida la misma eucaristía: cuando se comprende y se participa bien en ella, es "antídoto por el que nos liberamos de las faltas cotidianas" (conc. de Trento: *DS* 1638). Tampoco es necesario minusvalorar los clásicos medios no sacramentales que la antigua tradición cristiana ha apreciado y usado tanto para "cubrir la muchedumbre de pecados" (cf 1 Pe 4,8), como la famosa tríada de la caridad-limosna, la oración y el ayuno o cualquier otra mortificación corporal. Sin embargo, después de que, con el tiempo, la iglesia ha aclarado muchas verdades, no hay duda de que en primer plano es preciso colocar el medio específico de la penitencia sacramental, con todo su valor terapéutico, que nos cura de tantas enfermedades espirituales, nos sostiene y remedia nuestra debilidad y la tendencia a replegarnos en nuestra mediocridad. Si en la misma celebración del sacramento, al establecer la *satisfacción,* los participantes no se contentan con el acostumbrado rezo de alguna fórmula estereotipada de oración, sino que entre confesor y penitente, con gran atención y una íntima llamada al Espíritu Santo, a la luz de la palabra de Dios, se busca la medicina verdaderamente apropiada al tipo de enfermedad espiritual que se ha descubierto, entonces la acción de Dios, unida al discernimiento claro de un experto médico de las almas, no dejará de producir frutos admirables; al mismo tiempo se evitará uno de los defectos más temidos que se atribuyen a la confesión frecuente: el de la rutina o costumbre, mientras que se ayudará al progreso y al crecimiento constante en la respuesta a los caminos de Dios. Por algo los textos oficiales recomiendan que se cuide el momento de la satisfacción, para aplicar la medicina verdaderamente eficaz en cada caso (cf *RP* 4; 6-7; 65).

Sin duda, es delicado establecer por ley una frecuencia periódica de la confesión igual para todos: la praxis tradicional de la iglesia es una llamada, una señal que saca del sueño e induce a reexaminar las propias posiciones frente a Dios y frente a los propios compromisos espirituales. Si hoy hay una mayor amplitud y elasticidad, esto debe significar para todos un mayor sentido de responsabilidad personal y comunita-

ria, según las circunstancias. En efecto, si el compromiso de responder al amor de Dios y de crecer en Cristo se mantiene vivo, la experiencia de la propia fragilidad cotidiana hará que el recurso frecuente a este medio privilegiado de gracia llegue a convertirse en una necesidad espontánea. Si hay un sacramento que está hecho para asumir, mediante la gracia misericordiosa y victoriosa del Señor, nuestra vida real, incluida la carga de nuestras miserias e infidelidades, éste es justamente el sacramento de la penitencia-conversión continua.

4. SUGERENCIAS PARA UNA VERDADERA RENOVACIÓN PENITENCIAL. Está claro que para hacer que reviva en el pueblo cristiano la verdadera actitud de conversión-penitencia a la que Dios llama también en nuestros días, y redescubra el verdadero rostro del sacramento de la reconciliación de modo que vuelva a ser una celebración viva y fructífera para todos, es necesario preparar un amplio plan de trabajo, que debe realizarse después con convicción, constancia e inteligencia, tanto de los *contenidos* [*/ supra,* IV, 1] como de las necesidades, las esperanzas y las dificultades con que se va a encontrar una propuesta de este género. Quizá nuestra pastoral ha dejado un poco de lado este sector de la evangelización de la penitencia, privilegiando otros campos de apostolado. La situación hoy es tal que, si nos ponemos a trabajar en profundidad para hacer surgir las raíces mismas de la fe, de la verdadera renovación interior y del encuentro auténtico con Dios a nivel personal o comunitario, muchas de nuestras iniciativas y de nuestros instrumentos apostólicos corren peligro de moverse en el vacío. El campo de la conversión-penitencia no permite quedarse en la superficie: precisa fatiga, paciencia y renuncia a los resultados clamorosos y gratificantes. Se trata de una semilla que debe caer en el profundo surco de la muerte oscura y dolorosa (cf Jn 12,24) para germinar en novedad y abundancia de vida. Es siempre la misma ley de la pascua-paso de la muerte a la resurrección, que regula tanto el compromiso penitencial de cada persona como el compromiso de quien quiere anunciar y hacer público este mensaje de conversión-transformación radical de la vida.

A nivel práctico, lo primero que se debe hacer es plantear en todas nuestras comunidades programas de catequesis bien concebidos y organizados, de amplio alcance, para implicar poco a poco a todas las personas, comenzando por los niños y siguiendo por los jóvenes, las familias, los grupos y las asociaciones de diversos tipos, a fin de llegar poco a poco a todo el cuerpo de los fieles. Está claro que es preciso ante todo reunir y formar en profundidad a los catequistas, a los educadores, los padres y los laicos comprometidos en la formación cristiana. Sin una previa profundización y una buena comprensión que haga a todos conscientes y corresponsables en el esfuerzo general, será muy difícil realizar un trabajo serio y duradero. Por esto será conveniente estudiar y preparar adecuadamente unos subsidios verdaderamente apropiados y articulados según un camino gradual de redescubrimiento y de experiencia penitencial que poco a poco pueda comprometer a toda la comunidad. Será preciso, naturalmente, arbitrar en qué niveles (de grupo, parroquiales, de zona, diocesanos, interdiocesanos) se va a trabajar y cómo preparar instrumentos, planos y tiempos para alcanzar el objetivo común.

La mejor catequesis, la que sabe evangelizar todas las riquezas del sa-

cramento, es indispensable, pero no basta: muchos elementos nuevos, y quizá los más profundos y duraderos, sólo se descubrirán haciendo participar activamente a los fieles en celebraciones centradas verdaderamente sobre los valores esenciales, preparadas cada vez y adecuadas a los diversos ambientes y situaciones, según las orientaciones contenidas en el nuevo *RP*. El estudio y la preparación de celebraciones verdaderamente ejemplares es determinante para todo el programa de renovación.

Además de una planificación cuidadosamente proyectada, no faltan ocasiones para introducir en la vida de la comunidad y de la pastoral ordinaria tanto el discurso formativo sobre la reconciliación como celebraciones penitenciales concretas en sus diversas formas. Piénsese en la importancia del tiempo fuerte que es la / *cuaresma:* un tiempo penitencial que la tradición cristiana ha organizado sabiamente a través de lecturas, oraciones, signos y etapas sucesivas, a fin de hacer revivir no sólo a los catecúmenos, sino a toda la comunidad de los fieles todas las grandes decisiones de la fe y de la espiritualidad bautismal. Este tiempo, que se prolonga en un compromiso permanente de conversión y de coherencia, culmina en el "cumplir con pascua". "Cumplir con pascua" es una expresión popular simple pero profunda que debe tomarse en toda su fuerza; "cumplir con pascua" significa una confesión-comunión que no se reduce al cumplimiento de una formalidad, sino que se abre a una sincera conversión y a una unión vital con el Señor; es un vivir la pascua con Jesús y con la iglesia, con plena conciencia del don y del compromiso que lleva consigo.

Además de la cuaresma tenemos el tiempo de / *adviento,* con sus características; la preparación a algunas fiestas, todavía sentidas por el pueblo; las reuniones de grupo y de categorías y los campos-escuela veraniegos, los retiros espirituales; tenemos el importante momento de la iniciación cristiana de los niños, que comprende también el delicado momento de la primera confesión, que se debe cuidar con particular esmero según las orientaciones de la iglesia; en este acontecimiento no sólo están implicados los niños, sino también los padres y las familias con los padrinos y todos los educadores de la fe; tenemos por fin, el momento de la preparación al matrimonio. Procúrese que en esta ocasión no se tome la confesión como un paso obligatorio para cualquier otra cosa (por ejemplo, el matrimonio), sino que tenga todo su significado y relieve en sí misma, hasta el punto de condicionar con su importancia todos los otros pasos del camino.

En las celebraciones comunitarias de la penitencia, tanto en las propiamente sacramentales como en las organizadas en torno a una celebración de la palabra abierta a metas sucesivas, conviene cuidar la relación del rito con la vida concreta de las comunidades, de los grupos y asociaciones, de las familias o categorías que están implicadas en ellas, provocando el examen de conciencia sobre algunos deberes o faltas, inclusive sociales; buscando, con tacto y delicadeza, la pacificación de rivalidades y tensiones o la superación de discordias antiguas o recientes; sugiriendo, como *satisfacción* sacramental, que se preste atención a situaciones de sufrimiento, de pobreza o de soledad existentes. Es un modo de poner de manifiesto toda la fuerza de reconciliación y de promoción humana realmente encerrada en el don de Dios, pero confiada también a la generosidad, a la intuición creativa y a la coherencia personal y social de gente que se dice cristiana.

No se debe olvidar, en fin, que

también las celebraciones litúrgicas ordinarias, como la misa de todos los domingos, ofrecen temas y estímulos continuos para la sensibilización y la profundización en el compromiso de conversión-reconciliación: piénsese en el acto penitencial, que se ha convertido en punto de partida o pasaje obligado para celebrar la eucaristía; en tantas invocaciones de piedad contenidas en gran parte de los formularios de la misa, cánticos y oraciones; en el ápice de la celebración, es decir, en el "misterio del cuerpo entregado por nosotros y de la sangre derramada para el perdón de los pecados" (palabras de la consagración); valórese el *padrenuestro,* que pide el perdón y nos compromete a perdonar; invítese a los fieles, inclusive recordándoselo en el momento oportuno, a tomar conciencia del alcance del gesto de la paz y de la reconciliación fraterna antes de la comunión, y del "Señor, no soy digno...". No debe minusvalorarse la importancia educativa de estas fórmulas, conscientemente usadas, y su valor incluso a un nivel más profundo: aun no alcanzando la plena eficacia sacramental en sentido estricto, no dejan de formar parte del mundo sacramental-litúrgico, "cumbre y fuente" de la vida de la iglesia (cf *SC* 10), en cuanto que son oración de la comunidad cristiana oficialmente reunida e indisolublemente unida a Cristo, su cabeza, oración cuyo poder de intercesión no puede ser nunca medido con un metro simplemente humano. Inmerso en esta atmósfera, el cristiano se hace capaz de santificar y hacer meritorias y expiatorias incluso las penas, las pruebas, las cruces y las fatigas cotidianas, ¡que no faltan nunca!; penetra cada vez más en la redención de Cristo y llega a ser a su vez un activo colaborador de la redención y la reconciliación universales.

NOTAS: [1] Cf S. Congr. pro Cultu divino, *Ordo Paenitentiae,* Typis Polyglottis Vaticanis, 1974 — [2] *Documentos de la Conf. Ep. Española: Orientaciones doctrinales y pastorales sobre el ritual de la penitencia,* BAC 459, Madrid 1984, n. 43, pp. 499-517 — [3] F. Sottocornola, *Il segno della riconciliazione,* en VV.AA., *Nelle vostre assemblee* II, Queriniana, Brescia 1976, 341 — [4] Cf A. Amato, *I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei cc. 6-9 della sessione XIV (25 nov. 1551),* Roma 1974; A. Duval, *Le concil de Trent et la confession,* en *MD* 118 (1974) 131-180 — [5] Cf K. Rahner, *Verità dimenticate intorno al sacramento della penitenza,* en Id, *La penitenza della chiesa,* Edizione Paoline, 1964, 47-108 — [6] En *AAS* 64 (1972) 510-514; *EDIL* I, 2818-2831 — [7] Ver nota 2 — [8] Sábado de la séptima semana de Pascua, oración sobre las ofrendas: "Que la venida del Espíritu Santo nos prepare, Señor, a participar fructuosamente en tus sacramentos, porque él es el perdón de todos los pecados".

P. Visentin

BIBLIOGRAFÍA:

1. *En general*

Bernasconi E., *Penitencia,* en DETM, Paulinas, Madrid 1975, 759-832; Flórez G., *La reconciliación con Dios,* BAC 329, Madrid 1971; Häring B., *Shalom: Paz. El sacramento de la reconciliación,* Herder, Barcelona 1971; Larrabe J.L., *La penitencia cristiana y eclesial,* en "Lumen" 23 (1974) 212-231; Oñatibia I., *Los signos sacramentales de la reconciliación,* ib, 314-338; Rahner K., *Penitencia,* en SM 5, Herder, Barcelona 1974, 398-428; Ramos Regidor J., *El sacramento de la Penitencia,* Sígueme, Salamanca 1975; Sebastián F., *Notas teológicas sobre la VI Sesión general del Sínodo de los Obispos,* en "Phase" 139 (1984) 91-104; Semmelroth O., *Penitencia y confesión,* Fax, Madrid 1970; Sottocornola F., *Penitencia,* en DTI 3, Sígueme, Salamanca 1982, 765-786; Tripier P., *La penitencia, un sacramento para la reconciliación,* Marova, Madrid 1979; Vidal M., *La identidad moral del cristiano y su praxis penitencial,* en "Phase" 129 (1982) 201-218; VV.AA., *Hacia una renovación del sacramento de la Penitencia,* en "Phase" 37 (1967) 3-99; VV.AA., *Pastoral del pecado,* Verbo Divino, Estella 1970; VV.AA., *La administración sacramental de la reconciliación,* en "Concilium" 61 (1971) 5-153; VV.AA., *La Penitencia hoy,* en "Liturgia" 252 (1971) 3-75; VV.AA., *El sacramento de la Penitencia,* CSIC, Madrid 1972; VV.AA., *El sacramento y el ministerio de la reconciliación,* en "Phase" 136 (1983) 275-290; VV.AA., *Reconciliación y Penitencia,* EUNSA, Pamplona 1983.

2. *Historia litúrgica*

Bada J., *Evolución histórica de la penitencia,* en "Phase" 37 (1967) 38-55; Borobio D., *La doctrina penitencial en el "Liber Orationum Psalmographus",* Deusto 1977; *La Penitencia en la Iglesia Hispánica del siglo IV al VII,* Desclée, Bilbao 1978; *Estructuras de la reconciliación de ayer y de hoy,* en "Phase" 128 (1982) 101-125; Gy P.M., *La Penitencia,* en A.G. Martimort, *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1967, 623-634; Herrero Z., *La Penitencia y sus formas. Examen de su evolución histórica,* en "Estudios Augustinianos" 7 (1972) 231-254, 549-574; López Martín J., *El rito de la reconciliación de los penitentes desde el "Gelasiano" hasta el Pontifical de Durando,* en "Nova et Vetera" 11 (1981) 113-140; Lozano F.J., *La disciplina penitencial en tiempos de san Isidoro de Sevilla,* en RET 34 (1974) 161-213; *La legislación canónica sobre la Penitencia en la España romana y visigoda,* en "Burgense" 19/2 (1978) 399-439; Nicolau M., *La reconciliación con Dios y con la Iglesia en la Biblia y en la historia,* Studium, Madrid 1977; Righetti M., *Historia de la liturgia* 2, BAC 144, Madrid 1956, 741-878; VV.AA., *La Penitencia en la liturgia,* Sígueme, Salamanca 1966; Vogel C., *El pecador y la penitencia en la Iglesia antigua,* Edit. Litúrgica Española, Barcelona 1968; *Penitencia y excomunión en la Iglesia antigua y alta Edad Media,* en "Concilium" 107 (1975) 9-21.

3. *Penitencia y eucaristía*

Aliaga E., *Eucaristía y reconciliación en el Misal Romano de Pablo VI,* en "Anales Valentinos" 10/20 (1984) 273-313; Equiza J., *Relación entre Penitencia y Eucaristía en el Concilio de Trento,* en "Lumen" 22 (1973) 311-335; Gracia J.A., *La eucaristía como purificación y perdón de los pecados en los textos litúrgicos primitivos,* en "Phase" 37 (1967) 65-74; López Martín J., *Penitencia y eucaristía. Cuestiones doctrinales y prácticas acerca de los usos actuales,* en "Phase" 128 (1982) 145-168; *Penitencia y eucaristía en los documentos oficiales desde el Vaticano II hasta el Sínodo de 1983,* en "Nova et Vetera" 19 (1985) 115-150.

4. *Pastoral de la penitencia*

Burgaleta J.T., *La celebración comunitaria de la Penitencia,* en "Phase" 37 (1967) 78-91; Camba S., *Renovación y pastoral de la confesión,* Perpetuo Socorro, Madrid 1971; Delicado J., *Reconciliación. Exigencias de vida cristiana,* PPC, Madrid 1973; Fernández D., *Nuevas perspectivas sobre el sacramento de la Penitencia,* EDICEP, Valencia 1971; Larrabe J.L., *La primera participación de los niños en la Penitencia y en la eucaristía,* en "Phase" 71 (1972) 457-464; Rodríguez del Cueto C., *Dimensión personal y comunitaria en el sacramento de la Penitencia,* en "Estudium Legionense" 20 (1979) 207-232; Tena P., *La pastoral del sacramento de la Penitencia,* en "Phase" 102 (1977) 452-544; VV.AA., *Para renovar la Penitencia y la confesión,* PPC, Madrid 1969.

5. *Ritual de la penitencia*

Aldazábal J., *La celebración de la Penitencia en el itinerario cuaresmal,* en "Phase" 128 (1982) 127-143; Aroztegui F.X., *En torno al nuevo Ritual de la Penitencia,* en "Phase" 84 (1974) 513-519; Buckley F.J., *El nuevo "Ordo Paenitentiae" y el derecho penal,* en "Concilium" 107 (1975) 68-81; Fernández D., *El sacramento de la Penitencia según el nuevo Ritual,* EDICEP, Valencia 1977; Gracia J.A., *Historia de la reforma del nuevo Ritual (1966-1973),* en "Phase" 79/80 (1974) 11-22; Larrabe J.L., *Nueva lectura teológico-pastoral del Ritual de la Penitencia,* en "Communio" 11 (1978) 377-390; Olivares E., *Del sacramento de la Penitencia (CIC nn. 959-991),* en "Phase" 141 (1984) 263-271; Tena P., *La Penitencia: un ritual que espera,* en "Phase" 128 (1982) 91-100; VV.AA., *El nuevo Ritual del sacramento de la Penitencia,* en "Phase" 79/80 (1974) 3-135.

PENTECOSTES

/ Espíritu Santo; / Pascua y Pentecostés; / Triduo pascual, VII

PLEGARIA EUCARISTICA

SUMARIO: Premisa: Un problema actual - I. Desde el desarrollo histórico: 1. Relaciones con la tradición judía; 2. Las diversas tradiciones litúrgicas - II. La reforma del Vat. II: 1. Los criterios de trabajo; 2. Los tres nuevos textos; 3. Los desarrollos posteriores - III. Orientaciones teológico-pastorales: 1. El fenómeno de las plegarias eucarísticas "libres": significado y perspectivas; 2. La aportación de carácter teológico; 3. Para una celebración auténtica.

Premisa: Un problema actual

Quien sigue la literatura litúrgica de estos años nota que al tema de la

plegaria eucarística se le dedica un espacio mucho mayor que a otros capítulos de la liturgia. Las razones de este hecho no parece que se deban buscar sólo en la importancia del tema (es incontestable la centralidad de la eucaristía, y no hay por qué maravillarse de que, dentro de ella, adquiera un amplio espacio el estudio de la plegaria eucarística). Nuestro tema ha conocido una gran variedad de investigaciones, porque se ha revelado como un punto de alguna forma nuclear en el estudio teológico y en la problemática pastoral en campo litúrgico. En particular: para un historiador, el análisis del género literario de los textos más antiguos de plegarias eucarísticas y de sus contenidos obliga a valorar desde cerca la importancia de las relaciones de la liturgia cristiana con el judaísmo y la peculiaridad de las diversas tradiciones litúrgicas de Oriente y Occidente. Un teólogo, por su parte, encuentra ahí mismo referencias de primera importancia en orden a la reconstrucción del significado que la iglesia ha atribuido y atribuye a la celebración eucarística, momento central y normativo de su camino a lo largo de la historia. Quien, en cambio, esté atento, en particular, a interpretar el momento de la reforma litúrgica del Vat. II, encontrará atribuidos a la plegaria eucarística un singular interés y una gran atención, hasta el punto de configurar de hecho el capítulo de la plegaria eucarística como un ámbito de reforma que ha conocido desarrollos y etapas del todo originales. También aquellos que en el análisis de la liturgia del posconcilio hubieren privilegiado los aspectos propiamente pastorales, no tendrán dificultad en reconocer que algunos fenómenos de carácter general —piénsese, por ejemplo, en el problema del lenguaje, de la creatividad, de la celebración— han tenido una manifestación particularmente espectacular precisamente a propósito de la plegaria eucarística. También por razón de estas constataciones nuestro estudio tratará de explorar —siquiera en una síntesis panorámica y con un intento prevalentemente *introductorio*— todos los sectores de investigación y de debate en los que el tema de la plegaria eucarística ha resultado notablemente enriquecido.

I. Desde el desarrollo histórico

Al intentar reconstruir las líneas esenciales de una apreciable serie de recientes estudios de carácter histórico sobre la plegaria eucarística, resulta indispensable recoger los aspectos sobresalientes en torno a dos grandes momentos: el más antiguo, caracterizado sobre todo por las relaciones con la tradición judía; el sucesivo, en el que predomina el fenómeno del desarrollo de los textos de las plegarias eucarísticas y de su articulación dentro de áreas eclesiales diferenciadas. De uno y otro momento recibimos no sólo una riquísima antología de plegarias eucarísticas, sino también la posibilidad de captar en vivo el plantearse de un problema general de sentido/significado de la plegaria eucarística [1].

1. Relaciones con la tradición judía. Es común entre los estudiosos la convicción de que, en el origen de una comprensión totalmente renovada del tema de la plegaria eucarística, está la tesis que identifica en la tradición judía el contexto en el que situar la búsqueda de la génesis de la anáfora cristiana [2]. Si en un primer momento la indagación tiende a precisar esta relación prevalentemente en términos de dependencia literaria de la plegaria eucarística respecto de la *Oración de bendición* que caracteriza de un modo totalmente singu-

lar la entera tradición hebrea [3], las aportaciones sucesivas nos dirigen a un lugar muy diverso: el acento se pone sobre todo en la continuidad de inspiración y de temas de las dos tradiciones, continuidad que se hace posible en particular por la constante referencia de ambas a la palabra [4]; además, el remitir a la liturgia judía no se queda en algo genérico, sino que se precisa hasta el punto de individuar más en concreto cuales de las plegarias hebreas se configuran como probable *fuente* de la plegaria eucarística [5].

No pudiéndonos parar en el análisis de los textos en cuestión [6], nos limitaremos a resumir cómo se precisa el nexo de la plegaria eucarística con la tradición judía. La insistencia en la continuidad de inspiración religiosa entre las dos tradiciones conduce a poner en primer plano la naturaleza *eucarística* de la anáfora cristiana. La plegaria eucarística se configura primariamente como expresión particularmente autorizada de ese singular coloquio que nace entre el pueblo salvado y el Dios de la alianza: como oración de alabanza y de acción de gracias enraizada en la historia del amor de Dios que se nos ha revelado en la palabra. También dentro de la comunidad cristiana —en particular en ese momento del todo singular de la *fractio panis*— perdura la voz que "hace memoria" a Dios de su amor para que continúe "acordándose" de su pueblo. Dentro de esta perspectiva, que aparece totalmente dominada por la referencia a la alianza, resulta natural que los contenidos de la oración se vayan recogiendo en torno a los grandes acontecimientos en los que progresivamente se ha realizado la manifestación de Dios a su pueblo: en particular, el trinomio, clásico para Israel, de creación-ley-elección es declinado por las comunidades cristianas en términos de Cristo-Espíritu-iglesia. En consecuencia, no sorprende que, también a nivel de estructura, la tradición cristiana relativa a la plegaria eucarística mantenga la fundamental articulación del doble movimiento hecho de acción de gracias/intercesión fraterna: el primer elemento evidencia la fundamental inspiración eucarística y la connotación doxológica de la oración cristiana; el otro evidencia la tensión de comunión que la recorre por dentro, en espera de que el reino se manifieste en plenitud. Desde este punto de vista, el análisis de alguno de los textos de entre los más antiguos —la *Didajé* en particular [7]— podría resultar de gran interés [8]. [/ *Eucaristía,* I, 4].

2. LAS DIVERSAS TRADICIONES LITÚRGICAS. Los textos de plegarias eucarísticas atestiguados por las diversas tradiciones litúrgicas de Oriente y Occidente constituyen un campo de investigación tan vasto, que nos vemos obligados a limitar los acentos a algunas líneas esenciales.

Por lo que se refiere a Oriente, el análisis de los textos sugiere a los estudiosos el agrupar los textos en torno a algunos ámbitos que resultan capaces de tipificar la riquísima producción al respecto: el *tipo* alejandrino, el antioqueno, el sirio-oriental; para Occidente se imponen las referencias a las cuatro grandes tradiciones: romana, ambrosiana, galicana e hispánica. Hay que notar que esta clasificación de carácter general no surge sólo de las consideraciones que ponen de relieve, dentro de las tradiciones de Oriente y de Occidente, una diversidad de estructura en el modo de componer entre sí los elementos de la anáfora; resultan todavía más decisivos los aspectos relevantes que connotan la especificidad de la inspiración temática propia de cada una de las tradiciones

arriba indicadas [9]. Bajo esta perspectiva debe decirse que la pluralidad de plegarias eucarísticas presentes en la tradición litúrgica revela las peculiaridades teológicas y espirituales de las "familias litúrgicas" a través de las cuales ella se ha ido expresando [10]. Aunque no podemos aquí pretender ser completos, puede ser útil aludir a la riqueza y variedad de conclusiones a que conduciría un análisis comparado de plegarias eucarísticas de la misma época, pero provenientes de tradiciones litúrgicas diversas. Ayudados también por estudios especializados, examinamos aquí el canon romano, la anáfora de la iglesia de Jerusalén y la de san Basilio [11].

El canon romano, como es sabido, está ya atestiguado en sus partes más antiguas por san Ambrosio en el *De sacramentis* (ca. 380), y ha sufrido en los siglos sucesivos una serie de integraciones y de modificaciones que deformaron la estructura original. En su lenguaje solemne y hierático se ilumina una rica teología del ofrecimiento, y la temática del sacrificio encuentra en algunas referencias bíblicas acentos de un gran valor doctrinal; el esquema es articulado y complejo, muy diverso de las características totalmente peculiares de la tradición oriental. En cuanto al texto de la iglesia de Jerusalén, aparecen inmediatamente el esquema trinitario, dentro del cual se desarrolla una rica reflexión teológica, y la constante referencia a la Escritura; el tema epiclético encuentra un notable desarrollo, hasta el punto de aparecer capaz de interpretar en profundidad el significado de conjunto del memorial eucarístico; la oración de acción de gracias parte desde el tema mismo de la creación. De la magnífica anáfora de san Basilio impresiona sobre todo la armónica fusión de las dos partes en las cuales se articula netamente: en la primera confluyen simultáneamente, dentro de una continua referencia a la biblia, una profunda contemplación del *misterio* y de los datos de un debate sobre los temas trinitarios y pneumatológicos, alcanzadas ya precisiones conclusivas y clarificadoras; en la segunda, en cambio, la oración se abre a una súplica de intercesión, en la cual encuentran espacio simultáneamente todas las personas, grupos, experiencias que animan aquella concreta comunidad, y se da al misterio de la iglesia-comunión una consideración de gran amplitud.

Si nos hemos parado un poco, a modo de ejemplo, sobre estos aspectos, del todo insuficientes y esporádicos, es sobre todo porque creemos en el valor del método utilizado en este estudio monográfico y comparado; a parte de la ventaja de entrar a comprender la riqueza de muchas plegarias eucarísticas —las tres a las que hemos aludido constituyen sin duda ejemplos de entre los más significativos y merecedores de profundización—, una metodología como ésta permitiría captar, más allá de las muchas diversidades entre las tradiciones particulares, la presencia de constantes estructurales y temáticas de la anáfora cristiana.

También por esta razón nos parece necesario concluir esta rápida síntesis histórica con algunas consideraciones de orden general. Debe tenerse en cuenta *ante todo* que el progresivo proceso de separación y de superación de la matriz judía tiene lugar en virtud de una conciencia cada vez más lúcida de la novedad y de la definitividad de Cristo. Es su pascua, la alianza nueva ritualizada en la *memoria* litúrgica; en ella se hace a los creyentes el don del Espíritu de unidad y de reconciliación. Aparece, por tanto, evidente que antes todavía de los debates teológicos, particularmente vivos por la insidia constante de las numerosas corrien-

tes heréticas, la tradición anafórica cristiana se construye y se desarrolla a partir de la exigencia de *confesar* la fe en aquello que Dios ha hecho por nosotros en Jesucristo. En esta perspectiva, no maravilla, de hecho, la presencia de un *segundo* dato complexivo proveniente de la tradición antigua: el de la pluralidad de los textos de plegarias eucarísticas. El Oriente, en particular, representa el testimonio al respecto más significativo, a causa de la riqueza y variedad de las tradiciones que lo constituyen. Las múltiples vicisitudes que Dios ha vivido con su pueblo en el intento de conducirlo a la acogida de la realidad profunda de la alianza culminada en Cristo, hacen ya plausible, o incluso necesaria, una variedad de expresiones que revelen más adecuadamente su riqueza; a ello hay que añadir la progresiva experiencia de la palabra, que es propia del camino histórico de las iglesias particulares, y la intermitente amenaza de herejías. El conjunto de estos elementos puede dar razón del hecho de que la oración, que está en el corazón de la celebración eucarística, se vaya articulando en su formulación concreta también en referencia y como respuesta a esas realidades. Por su parte, la tradición litúrgica de Occidente —mucho menos rica y variada— presenta un dato singular: la tendencia a crear una relación más explícita entre el texto de la plegaria eucarística y los diversos *misterios* de Cristo celebrados a lo largo del curso del año litúrgico. Serían sobre todo el cuerpo prefacial de la liturgia romana y ambrosiana y diversos elementos de la tradición hispánica y ambrosiana quienes lo documentan; en todo caso, un dato de este tipo simplemente confirma, con un acento propio, la característica de fondo con que la antigüedad nos entrega el sentido de la anáfora: la de considerarla lugar autorizado de la *confesión de fe* del pueblo de Dios en la totalidad del misterio único e indiviso de Cristo.

II. La reforma del Vat. II

Si a lo largo de los trabajos del concilio no se registran hechos particularmente relevantes a propósito de la plegaria eucarística (la orientación prevalente ha sido la de no considerar el canon entre "las partes de la misa" para las que se pueda prever el uso de la lengua vernácula: cf *SC* 54), los años inmediatamente siguientes ven abrirse un debate muy vivo y el comienzo de una serie de opciones de reforma de notable amplitud. Precisamente para poder captar todas las dimensiones del problema, nos mantenemos atentos al sucederse de las diversas etapas con las que la intervención de los organismos oficiales encargados de la reforma se ha ido poco a poco manifestando [12].

1. Los criterios de trabajo. Era inevitable que la progresiva actuación de la reforma de la misa —el uso cada vez más amplio de la lengua nacional, en particular— planteara también de modo explícito el problema *pastoral* del canon. Se reconocían ciertamente en el texto antiguo y solemne de la anáfora romana riquezas doctrinales y líneas de pensamiento de muy fecunda espiritualidad; por otra parte, se manifestaba de modo cada vez más evidente que el canon romano no tenía las características lineales y de claridad que facilitaran una participación activa y consciente por parte de la asamblea. Cuando el problema se planteó públicamente, prevaleció la opinión de quien desaconsejaba un retoque, bastante consistente, en un texto tan venerable, y sugería más bien abrirse a la posibilidad de tener nuevas plegarias eucarísticas junto al canon romano [13].

Pero el análisis de las intervenciones oficiales que acompañaron a la publicación de tres nuevas plegarias eucarísticas en 1968 muestra que tal elección no está dictada primariamente por el intento de obviar los *límites* del canon romano. La preocupación prioritaria era de signo positivo: optando por una pluralidad de plegarias eucarísticas, se da mejor razón de un dato significativo de la tradición antigua y se nos abre a la posibilidad de un comentario más rico y articulado del significado del memorial pascual [14]. Una precisión ulterior la tenemos cuando las nuevas plegarias eucarísticas se publican como parte integrante del *Missale Romanum.* En la *OGMR* se precisa, de hecho, con autoridad, cuál debe ser la fisonomía fundamental de la plegaria eucarística y con qué estructura se debe articular (cf nn. 54-55): la anáfora es esencialmente oración presidencial de acción de gracias y de santificación, a la que el pueblo entero se asocia para proclamar las obras de Dios y para ofrecer el sacrificio: los *elementos principales* que la constituyen son la acción de gracias introductoria; la aclamación del sanctus; la epíclesis de consagración y de comunión; la narración de la institución; la anamnesis; el ofrecimiento; las intercesiones; la doxología final [15].

De este modo se codifican los elementos más importantes que las tradiciones de Oriente y Occidente proponían. Por lo demás, la voluntad de abrirse a todo el dato de la tradición litúrgica queda manifiesta perfectamente —como se documentará en los estudios a que haremos alusión dentro de poco— en el hecho de que, como verdaderas fuentes de las tres nuevas plegarias eucarísticas, se asumen primariamente la tradición romana (plegaria II), la gálica y la hispánica (plegaria III), y la oriental (plegaria IV).

2. Los tres nuevos textos. Debiéndonos limitar a aspectos de carácter sintético, preferimos caracterizar bajo la perspectiva temática la aportación realizada por los tres nuevos textos, que entraron en el uso litúrgico a partir de 1968 [16].

El primero de ellos (plegaria II) asume como su fuente directa la anáfora de la *Traditio apostolica* de Hipólito [17]. El texto antiguo ha sido modificado y repensado de tal modo que ahora la plegaria aparece como una creación nueva. Entre las integraciones, la más notable es la de la epíclesis de consagración ("... santifica estos dones con la efusión de tu Espíritu"). Es inmediatamente evidente la connotación cristológica de la plegaria: la celebración eucarística no es memoria de uno de tantos acontecimientos de la historia de la salvación ni de uno de los múltiples misterios de Cristo, sino de la pascua, que es el centro recapitulador de tal historia/acontecimiento. Encontramos en la plegaria un doble nivel de referencia a Cristo: el primero va en el sentido de que la entera *historia salutis* se compendia en él; el segundo ve en el acontecimiento pascual de Cristo la síntesis de toda su vida (prefacio). Bajo esta perspectiva, resulta bien evidenciada la relación entre la pascua y el memorial, que el Maestro ha querido que fuera repetido en su memoria (consagración). El evento *definitivo* de la pascua constituye a la iglesia, pueblo que vive en el tiempo de la nueva alianza: la eucaristía, en cuanto actualiza la eficacia salvífica del sacrificio con el que Cristo ha vuelto a adquirir para el Padre el "pueblo santo", edifica también hoy en el Espíritu a la iglesia (después de la consagración).

Resulta más difícil caracterizar el segundo texto (plegaria III), que deriva inmediatamente de la refundición del proyecto Vagaggini, pero

que Jounel juzga, en su redacción final, como "enteramente nutrido de cultura bíblica y patrística, además de reminiscencias de diversas liturgias, pero al mismo tiempo abierto a las preocupaciones y al lenguaje de la iglesia de nuestro tiempo"[18]. En la sucesión de los diversos elementos que lo componen podemos notar en particular: la estructura trinitaria del "Santo eres en verdad, Señor", que se abre al final a la consideración del tema de la iglesia; la oración de anamnesis (después de la consagración), que comenta con gran variedad de acentos el significado salvífico de la pascua e introduce el tema del ofrecimiento del sacrificio "vivo y santo", realizado en "acción de gracias"; la intercesión ("que esta víctima de reconciliación..."), en la que se pasa sucesivamente de la oración por el mundo entero (Col 1,19-20) a la oración por la iglesia "todo el pueblo redimido por ti" (1 Pe 2,9), por la asamblea reunida, por los hermanos difuntos, hasta abrirse a "todos tus hijos dispersos por el mundo" (Jn 11,52). En particular, merece ser puesta de manifiesto la acentuación del significado soteriológico del memorial del sacrificio de Cristo: la alusión inicial a la bondad de las cosas *vivificadas* en Cristo ("das vida y santificas todo"), el hecho de que la extensión de la oración de anamnesis se prolongue hasta incluir la parusía ("mientras esperamos su venida"), el relieve —inspirado en Pablo— de la "hostia nostrae reconciliationis" ("esta víctima de reconciliación"), el universalismo de las intercesiones, son todos ellos elementos que ponen de manifiesto cómo la eucaristía constituye el sacramento del único sacrificio que ha redimido el mundo y la historia de los hombres, reconciliándolos con Dios.

En la determinación de las fuentes utilizadas para la redacción del tercer texto (plegaria IV) son necesarias varias referencias. La primera pone de manifiesto la analogía con las anáforas orientales, a las que, por lo demás (piénsese, en particular, en la de san Basilio), el proyecto "C" de Vagaggini se refería explícitamente; Jounel vería ahí también los signos de una notable presencia del pensamiento de O. Casel[19]. En la sucesión de las diversas partes van emergiendo las particularidades más evidentes del texto: la amplia y sugestiva memoria de la historia de la salvación pensada sobre el fondo del esquema trinitario y cuyos inicios están ya en el acontecimiento de la creación (antes de la consagración); la epíclesis de comunión ("congregados en un solo cuerpo por el Espíritu Santo"), que se abre al tema del culto espiritual ("seamos... víctima viva": Rom 12,1); la intercesión final ("Padre de bondad..."), claramente inspirada en una perspectiva universalista y abierta a la espera del "reino... junto con toda la creación libre ya de pecado y de muerte, te glorifiquemos por Cristo, Señor nuestro" (Rom 8,21; 1 Cor 15,26-28; 1 Pe 3,13). En una perspectiva sintética, hay que poner de relieve el hecho de que la eucaristía sea leída, en su significado más profundo, a la luz de la *historia de las alianzas* (antes de la consagración), es decir, en cuanto cumplimiento de aquel proyecto de Dios que desde el principio aparece manifiesto. A esta luz la eucaristía aparece en el centro de la "plenitud de los tiempos", memorial del evento culminante de la pascua, nuevo y definitivo pacto entre Dios y el hombre ("... el gran misterio que nos dejó como alianza eterna"). Por la acción de la eucaristía-alianza se crea continuamente una comunidad —la iglesia— capaz de culto espiritual.

Las tres nuevas plegarias eucarísticas tienen como características comunes: una estructura más unita-

ria, un lenguaje más claro, la doble epíclesis o invocación del Espíritu Santo (antes y después de la consagración), la aclamación de los fieles después de la consagración, las intercesiones antes de la doxología final, la disposición ordenada de los diversos elementos constitutivos, en armonía con el esquema propuesto por *OGMR* 55.

3. LOS DESARROLLOS POSTERIORES. Con la publicación de las tres nuevas anáforas no se agota el camino de la reforma posconciliar a este respecto: a nivel de debate y de textos hay que registrar ulteriores pasos.

La autorizada carta circular *Eucharistiae participationem,* de 1973, tiene ciertamente una intención de carácter disciplinar: después del atento estudio del fenómeno de la proliferación de las plegarias eucarísticas [/ *infra,* III, 1], la sede Apostólica considera oportuno reservarse el derecho de decidir en lo que se refiere a un capítulo tan importante de la praxis litúrgica [20]. En realidad, el documento añade a esta precisión, expresada de un modo muy neto, la invitación a valorar los espacios ya consentidos para un trabajo creativo, y manifiesta la propia disponibilidad a tomar en consideración ocasionales peticiones formuladas por las conferencias episcopales "para la eventual composición e introducción en el uso litúrgico, en circunstancias particulares, de una nueva oración eucarística..." (n. 6). No parecería, por tanto, ausente del texto la preocupación de crear las condiciones para un ulterior paso de reforma, prevista ya como probable [21]. Como confirmación de esto mismo está la intervención del 1 de noviembre de 1974, en la que la Congregación para el culto divino presenta los *esquemas* de plegarias eucarísticas en lengua latina para la composición de tres anáforas para ser usadas en las misas con niños, y de dos anáforas sobre el tema de la reconciliación para utilizarlas con ocasión del año santo de 1975 y en otras circunstancias (cf *Not* 11 [1975] 4-12) [/ *Nuevas plegarias eucarísticas,* II, 2,3].

De este desarrollo posterior, con el que se introducen de hecho en las iglesias particulares nuevas plegarias eucarísticas, nos parece importante señalar sobre todo su significado global. Se ponen de relieve dos criterios de fondo: la más estricta relación que debe existir entre el texto de la anáfora y la especificidad de una asamblea reunida para la eucaristía (éste es el caso de las plegarias eucarísticas para las misas con / niños); la oportunidad de la conexión entre el texto de la anáfora y algunos acontecimientos eclesiales especialmente significativos (el año santo, en este caso) o, más en general, la posibilidad de introducir nuevos puntos de vista para releer la historia de la salvación, de la que la eucaristía es memorial. Respecto de la aportación realizada por cada uno de los textos, nos limitaremos a algunos aspectos relevantes y sintéticos. Los textos para las misas con niños confirman, por una parte, el esquema tradicional de plegaria eucarística; pero encuentra espacio en ellos —y con frecuencia con formas creativas y no carentes de interés— una atención más marcada al problema *celebrativo* que haga posible una participación más plena y activa de la asamblea; tampoco desde un punto de vista temático faltan acentuaciones de un cierto interés, sobre todo por la importancia conferida al tema de la acción de gracias y por las frecuentes y concretas referencias a Cristo y al amor que lo ha conducido a la pascua [22]. En las dos plegarias eucarísticas de la reconciliación se confirman las opciones de estruc-

tura y de inspiración de la reforma conciliar: se puede notar ahí, como algo positivo, la relevante presencia de referencias a textos bíblicos y del Vat. II. Sin embargo, es todavía más significativo el hecho de que el valor salvífico de la eucaristía se reinterpreta en términos de *reconciliación*. Ésta se revela como una categoría central de la historia de la salvación y excelente clave hermenéutica de la obra y de la persona de Cristo; en este sentido y por esta razón la reconciliación puede ser asumida como referencia temática capaz de inspirar también los textos de plegarias eucarísticas [23].

Un último capítulo de desarrollo, que merece ser considerado, es el conjunto de plegarias eucarísticas que han recibido autorización oficial para su uso litúrgico en situaciones y contextos específicos [24]. No importa aquí hacer un elenco completo de ellas ni iniciar un comentario detallado; baste señalar que tal conjunto de plegarias eucarísticas parecen una confirmación posterior de algunos criterios de reforma ya aparecidos en precedencia, o, incluso, pueden entreverse otros nuevos. En particular: algunos momentos significativos de la vida de las comunidades eclesiales se convierten en ocasión para tematizar la eucaristía de un modo más amplio y articulado, de tal modo que se da espacio a contenidos percibidos hoy como prioritarios y se favorece una más intensa participación: éste es el caso, por ejemplo, de los textos para el sínodo de los católicos suizos, para el convenio pastoral de la iglesia holandesa, para el congreso eucarístico de Manaus, en Brasil. Se va abriendo también camino la exigencia de tener plegarias eucarísticas mejor sintonizadas con el contexto cultural dentro del que se sitúa la liturgia: es el caso, por ejemplo, de la iglesia australiana, que prepara un "ensayo para expresar la eucaristía en las tradiciones culturales y en los esquemas de pensamiento de los pueblos aborígenes de Australia". De este modo la realización progresiva de la reforma va evidenciando desarrollos interesantes.

III. Orientaciones teológico-pastorales

Por todo lo hasta ahora dicho se comprende la multiplicidad de niveles sobre los que debería plantearse una reflexión conclusiva de carácter teológico-pastoral a propósito de las plegarias eucarísticas. Al no poder desarrollar aquí una reflexión amplia, nos limitamos a indicar las referencias que nos parecen prioritarias.

1. EL FENÓMENO DE LAS PLEGARIAS EUCARÍSTICAS "LIBRES": SIGNIFICADO Y PERSPECTIVAS. Una consideración específica del fenómeno de la proliferación de plegarias eucarísticas, incluso sin pretensiones de ser completos, sino con la intención de captar los más significativos indicios de tendencia que en tal fenómeno se van manifestando, no se justifica en una lógica de simple documentación; al afrontar el tema, ni siquiera queremos atribuir demasiada importancia a un capítulo que la valoración más serena no puede calificar ni de central ni de prioritario. Si juzgamos tal fenómeno merecedor de profundización, es porque en él se han ido manifestando consideraciones de carácter fundamental que tocan de cerca algunas de las componentes más discutidas a nivel de estudio [25].

La inflexión registrada por la literatura que ha examinado críticamente el problema es un primer dato significativo. De un juicio inicial, que tiende a considerar el fenómeno del continuo multiplicarse de textos de plegarias eucarísticas como un ca-

pítulo transitorio debido a la moda de un momento [26], se pasa a fases sucesivas, en las que la lectura del problema se pone en relación con los criterios de fondo de la reforma misma. Más en particular, podemos notar el surgir de diversos aspectos relevantes. Uno es de orden celebrativo: ¿cómo hacer más intensa y verdadera la participación de toda la asamblea en la celebración y también en el momento culminante de la plegaria eucarística? ¿Es posible que, en la perspectiva de la consecución de un valor como éste, tal plegaria asuma una estructura más dialógica? [27] Mucho más amplio es el debate en el plano propiamente teológico. Se confirma, ante todo, la plena legitimidad del fenómeno, que, en último término, puede ponerse en relación con la historicidad misma de la celebración cultual realizada por la iglesia [28]. Con idéntico rigor, sin embargo, se subraya la exigencia de la fidelidad a contenidos considerados imprescindibles, en profunda continuidad con el significado que Cristo ha conferido a la cena eucarística; ello surge, por lo demás, de una lectura teológica del dato de la tradición que sepa captar los valores de fondo, más allá de la multiplicidad de las formas según las cuales la plegaria eucarística se encarna [29]. Esta tarea se debe llevar hasta alcanzar una precisión sustancialmente definitiva respecto del tema de la estructura que la plegaria eucarística habrá de tener; bajo esta perspectiva, si es unánime la orientación de atribuir una autoridad real al esquema propuesto por la reforma (cf *OGMR* 54-55), aparece también la tendencia a considerar que no todos los elementos del mismo deban estar siempre presentes en toda anáfora. La atención prevalente se centra, más que en la completez material, en la inspiración eucarística de la plegaria y en su unidad interna, capaz de conferir significado a todos los elementos que la componen [30].

No es tan fácil moverse dentro de la producción de plegarias eucarísticas *libres* y reconducir a unidad elementos y orientaciones muy heterogéneos entre sí. Aparte del aspecto propiamente *disciplinar* de la cuestión —también este capítulo, por la importancia de los valores en juego, merecería atenta consideración—, puede resultar útil, para un estudio adecuado, el intento de individuar los criterios y las intenciones que se encuentran en el origen de estas composiciones. A través del análisis de un muestreo discretamente representativo hemos conseguido individuar la presencia de algunas líneas de fondo. A veces los textos de plegarias eucarísticas nacen en relación estricta con personalidades y experiencias específicas: es el caso de la producción de H. Oosterhuis, poeta holandés, en quien son prioritarias la atención al lenguaje y el empeño de reformular con formas nuevas y culturalmente significativas los grandes temas teológicos, enriquecidos, a su vez, por una visión eclesiológica renovada [31]. En otros casos —y se trata, además, de los ejemplos más discutibles y susceptibles de muchos aspectos relevantes— prevalece la intención de expresar de forma más neta el sentido de la eucaristía, su validez *política;* ello se obtendría a través de una marcada relación con la historia concreta del hombre y de la comunidad que ora y con los problemas de la sociedad dentro de la que uno y otra se encuentran [32]. En otras expresiones —también ellas atentas al problema del lenguaje y a la búsqueda de una perspectiva eficaz de actualización de la oración— se quiere establecer, en cambio, una conexión más estrecha entre la plegaria eucarística y el desarrollo del año litúrgico; el memorial eucarístico se ilumina y profundiza a la luz

de múltiples aspectos que componen el misterio global de Cristo celebrado a lo largo del año, y su significado para la iglesia en camino se va enriqueciendo poco a poco [33]. Merece ser recordada también una última tendencia, en la que se asume como criterio prioritario la relación entre el texto de plegaria eucarística y la liturgia de la palabra propuesta por el leccionario en las celebraciones festivas; se considera, de este modo, que se debe asumir más de cerca el problema de la unidad de la celebración eucarística, también en el sentido de poner de manifiesto las conexiones temáticas entre la palabra, la oración, la acción de gracias [34].

2. La aportación de carácter teológico. Si el estudio de la plegaria eucarística hace acercarse directamente a los textos —los antiguos y los nuevos—, se hace consecuente la exigencia de desarrollar la dimensión propiamente teológica; en cada ocasión de hecho la anáfora nos hace encontrar la riqueza de doctrina con la que la iglesia entiende y celebra el memorial eucarístico. Al decir esto, ya subrayamos un hecho: que el lugar primario en el que encontrar la teología eucarística expresada por la iglesia será el sitio en el que ella hace *memoria* de la pascua, es decir, la liturgia concretamente celebrada. Ello no significa, en modo alguno, reconocer menor importancia a otros lugares propiamente teológicos; sólo quiere subrayar el peculiar papel de *tradición* que es propio de la liturgia de la iglesia.

Cuando después consideremos más de cerca —aunque sólo sea de un modo global y panorámico— la ayuda efectiva que nos puede venir de textos de plegarias eucarísticas para la comprensión del sentido de la eucaristía que celebramos, el tema se ensancha necesariamente a una multiplicidad de aspectos [35]. Por limitarnos a los esenciales, podríamos recordar los siguientes. *Ante todo,* a nivel de inspiración: *dar gracias,* para la iglesia significa situar la propia oración dentro de una historia a través de la cual Dios se ha ido progresivamente revelando como el Dios de la alianza; ello quiere decir *hacer memoria* de su amor para con nosotros, en el sentido profundo de continuar, por parte de Dios, un gesto de salvación, y de confesar, por parte de la iglesia, que Dios es Señor de la historia y del cosmos y que ama al hombre. En esta perspectiva, la plegaria eucarística se manifiesta como el lugar privilegiado de la profesión de la fe de un pueblo y, al tiempo, momento de gracia con el que Dios nos constituye permanentemente como pueblo de la alianza. Si después consideramos dos hechos complementarios atestiguados por el desarrollo histórico —la multiplicidad de plegarias eucarísticas y la plegaria eucarística como elemento normal de la celebración de la eucaristía—, esto nos ayuda a alcanzar un *segundo* nivel de consideración: en la multiplicidad de los textos la plegaria eucarística nos ayuda a comprender el sentido mismo de la celebración cristiana en términos de proclamación de fe en el misterio de Jesucristo y de momento que edifica, aquí y ahora, en la multiplicidad de las situaciones dentro de las que se sitúa la iglesia en comunión; análogamente, la normalidad de este elemento en la celebración cultual indica claramente que la liturgia en cuanto tal es celebración del misterio de Cristo en su globalidad; memorial de la pascua, en el que se compendia toda la historia de la salvación. Cuando se nos pregunta por la estructura misma de la plegaria eucarística, se hace inevitable alcanzar un *tercer* nivel: el sucederse *del* momento narrativo de la historia de la salvación, que culmina en la pascua de

Cristo; *de la* oración propiamente anamnética, que se encarga de resituarnos constantemente en la realidad de la celebración-memorial; *de la* epíclesis de comunión, enteramente referida a la comunidad eclesial, que es generada por tal memorial, tiene una riqueza de discurso que ha de comunicar: a la luz del sentido de esta estructura resulta de hecho posible captar hasta qué punto dominan las categorías doctrinales de acontecimiento salvífico, de celebración memorial, de estructura anamnética, etc., en la interpretación de la liturgia cristiana [36]. Un *último* nivel de consideraciones podría ser el de la reflexión en torno al *discurso sobre Dios* elaborado y expresado por la plegaria eucarística: además de estar este discurso constantemente referido a la historia de la salvación, en el que se inspira y toma contenido, se articula con la riqueza y la potencialidad del pensamiento simbólico, recorrido por la tensión de fidelidad al *símbolo* del que es *memoria;* además de eso —y es quizá esto último la observación que subraya el aspecto más singular— se configura como discurso sobre Dios enraizado en la adoración, que se manifiesta por tanto en *doxología.* En la perspectiva de la alianza, esa doxología se revela como la forma más alta y más verdadera de nuestro hablar de Dios, la que mejor expresa la total gratuidad de un don del que no pueden sino brotar la adoración y la acción de gracias.

3. PARA UNA CELEBRACIÓN AUTÉNTICA. Todas las consideraciones hechas en precedencia conducen ya a subrayar diversos elementos importantes que deben entrar a formar parte de una preocupación pastoral, para que la celebración de la plegaria eucarística sea lo más verdadera posible. Nos parece, sin embargo, que subrayar algunos aspectos de carácter conclusivo puede completar mejor nuestro discurso.

Pensamos, ante todo, en la dimensión propiamente catequética: un momento central como el de la participación en la eucaristía requerirá la constante preocupación de introducir a aquellos que participan en ella en la comprensión y la vivencia de lo que celebran. Bajo este aspecto, la comprensión vital de la plegaria eucarística —su sentido global, el significado de su estructura y de los elementos particulares que la componen, su inspiración de fondo— se revela como un aspecto prioritario de la acción pastoral. No es inútil recordar a propósito cómo la notable abundancia de textos de plegarias eucarísticas para el uso litúrgico permite una catequesis muy amplia y articulada; quien sepa valorar inteligentemente la peculiaridad de cada una de las anáforas tendrá un amplio abanico de perspectivas y de subrayados para introducir en la comprensión inteligente de aquello que la iglesia trata de hacer cuando invita a participar en la celebración de la cena del Señor. Ya hemos indicado [*/ supra,* 1] la preocupación de hacer también del momento de la anáfora un lugar de *participación activa* por parte de toda la asamblea, evitando el riesgo de que se transforme en el tiempo de mayor *ausencia* de los presentes y de su menor implicación en la acción ritual. El problema no es de fácil solución: por una parte, apuntar únicamente a la variabilidad continua de los textos, proponiéndose primariamente mantener viva la atención, podría correr el riesgo de sustraer o atenuar las ventajas de una inteligente repetitividad; por la otra, una concepción formal de *oración presidencial* podría implicar una excesiva lejanía respecto de la asamblea, eliminando las innegables posibilidades de participación que comportaría una serie más am-

plia de intervenciones directas [37]. Tal vez la dirección emprendida por la reforma [*/ supra,* II, 3] se revele como el sendero más equilibrado y fecundo; hay que auspiciar que permanezca lo más abierto posible, para que pueda expresar también todas las potencialidades que tiene dentro de sí. No nos parece, en cambio, inútil remitir a un problema más general de *participación* en la eucaristía; también a propósito de la plegaria eucarística se plantea la cuestión relativa a la *parte* de un *todo.* Por más que sea central, la anáfora no agota el rito eucarístico; para que sea adecuadamente intensa y participada, exige ser celebrada por una asamblea que ya ha acogido dentro de sí la palabra de la fe: alimentada por este anuncio que convoca a la salvación, la comunidad se abre a la *acción de gracias* dirigida al Padre de nuestro Señor Jesucristo, en el Espíritu, para después significar en el gesto del pan compartido y en la participación en el cáliz la propia voluntad de comunión. Bajo esta perspectiva, la plegaria eucarística necesita estar implicada en toda la dinámica que recorre la celebración eucarística.

[*/ Eucaristía; / Nuevas plegarias eucarísticas*].

NOTAS: [1] Aunque necesita ser completada y corregida con otros estudios (cf en particular cuanto digamos en las notas sucesivas), sigue siendo importante la investigación de L. Bouyer, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística,* Herder, Barcelona 1969 — [2] J.-P. Audet, *Esquisse historique du genre littéraire de la "bénédiction" juive et de l'eucharistie chrétienne,* en *RB* 55 (1958) 371-399 — [3] J.-P. Audet, *Genre littéraire et formes cultuelles de l'eucharistie, Nova et vetera,* en *EL* 80 (1966) 353-385 — [4] Cf L. Bouyer, *Eucaristía...* cit., cc. II-V — [5] L. Ligier, *Les origines de la prière eucharistique: de la cène du Seigneur à l'eucharistie,* en *QL* 53 (1972) 181-202 (resumen de otras aportaciones del mismo autor); Th. J. Talley, *De la "berakahah" à l'eucharistie, une question a réexaminer,* en *MD* 125 (1976) 11-39; H. Cazelles, *Eucharisties, bénédiction et sacrifice dans l'AT,* en *MD* 123 (1975) 7-28 — [6] Son de fundamental importancia los recogidos y presentados por A. Hänggi-J. Pahl, *Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti,* en *SF* 12 (1968) 3-57 (a cargo de L. Ligier); E. Lodi, *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum,* Ed. Liturgiche, Roma 1979, nn. 34-90, 21-46 — [7] Llevan a resultados ya conclusivos las recientes puntualizaciones de E. Mazza, *Didaché IX-X: elementi per una interpretazione eucaristica,* en *EL* 92 (1978) 393-419; A. Verheul, *La prière eucharistique dans la Didaché,* en *QL* 60 (1979) 197-207; K. Hruby, *La "Birkat ha-mâzon". La prière d'action de grâce après le repas,* en *Mélanges liturgiques offerts au R. P. Dom Bernard Botte,* Ed. Abbaye de Mont Cesar, Lovaina 1972, 205-222 — [8] Véanse particularmente: E. Mazza, *La "Gratiarum Actio Mystica" del libro VII delle Costituzioni apostoliche. Una tappa nella storia della anafora eucaristica,* en *EL* 93 (1979) 123-137; A. Verheul, *La prière eucharistique de Addai et Mari,* en *QL* 61 (1980) 19-27 — [9] En este sentido son muy útiles las observaciones sintéticas de algunos especialistas de las diversas tradiciones litúrgicas (T. Federici, A. M. Triacca, A. Nocent, J. Pinell) recogidas en S. Marsili (dir.), *Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla liturgia* II, *La liturgia: panorama storico generale,* Marietti, Turín 1978, 55-128; 147-223 — [10] Algunas puntualizaciones teológicas de conjunto lo demuestran bien: cf ad es.: R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle,* París 1966; *L'anaphore dans la spiritualité liturgique de Bysance. Le témoignage des commentaires mystagogiques du VIIe au XVe siècle,* en VV.AA., *Eucharisties d'Orient et d'Occident* II, Cerf, París 1970, 241-264; I. H. Dalmais, *Quelques grands thèmes théologiques des anaphores orientales,* ib, 179-196 — [11] J. A. Jungmann, *Struttura e valore teologico-pastorale del canone,* en VV.AA., *Il canone della messa,* QR, Milán 1968, 33-54; E. Galbiati, *Il substrato biblico del canone romano,* ib, 13-32; C. Vagaggini, *Il canone della messa e la riforma liturgica,* LDC, Turín 1966; A. Tarby, *La prière eucharistique de l'église de Jerusalem,* Beauchesne, París 1972; P. Scazzoso, *Introduzione alla ecclesiologia di s. Basilio,* Vita e Pensiero, Milán 1975, 123-170 — [12] Para esta parte véase F. Brovelli, *Preghiere eucaristiche. Appunti su di un problema aperto,* en *RL* 65 (1978) 449-487 (en particular 454-473) — [13] Desde este punto de vista, fue decisivo el rol desempeñado por el estudio de C. Vagaggini que recordamos en la nota 11 — [14] *Epistula ad Praesides Conferentiarum Episcopalium* del card. B. Gut, del 2-6-1968, y las *Indications pour faciliter la catéchèse des anaphores de la messe,* en *Not* 4 (1968) 146-155 — [15] Varios especialistas comentan en síntesis muy válidas

cada uno de estos elementos: cf *Not* 9 (1973) 209-246 — [16] La misma bibl. que utilizaremos indica lo vastísimo que podría resultar el trabajo de profundización y de análisis crítico de las nuevas plegarias; para una visión de conjunto, cf P. Jounel, *La composition des nouvelles prières eucharistiques,* en *MD* 94 (1968) 38-77; sintético y documentado el fascículo n. 61 (1977) del canadiense *Bulletin national de liturgie* — [17] C. Braga, *Le nuove anafore della liturgia latina,* en VV.AA., *Il canone,* CAL, Roma 1968, 195-197; P. Jounel, *La composition...,* a.c., 45-53; S. Marsili, *Le nuove preghiere eucaristiche. Problematica e commento,* en VV.AA., *Preghiere eucaristiche,* LDC, Turín 1968, 80-112 (en particular 87-103) — [18] P. Jounel, *La composition...,* a.c., 54; C. Vagaggini, *Il canone della messa...* (nota 11), 100-107; 135-154 — [19] P. Jounel, *La composition...,* a.c., 72; J. Esteban, *El tema "plenitudo temporis" (Gál 4,4) en la liturgia occidental de la época patrística,* en *EL* 88 (1974) 54-64 — [20] Sacra Congregatio pro Culto divino, *Litterae circulares ad Conferentiarum Episcopalium Praesides de precibus eucharisticis,* en *Not* 9 (1973) 193-201; texto castellano: *Carta circular a los Presidentes de las Conferencias episcopales sobre las "plegarias eucarísticas",* en *Pastoral Litúrgica,* 74-75, octubre (1973) 8 — [21] Véase el comentario de S. Marsili, *Ancora una volta: creatività e adattamento,* en *RL* 60 (1973) 577-580; cf también la síntesis del debate en *HD* 27 (1973) 89-102 — [22] Pueden hallarse unas profundizaciones útiles en M. Paternoster, *Messa con i fanciulli,* en *RL* 64 (1977) 98-129; E. Mazza, *Messa dei fanciulli o messa con i fanciulli?,* en *RL* 64 (1977) 624-630; M. Paternoster, *In margine all'edizione italiana de "La Messa dei fanciulli",* en *RL* 65 (1978) 234-240; D. Sartore, *Preghiere eucaristiche per la messe coi fanciulli,* en *RL* 65 (1978) 241-248 — [23] F. Brovelli, *Le preghiere eucaristiche della riconciliazione,* en *RL* 65 (1978) 357-369; A. Cuva, *Le nuove preghiere eucaristiche,* en *Lit* 12 (1978) 82-89 — [24] Todo este material se encuentra con un breve y acertado comentario en Ph. Beguerie-J. Evenou (dir.), *Eucharisties de tous pays* (= *Célébrations),* CNPL, París 1975 — [25] Véase también para esta parte F. Brovelli, *Preghiere eucaristiche. Appunti...* (nota 12), 464-471 — [26] A. Nocent, *Nuove preghiere eucaristiche? Panorama e problemi,* en *RL* 60 (1973) 151-167 — [27] Cf ad es., I. Oñatibia, *Plegaria eucarística y participación activa,* en *Ph* 88 (1975) 257-270 — [28] E. Ruffini, *Creatività e fedeltà nella celebrazione eucaristica. Liberalizzazione delle preghiere eucaristiche?,* en *RL* 60 (1973) 167-203; S. Marsili, *Forma e contenuto nella preghiera eucaristica,* ib, 204-220; G. Baillargeon, *Comment juger de la valeur d'une prière eucharistique?,* en *LVC* 89 (1974) 232-261 — [29] Cf en particular los estudios de E. Ruffini y S. Marsili (nota prec.) — [30] H. Rennings (secretario de la Comisión episcopal de Liturgia), *Zur Diskussion über neue Hochgebete,* en *LJ* 83 (1973) 3-20; J. Evenou, *"En memoire de moi",* en *Not* 15 (1978) 214-220 — [31] Véase en este sentido el estudio de J. B. Ryan *Les prières eucharistiques de Huub Oosterhuis,* en *MD* 125 (1976) 60-84 — [32] Un caso muy discutido en Italia ha sido el del libro de P. Burgnoli *Preghiere eucaristiche di una chiesa in cammino,* Cittadella, Asís 1975 — [33] Véase en particular: D. Dufrasne-F. Debuyst-C. Ferrière, *Rendre grâce aujourd'hui. Essais de prières eucharistiques,* Centurion, París 1975; VV.AA., *A la recherche de prières eucharistiques pour notre temps,* Centurion, París 1976 — [34] C. Floristán-L. Maldonado-A. Pascual, *Plegarias de la comunidad,* Madrid 1975 — [35] He desarrollado algunos de estos aspectos en *La "preghiera eucaristica" luogo privilegiato per la celebrazione cristiana,* en VV.AA., *Celebrare il mistero di Cristo,* Dehoniane, Bologna 1978, 207-223 — [36] En este sentido es útil lo que escribe T. Federici, *Liturgia: creatività, interiorizzazione, attuazione,* en *Not* 13 (1977) 73-87 (en particular 76-79); A. Cuva, *La preghiera eucaristica, preghiera-azione ecclesiale,* en VV.AA., *In Ecclesia,* LAS, Roma 1977, 335-351; desde el ángulo ecuménico es de mucho interés J. F. Puglisi, *Quelques exemples de convergence dans les prières eucharistiques,* en *MD* 139 (1979) 101-124; cf también J. Betz, *La eucaristía, misterio central,* en *Mysterium salutis* IV/2, Cristiandad, Madrid 1975, 185ss — [37] J. Llopis, *La plegaria eucarística, ¿repetición o sorpresa?,* en *Ph* 88 (1975) 257-270; H. Cnudde, *Quelques repères pour la prière eucharistique au niveau du langage et de la communication,* en *LVC* 89 (1974) 214-231; VV.AA., *La prière eucharistique. Initiation à la prière chrétienne,* en *MD* 125 (1976) 41-51.

F. Brovelli

BIBLIOGRAFÍA: Aldazábal J., *Plegarias eucarísticas para jóvenes,* en "Phase" 75 (1973) 247-284; *Mejorar la traducción de las plegarias eucarísticas,* ib, 88 (1975) 281-296; *La plegaria eucarística preocupa a todas las iglesias,* ib, 89 (1975) 395-399; *La plegaria eucarística* I, *Catequesis* 2, *Pastoral,* "Dossiers del CPL" 18-19, Barcelona 1983; Bellavista J., *El canon de la misa romana,* en "Phase" 36 (1966) 456-471; *En torno al canon de la Misa,* ib, 42 (1967) 501-524; Bouyer L., *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística,* Herder, Barcelona 1969; Dannells G. - Maertens Th., *La oración eucarística,* Marova, Madrid 1968; Goenaga J.A., *Nuevas eucaristías,* Mensajero, Bilbao 1969; Jossua J.-P., *Las plegarias eucarísticas libres: intento de valoración,* en "Conci-

lium" 152 (1980) 251-258; Lallana E., *La acción de gracias en la Sagrada Escritura y en la liturgia primitiva*, en "Liturgia" 21 (1966) 209-226, 293-315; López Martín J., *Temas bíblicos de la Tercera Plegaria eucarística*, en "Nova et Vetera" 6 (1978) 157-168; Llopis J., *La plegaria eucarística, ¿repetición o sorpresa?*, en "Phase" 88 (1975) 271-279; Maertens Th., *El canon de la Misa*, Marova, Madrid 1969; Maldonado L., *La plegaria eucarística. Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa*, BAC 273, Madrid 1967; Manzanal P., *Las nuevas oraciones eucarísticas latinas*, en "Liturgia" 23 (1968) 351-365; Martín Pindado V.-Sánchez Caro J.M., *La gran oración eucarística. Textos de ayer y de hoy*, La Muralla, Madrid 1969; Oñatibia I., *Plegaria eucarística y participación activa*, en "Phase" 88 (1975) 257-270; Pinell J., *La eucaristía. Los textos de la gran bendición eucarística*, Roma 1971; *"Legitima eucharistia". Cuestiones sobre la anámnesis y la epíclesis en el antiguo Rito Galicano*, en VV.AA., *Mélanges B. Botte*, Louvain 1972, 445-460; *Anámnesis y epíclesis en el antiguo Rito Galicano*, en "Didaskalia" 4 (1974) 3-130; separata: Lisboa 1974; Ramis G., *La anámnesis en la liturgia eucarística hispánica*, en VV.AA., *Liturgia y música mozárabes (I Congreso de Estudios Mozárabes)*, Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de San Eugenio, Toledo 1978, 65-86; *El memorial eucarístico: concepto, contenido y formulación en los textos de las anáforas*, en "Ephemerides Liturgicae" 96 (1982) 189-208; Ramos M., *La gran oración eucarística*, en "Phase" 44 (1968) 137-158; Sánchez Abellán F., *Canon Romano. Fuentes y paralelos literarios y comprobantes arqueológicos*, Universidad Pontificia, Salamanca 1974; Sánchez Caro J.M., *Bendición y eucaristía. 25 años de estudios sobre el género literario de la plegaria eucarística*, en "Salmanticensis" 30 (1983) 123-147; *Eucaristía e historia de la salvación. Estudio sobre la plegaria eucarística oriental*, BAC 439, Madrid 1983; Silanes N., *Las nuevas plegarias eucarísticas*, en "Estudios Trinitarios" 2 (1968) 375-394; Sustaeta J.M., *Misal y eucaristía. Estudio teológico, estructural y pastoral del nuevo Misal Romano*, Facultad de Teología, Valencia 1979, 145-190; Thurian M., *Una liturgia eucarística ecuménica*, en "Phase" 139 (1984) 163-172 (texto: *ib*, 173-178); VV.AA., *El canon de la Misa*, Ed. Litúrgica Española, Barcelona 1967; VV.AA., *La plegaria eucarística*, Ed. Litúrgica Española, Barcelona 1970.

PRESIDIR

/ Animación; / Asamblea; / Estilos celebrativos; / Formación litúrgica de los futuros presbíteros; / Jóvenes IV, 3

PROCESION

SUMARIO: I. Enfoque antropológico - II. Las procesiones en la biblia: 1. En el AT; 2. En el NT - III. Desde la historia de la liturgia: 1. Procesiones que conmemoran los misterios de Cristo; 2. Procesiones extraordinarias y ocasionales; 3. Procesiones rituales o ceremoniales; 4. Procesiones devocionales y votivas - IV. Reflexiones teológico-pastorales.

I. Enfoque antropológico

La procesión es un rito religioso de significado universal. Su simbolismo, el gesto de caminar juntos, responde a una necesidad primaria de esa agregación con la que el grupo adquiere consistencia. Es un signo válido para significar la historia de la comunidad humana. La procesión añade a la celebración un elemento de notable incidencia psicológica: el orar subrayado por el movimiento. La oración resulta ayudada por una expresión más ferviente, la comunidad es potenciada en su unidad. Su imagen es una larga fila que, con paso uniforme, procede lentamente, orando y cantando; o la de un cortejo con aparato ceremonial, a menudo con vestidos uniformes, en homenaje a un personaje o a un signo sagrado.

Se camina no sólo para llegar, sino también para vivir el camino: la procesión añade a la ritualización de los sentimientos de penitencia, de súplica y de acción de gracias un simbolismo que hace ver a los hombres insertos en la vida que se desarrolla fuera del ambiente sagrado, en los lugares donde viven y trabajan. Mezclados en el camino y unidos en el canto, los creyentes se descubren hermanados, más implicados en los mismos problemas.

La procesión no es sólo un caminar juntos de cualquier modo: antes de partir se reúne la asamblea estructurada; parte de un lugar deter-

minado, camina con un reglamento preciso y se dirige a una meta bien definida. Estos elementos enriquecen la celebración con valores psicológicos y sociológicos de fuerte eficacia emocional (que frecuentemente se añaden a los del carácter excepcional).

A pesar de la vida sedentaria; es más, precisamente cuando es tal, la procesión tiene el fin de recordar a los hombres que son peregrinos, el fin de despertar en ellos la parte nómada de su alma, para que recuerden que su estancia aquí abajo no es estable, sino transitoria (cf Heb 13,14; 1 Cor 5,6).

Procesión y peregrinación son dos signos contiguos, hasta el punto de interferirse entre sí, con análogo simbolismo. *Peregrinación* es un concepto más amplio, mientras que *procesión* es más circunscrito y determinado. La procesión puede ser la parte ritualizada de la peregrinación: los momentos más importantes de la peregrinación, como el principio y el fin, pueden convertirse en procesión. La peregrinación puede ser también individual; la procesión lo es siempre de una comunidad.

Por ser un símbolo abierto, al que se le concede gran libertad de adaptación y creatividad, la procesión es uno de los símbolos más expuestos a los riesgos de la manipulación.

II. Las procesiones en la biblia

Las procesiones en la biblia aportan los elementos teológicos y normativos de la procesión litúrgica: son celebraciones que se inscriben en la historia de la salvación, dan una imagen de la iglesia peregrina y son un signo de su realidad pasada, presente y futura.

1. EN EL AT. La legislación ritual no hace mención de las procesiones que formaban parte de la liturgia del templo; sin embargo, una decena de salmos (67; 83; 104; 113, etcétera), además de los graduales (119-134), las evocan por el contenido o por alguna referencia.

La marcha del *éxodo,* más allá de la temática de la peregrinación, por influjo sacerdotal, es presentada como una gran procesión. Peregrinación y procesión en los momentos más relevantes llegan a identificarse (por ejemplo, la nube sobre el tabernáculo se pone en movimiento o se detiene para indicar las etapas del pueblo; cf Núm 9,17s; también Ex 40,36-38; Sal 67,1; Is 33,3). Los primeros capítulos del libro de los Números nos muestran cómo Dios mismo regula, hasta los más mínimos detalles, el modo de proceder, el orden de las tribus, el puesto de los estandartes, casi como si fuese un desfile.

Análogamente, el déutero-Isaías y el libro de Esdras presentarán el *retorno del exilio* —el segundo éxodo— como una inmensa peregrinación-procesión, en la que Yavé camina a la cabeza de su pueblo (Is 40,3; 52,12; Esd 1,8-11; 3,3-6.10s; Sal 117; 125; cf Ez 10,4.18.23; 43,1-7). El toque de la redacción sacerdotal le confiere un carácter litúrgico de alto lirismo, alegre y triunfal: lo que fuera una caravana se ha convertido en un cortejo ordenado, que camina cantando; no se prevén altos, sino que se procede directamente al lugar del templo para reconstruir en seguida el altar (conforme al edicto de Ciro: Esd 1,2-4) y ofrecer los holocaustos de acción de gracias [1].

El AT describe a propósito cuatro procesiones extraordinarias: la toma de Jericó, el transporte del arca a Jerusalén, la procesión de Nehemías y la de Judit.

La toma de Jericó (Jos 6,1-16) es una procesión de Yavé: el arca, llevada por los sacerdotes al son de las

trompetas, precede al pueblo. La procesión, que dura siete días, tiene primero carácter de súplica; al final se convierte en celebración de la victoria de Yavé. La narración más típica de la guerra santa de conquista (en la que Dios actúa prácticamente solo) ha sido transformada por la redacción definitiva en una liturgia. Se subraya el papel de los sacerdotes, como anteriormente para el paso procesional del Jordán (Jos 3,14-4,18). Esta procesión no va de un lugar a otro, pero se inscribe en el camino hacia la tierra prometida [2]. Se nota también la ausencia de cantos: el silencio se interrumpirá en el último momento por el grito de guerra, que se convierte en aclamación al Señor. El holocausto consiste en entregar todo al anatema.

El traslado del arca a Jerusalén (2 Sam 6,12-19; 1 Crón 15,25-16,3) está ligado, pese a su distancia en el tiempo, al camino del éxodo, del que constituye la conclusión. Un hecho político-militar —la conquista del último baluarte jebuseo, destinado a convertirse en capital del reino unificado—, presentado en un marco litúrgico, viene a adquirir valor soteriológico: como coronación de las guerras de conquista, Dios pone el sello, entra vencedor en la ciudad santa y establece allí su morada. David, que lo festeja ante Yavé —danzando con todas sus fuerzas— entre el alborozo y el sonido de las trompetas (de modo análogo a María a la salida del mar Rojo: Ex 15,20s), expresa la tonalidad festiva y popular de la procesión. Ésta es la más importante de todas las procesiones del AT; varios salmos hacen referencia a ella (23; 67; 131; etc.). Este acontecimiento divide en dos períodos la historia de Israel: al nomadismo sucede el asentamiento. Por eso se presenta como la última procesión de Yavé. En ella tenemos todos los elementos de las procesiones, incluido el holocausto y la distribución de los dones [3].

La procesión de Nehemías (Neh 12,27-43) tiene lugar por la dedicación de las murallas reedificadas. Ya no es la procesión de Yavé, sino la de su pueblo (después de la destrucción del templo no se volverá a hablar del arca). Existe una continuidad entre el retorno del exilio y este acontecimiento. Sobre los baluartes se abren al mismo tiempo dos coros que, avanzando en sentido opuesto, recorren el perímetro de la ciudad, reuniéndose después en el templo. La vuelta alrededor de las murallas es un rito de propiciación y de consagración, que une en un desposorio (renovación de la alianza) templo y ciudad, Dios y su pueblo. Los cortejos ensalzan —tocando, alabando y dando gracias— a Yavé. El rito se completa con sacrificios y manifestaciones de fiesta popular.

La procesión de Judit (Jdt 15,12-16,18) se describe con categorías inspiradas en la cultura popular helenística (tirsos, laureles, coronas), a pesar de la intención nacionalista: es un testimonio indirecto de las procesiones del tiempo. Se coloca en una topografía arbitraria y extravagante y se desenvuelve, por más de un centenar de kilómetros en línea recta, a través de un país montañoso: parece el intento de colocarla fuera del tiempo y del espacio para acentuar el carácter escatológico. Danzas, música, himnos y el cántico de agradecimiento expresan la acción de gracias al Dios liberador y vencedor de las potencias del mal. Como las otras procesiones, tiene por meta Jerusalén, donde se concluye con el ofrecimiento de los dones y los holocaustos.

2. En el NT. El testimonio de Lucas nos presenta el ministerio de Jesús [4] —en analogía con la peregri-

nación del éxodo— como una subida a Jerusalén.

La única procesión recordada por el NT es *la entrada de Jesús en Jerusalén* (al templo: Lc 19,45) como conclusión ritual de esta peregrinación o preludio del sacrificio de la cruz. El Mesías se presenta excepcionalmente con el aparato de los conquistadores, pero el caballo es un mulo (como en el cortejo que consagrará a Salomón: 1 Re 1,33), porque es un rey manso y el siervo de Yavé.

En el mundo helenístico, un cortejo tal formaba parte del ritual de la *parusía:* la ceremonia del triunfo de los *imperatores* podía dar a los cristianos la imagen de la venida escatológica del Señor. Las aclamaciones de la multitud son del Sal 117 (vv. 25s), el último del *hallel,* utilizado en las mayores solemnidades y en la fase conclusiva-ritual de las peregrinaciones; la palma, que en la mentalidad helenística tiene significado de victoria (1 Mac 13,51; Jn 12,13; Ap 7,9), rememora las celebraciones de la fiesta de los tabernáculos, en cuyos días Israel escenificaba la marcha por el desierto.

Con este signo se cierran las procesiones bíblicas. Durante esta procesión Jesús llora sobre Jerusalén, y dos días después pronunciará el discurso escatológico. Desde el momento en que se rasga el velo del templo, algo ha cambiado: Cristo ha muerto fuera de la ciudad; las narraciones evangélicas se cierran sobre el monte de los Olivos, bajo la bóveda del cielo. El libro de los Hechos nos muestra a la iglesia alejándose progresivamente de Jerusalén: ¿debe tal vez interpretarse este signo en el sentido de que la iglesia se dilata según las dimensiones del mundo? En el Apocalipsis, escrito cuando la ciudad y su templo ya han sido reducidos a la ruina, se presenta la ciudad celeste sin el templo. En ella ya no hay procesiones porque el camino está ya realizado. El único movimiento será reunirse al Resucitado, cuyo cuerpo es el nuevo templo; la escena central del Apocalipsis es la asamblea de los elegidos en torno al altar del Cordero y al trono de Dios. Pero la realidad plena, ya realizada en Cristo, debe difundirse todavía en la iglesia y entre los hombres; por eso el signo de la procesión es todavía posible; es más, necesario.

Las narraciones bíblicas están de acuerdo sobre los elementos comunes que nos ayudan a definir la procesión cristiana: Dios camina a la cabeza de su pueblo entre invocaciones de súplica y aclamaciones de alabanza; la procesión es la ritualización del peregrinar de los hombres sobre la tierra; el camino se proyecta en la escatología y es motivo de esperanza en el advenimiento del mundo futuro, al que se orienta la esperanza; el pueblo se ordena por categorías, cada uno según su papel; el tono festivo y lúdico está muy marcado; la procesión se dirige hacia el templo, donde se concluye normalmente con los sacrificios. Son los elementos que deberemos encontrar en la procesión litúrgica, que sigue conservando su significado en la iglesia.

III. Desde la historia de la liturgia

Para valorar la fenomenología de las procesiones es necesario confrontar la *teología bíblica* con la *historia de la liturgia;* el orden histórico, mejor que el jurídico de los libros litúrgicos [5], constituye para ello, en cierto modo, la exégesis, y ayudará a comprender su significado e importancia.

Mientras la iglesia no tuvo libertad religiosa, no se pensó evidentemente en las procesiones; éstas aparecen después de la paz constantiniana, primero de forma sobria y

excepcional, luego cada vez más numerosas y en perjuicio de la calidad.

1. PROCESIONES QUE CONMEMORAN LOS MISTERIOS DE CRISTO. Son celebraciones que se refieren directamente a la historia de la salvación; evidentemente son las más significativas. La lectura bíblica prolonga su eficacia en la animación simbólica, haciendo revivir sus frutos [6].

a) *La presentación de Jesús en el templo* es el término de una peregrinación que tiene el significado de la entrada y la toma de posesión del templo por parte del Señor; por eso su anamnesis ha asumido la forma de procesión. Nacida en Oriente (Egeria habla de ella en su *Peregrinatio:* cf tr. A. Arce, BAC 416, Madrid 1980, 271), fue introducida en Roma —desde donde se difundió en Occidente— por un papa griego, Sergio I (687-701). Los cantos, adaptaciones de troparios bizantinos, subrayan el tema de la luz (en analogía con la fiesta de la epifanía, de la que es la conclusión), a la que los griegos son muy sensibles. Occidente, durante el medievo, hizo de ella una procesión en honor de María (la candelaria), introduciendo la bendición de las candelas y sin salir de la iglesia.

b) *También de la procesión de las palmas* nos da la primera noticia Egeria *(o.c.,* 283.285). Nació en una iglesia —la de Jerusalén— que celebra el misterio de Cristo historizándolo; por este motivo recorta alguno de sus aspectos para evidenciar los misterios particulares del mismo. El éxito y la popularidad de esta evocación conmemorativa se afirmaron desde el principio; la comunidad revive, dramatizándola, la escena evangélica que se lee al principio, rehaciendo después el recorrido hecho por Cristo. La celebración no tardará en imponerse en Occidente, que hará de ella una procesión en honor de Cristo rey, recorriendo un itinerario de una iglesia extraurbana hasta la catedral (en el medievo era la procesión tipo, que movilizaba a la ciudad entera). A lo largo de los siglos habrá evoluciones, como la de la bendición de los ramos, que tanto estima la gente todavía hoy. En los textos (formularios y rúbricas) se nota una notable analogía, con reclamos, con la procesión del 2 de febrero (presentación del Señor).

c) *La procesión del "epitafio".* Los bizantinos, en la celebración nocturna del viernes santo, llevan en la procesión un paño que representa la sepultura de Cristo (análogo al *antimension,* el equivalente del corporal): se deriva de la procesión de la sábana santa, durante algún tiempo custodiada en la capilla imperial de Constantinopla. Al entrar en la iglesia, la procesión desfila bajo el *epitafio,* simbolizando cómo nosotros, mediante el bautismo, somos consepultados en la muerte de Cristo. Es una procesión popular asumida por la liturgia hasta hacer de ella una celebración conmemorativa de un misterio de Cristo.

d) *En la liturgia latina tiene un profundo significado la procesión con el cirio al comienzo de la vigilia pascual:* este cirio está cargado del simbolismo de la luz en la noche del éxodo y de la presencia del Resucitado. A medida que la procesión avanza, a las aclamaciones del *lumen Christi,* la luz del cirio se propaga a las velas de los participantes, haciéndoles pasar simbólicamente de las tinieblas a la luz. Es el rito que hace de prólogo a la máxima celebración de toda la liturgia. El cirio se encenderá también durante las celebraciones que, de algún modo, quieren significar el *paso* pascual: bautismos y funerales principalmente.

2. PROCESIONES EXTRAORDINARIAS Y OCASIONALES. a) *La traslación de las reliquias.* Apenas gozaron de paz, los cristianos se las ingeniaron para dar una sepultura de honor a los mártires, los hermanos en la fe que más se habían conformado con el misterio pascual de Cristo. Aquéllas llegaban a constituirse en lugares de culto, bien en el lugar mismo del martirio o bien dentro de los muros, trasladando las reliquias a una iglesia que se les dedicaba. Estas traslaciones se hacían con gran solemnidad, por tratarse de un signo que celebra la iglesia del cielo. El nuevo rito para la dedicación de la iglesia y del altar *(RDI)* prevé la posibilidad, con ocasión de la / dedicación de la iglesia, de la procesión con las reliquias que serán colocadas bajo el altar (inspirándose en Ap 6,9; cf *RDI* 35; 39; 58, etc.).

b) *Análogos a las precedentes, por la índole pascual que los aproxima a las procesiones memoriales, son los cortejos fúnebres o exequiales:* se trata de procesiones con tres *estaciones* —en la casa del difunto, en la iglesia y en el cementerio—, allí donde es todavía posible hacerlas. Como en el caso de los mártires, se da honor al cuerpo que ha sido santificado, mediante los sacramentos, por la acción del Espíritu Santo; la fe en la resurrección le confiere una índole escatológica (cf *RE* passim).

c) *Ya en la antigüedad tenemos procesiones por causa pública,* sea para dar gracias, sea en caso de calamidades (con carácter de súplica) o penitenciales; el medievo fue muy sensible a este modo de orar y lo vivió intensamente (con los pies desnudos, vestidos de saco, la cabeza cubierta de ceniza y el rostro oculto).

Históricamente se han venido desarrollando las *procesiones purificativas,* derivadas del paganismo: consistían en dar la vuelta a los lugares que habían de ser exorcizados o bendecidos. En el campo adquirieron importancia las *rogativas* (también llamadas *letanías mayores* y *menores,* porque se cantaban en ellas las letanías de los santos).

En las ciudades eran significativas las *procesiones estacionales* durante la cuaresma y en la semana pascual: la comunidad se reunía en la iglesia *ad collectam,* desde donde se partía procesionalmente hacia la "estacional".

En todos los casos se concluía con la celebración eucarística.

3. PROCESIONES RITUALES O CEREMONIALES. Cuando en el desenvolvimiento de la acción litúrgica se precisa un desplazamiento de personas —dentro de la asamblea y en el lugar mismo donde se celebra—, se suele hablar de procesión (en realidad el término se usa impropia o análogamente, porque una procesión supone el traslado de la asamblea de un lugar a otro). Las procesiones dentro de un rito, del que se habla frecuentemente en los nuevos libros litúrgicos, son de este género; por tanto se procurará no falsear el concepto. Nos limitamos a un inventario de las más importantes, remitiendo, para completarlo, a los respectivos libros litúrgicos [7].

a) *En la celebración de la eucaristía* tenemos: la procesión inicial (entrada de los ministros); a las del evangelio y de las ofrendas en los ritos orientales corresponden, respectivamente, la *pequeña* y *gran* entrada; la de la comunión; el domingo es posible la procesión lustral, que recuerda el bautismo y subraya el carácter pascual del día del Señor.

b) *La procesión con los óleos sagrados,* en jueves santo: después de la misa crismal, en la catedral, y, en

la misa vespertina, para presentarlos a la comunidad parroquial (ver *RO* 210-211).

c) *La procesión de los "presantificados"* (se trata de una costumbre oriental que pasó a la iglesia latina): después de la misa vespertina *in coena Domini* se traslada procesionalmente el pan consagrado al lugar preparado para la adoración; desde aquí se le volverá a llevar al altar durante la acción litúrgica del viernes santo para la comunión de la asamblea.

d) *En la última parte del rito del bautismo* se hace la procesión del baptisterio al altar, con la vela encendida. Están previstas otras procesiones en los ritos progresivos de la iniciación cristiana de los adultos: la más importante es la de los neófitos, del baptisterio al altar (el *RICA* no habla de ello porque la arquitectura de las iglesias de hoy no prevé normalmente un baptisterio autónomo).

4. PROCESIONES DEVOCIONALES Y VOTIVAS. Su popularidad está en razón inversa de su importancia litúrgica; tal como nacieron históricamente y según se las celebra con frecuencia, no es fácil ver su conexión con el misterio de la salvación.

a) *Procesiones eucarísticas.* La del *Corpus Domini* es, en orden cronológico, la última de la serie; pero con el paso de los años se ha convertido en la más importante de todas. Nacida, como prolongación de la misa, del "deseo de ver la hostia", ha evolucionado convirtiéndose en fiesta de la realeza de Cristo, y ha adquirido carácter de purificación (la presencia del Señor *bendice* a la ciudad y a los hombres) y de adoración (para suscitar la fe en la presencia real). A diferencia de la procesión del viático y de la de los "presantificados", no desemboca en la comunión. La desproporción entre la importancia de la misa y la que se da a la procesión no debe descompensar el significado de la eucaristía; el culto eucarístico debe manifestar dependencia, conexión y referencia a la celebración, que tiene importancia primaria (cf *RCCE* 101-105 y 112*d*, Procesiones eucarísticas).

b) *Procesiones en honor de la Virgen y de los santos.* Lo mismo que en Oriente, las de la natividad de María, anunciación y *dormitio*, junto con la del 2 de febrero, son las más antiguas que se celebran en honor de la Virgen: se llevaban en procesión los iconos correspondientes y, si se hacían por la noche, se iluminaban con antorchas. Desde el medievo, con el surgir de las fiestas patronales, nacieron y se multiplicaron las procesiones con reliquias, efigies o estatuas de la Virgen o de los santos; tal hecho asumió proporciones espectaculares, sobre todo en cuanto a la pompa, a partir del período barroco. Las particularidades del fenómeno son muy variadas, con notables diferencias entre campo y ciudad, entre cultura y subcultura.

Concluyendo, podemos resumir los elementos de la procesión cristiana en los siguientes puntos[8]: 1) reunión en un determinado lugar de la comunidad eclesial local; 2) procedimiento según cierto orden; 3) un lugar de culto fijado como meta; 4) la oración intensa —sobre todo el canto—, que hace de la procesión un tiempo excepcionalmente fuerte de la vida litúrgica; 5) celebración de un misterio cristiano. A éstos debería añadirse la celebración eucarística como conclusión; pero sólo la encontramos en las procesiones de origen más antiguo; las más recientes, o se hacen después de la misa (procesiones eucarísticas) o están totalmente separadas de ella. En síntesis,

las procesiones están ligadas a modelos bíblicos, pero también en conexión con la cultura: son los dos componentes, que deben encontrar un constante equilibrio, so pena de que el signo decaiga; el signo, además, ha de ser salvífico, es decir, fundado en la revelación.

IV. Reflexiones teológicas

Según los datos de la *antropología* (*/ supra,* I) y de la *biblia* (*/ supra,* II), la procesión aparece como un hecho sólido y fundado, y un signo apto para celebrar el misterio de Cristo (y no sólo un fenómeno religioso susceptible de ser cristianizado). Una actitud *iconoclasta* al respecto sería equivocada e injusta. La procesión es un valor por sí misma; requiere ser reestudiada e inculturada con claridad. Sin embargo, de hacer caso a la *historia* (*/ supra,* III), resulta que, al decaer la liturgia, la procesión se ha cargado poco a poco de elementos negativos: se ha pasado de las procesiones memoriales a las devocionales; pero éstas han descendido de un plano cristiano a un plano simplemente religioso (con todas las posibles contaminaciones a las que puede someterse lo sagrado) [9].

Los estudiosos y los documentos pastorales [10] ponen de relieve en ellas graves desviaciones: la inautenticidad cristiana y la decadencia de los contenidos; la vuelta del paganismo, la exterioridad, la mundanización; las expresiones oscuras de la religiosidad, como la superstición y el fanatismo; la religiosidad aberrante, el exhibicionismo, el derroche, que es una provocación para los pobres. En algunos casos las procesiones se reducen a un desfile de asociaciones, de religiosos y de clero entre dos filas de pueblo pasivo; o a una parada folklórica de dignatarios, eclesiásticos y laicos (éstos, tal vez, no creyentes), que exhiben antiguos y extraños objetos históricos; o en una anacrónica parada triunfal de una minoría, por sincera y ferviente que pueda ser, en medio de un pueblo que asiste sin la fe necesaria para captar el significado de la celebración.

Si del análisis sociológico pasamos al psicológico, las deformaciones resultan todavía más graves: una búsqueda de protección y de seguridad por parte de gente que no tiene alternativas en el plano económico, político y social; la pasividad y la dependencia de un mundo sacral y de una religión del miedo; la marcada manifestación exterior, que denuncia una ausencia de vitalidad interior, la religiosidad reducida a episodio, sin que se traduzca en la vida.

En perspectiva cristiana se notan aún otros desfases: la falta de referencia a la palabra de Dios; despreocupación por insertarse en el año litúrgico; el acento en formas marginales (búsqueda de milagros, en vez de compromiso; cristianismo reducido a *religión de los santos;* devociones que marginan a los sacramentos; procesión como momento principal de la fiesta; formas devocionales exageradas y aberrantes; etcétera).

Estas manifestaciones no son la verdadera procesión y, en consecuencia, no deben generalizarse de modo absoluto; son las desviaciones, no la sustancia. Existe después una panorámica muy variada que debe estudiarse interdisciplinarmente, porque la procesión es un hecho complejo [11]. Esta tipología ayuda a entender por qué, en un mundo secularizado y pluralista que despierta el sentido crítico, existe, sobre todo entre los jóvenes y en el mundo de la cultura y del trabajo, alergia hacia las procesiones o, mejor, hacia una cierta imagen de ellas, creada a lo largo de los siglos. Su ocaso no sig-

nifica su muerte, sino que es índice de la crisis de un cierto modo de realizarlas, ligado al pasado y ya no asimilable hoy.

La pastoral deberá orientarse hacia soluciones adecuadas que privilegien no las formas que tienen mayor éxito [12], sino las más válidas, hacia las que se orienta la auténtica tradición. Una procesión que se contenta con apoyarse en sentimientos *religiosos* populares es de por sí insuficiente; las que apuntan a lo *devocional* deben tener en cuenta el *SC* 13, que quiere que estén en armonía con la liturgia, deriven de ella y hacia ella se orienten. Las procesiones por ello deben ser auténticos actos de culto y testimonios convincentes de fe.

No es éste el lugar para sugerir indicaciones pastorales técnicas. A lo largo de la exposición, especialmente en la reflexión bíblica e histórica (*/ supra,* II-III) han emergido, directamente o por contraste, *constantes* significativas, que parece deben orientar la lectura del fenómeno y la elección de criterios en los que ha de inspirarse la praxis. Los elementos que encontramos en los orígenes cristianos deben ser considerados como paradigmáticos, aunque ha de tenerse en cuenta la situación de hecho y la cultura cambiante. Donde el problema se ha repensado seriamente y se ha iniciado una pastoral iluminada y valiente —integrando positivamente los aspectos en los que había lagunas y resolviendo los críticos— se han obtenido resultados notables y también las procesiones se renuevan.

[*/ Devociones; / Gestos; / Religiosidad popular*].

NOTAS: [1] Israel sigue apareciendo, como en los tiempos del éxodo, el pueblo para el que el culto es su misma razón de ser; cf Ex 3,12; 4,23; 7,16.26; 8,16; 9,1.13; 10,3.7s.24.26; etc. — [2] Las *teorías* y las *pompas* paganas difieren de las procesiones bíblicas entre otras razones porque mientras las primeras privilegian la circumambulación, las segundas están *orientadas:* también en la procesión se expresa la concepción de la historia (invomilismo y circularidad por una parte, progreso y desarrollo por otra); cf I.-H. Dalmais, *Note sur la sociologie de la procession,* en *MD* 43 (1955) 41s — [3] Tendría lugar una nueva procesión cuarenta años después, cuando el arca se transfirió de la ciudad de David al templo de Salomón (1 Re 8,1-9; 2 Cor 5,2-10); pero ésta está casi oscurecida por la liturgia de la dedicación (el templo está muy cercano y la procesión pasa por las calles estrechas de la ciudad). De ahora en adelante el templo —el lugar de la divina presencia— será la meta de toda procesión — [4] El mismo se ve como un continuo peregrinar: Belén, Egipto, Nazaret, el Jordán, Cafarnaún y los alrededores del lago, etc. En su evangelio, Juan nos muestra a Jerusalén como meta frecuente —los peregrinajes continuos con casi un rito— con ocasión de las fiestas — [5] Cf *Ceremoniale episcoporum* l. II, cc. XXXII-XXXIII (ver *Index rerum notabilium,* en la voz *Processio); CIC* de 1917, l. III, tít. XVII: *De sacris processionibus* (cáns. 1290-1295); *Rituale Romanum,* tít. IX: *De processionibus.* En el medievo existía un libro, el *Procesional,* de origen monástico y usado también en las catedrales, que contenía las normas y los cantos que les concernían — [6] Para una idea precisa de su significado se remite a las relativas lecturas del Leccionario y a los formularios del Misal. Pueden hallarse abundantes noticias históricas y bibliográficas en M. Righetti, *Manuale di storia liturgica* I, Ancora, Milán 1964³, 404-415, y en A.-G. Martimort, *Processioni, pellegrinaggi, giubilei,* en Id. (a cargo de), *La chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia,* Desclée, Roma 1966², 705-715 — [7] Cf *EDIL* I, y el *Index rerum analyticus,* voz *Processio;* puede verse también A. Mistrorigo, *Dizionario di liturgia pastorale,* Messaggero, Padua 1977, 1339-1346 — [8] De A.-G. Martimort, *Les diverses formes de procession dans la liturgie,* en *MD* 43 (1955) 46 — [9] Hoy se hacen reservas a la afirmación, que parecía fuera de duda, según la cual los tiempos de religiosidad exuberante se distinguen por una necesidad de exteriorizar la fe: el multiplicarse de las procesiones en régimen cristiano no ha coincidido con la asimilación genuina del misterio pascual — [10] Cf, por ejemplo, *Il culto popolare e la comunità cristiana* (lettera pastorale dei vescovi della Campania), en *Il regno/Documenti* 19 (1974) 121-123; G. Agostino, *Le feste religiose nel Sud,* LDC, Turín 1977 — [11] Las llamadas formas alternativas, como las "marchas de la fe" o "de la paz"; los cortejos de antorchas al final de las procesiones no puede decirse que tengan carácter litúrgico. Se advierte una progresiva aculturación "laica" de la procesión; con

frecuencia, los séquitos políticos o sindicales, dada una fuerte ritualidad, parecen un sustituto laico de la procesión — [12] Cristo, en continuidad y en línea con la actitud de los profetas, se mostró inflexible entre las falsificaciones del culto, pues ellas generan el equívoco en la relación del hombre con Dios.

S. Rosso

BIBLIOGRAFÍA: Aldazábal J., *Caminar,* en "Oración de las Horas" 7-8 (1984) 223-230; Carretón E., *Las rogativas,* en "Liturgia" 6 (1951) 65-71; Martimort A.-G., *Procesiones, peregrinaciones, jubileos,* en *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1967², 691-700; Moll X., *Peregrinaciones,* en DE 3, Herder, Barcelona 1984, 146-148; Righetti M., *Las procesiones eucarísticas,* en *Historia de la liturgia* 2, BAC 144, Madrid 1956, 546-549; Sciadini P., *Procesiones,* en DE 3, Herder, Barcelona 1984, 191-192. Véase también la bibliografía de *Devociones* y *Religiosidad popular.*

PROFESION DE FE

SUMARIO: I. Problemática - II. Símbolo - III. Liturgia y profesión de fe - IV. Circunstancias en las que aparecieron las profesiones de fe: 1. Vida litúrgica; 2. Kerigma; 3. Catequesis; 4. Experiencia eclesial; 5. Controversias - V. Fórmulas históricas de la profesión de fe: 1. Antiguo Testamento; 2. Nuevo Testamento; 3. Iglesia antigua - VI. Perspectivas actuales.

I. Problemática

La fe cristiana desde sus inicios se ha expresado en las profesiones de fe, que han asumido lenguajes y matices diversos en dependencia de las variadas situaciones ambientales y de las necesidades pastorales. La confesión pública de Jesucristo es la determinación decisiva, que lleva posteriormente a formular síntesis autorizadas de los contenidos de la propuesta cristiana de salvación. A lo largo de la historia, la iglesia ha proclamado siempre, si bien con modalidades literarias, expresiones cultuales y acentuaciones existenciales diferentes, su total adhesión al misterio de la condescendencia del amor del Padre en Cristo Jesús. En nuestro mundo contemporáneo, en el intento de reformular el lenguaje del *credo* para hacerlo más comprensible en su anuncio y en su celebración, ha vuelto a aflorar la urgencia de captar el alma más verdadera de la proclamación comunitaria de la fe. Frente a esta exigencia, en la comunidad eclesial emergen al mismo tiempo la necesidad de vivir en profunda unión con toda la tradición de la iglesia y de dar un rostro nuevo al contenido doctrinal. En torno al misterio de Cristo, cada vez más luminoso y estimulante, se revitaliza de modo continuo la existencia de los fieles concretos y de sus comunidades, que celebran en el culto y confiesan en la historia.

La profesión de fe posee una gran eficacia, porque evidencia el proceso de continuidad del misterio histórico-salvífico de la redención e invita a los fieles a una coherencia renovada; todas las generaciones que se han venido sucediendo en la historia de la iglesia proclaman el mismo mensaje, celebran la única salvación, testimonian la misma vitalidad.

Las fórmulas son la manifestación de la fe, acogida y proclamada, de la comunidad eclesial. El lenguaje mediante el que se comunica el anuncio, necesariamente debe asumir categorías culturales propias del momento histórico en el que la proclamación del evangelio tiene lugar; las significaciones de esta acogida de la fe deben a su vez retraducirse en expresiones que evidencien cómo ha sido percibido el mensaje, cómo ha determinado la vida personal y comunitaria y la fuerza de la celebración salvífica. La profesión de fe se hace así visibilización de la vitalidad de la tradición de la iglesia,

que camina, en un dinamismo ascensional, proyectada hacia la parusía.

En el campo estrictamente litúrgico, la profesión de fe anima las celebraciones sacramentales y se hace particularmente explícita en el bautismo y en la eucaristía; la proclamación de la fe, tanto en las promesas bautismales como en el canto del *credo* en la asamblea litúrgica dominical, representa la más luminosa manifestación de la vitalidad de la fe de la comunidad de los creyentes. En estas específicas celebraciones los fieles revelan la alegría de estar insertados en una situación de salvación que debe traducirse en gesto en la acción de gracias sobre los dones, como justamente afirma la *OGMR:* "El símbolo o profesión de fe, dentro de la misa, tiende a que el pueblo dé su asentimiento y su respuesta a la palabra de Dios oída en las lecturas y en la homilía, y traiga a su memoria, antes de empezar la celebración eucarística, la norma de su fe" (n. 43).

Si se conduce a la comunidad cristiana a comprender el valor de la profesión de fe y a personalizar sus contenidos, la ritualidad celebrativa será verdaderamente signo de una vitalidad eclesial.

II. Símbolo

En su modo cotidiano de vida los cristianos se han habituado a entender, con la palabra *credo,* una fórmula fija, que sintetiza los aspectos principales de su elección de fe. Esta visión, sin embargo, puede inducir fácilmente al error de considerar la profesión de fe sobre todo como una simple enumeración de proposiciones que los fieles han de aceptar. Para evitar este peligro, la tradición de la iglesia, sobre todo la patrística, ha utilizado otro término, seguramente más vivo: *símbolo.* Este vocablo no indicaba entonces ante todo la adhesión a algunos elementos doctrinales, sino más bien la acogida viva y activa del Otro que viene en la historia. El lenguaje del símbolo, por su propia naturaleza, pone en estrecho contacto con la totalidad del misterio. Quien se apropia su contenido profesa aceptar todo el proceso revelativo, que tuvo su culminación en el misterio pascual. El acto de proclamar el *credo* en la asamblea litúrgica por parte de la comunidad celebrante evidencia la voluntad de realizar un gesto que indica que la propia existencia está en íntima relación con la fuente de la historia de la salvación, es decir, con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La recitación del símbolo descubre una vida ya inmersa en una relación estable con la Trinidad, que con su activa presencia cualifica el ser de los creyentes. "El *symbolum* es la cara visible del *mysterium* de Dios, una expresión"[1].

En este cuadro vivo, el símbolo resulta lógicamente la regla de la fe a la que hay que acudir constantemente para llevar una existencia auténtica y testimonial. La comunidad eclesial, de hecho, se vio precisada en su historia a elaborar fórmulas que resumieran su fe y sedimentaran en las diversas culturas el núcleo esencial del kerigma. Los fieles, si quieren desarrollar su propia vitalidad en torno a Cristo, deben situarse en actitud de verificación con el símbolo, para que su crecimiento sea un real florecer de la vocación a ser cada vez más lugar del señorío de Cristo en la alabanza del Padre mediante la comunión creada por el Espíritu.

En las catequesis mistagógicas de la época patrística estaba muy presente la imagen de la elección cristiana como celebración de la alianza en la iglesia entre Dios y su pueblo

en el misterio pascual de Cristo. Con el término *símbolo* se expresaba la consciencia de querer vivir en comunión con toda la tradición, en una activa continuidad con la tradición apostólica. La alianza, que Jesús celebró en su misterio pascual que fue objeto de la predicación de la iglesia nacida de pentecostés, se les volvía a proponer continuamente a los simpatizantes del anuncio. Éstos, en el acto de acoger el mensaje de la salvación, proclamaban su fe y así se ritualizaba para ellos la alianza pascual. La profesión de fe se hacía por ello signo de su comunión existencial con el resucitado en el ámbito de la comunidad cristiana. Para este admirable camino de unión asumía una relevante importancia el lenguaje objetivo del símbolo, que quería remarcar y expresar la relación con la situación existencial de los creyentes, que manifestaban en el acto de fe su propia elección de Cristo Jesús. La triple profesión de fe, que caracterizaba la celebración pascual [/ *Bautismo*], evidenciaba toda su plenitud de valores. Las preguntas y las respuestas eran un signo rico y expresivo del actuar de Dios uno y trino, en cuyo nombre se celebraba el bautismo y con el cual el catecúmeno estaba a punto de unirse definitivamente. Cuando los bautizados recibían el símbolo, era presentado de modo lapidario un estilo de vida que debía poseer la existencia de fe. En el momento de la celebración los catecúmenos debían recitarlo además con el corazón, porque en él estaba escrita la alianza y de él surgía una vitalidad nueva para la comunidad. Mediante este gesto ritual, el símbolo se hace *signo de reconocimiento, fórmula de iniciación;* de hecho es "la fórmula por la que los cristianos se inician en el misterio de la fe y el signo por el que puede reconocerse que profesan la verdadera fe"[2].

La profesión de fe revela por sí misma una vitalidad eclesial. El bautismo no es un acontecimiento puramente individual, sino que se cumple en y a través de la comunidad de la iglesia, pueblo de Dios. El símbolo es expresión de una comunidad que cree en la revelación trinitaria y tiende a identificarse progresivamente con el Padre, el Hijo y el Espíritu. La identidad cristocéntrica y trinitaria de la iglesia se manifiesta en la formulación de los contenidos de la revelación, que pertenece a su misma estructura. La fe, en efecto, no es un secreto que los creyentes deben custodiar celosamente en su propia interioridad, sino el vínculo de comunión fraterna, el signo de pertenencia a la iglesia, en la que se ha recibido la fe cristiana y es continuamente vivida. "La profesión de la fe cristiana, junto con el ejercicio de la caridad a Dios y al prójimo, la celebración de la eucaristía y de los sacramentos, constituye la vida misma de la iglesia, su identidad, su continuidad y la fuente de su renovación y de su juventud a lo largo del tiempo"[3]. Con la entrega del símbolo no se quiere indicar simplemente la comunicación de una fórmula para recitar; en el lenguaje ritual de la *traditio symboli* [/ *Iniciación cristiana*] aflora la vitalidad de la fe de la iglesia local a la que el elegido es agregado. En el símbolo se afirma la fe común de la comunidad particular. En efecto, la expresión de la fe hace emerger el rostro teologal de la iglesia local y se entreteje en la trama sociocultural en que vive la comunidad. Sin embargo, en el símbolo, más allá de estos condicionamientos, se evidencia la prenda de ese tesoro que es la fe, acogida en la comunidad de los creyentes, vivida y celebrada por ellos, en la espera de la perfecta comunión en la comunidad escatológica. Quien profesa la propia fe y es regenerado por el agua y el Espíritu

expresa, sí, la propia fe en el misterio pascual de Cristo, pero al mismo tiempo participa en la expresión de la fe de la iglesia local, signo de la universal. Inmerso en la asamblea litúrgica con los hermanos en la fe, el bautizado, en la escucha, contempla la presencia de Dios en la historia y celebra sus maravillas. Entonces la misma asamblea litúrgica, en la que él vive y de la que surge el canto de alabanza, se hace confesión de fe. El himno celebrativo de la fe de la iglesia local, que se significa por la proclamación comunitaria del símbolo, es por ello el signo de la comunión en la glorificación con todos los hermanos esparcidos por el mundo, a imagen de la maravillosa comunión trinitaria.

III. Liturgia y profesión de fe

La profesión de fe es un acto de culto y está animada por un profundo espíritu de adoración. Es natural, por tanto, que la liturgia sea el lugar por excelencia, aunque no exclusivo, en el que los cristianos son llamados a proclamar la propia fe y a custodiar la propia elección existencial: Cristo Jesús. "En la liturgia, gradual pero constantemente, la profesión de fe (solicitada por la palabra, vivamente proclamada en la acción litúrgica), que es espontánea, personal, dictada por la circunstancia de la celebración, es orientada, a la luz de la regla de fe, hacia una objetividad y una síntesis en sintonía con el depósito común de la fe"[4]. La liturgia, en efecto, asume en la historia un papel bastante relevante en la determinación de las fórmulas de la profesión de fe. A través del lenguaje ritual, la verdad de fe celebrada se sedimenta en las fórmulas. Esto sucede continuamente en la historia de la iglesia, porque el ambiente vital del culto está caracterizado sobre todo por la toma de conciencia de la realidad de Dios y de la presencia de las obras divinas. Las expresiones de fe han tomado forma en el proceso de continua glorificación que permite *ver* e *intuir* el misterio de la salvación.

El símbolo de fe, que es esencialmente un acto de alabanza, vive de una atmósfera de oración. Incluso cuando expresa una serie de afirmaciones sobre Dios es esencialmente una oración de acción de gracias. La matriz de fondo de la confesión de fe es la contemplación de las maravillas de Dios y la resonancia que se crea en el ánimo de los creyentes y de la comunidad frente a lo que el Padre obra cada día. Del corazón lleno de admiración por las maravillas de Dios nace la alabanza y la celebración de su poder. La historia de la salvación, que tiene su núcleo fundamental en el misterio pascual de Cristo, es el lugar del que surge la alabanza. La condición para poder percibir estas riquezas es que el hombre tenga siempre el ojo abierto ante las grandezas de Dios. Si no se pone en actitud de escucha con todo su ser, no puede emerger la confesión de fe como himno de alabanza al Padre. De hecho, el punto de partida de todo este proceso no es el hombre, sino la *venida* de Dios en la creación, en la historia, en la redención. El creyente alaba a Dios cada vez que descubre las maravillas realizadas por él. La glorificación, a su vez, se sedimenta en la profesión de fe, que llega a ser la declaración de adhesión de los creyentes al misterio de la salvación y el signo de su fidelidad al continuo ofrecimiento de amor por parte del Padre para hacer siempre viva y vital la alianza en la pascua del Señor.

La confesión de fe se califica como la respuesta a la acción salvífica de Dios en Cristo Jesús y como la pro-

clamación de su señorío. Este procedimiento se realiza de modo particular en la liturgia cristiana, que desde sus orígenes ha sido claramente considerada como la expresión máxima y la custodia por excelencia de la fe de los apóstoles [*/ Fe y liturgia*]. Ella conserva y hace vivo en todas las épocas el / memorial de la salvación; es asimismo *conservadora* de la tradición pascual.

Sobre este fondo, la confesión de fe llega a ser la celebración de la propia fe; representa por parte de la comunidad la significación de la voluntad de vivir en el señorío de Cristo, de expresar el dinamismo más profundo de la elección cristiana. En el momento de la proclamación de la fe el creyente es ayudado a discernir el camino por el que es conducido, para afirmar cada vez más que Dios les hace vivir en Cristo Jesús. En este clima la profesión de la fe de los apóstoles quiere poner de relieve la intención del fiel de volver a ponerse continuamente en la condición de seguir al Señor para renovar el propio corazón y toda la comunidad. La confesión de fe expresa la actitud del hombre en relación con el actuar de Cristo y su sumisión a él. Cuando se celebra en el culto, el símbolo es el signo vivo de la propia consciencia de querer dar cumplimiento, si bien en modo progresivo, a la propia identificación con el Redentor. En tal modo, la confesión de la fe en Cristo, hecha por la comunidad, deberá orientarse hacia el Señor que celebró en su propia vida la fidelidad del Padre para asumir los sentimientos cultuales y existenciales. En la confesión de Cristo en favor de los hombres, los creyentes encuentran la fuerza y la comunión de su fe en acción. En él, "testimonio fiel del Padre" (Ap 1,5; 3,14), el cristiano, en la proclamación personal y comunitaria de la fe, siente su compromiso de llegar a ser signo de la vitalidad de Cristo. El discípulo que alaba en la confesión de fe es la continuación sacramental de Cristo en la historia. En la fuerza del Espíritu, que obra en el creyente y en el contexto cultural, Cristo es confesado por aquellos que en él son activamente nuevas criaturas, celebrando las maravillas del Padre. "La confesión de los creyentes en favor de Cristo es sustentada por la confesión de Jesucristo en favor de ellos, y representa sólo una pequeña respuesta humana. La confesión de Jesucristo en favor de esos creyentes es asumida por el testimonio del Espíritu Santo, que instaura la nueva creación"[5].

IV. Circunstancias en las que aparecieron las profesiones de fe

La presencia en la comunidad cristiana, desde los primeros tiempos, de la profesión de fe es una invitación a ver cuáles han sido las circunstancias que la han hecho emerger y qué funciones realizaba. Las motivaciones que hay en el origen de su aparición son múltiples y se insertan en el conjunto de la vida de la primitiva comunidad cristiana. El florecimiento de una gran variedad de situaciones ha operado de forma que aparecieran diversas formulaciones del núcleo del mensaje cristiano. La variedad de los fines a los que la confesión de fe debía responder se refleja en los diveros rostros que asume. Las situaciones concretas eran el lugar en el que se formaban y crecían las fórmulas de fe, que no sólo vivían del lenguaje litúrgico, sino que estaban llamadas también a dar una respuesta a todas las problemáticas que afloraban en la vida de la iglesia.

1. VIDA LITÚRGICA. La situación más obvia que requirió una profe-

sión de fe es la liturgia, pues ella es el clima ideal para hacer viva y manifestar la propia adhesión a Cristo. Los gestos sacramentales, en efecto, debían vivir de la fe para significarla. El misterio de la celebración del / bautismo tuvo una importancia relevante en el proceso de la formulación de los contenidos de la fe. Si la palabra da el contenido al gesto ritual, era indispensable que apareciera una fórmula que informase de sí el lenguaje gestual (cf la relación entre 1 Cor 15,3-4 y Rom 6,3-11). La confesión pública de fe se sedimentaba en la celebración. Desde los orígenes, los cristianos comprendieron la naturaleza de aquello en que creían y buscaron términos que expresaran su comprensión del misterio de la salvación. El lenguaje bautismal, a su vez, alcanza la culminación expresiva en la oración eucarística, donde la comunidad, reunida para celebrar la cena del Señor, toma conciencia del proceso histórico-salvífico y se pone en actitud anamnético-epiclética, proclamando las maravillas hechas por el Padre en Cristo Jesús. *La plegaria eucarística,* en efecto, *ha sido durante mucho tiempo,* especialmente en la liturgia romana, *la única profesión de fe durante la celebración de la misa.* En este contexto doxológico, la proclamación de la fe adquiere toda su vitalidad, la fórmula de fe vive de la alabanza y, a través de la actitud de glorificación, la voluntad de creer por parte de la comunidad celebrante capta su verdadero contenido: Cristo Jesús. Las confesiones de fe bautismal y eucarística son un himno de alabanza al Padre por la bondad que se ha manifestado en favor de la humanidad entera en Cristo Jesús.

2. KERIGMA. El momento celebrativo presupone el anuncio de la salvación. La iglesia ha sido llamada por Cristo a proclamar el mensaje cristiano a todos los hombres teniendo en cuenta sus necesidades. En virtud de su naturaleza misionera, a la iglesia se le imponía la necesidad de redactar un símbolo que fuese una condensación de la fe, como ayuda concreta a la predicación. Se crearon esquemas para los predicadores del evangelio. Las fórmulas de fe que derivaron de ello llegaron a ser interpretaciones privilegiadas del mensaje cristiano, que había calado en circunstancias históricas y culturales bien definidas. Todo ello fue la lógica consecuencia del encuentro entre el evangelio y la comunidad cristiana que vivía en una época y en un lugar histórico bien determinados.

3. CATEQUESIS. El símbolo es el fundamento de la catequesis que precedía al bautismo. Entre el anuncio y la celebración se insertaba el discurso catequético, que ayudaba a profundizar y a personalizar lo que se había anunciado (cf He 28,31). La catequesis era la exposición sistemática y elemental del misterio cristiano a aquellos que se preparaban para la celebración de los sacramentos de la iniciación y querían posteriormente conocer a fondo el anuncio con el fin de hacer verdadera y auténtica la vitalidad de la asamblea litúrgica. Ella permitía guiar a los creyentes a vivir en la historia el momento central representado por el misterio pascual, para poder llegar a celebrar el culto en la plenitud de la propia personalidad, ya en fase activa de cristificación [/ *Catequesis y liturgia*].

4. EXPERIENCIA ECLESIAL. Las fórmulas de fe tienen una función de integración/agregación en la/a la iglesia. El deseo de proclamar la propia fe se manifestaba en cada reunión de la comunidad. Puesto que la fe cristiana se celebraba en el lugar

donde se reunían los fieles, era necesario que asumiera también una dimensión comunitaria. A través de la proclamación cultual y existencial del mensaje salvífico, el creyente se sentía cada vez más insertado en la iglesia local y adquiría ulterior capacidad y fuerza para testimoniar con los hermanos el anuncio pascual. En efecto, en torno a la fe misma la comunidad se reconocía tal, sus miembros se integraban entre sí mediante una profunda relación de comunión, y la asamblea litúrgica, que se expandía en la temporalidad, se hacía signo comunitario de la presencia en la historia del misterio de salvación. De ese modo las fórmulas de fe servían como signo de reconocimiento, y permitían a cada creyente y a la comunidad identificarse recíprocamente como creyentes en la misma fe. La proclamación del símbolo significaba la voluntad de hacer emerger la vitalidad de la propia fe eclesial. En esta perspectiva podemos comprender por qué numerosos mártires recitaban el símbolo de la propia iglesia antes de morir.

5. CONTROVERSIAS. Para permitir el crecimiento comunitario en torno a la misma fe y salvaguardar la unidad de los cristianos, la autoridad dictaba fórmulas claras. A causa de las dificultades que los contenidos de la fe encontraban en la vida de la iglesia local surgían fórmulas de fe. Por ello éstas fueron más doctrinales que doxológicas, como sucedió, por ejemplo, con las fórmulas de fe conciliares [*/ infra,* V, 3]. Este paso aparece más claro en la literatura apologética y en las tomas de posición contra las herejías. En su presentación al mundo, la iglesia no sólo debía explicar su propia identidad, sino también responder a las problemáticas que emergían en su ámbito, tanto desde el exterior como desde el interior de la comunidad cristiana. "Las fórmulas de fe tienen una función apologética o defensiva: establecen líneas de demarcación entre su propio mensaje y lo que no es cristiano. Incluso en el NT ciertas expresiones de fe básicamente positivas adquieren a menudo un matiz defensivo o polémico"[6]. Las dificultades que surgían en el camino de la vida cristiana ayudaban a profundizar en los contenidos de la fe y a hacer aparecer toda la luminosidad del mensaje revelado.

La constatación del hecho de que son múltiples las circunstancias que han permitido la aparición de las profesiones de fe debe inducir a pensar que existía en la antigüedad un dato de fe único y fundamental al que cada iglesia o creyente debía referirse necesariamente. Las diferentes formas aparecieron para responder a las diversas exigencias de las comunidades cristianas. Teniendo presente la visión global del anuncio, se trataba de centrar la atención de los oyentes sobre un aspecto particular de la tradición cristiana. La vida de toda la iglesia primitiva no sólo hizo brillar el contenido del anuncio pascual, sino que favoreció también la construcción formal de confesiones primitivas de la fe. Las necesidades de la vida de la iglesia estimularon desde el principio este proceso de una multiplicidad de confesiones.

V. Fórmulas históricas de la profesión de fe

Las diversas situaciones con las que se enfrentó el mensaje cristiano han hecho emerger profesiones de fe diferenciadas. En este proceso nos encontramos en continuidad con la estructura del AT, donde se sintió la necesidad de dar vida a proposiciones sintéticas que resumieran las convicciones de fondo del pueblo de la antigua alianza.

1. ANTIGUO TESTAMENTO. Ya en el AT habían aparecido profesiones de fe para ayudar a Israel a tomar conciencia de la propia historia, celebrar las acciones salvíficas de Dios para con ellos, introducir a la comunidad israelita de todos los tiempos en la alianza y revigorizar la esperanza en el advenimiento de los tiempos mesiánicos. La comunidad del AT trató, desde los primeros tiempos, de recoger en frases concisas aquello que Dios había realizado en su favor. Los acontecimientos históricos formaban el fundamento de toda la confesión de fe (cf Dt 26,5-11; Jos 24; los Salmos históricos). Partiendo de la constatación de tales acontecimientos, siempre renovada a través de las celebraciones cultuales en los santuarios, afloraba la pública proclamación del señorío de Dios, según el estilo propio de la poesía litúrgica (cf Sal 16,2; 97,9; 104; 146). Además, la recitación cotidiana de la *Schemah* resultaba para el hebreo piadoso una continua celebración de la propia fe en el Dios que continuamente guía con fidelidad a su pueblo. "El credo israelita, en el AT, no abarca todo el contenido de la fe del pueblo escogido. Está abierto para recibir nuevas acciones salvíficas de Dios. Tomado de la celebración de la alianza, sirve al israelita para confesar su fe en Dios que salva a través de sus obras, y después también su fe en el Dios creador y quizá juez. Se conservaba vivo en el culto y repercutía en la oración y en la parénesis. Pero al pueblo de Dios de la nueva alianza podía proporcionar contenidos e impulsos para su nueva confesión"[7].

2. NUEVO TESTAMENTO. En el NT se encuentran varias fórmulas de confesión de fe. La iglesia primitiva sentía la necesidad de expresar la fuerte experiencia de que había sido objeto y de la que era depositaria. El mensaje debía encarnarse inevitablemente en fórmulas que explicasen el bagaje de fe propio de los testigos oculares de la época apostólica. La literatura del NT está llena de ellas. La profesión de fe ayudaba a comprender y a comunicar el misterio indicando sus características y evidenciando sus elementos existenciales, en su intento de colocar a la comunidad en una situación decididamente mesiánica. El presente era cualificado escatológicamente a través de la acogida del evangelio, presentado como el significado existencial de lo que Jesús había hecho y anunciado. La predicación apostólica representaba la continuación de la plenitud de los tiempos aportada por Cristo.

La más simple y tal vez la más auténtica podría ser la profesión de fe en Jesucristo, hijo de Dios y Señor (cf He 8,37; Rom 1,3; Rom 10,9; 1 Cor 12,3; Heb 4,14; 1 Jn 4,15). Desarrollando este elemento central se esbozó, especialmente en los Hechos y en Pablo, el cuadro de los contenidos kerigmáticos proclamados en la iglesia en los primeros veinte-treinta años después de la resurrección. Los aspectos del proceso salvífico manifestados en Cristo Jesús que se remarcaban en este período, consistían en afirmar que Jesús de Nazaret era de la descendencia de David, había entrado en la historia como hijo de Dios-Mesías, había sido crucificado, muerto y sepultado, resucitando al tercer día; exaltado a la derecha de Dios y vencedor de los principados y potestades, finalmente vendría de nuevo a juzgar a los vivos y a los muertos (cf He 2,22ss; 3,13ss; 5,30ss; 10,36ss; 13,23ss; Ef 1,20ss; Flp 2,6ss; Col 1,15ss; 1 Tim 3,16; 2 Tim 2,11ss). Es interesante notar con Cullmann cómo el camino histórico de Jesús en su plenitud era el lugar para com-

prender su dignidad. Cullmann, en efecto, afirma que "no es la filiación divina la que sirve para explicar la elevación del Cristo resucitado, sino que el cristiano del s. I habla de su origen divino y de su retorno a partir de la dignidad de Señor resucitado del Cristo"[8].

La confesión de fe más difundida en los albores del cristianismo era, en todo caso, la fórmula puramente cristológica. La historia de Jesucristo era la salvación porque su presencia en la comunidad eclesial era su lógica consecuencia. Por esta razón, en los primeros tiempos los cristianos consideraban como elemento esencial de su propia fe el misterio de Cristo; la fe en Dios estaba presupuesta e implícita. Un anuncio en esta línea creaba por ello un símbolo de fe esencialmente cristocéntrico y un bautismo en el nombre de Jesús. La proclamación de su señorío se retraducía en una fe cristológica y en una celebración sacramental informada por su acción (cf He 8,32ss).

La predicación a los paganos hizo aparecer la confesión de fe, que comportaba dos artículos: el Padre y Jesucristo (cf 1 Cor 8,6; 2 Tim 4,1), con la insistencia en la unicidad de Dios.

La utilización de la confesión de fe para el bautismo hizo necesaria la fórmula con tres artículos, en la cual el Espíritu era la fuerza de la eficacia del bautismo (cf Mt 28,19; 1 Cor 13,13; Ef 4,4). El núcleo principal, fundamentalmente cristológico, se desarrolló en una perspectiva claramente trinitaria.

3. IGLESIA ANTIGUA. En Justino, Ireneo y Tertuliano se encuentran fórmulas más diferenciadas, que exponen el contenido de la verdadera fe en el cuadro de una fórmula trinitaria. La estructura ternaria, Padre, Hijo, Espíritu Santo, ha dominado las confesiones de fe sucesivas, que simplemente han desarrollado los conceptos implícitos en las fórmulas del NT a la luz de una continua relectura del dato revelado. "Así, el credo del s. II es eco de las confesiones de fe primitivas, que se remontan al kerigma apostólico y a la revelación de Jesucristo mismo"[9].

En la primera época patrística, el símbolo era sobre todo una confesión de fe que el catecúmeno proclamaba en el momento del bautismo. En el s. III, en Roma, existía una fórmula del símbolo similar a lo que comúnmente se llama símbolo apostólico o romano. La actual fórmula surgió probablemente en las Galias (parece que por obra de Cesáreo de Arlés) y fue ampliada respecto al primitivo núcleo romano con añadidos provenientes del Oriente (Marcelo de Ancira).

En Oriente existía un mayor pluralismo y una vasta diferenciación de la formulación de la profesión de fe. Los diversos *credos* representaban las fórmulas con las cuales se enseñaban y profesaban los puntos fundamentales de la fe. El uso kerigmático y catequético comportaba inevitablemente una evolución, que dependía de la aparición de problemáticas y de la profundización del dato revelado. Las múltiples formas de símbolos eran variaciones armoniosas de un único tema: la celebración de las acciones realizadas por el Padre en Jesús. Cuando la iglesia, en Nicea (año 325), quiso definir su fe contra la herejía arriana, se sirvió para tal fin del marco de las profesiones de fe bautismal (o de la fórmula usada en Cesarea, o de la de Jerusalén), a las que añadió algunos términos técnicos (por ejemplo "consubstancial"). De igual modo podría haber sucedido con todas las fórmu-

las elaboradas en el curso de las discusiones trinitarias habidas en el s. IV.

El desarrollo de la teología conciliar del tiempo de Nicea dio gran impulso hacia la unificación del *credo*. Es interesante notar, sin embargo, cómo las definiciones conciliares tenían reflejos también en la plegaria eucarística, la profesión de fe por excelencia en el período patrístico clásico [*/ supra,* IV, I]. Las anáforas orientales de tipo sirio-antioqueno [*/ Plegaria eucarística,* I, 2] y ciertas añadiduras prefaciales de origen leoniano (León Magno, 440-461) son una clara documentación de esto mismo. Por lo que se refiere al símbolo de Constantinopla (año 381), el origen parece incierto; en todo caso, no se trata de una elaboración de la fórmula de Nicea (aunque se denomina comúnmente *símbolo niceno-constantinopolitano).* "El texto fue leído en el concilio de Calcedonia (año 451) como símbolo del concilio de Constantinopla, y esta atribución se hizo tradicional. (...) Este acuerdo suplantó a los demás símbolos bautismales de Oriente y, por algún tiempo, también al de Roma. El símbolo fue introducido en la liturgia eucarística; con la misma función se difundió luego en Occidente, primero en Hispania, más adelante en la corte imperial y finalmente en Roma, desde 1014, a petición de Enrique II" [10].

En la evolución histórica, el símbolo, que al principio tenía multiplicidad de usos según las situaciones concretas de la comunidad cristiana, llegó a ser la forma de fe a la que había que referirse para juzgar la ortodoxia de un teólogo y para expresar la recta fe frente a un hereje. En esta línea surgieron nuevos símbolos con carácter más o menos oficial que concordaban con el símbolo de Nicea.

VI. Perspectivas actuales

El símbolo de fe se funda en el recuerdo del Jesús histórico visto a la luz de la reflexión teológica sobre el misterio pascual del Señor muerto y resucitado y todavía vivo en su iglesia. El símbolo es necesario para la construcción de la comunidad cristiana, que se mira, se verifica y encuentra esperanza en él. Es fácil advertir cómo en la historia de los últimos cuatro siglos ha desaparecido la creatividad de las fórmulas. En la perspectiva contemporánea, en cambio, nace la exigencia de nuevos símbolos de fe que emerjan de una vivaz vitalidad cristiana y de las formas renovadas de vida comunitaria. Las nuevas confesiones, que se sitúan junto a las antiguas como reinterpretaciones modernas del mismo dato, aparecen bajo el estímulo de nuevas formas creadoras y de los signos de los tiempos, y expresan la continua reflexión de la iglesia sobre el gran acontecimiento de Jesucristo. Cualquier comunidad eclesial como tal es heredera de una común tradición propia a todas las generaciones que han creído y creerán en Cristo Señor. En él radica todo verdadero testimonio evangélico. Los símbolos de fe son signos que hacen presente toda la tradición de la fe en un devenir que revitaliza y reactualiza el anuncio evangélico.

La más autorizada confesión de fe moderna es la de Pablo VI (30 de junio de 1968), pronunciada en la clausura del año santo de la fe. El dinamismo carismático ha hecho emerger con gran empuje esta exigencia de nuevas fórmulas de fe, y en estos años han aparecido bastantes, si bien con formulaciones más bien breves [11]. Las necesidades catequéticas, las preocupaciones para hacer accesible el anuncio cristiano y la insistencia en la importancia de la iglesia local han llevado a expre-

sar de un modo nuevo la fe en Jesús con vistas a hacerla verdadera en sus lenguajes kerigmáticos, catequéticos y litúrgicos.

En la mentalidad contemporánea se evidencia también otro aspecto en relación a los siglos precedentes. En vez de una visión teológica, hoy se trata de dar una entonación más bíblica y mesiánica a las nuevas confesiones de fe. Se advierte mucho, en efecto, el sentido de la historia de la salvación, en la cual la comunidad creyente se siente inmersa. Desde este punto de vista es importante superar la tendencia a la separación entre profesión de fe y liturgia. En la iglesia antigua las fórmulas de fe servían para un uso tanto misionero como litúrgico; la celebración era la admirable síntesis de ello. En la época pospatrística, moderna y contemporánea, estas dos finalidades, a pesar de haberse conservado, se han ido separando cada vez más la una de la otra. El acento exagerado sobre la función doctrinal y dogmática del *credo* ha eclipsado su función litúrgica y doxológica. El resultado final de tal ruptura consiste en el vaciamiento del *credo* de toda vitalidad litúrgica, porque se pone sólo al servicio de una investigación especulativa. De este modo la confesión de fe pierde la estricta conexión con la revelación histórico-salvífica propia de la Sagrada Escritura y del camino de la liturgia.

Hoy la profesión de fe y la liturgia deben ser vividas de modo unitario, para que lleguen a ser una experiencia real y benéfica para todos los creyentes [12]. Lo que se cree es tal sólo cuando se celebra y se hace fuente de testimonio en la alabanza al Padre. La formulación de la profesión de fe debe ser colocada en relación con la liturgia y con la catequesis, y de ellas debe recibir su profunda vitalidad. En la admirable síntesis de anuncio de la salvación, de catequesis y de celebración deberían nacer las diversas formulaciones de la fe. El pueblo de los creyentes en Cristo Jesús, como todas las comunidades humanas, tiene una expresión, una experiencia y un lenguaje totalmente propios para reencontrar la comunión viviente con sus peculiares orígenes. Este proceso utiliza, en el mundo contemporáneo, sobre todo lenguajes más bíblicos y más litúrgicos.

La vitalidad de la fe se manifiesta de modo pleno en el *canto* del *credo* durante la liturgia dominical. En la alegría de esta proclamación se evidencia aquello que hace de la asamblea celebrante una auténtica comunidad eclesial, que revive el único y gran misterio salvífico y se siente salvada. En el contexto litúrgico de la palabra escuchada y acogida, la profesión de fe resulta un gran himno y ayuda a la asamblea litúrgica a vivir el anuncio en actitud de alabanza al Padre. De la proclamación litúrgica de la propia fe a través del canto del *credo* y de un lenguaje más ajustado a la vitalidad de la comunidad celebrante (por ejemplo, la posibilidad actual de celebrar misas con / niños) nace un verdadero compromiso también en la historia. La confesión de fe debe ser al mismo tiempo recuerdo del misterio pascual, alegre celebración de la presencia del Resucitado entre los suyos y real y verdadera inserción en la historia con vistas a construir un mundo del que brote la glorificación del Dios uno y trino.

[/ *Fe y liturgia*].

NOTAS: [1] E. Vilanova, *Expresión de la fe en el culto. En la época posapostólica,* en *Con* 1973, n. 82, p. 193 — [2] P.-T. Camelot, *Símbolos de la fe,* en *Sacramentum mundi* 6, Herder,

Barcelona 1976, 359-360 — [3] G. Ferraro, *Il Simbolo della fede. Breve esposizione del Credo niceno-constantinopolitano,* AVE, Roma 1980, 5 — [4] A.M. Triacca, *"Fides magistra omnium credentium". Pedagogie liturgique: Pedagogie "de la foi" ou "par la foi"?,* en *La liturgie expression de la foi* (dir. por. A.M. Triacca y A. Pistoia), Ed. Liturgiche, Roma 1979, 307 — [5] J. Moltmann, *La confesión de Cristo Jesús. Consideraciones bíblico-teológicas,* en *Con* 1978, n. 138, p. 31 — [6] R. Modras, *Funciones y limitaciones de las fórmulas de fe,* en *Con* 1978, n. 138, p. 57 — [7] S. Schreiner, *El desarrollo del "credo" israelita,* en *Con* 1966, n. 20, pp. 395-396 — [8] O. Cullmann, *La foi et le culte de l'église primitive,* Delachaux e Niestlé, Neuchâtel 1963, 82 — [9] P.-T. Camelot, *a.c.,* 361 — [10] Id, *a.c.,* 363 — [11] Pueden hallarse algunos ejemplos de estas nuevas fórmulas en *RPL* 1979/4, 28-32, y aparecen diversas indicaciones en el artículo de H. Schmidt *Creer y confesar la fe en un mundo irreligioso,* en *Con* 1973, n. 82, pp. 281-293 — [12] Desde este punto de vista es interesante el trabajo del episcopado francés, que ha presentado las verdades fundamentales de la fe a través del comentario de la plegaria eucarística IV: cf Les évèques de France, *Il est grand le mystère de la foi. Prière et foi de l'église catholique,* Centurion, París 1978.

A. Donghi

BIBLIOGRAFÍA: Brekelmans A., *Confesiones de fe en la Iglesia antigua,* en "Concilium" 51 (1970) 32-41; Camelot P.-T., *Símbolos de la fe,* en SM 6, Herder, Barcelona 1976, 359-366; Cullmann O., *La fe y el culto en la Iglesia primitiva,* Studium, Madrid 1971, 63-122; Documentación Concilium, *Agitación en torno a la confesión de fe,* en "Concilium" 51 (1970) 129-146; Hamman A., *Las primeras formulaciones trinitarias en los Padres Apostólicos,* en VV.AA., *La Trinidad en la Tradición prenicena,* Secretariado Trinitario, Salamanca 1973, 93-108; Kelly J.N.D., *Primitivos credos cristianos,* Secretariado Trinitario, Salamanca 1980; Lescrauwaet J., *Aspectos confesionales en la teología de hoy. Momentos de la confesión en la liturgia,* en "Concilium" 54 (1970) 125-132; Manders H., *¿Qué relación existe entre nuestro bautismo y nuestra fe?,* ib, 22 (1967) 175-187; Schmidt H., *Creer y confesar la fe en un mundo irreligioso,* ib, 82 (1973) 281-293; Schreiner J., *El desarrollo del "credo" israelita,* ib, 20 (1966) 284-396; Vawter B.-Vilanova E., *Expresión de la fe en el culto,* ib, 82 (1973) 183-203; VV.AA., *Historia y teología del símbolo de la fe,* en "Phase" 73 (1973) 2-60; VV.AA., *La confesión de la fe,* en "Communio" 2 (1979) 2-106. Véase también la bibliografía de *Fe y liturgia.*

PROFESION RELIGIOSA

SUMARIO: I. La vida religiosa en la iglesia - II. El rito de la profesión religiosa en la tradición litúrgica: 1. Las primeras trazas de un rito de profesión monástica; 2. La profesión monástica en la tradición benedictina; 3. La profesión en las órdenes canonicales; 4. La profesión en las órdenes mendicantes; 5. La profesión en la Compañía de Jesús; 6. El rito de la profesión *desde el s. XVI hasta nuestros días - III. El rito* de la profesión religiosa renovado por disposición del Vat. II: 1. El nuevo "Ordo Professionis Religiosae"; 2. Estructura del rito de profesión; 3. Contenido doctrinal del rito de profesión - IV. Problemas de adaptación.

I. La vida religiosa en la iglesia

La institucionalización de los ministerios y del monacato condujo muy pronto a una doble distinción de las vocaciones en la iglesia: por lo que se refiere a los ministerios, entre clérigos y laicos; por lo que se refiere a los géneros de vida, entre religiosos y seglares. Por una parte, la estructura jerárquica de la iglesia; por otra parte, la variedad de formas de vida cristiana.

El Espíritu vivifica siempre a la iglesia suscitando, incluso en nuestros días, nuevas formas de ministerio y de vida religiosa. Las varias vocaciones o dones particulares están ordenados a la común *edificación* de la iglesia (cf 1 Cor 14,12). El elemento eclesiológico es, pues, fundamental para comprender la vida cristiana, y esta variedad se explica solamente relacionándola con la comunidad eclesial [1]. Consiguientemente, el Vat. II afirma que "los consejos evangélicos, mediante la caridad hacia la que impulsan, unen especialmente con la iglesia y con su misterio a quienes los practican" *(LG* 44). Muy pronto la iglesia y los religiosos sintieron la necesidad de *sacramentalizar* esta elección de vida cristiana en un gesto simbólico y festivo, cumplido en el seno de la comunidad eclesial. Nacieron así los ri-

tos de la profesión monástica y de la / consagración de vírgenes.

[/ *Virginidad consagrada en la iglesia*].

II. El rito de la profesión religiosa en la tradición litúrgica

1. LAS PRIMERAS TRAZAS DE UN RITO DE PROFESIÓN MONÁSTICA. El primer rito completo de profesión monástica llegado hasta nosotros se remonta al Pseudo-Dionisio Areopagita, que vivió probablemente entre los ss. V y VI. En el c. 6 de la *Jerarquía eclesiástica* el Pseudo-Dionisio describe y comenta brevemente el "misterio de la consagración monástica". Según la concepción del autor, a los tres órdenes consagrantes de la jerarquía eclesiástica: diáconos, sacerdotes y obispos, con sus respectivos oficios de purificar, iluminar y perfeccionar, corresponden los tres estados de consagrandos, es decir, de los que han de ser purificados (catecúmenos), iluminados (fieles) y perfeccionados (monjes). El rito de la profesión monástica es presidido por el sacerdote, y se celebra ante el altar: después de una invocación consagratoria o *epíclesis* por el monje, el sacerdote interroga al candidato sobre su voluntad de renunciar al pecado y lo exhorta a vivir una vida perfecta. Cuando el candidato ha ratificado sus empeños, el sacerdote lo signa con el signo de la cruz y le corta el cabello invocando a la Trinidad; lo despoja de su vestido y le impone uno nuevo; y, después de haberlo abrazado, lo hace partícipe de los divinos misterios [2]. Los elementos principales de este rito son: la epíclesis consagratoria, la promesa oral, la tonsura y la imposición del hábito. Aunque se trata de un rito que pertenece a la tradición oriental, es de gran interés para comprender los primeros rituales monásticos de profesión. En efecto, el Pseudo-Dionisio ha ejercido un influjo notable tanto en Oriente como en Occidente, incluso en el campo de la vida monástica.

El Areopagita nos ofrece un rito ya muy evolucionado y casi perfecto. Pero en los primeros tiempos, el ingreso en la vida monástica se realizaba con gran simplicidad y sin ritos particulares. En sus orígenes, la vida monástica ignoraba lo que nosotros llamamos promesa, voto, fórmula de profesión, empeño, etc. Los primeros monjes manifestaban la voluntad de perseverar hasta la muerte en su género de vida con la simple vestición del hábito, como, por su parte, los clérigos con la recepción de la tonsura, y las vírgenes con la imposición del velo se consagraban definitivamente al servicio de Dios. Las expresiones *professio religiosa, propositum sacrum, votum religionis* y semejantes no indicaban aún el acto de la promesa concretado en una fórmula precisa, sino el compromiso público en uno de los tres estados consagrados o su aceptación, o también estos estados en cuanto diferían de la vida cristiana ordinaria *(professio christiana).* Afirma por ejemplo san Ambrosio: "Prophetavit itaque Symeon, prophetaverat copulata coniugio, prophetaverat virgo, debuit etiam vidua, ne qua aut professio deesset aut sexus" [3]. A pesar de que después del s. VIII el término *professio* tomará el significado de una declaración solemne de compromiso en la vida monástica, conservará aún algo de su antiguo significado.

Una antiquísima fórmula de compromiso en la vida monástica se encuentra en la llamada *homologhía pros Theón* ("pacto con Dios"). El objeto de este pacto está tomado de los lugares del evangelio en que Cristo exige a sus discípulos la renuncia a todo (cf Mt 10,37s; 16,24; 19,12; Mc 10,21; Lc 9,23.25), y es conocido

con la palabra *apótaxis* o *apotaghé (abrenuntio, conversio).* Las fuentes monásticas hablan de renuncia al mundo, a la familia, a la propiedad, a sí mismos... Después, en sentido positivo, se habla de la imitación de Cristo y de las obligaciones inherentes a ella. Subrayando uno u otro aspecto de este proyecto de vida y explicitándolos en forma de promesas particulares, nacieron las diversas fórmulas de profesión monástica.

En la segunda mitad del s. IV el compromiso de las vírgenes, hasta entonces probablemente privado, se convierte en un acto público unido a una celebración litúrgica. Más tarde, el ambiente monástico sufrirá un proceso semejante de institucionalización.

2. LA PROFESIÓN MONÁSTICA EN LA TRADICIÓN BENEDICTINA. La profesión como rito auténtico tardó bastante en difundirse. La *Regula Magistri,* poco anterior a san Benito (480-547), no conoce aún este rito específico, sino sólo una agregación de hecho a la comunidad: el candidato, que ya conduce una vida ejemplar, se incorpora a la comunidad monástica con la tonsura y la vestición. Sólo el primero de estos gestos, que es realizado por el abad en el oratorio, es descrito sumariamente.

En Occidente, del que nos ocupamos principalmente aquí, encontramos un rito de profesión monástica perfectamente constituido sólo en el s. VI con san Benito. La descripción del rito está en el c. 58 de la *Regla:* si el novicio da pruebas de estar firmemente dispuesto a vivir en el monasterio, después de un período de doce meses, durante los cuales se le hace conocer la Regla, es admitido en el monasterio con el siguiente rito: en el oratorio, delante de todos, el novicio promete estabilidad, vida religiosa *(conversio morum)* y obediencia. Esta promesa es escrita en forma de petición por el mismo novicio, que la firma y la deposita sobre el altar. Sigue inmediatamente el canto del versículo 116 del salmo 118: "Suscipe me, Domine, secundum eloquium tuum et vivam, et ne confundas me ab exspectatione mea". La comunidad entera repite tres veces este versículo, terminándolo con el *Gloria.* Seguidamente el neoprofeso se postra a los pies de cada uno de los monjes pidiéndoles que rueguen por él. Por fin, es despojado de sus vestidos y revestido con prendas propias del monasterio. La Regla benedictina no habla de la celebración eucarística; pero si consideramos cuanto se dice en el c. 59 sobre la oblación de los niños, es lógico pensar que también la profesión monástica se hacía durante el ofertorio de la misa. La tradición benedictina es firme y unánime en este punto.

Por su cercanía al altar y a la eucaristía, la profesión benedictina es llamada *professio super altare.* Ella expresa el carácter de la vida monástica como consagración, como oblación santificada por el altar y enraizada en algún modo en él; y al mismo tiempo expresa la relación de la vida monástica con la eucaristía: el monje se entrega a Cristo, el cual lo incorpora a su propia oblación. La profesión *super altare* tiene puntos de contacto con la tradición oriental, que, como hemos visto en el Pseudo-Dionisio, subraya el momento de la epíclesis consagratoria. En efecto, en las antiguas fuentes monásticas latinas la profesión es llamada *ordinatio, benedictio* o *consecratio* [4]. Probablemente con esta terminología se quiere expresar una concepción más bien *mistérica* que *voluntarista* de la profesión monástica.

El rito de profesión benedictina consta de los siguientes elementos principales: promesa de perseverar en el monasterio bajo la obediencia

del abad y entrega de la petición que ratifica esta promesa; oración; vestición. Los rituales sucesivos seguirán fieles a la sobriedad de la celebración prevista por san Benito, aunque desarrollarán los diversos elementos.

En muchos rituales, la profesión del monje viene precedida de una serie de preguntas que tienen por objeto cerciorarse de la libertad con la cual el candidato hace su elección. Así, por ejemplo, el *Ordo ad faciendum monachum* del Pontifical Romano-Germánico del s. X exige que el novicio sea interrogado sobre la libertad con la cual renuncia al mundo [5]. A este propósito reviste particular interés un ritual de Montecasino de fines del s. XI. Se trata de un *Ordo ad faciendum monachum* en el que se subraya en modo particular la relación existente entre profesión monástica y bautismo. Las preguntas dirigidas al novicio toman la forma de un cuestionario bautismal [6].

La promesa puede ser equiparada a una fórmula de profesión, con la cual el novicio se compromete a observar la *stabilitas,* la *conversatio morum* (más tarde *conversio morum)* y la *obedientia.* La tradición benedictina permanecerá fiel a esta tríada. Pero en las fórmulas concretas de profesión se introducen muchas variantes: se añade, por ejemplo, *secundum Regulam s. Benedicti;* algunas vez se habla sólo de estabilidad y de obediencia; otras veces, de estabilidad y de *conversio morum;* encontramos también sólo la *conversio morum* o sólo la obediencia. Una fórmula típica de profesión benedictina es la de Cluny: "Ego frater promitto stabilitatem monachi, et conversionem morum meorum, et obedientiam secundum regulam s. Benedicti, coram Deo et sanctis ejus in hoc monasterio quod est constructum in honore bb. apost. Petri et Pauli; in praesentia domini N. abbatis" [7].

La promesa es formulada oralmente por el novicio, el cual inmediatamente después deposita un ejemplar de la misma sobre el altar. En una época más reciente, la promesa escrita en forma de petición será utilizada para pedir a la comunidad, con una cierta antelación, la admisión a la misma profesión. El acto de colocar la fórmula escrita sobre el altar es un gesto de ofrenda que subraya la relación íntima que existe entre la oblación del monje y la de Cristo, renovada sacramentalmente sobre el altar. El versículo del salmo 118 "suscipe me, Domine..." que sigue inmediatamente, avalora este simbolismo.

La Regla benedictina prevé en este momento que el neoprofeso se postre a los pies de cada uno de los hermanos pidiéndoles que rueguen por él. En el s. VII aparecen diversas oraciones destinadas a ser recitadas sobre el profeso; algunas de ellas nos han sido transmitidas por los antiguos sacramentarios romanos. La *Oratio pro renuntiantibus saeculo* del Gelasiano antiguo [8] es evidentemente una oración utilizada en esta ocasión. El texto de la oración destaca las relaciones existentes entre vida monástica y bautismo; en efecto, algunas de sus expresiones están tomadas de los formularios gelasianos del bautismo y, en particular, del ritual de admisión al catecumenado [9].

El rito concluye con la vestición del hábito monástico. Con todo, la expresión *hábito monástico* no se encuentra en toda la Regla benedictina; se trata más bien de despojarse de los vestidos propios para vestir prendas pertenecientes al monasterio. Es un signo expresivo y una consecuencia de la total desapropiación. San Benito no prescribe fórmula alguna para esta ceremonia. Pero con el correr del tiempo aparecerán fórmulas que darán al gesto de la vestición un simbolismo pascual y bautismal. El ritual de Montecasino, de

fines del s. XI, prescribe la bendición del hábito monástico y, además, la siguiente fórmula: "Exuat te, Dominus Jesus Christus veterem hominem cum actibus suis... Et induat te novum, qui renovatur in agnitionem secundum imaginem eius qui creavit eum" [10].

En general, los autores creen que originariamente la profesión benedictina se hizo en forma de preguntas y respuestas. Por ello algunos historiadores opinan que el ritual primitivo de la profesión benedictina se inspiraba de algún modo en la *stipulatio* del derecho romano. La *stipulatio* era un contrato oral y tenía varias aplicaciones: en el derecho público era usada para concluir paces y alianzas; en el derecho familiar, para prometer la hija en matrimonio... Cuando la *stipulatio* era compleja, redactada por escrito con todas sus cláusulas, era leída por el futuro estipulante al futuro prometedor, y se concluía con la pregunta: "Ea quae supra scripta sunt, promittis?", a la cual el prometedor respondía: "Promitto".

3. LA PROFESIÓN EN LAS ÓRDENES CANONICALES. Con el movimiento canonical de los ss. XI-XII aparecen los elementos de la *professio in manibus*. Uno de los testimonios más antiguos de la misma se refiere a una donación del obispo Hugo a los canónigos regulares de la iglesia de San Jorge, de Grenoble, alrededor del año 1084: "Fratribus... qui in manu nostra saeculo abrenuntiaverunt et sub canonica professione decreverunt servire" [11].

En los ss. X-XII, época clásica del feudalismo, la *immixtio manuum* era el gesto simbólico más característico del contrato feudal: cuando el *junior* o vasallo se entregaba al servicio del *senior*, colocándose bajo su protección *(commendatio)*, arrodillado, ponía sus manos juntas en las manos de éste *(immixtio manuum)* y le prometía fidelidad. El *senior*, en señal de aceptación, daba al vasallo el beso de paz *(osculum)*. De este modo el *junior* se convertía en el vasallo *(homo ligius)* del señor del territorio, el cual estaba obligado a ejercitar con él la defensa o *tuitio*.

Los elementos de la *commendatio* feudal fueron introducidos, en un primer momento, en el rito de incorporación o admisión al noviciado de algunos institutos canonicales. Véase, por ejemplo, el esquema del rito de incorporación tal y como lo describe el ritual de la abadía de San Víctor, de París, en el s. XII: 1. *Adductio in capitulum*. 2. *Prostratio cum petitione*. 3. *Erectio ad iussum abbatis*. 4. *Interrogatio cum promissione*. 5. *Immixtio manuum*. 6. *Promissio obedientiae*. 7. *Oratio pro perseverantia*. 8. *Concessio societatis*. 9. *Osculum*. 10. *(Vestitio)* [12].

Es claro el paralelismo con la *commendatio* del derecho feudal. El lugar de la ceremonia no es la iglesia, sino la sala capitular; más que una ceremonia sagrada, es considerada un acto simbólico de carácter social. Al principio de la ceremonia, el candidato manifiesta su deseo de ser recibido en la comunidad por medio de la postración y de la *petitio* oral, generalmente en forma de oración. Sigue el interrogatorio, en el que el candidato promete cumplir las obligaciones de la vida monástica. Hemos visto [*/ supra*, 2, nota 6] que un uso análogo se encontraba en algunos rituales de profesión de la tradición benedictina posteriores al s. X. La *immixtio manuum* es el gesto central del rito de incorporación; el postulante lo cumple al mismo tiempo que pronuncia la promesa de obediencia. Como signo de acogida fraterna en la comunidad, el rito se cierra con el beso de paz del abad y de todos los hermanos. Acabada la ceremonia, el encargado del vestua-

rio da al nuevo novicio todo lo necesario para vestirse y calzarse.

Hay que notar que los institutos canonicales, aunque introducen los elementos del contrato feudal en la ceremonia de admisión al noviciado, conservan el rito de profesión con las características de la tradición benedictina. Por lo mismo, su profesión era siempre una *professio super altare* [13]. Con el pasar del tiempo, la *professio in manibus* se unió con la *professio super altare,* bien como rito previo que tenía lugar en la sala capitular, bien como rito celebrado durante la misa.

4. La profesión en las órdenes mendicantes. La *professio in manibus* fue adoptada por las nuevas órdenes desde el s. XII al XVI, y fue peculiar sobre todo de las órdenes mendicantes. Un tipo de *professio in manibus* es la de los frailes predicadores. Parece ser que los dominicos en un principio tuvieron una estructura canonical, y por lo tanto usaron también la *professio super altare.* Pero adquirida plena conciencia de su misión apostólica universal, abandonaron muy pronto la estructura canonical, adoptando hacia el 1220 la *professio in manibus.* En efecto, la *donación* a una iglesia, elemento característico de la profesión canonical (correspondiente a la *stabilitas* monástica) no era conforme al género de vida de los dominicos, obligados a emprender frecuentes viajes apostólicos. Para evitar esta contradicción evidente entre rito y vida, fue necesario eliminar la *oblatio super altare,* que simbolizaba la donación a la abadía o a la iglesia, y dar al rito de la profesión el significado de una promesa de obediencia, de un compromiso personal con el capítulo, con el maestro general o con su representante. Precisamente es éste el tenor de la fórmula de profesión que encontramos ya en las constituciones primitivas: "Ego N. facio professionem et promitto obedientiam Deo et beatae Mariae et tibi N., magistro ordinis Praedicatorum, et successoribus tuis, secundum regulam beati Augustini et institutiones fratrum ordinis Praedicatorum, quod ero obediens tibi tuisque successoribus usque ad mortem" [14].

El ritual tenía que acomodarse a la nueva fórmula de profesión. Así la *immixtio manuum,* que en la tradición canonical era el gesto característico de la *promissio* de la ceremonia de ingreso al noviciado, se convertirá en el gesto característico de la profesión religiosa.

La *professio in manibus* es propia también del rito de profesión de los franciscanos. Damos a continuación el texto de la fórmula de profesión tal y como la encontramos en las constituciones narbonenses de 1260: "Ego, frater N., voveo et promitto Deo et beatae Mariae Virgini et beato Francisco et omnibus sanctis et tibi, Pater, toto tempore vitae meae, servare regulam fratrum minorum per dominum Honorium papam confirmatam, vivendo in obedientia, sine proprio, et in castitate" [15].

En esta fórmula de profesión se habla por primera vez de voto *(voveo et promitto Deo).* Nos encontramos sin duda ante el concepto de voto religioso público de pleno sabor escolástico. Hay otra novedad todavía más importante: la fórmula franciscana hace mención explícita de los tres *consejos evangélicos.* No es claro cuándo y en dónde aparece por primera vez la tríada *obediencia, pobreza y castidad.* Parece ser que la encontramos por primera vez en una fórmula de profesión del año 1148, en la abadía de los canónigos de Santa Genoveva, de París. Su abad Odón escribe así: "In professione igitur nostra quam fecimus, tria, sicut bene nosti, promisimus, castitatem, communionem, obedien-

tiam"[16]. La *communio* sería la vida común fundada en la pobreza. Esta tríada es una versión canonical de la tríada benedictina: *estabilidad, vida religiosa, obediencia.* En todo caso, parece cierto que la mayor parte de las órdenes religiosas, incluso las antiguas órdenes monásticas, aceptaron, a lo largo del s. XIII, la inclusión de los tres *consejos evangélicos* en sus fórmulas de profesión. En este proceso es evidente el influjo personal ejercido por el papa Inocencio III (1198-1216).

En el rito de la *professio in manibus* se expresa con claridad el carácter de la profesión como contrato entre el religioso y la comunidad que lo recibe. En cambio, la *professio super altare* contiene sólo una promesa del candidato a la comunidad. En la tradición benedictina, la comunidad monástica no corresponde a la *stipulatio* del novicio con una *restipulatio;* le ofrece solamente, y a petición *(petitio)* suya, una casa en la que él pueda satisfacer su deseo de seguir a Cristo más de cerca. En cambio, la *professio in manibus* expresa también el compromiso de la comunidad. El característico gesto de la *immixtio manuum* sirve para ilustrar en modo adecuado los dos aspectos de la profesión: ofrecimiento de la mano y aceptación de la misma, es decir, promesa y *societas.*

5. La profesión de la Compañía de Jesús. San Ignacio de Loyola (1491-1556) introdujo en la Compañía de Jesús un nuevo tipo de profesión: la llamada *professio super hostiam,* que tiene lugar antes de la recepción de la comunión eucarística, y precisamente en el momento en el que el sacerdote presenta la hostia consagrada. Aunque el texto de las constituciones ignacianas dice: "Ubiendo celebrado en la yglesia públicamente", estas palabras han sido interpretadas, desde el principio, en el sentido antes indicado, es decir: "después de la comunión" (del sacerdote celebrante)[17].

El origen de la *professio super hostiam* hay que buscarlo probablemente en usos muy antiguos. Ya en el s. III el cismático Novaciano, antes de dar la comunión a sus secuaces, les exigía el juramento de fidelidad[18]. En el alto medievo se exigían manifestaciones semejantes a los que comulgaban en la misa que precedía a las pruebas ordálicas. Dos siglos antes de san Ignacio encontramos una disposición del capítulo general de los franciscanos celebrado en Perpiñán en 1331 según la cual la emisión de los votos tenía que preceder inmediatamente a la recepción de la santísima eucaristía. Pero este uso fue revocado en el capítulo general sucesivo, celebrado en Asís el año 1336[19]. La inspiración inmediata le vino a san Ignacio probablemente del juramento practicado en alguna orden militar y muy enraizado en la tradición española. Los votos pronunciados por Ignacio y los otros seis compañeros el 15 de agosto de 1534 en la pequeña iglesia de san Dionisio de Montmartre fueron votos privados de pobreza, castidad y de peregrinar a Jerusalén. Ya en esta ocasión tales votos fueron pronunciados antes de la comunión de la misa, celebrada por Fabro, el único sacerdote del grupo.

El ritual de la profesión de la Compañía era muy simple. Afirma J. Nadal[20] que en la primera congregación general se tomó en consideración la eventualidad de introducir otras ceremonias en el rito de profesión; pero se decidió "constitutiones esse servandas, nec ceremonias addendas". Sabemos, con todo, que el candidato a jesuita, después de haber leído la fórmula de profesión, entregaba el escrito al superior, el cual colocaba la fórmula sobre el altar; "quae consuetudo —añade Nadal—

videtur necessario introducta, ut repraesentetur vota in manus recipi". Por lo mismo, encontramos en algún modo presentes en el rito de la Compañía los elementos característicos de las tradiciones precedentes.

Las constituciones de los jesuitas prevén dos fórmulas de profesión: la primera, además de los tres votos de pobreza, castidad y obediencia, contiene un cuarto voto de obediencia al sumo pontífice "circa missiones"; en cambio, para los admitidos solamente a pronunciar los tres votos tradicionales, se propone una segunda fórmula idéntica en el contenido, pero sin la mención del voto especial de obediencia al pontífice.

La *professio super hostiam* de la Compañía ha sido adoptada después por la mayor parte de las congregaciones modernas, sobre todo femeninas. En el s. XIX, la Sagrada Congregación de los ritos prohibió varias veces que se pronunciaran los votos ante la hostia antes de comulgar; esta postura se basaba en una respuesta anterior de la misma congregación (del 16-1-1677), en la cual se prohibía interrumpir la santa misa para recitar oraciones con motivo de calamidades públicas. Pero bajo el influjo de un consultor jesuita, un decreto de la misma congregación romana, emanado en fecha 14-8-1894 y aprobado por el papa León XIII, declaraba de nuevo la licitud de tal uso [21].

Es evidente que cada uno de los tres tipos de profesión que hemos analizado representa un ambiente cultural y espiritual claramente caracterizado. Pero hay en la historia del rito de profesión un proceso hacia una concepción cada vez mayormente voluntarista y jurídica de la misma profesión, que contrasta con la concepción prevalecientemente mistérica de la tradición oriental. En este proceso, la *professio super hostiam,* expresión de una piedad fuertemente individualista, representa un punto de llegada.

6. EL RITO DE LA PROFESIÓN DESDE EL S. XVI HASTA NUESTROS DÍAS. Hemos trazado las grandes líneas de los tres principales ritos de profesión: la *professio super altare,* típica de la tradición benedictina; la *professio in manibus,* consolidada en las órdenes canonicales y acogida después por otros muchos institutos (frailes predicadores, frailes menores, conventuales, capuchinos, carmelitas, pasionistas, salesianos, etc.), de tal modo que se convierte en la forma más difundida; la *professio super hostiam,* promovida por la Compañía de Jesús y adoptada por otros institutos, principalmente femeninos. Todos estos ritos, con sus variantes, están en algún modo presentes en los rituales particulares de numerosos institutos religiosos.

El *Pontificale Romanum* no ha sufrido cambios sustanciales desde su primera edición en 1485 hasta la reforma del concilio Vat. II. Este Pontifical no contiene un rito verdadero y propio de profesión monástica o religiosa. Pero encontramos en él, junto al rito de bendición del abad, las ceremonias que se tendrían que realizar en el caso del todo anacrónico en el que el abad, inmediatamente antes de su bendición, tuviera que emitir sus votos monásticos. El rito de la profesión monástica formaba parte, en cambio, de la antigua ordenación del Pontifical, como testimonia la tradición manuscrita que nos ha llegado, la cual abraza sobre todo el período que va desde el s. XII al s. XV.

La falta de una ordenación litúrgica a nivel eclesial favoreció una progresiva decadencia del ritual de profesión. Se perdió poco a poco la simplicidad y la objetividad de los tiempos antiguos, y se fueron introduciendo el subjetivismo ascético y

el espíritu legalista. Los ritos de profesión se hicieron más prolijos, incluyendo ceremonias que añadían un cierto patetismo a su significado fundamental, pero sin enriquecerlo en sus elementos sustanciales. Sucesivamente, la proliferación de los institutos religiosos comportó la multiplicación de los rituales de profesión, que se alejaban cada vez más de la simplicidad y del equilibrio de los antiguos ritos monásticos. En general abundan los símbolos que acentúan unilateralmente el aspecto negativo de la renuncia al mundo del pecado. Los hay también más o menos melodramáticos, y tal vez incluso desagradables para los familiares del novicio, sobre todo de la novicia: ataúd con velas y paño mortuorio, campanas que tañen a muerto, corona de espinas, cruz, etc. Algunos rituales, generalmente en el s. XIX, época de teología particularmente decadente, prescriben que la novicia, durante el canto de una larga letanía, se extienda sobre el pavimento cubierta con un paño fúnebre, mientras a sus lados arden algunas velas, como si se tratara de un catafalco, y las campanas tañen a muerto...

Sería demasiado arduo catalogar aquí los numerosos ritos de profesión, nacidos sobre todo en el siglo pasado. En general, se puede aplicar a todos ellos el juicio negativo que acabamos de expresar.

III. El rito de la profesión religiosa renovado por disposición del Vat. II

El estado de decadencia que hemos descrito en cierto modo ha persistido hasta nuestros días. De ahí que el concilio Vat. II decidiera promulgar algunas normas relativas al rito de profesión. El concilio *(SC* 80) dispone que se redacte un rito-tipo de profesión religiosa y de renovación de votos que contribuya a obtener en este campo mayor sobriedad y dignidad y a restablecer una unidad fundamental que deje, con todo, la puerta abierta a las legítimas diferencias. Este futuro rito-tipo es presentado como obligatorio para "aquellos que realizan la profesión o renovación de votos dentro de la misa, salvo derecho particular".

1. EL NUEVO "ORDO PROFESSIONIS RELIGIOSAE" (= OPR). Fue promulgado por la Sagrada Congregación para el culto divino el 2-2-1970. Se inspira abundantemente en las fuentes de la tradición occidental, y hace frecuente recurso a los libros de la Escritura, a la doctrina patrística y a los documentos del Vat. II.

El nuevo *OPR* consta de las partes siguientes. Comienza con una introducción, en la que se trata de la naturaleza y del valor de la profesión religiosa, de la misa que se debe celebrar en el rito de la profesión y de las adaptaciones que cada instituto puede introducir. Siguen a continuación los ritos de profesión, primero de los religiosos y luego de las religiosas. Tanto los unos como los otros comprenden: el rito de iniciación en la vida religiosa, el rito de la profesión temporal dentro de la misa, el rito de la profesión perpetua dentro de la misa, el rito de la renovación de los votos dentro de la misa y además una serie de textos bíblicos y eucológicos que se pueden utilizar, a discreción, en los ritos de la profesión religiosa. En tercer lugar se encuentran tres esquemas del rito de la promesa, según que éste tenga lugar en una celebración de la palabra de Dios, en la celebración del oficio divino o dentro de la misa. Al final se encuentra un apéndice que recoge un ejemplo de fórmula de profesión religiosa, tres formularios de misas (para los días de la primera profesión, de la profesión perpetua y de la

renovación de votos) y la memoria de los neoprofesos, que se introduce eventualmente en la plegaria eucarística de la misa.

La Sagrada Congregación para el culto divino, con fecha 5-7-1970, envió dos cartas [22]: la primera, dirigida a los obispos presidentes de las comisiones litúrgicas nacionales, da normas para la traducción del *OPR* a las diversas lenguas; la segunda, dirigida a todos los superiores y superioras generales, acompaña algunas normas dadas por la misma Congregación romana en orden a orientar y facilitar a los diversos institutos la adaptación del *OPR* a la propia espiritualidad e índole. El nuevo *OPR* contiene el rito-tipo, que ha de ser respetado (cf *OPR* 12-13). Las peculiaridades de las diversas familias religiosas han de introducirse de tal modo que quede a salvo la estructura general del rito. En este modo se garantiza, por una parte, la libertad de expresar en el rito la espiritualidad específica de cada instituto y, por otra, la sustancial unidad *(SC* 80) de los diversos ritos de profesión *(OPR* 14).

La versión castellana del *OPR* ha sido publicada conjuntamente con la del *Ordo Consecrationis Virginum,* promulgado por la Sagrada Congregación para el culto divino el 30-5-1970. Esta versión tiene como título *Ritual de la profesión religiosa y consagración de vírgenes* y fue publicada en 1972 (= *RPR).*

2. ESTRUCTURA DEL RITO DE PROFESIÓN. Tomamos como prototipo el rito de profesión perpetua *(RPR,* c. III), por ser el más caracterizado teológicamente y el más completo ritualmente.

El rito se desarrolla dentro de la misa, después de la proclamación del evangelio, como ya se había establecido para el rito de ordenación de obispos, presbíteros y diáconos [*/ Orden/Ordenación*], el rito de la confirmación [*/ Confirmación*], etc. En este modo no se altera el orden de la celebración de la misa, cuyas dos partes quedan claramente respetadas y separadas. Además, la homilía se presta a ser un óptimo lazo de unión entre la liturgia de la palabra y el rito de profesión, del cual ella forma parte en cuanto exhortación o alocución a los profesandos. Las familias religiosas que en virtud del derecho particular celebran el rito de profesión en otro momento de la misa pueden conservar esta costumbre. Con todo, está desaconsejado hacer la profesión "delante del santísimo sacramento" antes de la comunión, porque es menos conforme con el verdadero sentido litúrgico; este uso está formalmente prohibido en adelante a las nuevas familias religiosas *(RPR, Praenotanda* 15).

Por lo que se refiere propiamente al rito de profesión, encontramos los siguientes elementos estructurales:

a) Llamada o petición de los candidatos, que puede omitirse si se juzga conveniente.

b) Homilía o alocución que, partiendo de las lecturas bíblicas, instruye al pueblo y a los que van a profesar sobre la naturaleza y excelencia de la vida religiosa.

c) El interrogatorio, por el cual el celebrante o superior se asegura de que los que van a profesar están dispuestos a entregarse a Dios y avanzar por la senda de la caridad perfecta, según la regla de la familia religiosa. Las preguntas hechas tocan los temas siguientes: las íntimas relaciones existentes entre la profesión religiosa y el bautismo; el seguimiento de Cristo en una vida de perfecta castidad, obediencia y pobreza, característica de la vida religiosa; la caridad perfecta para con Dios y el prójimo como meta fundamental de

la vida religiosa y, finalmente, el significado apostólico de la misma.

d) Sigue la oración litánica, por la que se ruega a Dios Padre y se pide la intercesión de la Virgen y de todos los santos. Esta oración litánica suple la oración de los fieles en la misa.

e) Profesión. Es el momento central del rito. Cada familia religiosa es libre de usar la fórmula de profesión que juzgue más adecuada (el *RPR* ofrece una en el apéndice). Esta fórmula, que el candidato ha escrito previamente de su puño y letra, es leída por él mismo públicamente ante el superior legítimo del instituto y ante los hermanos ya profesos que asisten de pie, actuando como testigos, según la costumbre de la familia religiosa. Luego el neoprofeso se acerca al altar y coloca sobre él la fórmula de profesión. Sigue el canto de la antífona "Recíbeme según tu promesa..." ("Suscipe me, Domine...": salmo 118,116), que ya hemos encontrado en la Regla de san Benito y en la tradición occidental posterior [*/ supra,* II, 2].

f) Bendición solemne o consagración del profeso. Es una fórmula larga, hermosa y de rico contenido (hay dos, a discreción), con la clásica estructura de las oraciones solemnes de bendición. Por ella la iglesia confirma la profesión religiosa con la consagración litúrgica, rogando al Padre celestial que derrame con abundancia los dones del Espíritu Santo sobre los nuevos profesos. La introducción de esta oración epiclética es una novedad importante en la tradición occidental, la cual había olvidado frecuentemente la dimensión mistérica de la profesión religiosa.

g) Si es costumbre de la familia religiosa, se entregan las insignias de la profesión, por las que se significa externamente la dedicación perpetua de Dios. Para los religiosos no se propone ninguna concreta insignia. Para las religiosas se indica el anillo como expresión del vínculo perpetuo de la esposa de Cristo.

h) El rito concluye con unas palabras apropiadas del celebrante (o del superior), o también mediante el abrazo de paz entre los neoprofesos y los demás hermanos de la comunidad. Mientras tanto, el coro con el pueblo canta la antífona "Ved: qué dulzura, qué delicia..." ("Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum"), con el salmo 132 u otro canto apropiado. (Para las religiosas: antífona "Qué deseables son tus moradas...", "Quam dilecta tabernacula tua, Domine virtutum! Concupiscit et deficit anima mea in atria Domini", y salmo 83.) Sigue inmediatamente la misa con la preparación de los dones: algunos de los neoprofesos llevan al altar el pan, el vino y el agua para el sacrificio eucarístico. En la plegaria eucarística se hace conmemoración de la oblación de los profesos con las fórmulas correspondientes. Al final de la misa se pueden emplear las fórmulas especiales de bendición propuestas para esta ocasión.

Como es fácil constatar, la estructura del rito es simple y lineal. Los elementos más típicos y tradicionales se han conservado o restaurado. No encontramos ya nada de melodramático o de mal gusto.

No hemos hablado de la vestición, uno de los elementos tradicionales del antiguo rito de profesión monástica. Desde los comienzos del medievo, la vestición del hábito fue gradualmente anticipada al comienzo del noviciado, costumbre que se extendió de tal modo que el rito de ingreso al noviciado y a la vida religiosa tomó ordinariamente el nombre de *vestición del hábito.* El nuevo

RPR restaura el uso antiguo, según el cual el hábito se entrega en el rito de la primera profesión *(RPR, Praenotanda* 5). En tal modo aparece como signo de vida consagrada.

3. CONTENIDO DOCTRINAL DEL RITO DE PROFESIÓN. Este contenido hay que buscarlo ante todo en los textos bíblicos y eucológicos que enriquecen el rito. Estos textos hay que interpretarlos como los demás textos litúrgicos, los cuales, por su misma naturaleza, tienden a expresar de modo sintético, universal y vital, pero no sistemático ni necesariamente completo, una realidad cristiana, en nuestro caso la profesión religiosa y la vida religiosa en general. Sin embargo, el valor de estas fórmulas es siempre grande, porque constituyen la expresión más auténtica del pensamiento de la iglesia. Hemos recordado [*/ supra,* I] que el *RPR* es un rito-tipo, a partir del cual las diversas familias religiosas pueden elaborar sus propios ritos de profesión. Ello significa que los textos del rito contienen y expresan la perspectiva y los elementos comunes que definen y constituyen la vida consagrada en general. Véamoslos.

a) La vida religiosa está ante todo enmarcada en el cuadro general del designio salvífico en favor del hombre, actuado por Dios a lo largo de la historia de la salvación. Los textos eucológicos que expresan mejor esta inserción de la vida consagrada en la historia de la salvación son las *solemnes fórmulas de bendición* o *consagración* del profeso, de auténtica profundidad doctrinal, con las que la iglesia confirma la plena disponibilidad del religioso a donarse al Señor. Estos textos, que están redactados según el esquema clásico de las oraciones de bendición, recorren de modo rápido las etapas de la historia salvífica, contemplada unitariamente desde su centro, que es Cristo, y presentan el carisma del *seguimiento de Cristo* según la forma específica de la vida religiosa desde la perspectiva de esta unidad histórica y teológica. Así, por ejemplo, la primera de estas oraciones de bendición (para los religiosos: *RPR* 67) comienza proclamando a Dios fuente y origen de toda santidad que, a pesar del pecado de Adán, resplandece y se irradia ya desde los tiempos del AT en la inocencia de Abel y en los santos personajes suscitados por Dios en el seno del pueblo elegido. Entre estos personajes descuella la figura de la Virgen santísima, de la cual nace Cristo, modelo supremo de santidad. A su vez, Cristo, por su misterio pascual, redime al mundo y santifica a su iglesia, enriqueciéndola continuamente con los dones del Espíritu. Bajo la inspiración del Paráclito, innumerables fieles son atraídos hacia el seguimiento de Cristo: dejan todas las cosas y se unen a él con el vínculo de caridad y se ponen al servicio de Dios y de los hermanos.

b) La vida religiosa, a pesar de ser una novedad estrictamente cristiana, ha sido preparada y prefigurada, juntamente con todo el misterio de Cristo, en la historia sagrada del AT. Recorriendo los *textos eucológicos* y las *lecturas bíblicas* del *RPR,* encontramos en la etapa veterotestamentaria de la historia salvífica una serie de tipos o figuras de la vida consagrada. Se trata de algunos personajes de la antigua alianza, en los que vemos realizados anticipadamente algunos aspectos de la vida religiosa: Abel, ejemplo de vida inocente *(RPR* 67); Abrahán, Samuel, Elías, Eliseo *(RPR,* las cuatro primeras lecturas del AT, pp. 193-196), de los cuales la Escritura subraya la prontitud y fidelidad en seguir y llevar a término la llamada

divina; pero sobre todo María, totalmente disponible a los planes de Dios, perfecta imitadora de Cristo casto, obediente y pobre, y eminente en santidad de vida. Por ello, entre las lecturas evangélicas para el rito de la profesión de las religiosas es propuesta la perícopa de la anunciación: Lc 1,26-38 (cf *RPR, Leccionario, Evangelios* VII, 229-230).

c) Contemplando la vida religiosa encuadrada en la historia de la salvación, es normal que se vea en ella la *acción de Dios trino,* autor y animador de toda la obra salvífica. Así, el Padre es presentado como el origen primero de la vida religiosa. Él llama, suscita e inspira este particular seguimiento de Cristo, el cual a su vez es el supremo ejemplar del religioso, sobre todo en su vida de pobreza, obediencia y castidad. Finalmente, es cometido del Espíritu Santo hacer crecer y desarrollar el propósito de perfección del religioso [*/ supra, a*].

d) Si la vida religiosa está injertada en la historia de la salvación, forma parte consiguientemente de la *vida de la iglesia,* realidad que caracteriza la etapa actual de la historia salvífica. La presencia y la intervención de la iglesia en la profesión del religioso es indicada continuamente en los textos del rito. Nos detenemos brevemente sólo en el fundamento ontológico de esta eclesialidad de la vida consagrada, que percibimos a través de la relación que ésta tiene con los sacramentos constitutivos de la misma iglesia: bautismo (confirmación) y eucaristía.

Por lo que se refiere a la relación con el bautismo, la vida religiosa pretende abrazar las exigencias bautismales con todas sus consecuencias. El *RPR* (nn. 57; 62) los expresa claramente en la primera pregunta del interrogatorio: "Queridos hijos (hermanos), ya que por el bautismo habéis muerto al pecado y estáis consagrados al Señor, ¿queréis ahora consagraros más íntimamente a Dios con la profesión perpetua?" Las dos oraciones colectas (a discreción) de la misa para el día de la profesión perpetua contienen la misma idea. Encontramos además, entre las lecturas bíblicas del rito, uno de los pasajes bautismales más característicos del NT: Rom 6,3-11.

En el nuevo rito es muy evidente la relación existente entre eucaristía y vida religiosa, sobre todo por el hecho de que la profesión religiosa está insertada en la celebración de la misa; pero también por la presencia de otros ritos menores, como la colocación de la fórmula de profesión sobre el altar —elemento típico de la *professio super altare* [*/ supra,* II, 2]— y la introducción de una fórmula especial de intercesión por los neoprofesos en la misma plegaria eucarística. Pero el fundamento de estas relaciones está en la oblación santa del Salvador, presente sacramentalmente en la eucaristía, de la cual la oblación del religioso recibe todo su valor. Esta doctrina está indicada, más o menos explícitamente, en algunas lecturas del evangelio de Juan propuestas por el *RPR:* Jn 12,24-26; 15,1-8; 15,9-17.

e) Finalmente, la vida religiosa es presentada como *compromiso moral,* que impone al que la abraza un continuo progreso en el fervor de la caridad y en la perfección del culto divino (cf *LG* 44). En el momento de la entrega del libro de la regla o de las constituciones, durante el rito de la primera profesión, el *RPR* (n. 32) propone la fórmula siguiente: "Recibe la regla de nuestra congregación, para que, observándola fielmente, vivas siempre en caridad". En el rito de la profesión perpetua el celebrante dirige a los candidatos esta signi-

ficativa pregunta: "¿Queréis esforzaros con firmeza y constancia por alcanzar la caridad perfecta para con Dios y el prójimo, siguiendo fielmente el evangelio y observando vuestra regla?" *(RPR* 57). De tenor semejante son las solemnes bendiciones de los profesos, en donde encontramos un auténtico programa de vida de perfección, que debe conducir a los religiosos hacia la meta de la santidad.

IV. Problemas de adaptación

El nuevo *RPR* se inspira en los antiguos rituales monásticos y, en cierto modo, *codifica* en su contenido y estructura la más auténtica tradición de las diversas familias religiosas. Pero, al mismo tiempo, el *RPR* se presenta como un rito-tipo, que las familias religiosas pueden y deben adaptar de forma que exprese mejor la naturaleza y el espíritu de cada instituto *(RPR* 14).

El *RPR* representa, pues, un punto de referencia seguro para los diversos rituales de profesión religiosa. Encontramos en él los elementos más característicos de los tres tipos de profesión tradicionales en Occidente [*/ supra,* II, 2-5]. La inserción del rito entre la liturgia de la palabra y la liturgia eucarística de la misa y la colocación de la fórmula de profesión sobre el altar son típicas de la *professio super altare.* La fórmula de profesión propuesta por el *RPR* se acerca mucho a la tradición de la *professio in manibus:* se trata, en realidad, de una profesión "ante los hermanos aquí presentes, y en manos de... [del superior]". El *RPR* desaconseja la profesión "delante del santísimo sacramento" antes de la comunión, porque es menos conforme con el verdadero sentido litúrgico. Pero la relación existente entre la eucaristía y la consagración religiosa está ampliamente ilustrada por los textos del rito, como hemos visto anteriormente.

El eclecticismo del *RPR* no se opone a una adaptación inteligente del mismo a la naturaleza y al espíritu de los diversos institutos [23], es perfectamente posible hacer una selección de elementos, pues como dice el mismo *RPR (Praenotanda* 14), en la adaptación del rito operada por las diversas familias religiosas, no hay inconveniente en omitir algunas partes del mismo.

NOTAS: [1] Véase J.M. Lozano, *La sequela di Cristo. Teologia storico-sistematica della vita religiosa,* Ancora, Milán 1981, 57-91 — [2] El texto se encuentra en *PG* 3, 533AC — [3] *Expos. Evang. sec. Lucam* 2,62: *CCL* 14, 57 — [4] Véase R. Molitor, *Von der Mönchsweihe in der lateinischen Kirche,* en *TG* 16 (1924) 586-588 — [5] Ed. C. Vogel y R. Elze, I, Ciudad del Vaticano 1963, 71 — [6] "Vos ergo, filii, qui relicto saeculo confugium fecistis ad Deum, ecce coram eo et coram hoc sacrosancto altari stantes, ante praesentiam fratrum qui hic consistunt, proprio ore dicite si vultis abrenuntiare saeculo huic et pompis eius. Volumus. Vultis assumere conversionem morum vestrorum et affectionem parentum relinquere et abrenuntiare? Volumus. Vultis profiteri obedientiam secundum regulam s. Benedicti, abrenuntiando etiam propriae voluntati? Volumus" (M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au moyen-âge* I, Ciudad del Vaticano 1938, 295-296 — [7] *Antiquiores consuetudines Cluniacensis monasterii* l. II, c. 27: *PL* 149, 713AB — [8] Ed. L.C. Mohlberg, Herder, Roma 1960, n. 1574 — [9] Véase A. Chavasse, *Le Sacramentaire Gélasien (Vaticanus Reginensis 316),* Tournai 1958, 444-445 — [10] M. Andrieu, *Le Pontifical Romain au moyen-âge* I, cit., 296 — [11] Ch. Dereine, *Vie commune. Règle de saint Augustin et chanoines réguliers au XIe siècle,* en *RHE* 41 (1946) 379-380 — [12] Cf *Antiquae consuetudines Canonicorum Regularium S. Victoris Parisiensis,* c. 27: ed. E. Martène, *De antiquiis Ecclesiae ritibus* III, Anvers 1737, 742-743 — [13] Véase, para los canónigos de san Víctor, *l.c.,* 747-749 — [14] *Constituciones primitivas de la orden de los frailes predicadores,* d. I, c. 16: ed. A.H. Thomas (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 42), Lovaina 1965, 326-327 — [15] Ed. en *Archivum Franciscanum Historicum* 34 (1941) 40 — [16] *Ep.* 1: *PL* 196,1399 — [17] Cf J. Nadal, *Scholia in Constitutiones S.I.:* ed. M. Ruiz Jurado (Biblioteca Teológica Granadina

17), Granada 1976, 140 — [18] Cf Eusebio, *Historia Eclesiástica* VI, 43,18 (*SC* 41), París 1955, 158 — [19] Cf *Archivum Franciscanum Historicum* 2 (1909) 281 — [20] *L.c.* (nota 17), 140 — [21] Véase L. Ravasi, *La professione "super hostiam"*, en *Vita Religiosa* 4 (1968) 615-619 — [22] Véase en *Not* 57 (1970) 316-322 — [23] Véase S. Marsili, *Un esempio di adattamento nel "Rito della professione religiosa"*, en *RL* 63 (1976) 98-110.

M. Augé

BIBLIOGRAFÍA:

1. *Sobre el rito de la profesión monástica en la tradición occidental*

Véanse los breves estudios de los siguientes manuales: Righetti M., *Historia de la liturgia* II (BAC 144), Madrid 1956, 1023-1027; Nocent A., *La professione monastica*, en *La chiesa in preghiera*, Desclée, Roma 1963, 707-713.

2. *Otros estudios de carácter histórico*

Rothenhäusler M., *Die Anfänge der klösterlichen Profess*, en *BM* 4 (1922) 21-28; Molitor R., *Von der Mönschsweihe in der lateinischen Kirche*, en *TG* 16 (1924) 584-612; De Puniet P., *Le Pontifical Romain: histoire et commentaire* II, Lovaina-París 1931, 63-95; Hertling L., *Die Professio der Kleriker und die Entstehung der drei Gelübde*, en *ZKT* 56 (1932) 148-174; De Santa Escolástica J., *O ritual de professão monástica*, en *Ora et labora* (1955) 28-35; 77-82; 196-201; Leclercq J., *La vêture "ad succurrendum" d'après le moine Raoul*, en *Studia Anselmiana* 37 (1955) 158-168; Urquiri T., *La vestición del hábito, al rito de la profesión religiosa; una sugerencia*, en *Confer* 12 (1968) 45-52; Duval A., *Quelques données e réflexions historiques sur l'engagement religieux*, en *Engagement et fidelité*, París 1970, 69-115; Colombás G.M., *El monacato primitivo* II (BAC 376), La Editorial Católica, Madrid 1975, 133-141.

3. *Algunos trabajos de carácter doctrinal*

Séjourné P., *Voeux de religion*, en *DTC* 15 (1947) 3234-3281; Vandenbroucke F., *La profession, second baptême*, en *VS* 76 (1947) 250-263; Oppenheim Ph., *Mönchsweihe und Taufritus: ein Kommentar zur Auslegung bei Dionysius dem Aeropagiten*, en *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg* I, Roma 1948, 259-282; Leclercq J., *Profession monastique, baptême et pénitence d'après Odon de Cantorbéry*, en *Studia Anselmiana* 31 (1953) 124-140; Nicolau M., *Sacramentalidad de la profesión religiosa*, en *Hechos y Dichos* 33 (1957) 607-620; Von Rieden O., *Die heilige Profess: eine zweite Taufe*, en *St.-Fidelis* 48 (1961) 105-138; Neunheuser B., *Mönchgelübde als zweite Taufe und unser theologisches Gewissen*, en *Leben aus der Taufe*, María Laach 1963/64, 63-69; Fuertes J.B., *Professio religiosa complementum baptismi*, en *Commentarium pro religiosis et missionariis* 45 (1964) 292-319; Ranquet J.G., *Consécration baptismale et consécration religieuse*, París 1965; Martelli M., *La professione dei voti religiosi nei formulari liturgici* (separata de *La spiritualità della religiosa*), Padua 1966; Leclercq G., *Professione religiosa, secondo battesimo*, en *Vita Religiosa* 3 (1967) 3-8; De Ruiter T., *La professione religiosa nella luce dell'anno liturgico*, Roma 1968; Santangelo M.C., *La profesión religiosa y la consagración de vírgenes*, en *Cuadernos monásticos* 4 (1969) 1, 181-203; Nicolau M., *Eucaristía y profesión religiosa*, en *Confer* 14 (1975) 195-213.

4. *Estudios monográficos sobre algunos rituales particulares de profesión*

Herwegen I., *Geschichte der benediktinischen Professformel*, Münster 1912; Casel O., *Die Mönchsweihe*, en *JLW* 5 (1925) 1-47; Lefèvre F.Pl., *Les cérémonies de la vêture et de la profession dans l'ordre de prémontré*, en *Analecta Praemonstratensia* 8 (1932) 289-307; Zeiger I., *Professio super altare* (Analecta Gregoriana 8), Roma 1935, 161-185; *Protessio in manus*, en *Acta Congressus Iuridici Internationalis* III, Roma 1935, 161-185; *Pofessio in manus*, en *professione solemni in ordine Praemonstratensi; ritus disquisitio historica et canonica*, Roma 1938; Hofmeister Ph., *Zum Ritus der zeitlichen Profess bei den Benediktinern und Cistercienssern*, en *Cistercienser-Chronik* 51 (1939) 33-50; Zeiger I., *Professio super hostiam: Ursprung und Sinngehalt der Professform in der Gesellschaft Jesu*, en *Archivum Historicum Societatis Iesu* 9 (1940) 172-188; Frank H., *Untersuchung zur Geschichte der benediktinischen Professliturgie in frühen Mittelalter*, en *Studien und Mitteilungen zur Geschichte der benediktiner Ordens und seiner Zweige* 63 (1951) 93-139; Leclercq H., *Voeux monastiques*, en *DACL* 15,2 (1953) 3146-3149; Ernetti P.M., *La professione monastica secondo s. Pacomio, s. Basilio, G. Cassiano, s. Benedetto*, en *Vita Monastica* 11 (1957) 152-161; 12 (1958) 3-12; Hofmeister Ph., *Benediktinische Professriten*, en *Studien und Mitteilungen zur Geschichte der benediktiner Ordens und seiner Zweige* 74 (1963) 241-285; Ravasi L., *La professione "super hostiam"*, en *Vita Religiosa* 4 (1968) 615-619; De Aspurz L., *Il rito della professione nell'ordine francescano*, en *Studi Francescani* 66 (1969) 245-268; Thomas A.H., *La profession religieuse des dominicains: formule, cérémonie, histoire*, en *Archivum fratrum Praedicatorum* 39 (1969) 5-52; Gräf H.J., *Ad monachum faciendum: die*

Mönchsprofess nach einem Fest-Sakramentar von Venedig aus dem 11. Jh., en *EL* 88 (1974) 353-369.

5. *Por lo que se refiere a los ritos orientales véase*

Raffin P., *Les rituels orientaux de la profession monastique,* Le Saulchoir 1966.

6. *Algunos comentarios y estudios sobre el nuevo "Ordo professionis religiosae" de la liturgia romana*

Calabuig I.M., *La professione dei consigli evangelici,* en *Nelle vostre assemblee* (por J. Gelineau), Queriniana, Brescia 1970, 689-714; *Note sulla teologia e spiritualità della vita religiosa alla luce dell'«Ordo professionis»,* en *Per una presenza viva dei religiosi nella chiesa e nel mondo* (por A. Favale), LDC, Turín 1970, 933-975; *Ordo professionis religiosae: commentarium,* en *Not* (1970) 118-126; Farnés P., *La nueva liturgia de la profesión religiosa,* en *Ph* (1970) 580-587; Raffin P., *Liturgie de l'engagement religieux; le nouveau rituel de la profession religieuse,* en *MD* (1970) 104, 151-166; Urquiri T., *Los nuevos ritos de la profesión religiosa; notas de pastoral litúrgica,* Madrid 1970; Dreissen J., *Kritische Bemerkungen zum "Ordo professionis religiosae",* en *Ordenskorrespondenz* 13 (1972) 159-169; Augé M., *I riti della professione religiosa e della consacrazione delle vergini: struttura e contenuto teologico,* en *RL* 60 (1973) 326-340; VV.AA., *La vita religiosa. Commento esegetico e pastorale del lezionario liturgico per la "professione religiosa",* Queriniana, Brescia 1974; Ravasi G., *Voi siete miei amici. Commento esegetico-spirituale al lezionario biblico della professione religiosa,* OR, Milán 1976; Marsili S., *Un esempio di adattamento nel "Rito della professione religiosa",* en *RL* 63 (1976) 98-109; Neunheuser B., *La liturgia della professione religiosa,* en *Informationes SCRIS* 4 (1978) 328-344; Ferraro G., *Catechesi liturgica sulla vita religiosa,* Ancora, Milán 1980.

PROMOCION HUMANA Y LITURGIA

SUMARIO: Premisa - I. Liturgia y valores humanos: 1. Maestra que inculca la jerarquía de los valores; 2. Los valores humanos redimensionados en referencia a lo divino - II. Potencialidad promotora de lo humano de la liturgia: 1. La liturgia exige ser "vivida": abarca a todo el hombre, asume su existencia concreta, transformándola; 2. La celebración convoca la asamblea y provoca una participación activa, consciente y plena; 3. La celebración se desarrolla en un clima de fiesta, que provoca una intensa experiencia colectiva; 4. Dios habla hoy en la liturgia y llama a la historia humana a comparecer ante el tribunal de su palabra; 5. La liturgia abarca todas las dimensiones históricas de la salvación: pasado, presente y futuro; 6. Todo acto litúrgico actualiza la misión que brota del bautismo: nos envía a los hermanos - III. ¿Qué falta a nuestras liturgias para ser de verdad promotoras de lo humano? - IV. Conclusión.

Premisa

La reflexión más reciente sobre la misión de la iglesia, y la misma dramaticidad de los problemas que tienen lugar en el mundo de hoy han estimulado a profundizar en los lazos existentes "entre evangelización y promoción humana... Vínculos de orden antropológico, porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos. Lazos de orden teológico, ya que no se puede disociar el plan de la creación del plan de la redención que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia, a la que hay que combatir y de justicia que hay que restaurar. Vínculos de orden eminentemente evangélico como es el de la caridad"[1]. En esta perspectiva, el que toma en serio la afirmación del concilio, que presenta la liturgia "como la cumbre y la fuente de toda la vida de la iglesia" *(SC* 10), no se sorprenderá de encontrar en este diccionario una voz sobre el tema *promoción humana y liturgia.*

Para estudiar este tema se podían escoger dos caminos: *a)* el de señalar todo lo que falta a nuestras liturgias, tal y como son *realizadas,* para ser verdaderamente promotoras de lo humano; *b)* o bien estudiar positivamente las potencialidades que se encuentran en una *verdadera* liturgia para promocionar al hombre, o sea, para empujarlo (mover) hacia ade-

lante *(pro),* para favorecer su crecimiento y abrirlo a una continua novedad. Se ha preferido estudiar este *deber ser* como un ideal que ha de amarse y perseguirse con todas las fuerzas. Una mirada posterior al *ser,* muy lejano del ideal, mostrará todo el camino que queda por recorrer y estimulará al compromiso.

I. Liturgia y valores humanos

Partiendo del significado global del término *evangelización* como ha sido formulado por Pablo VI en la exhortación apostólica *La evangelización del mundo contemporáneo,* es claro que la evangelización incluye la liturgia como parte integral. En efecto, por *evangelización,* según el uso común, se entiende el conjunto del anuncio de la *palabra* de Dios, de la comunicación de la vida divina mediante los *sacramentos* y del *testimonio* en la historia del servicio a los hermanos [2].

Inserta entre anuncio y testimonio, la liturgia los une vitalmente.

1. MAESTRA QUE INCULCA LA JERARQUÍA DE LOS VALORES. Poniendo el evangelio en relación con la promoción del hombre, podemos comparar los valores de la fe con las metas del progreso humano. La liturgia interviene sobre todo como una *maestra que inculca la jerarquía de los valores,* esa misma jerarquía que encontramos tan bien expresada en la constitución *SC* (n. 2) cuando describe las dos caras del misterio de la iglesia: "En la iglesia lo humano está ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación, lo presente a la ciudad futura que buscamos". Es la liturgia la que nos ha ofrecido esta visión plena, bien equilibrada, del misterio eclesial. Es también la que nos ofrece una comprensión adecuada de la relación entre iglesia y mundo, reino e historia, fe y valores humanos.

Ciertamente, el mundo litúrgico está impregnado de valores sobrenaturales: en él domina la perspectiva de la fe, se celebra la pascua de Cristo, se manifiesta el plan de Dios para nuestra salvación. Pero la liturgia no está nunca desencarnada. Es el hombre en su vida concreta el que debe ser salvado en todo el conjunto de su destino; lo humano que se realiza aquí abajo, y lo divino que se consuma allá arriba. Habla a menudo del cielo, pero no afirma que el cielo lo sea todo y la tierra nada. Pero tampoco afirma lo contrario. Fiel a la antropología bíblica, se atiene a un *humanismo integral* abierto a la dimensión trascendente del destino del hombre.

2. LOS VALORES HUMANOS REDIMENSIONADOS EN REFERENCIA A LO DIVINO. Decir que "el hombre está ordenado a lo divino", como hace la *SC* en el pasaje citado, significa prolongar los valores humanos mucho más allá de sus confines naturales: hacerlos entrar en el mundo de lo divino. De este modo la dimensión humana no se anula, sino que es redimensionada. Algún ejemplo concreto: — La gracia de los sacramento, especialmente de la eucaristía, *hace madurar a la persona* hacia su plenitud, el "hombre perfecto" (Ef 4,13), que es Cristo. Los santos demuestran hasta qué punto las dimensiones humanas pueden ser dilatadas por lo divino. — La experiencia viva de la asamblea litúrgica hace madurar las *relaciones sociales* hacia esa *koinonía* que comporta una profunda comunión con los hermanos, modelada sobre la que existe en el seno de Dios: "para que sean uno, como nosotros somos uno" (Jn 17,22). El ofrecimiento del perdón que renueva impulsa la *liberación del hombre* has-

ta la libertad total, para la que no basta la ausencia del pecado, que es esclavitud interior. — Ofreciendo una comunión con la misma vida de Dios, satisface el *ansia de participar y de compartir* más allá de lo que se puede realizar en los diversos momentos de la vida. — Insertándose en la pascua de Cristo *se abre a una novedad* que no se refiere sólo a la cultura, las estructuras y los modelos operativos, sino que también afecta a las raíces mismas del hombre, transformadas por la novedad del Resucitado, que "hace nuevas todas las cosas" (Ap 21,5).

Para el que no cree está claro que todo esto no significa nada, mientras que para nosotros, los creyentes, es maravillosamente capaz de promocionar lo humano. El hombre cristiano es un hombre bajo el signo del *más,* lo que hacía decir a Nicolás Pende: "El cristiano es un ser compuesto de cuerpo, alma y Espíritu Santo".

II. Potencialidad promotora de lo humano de la liturgia

Querría ahora indicar esquemáticamente las dimensiones litúrgicas que me parecen más directamente promotoras de lo humano. Las llamo *potencialidades* porque nada sucede automáticamente: explotarlas depende de nuestro esfuerzo.

1. LA LITURGIA EXIGE SER "VIVIDA": ABARCA A TODO EL HOMBRE, ASUME SU EXISTENCIA CONCRETA, TRANSFORMÁNDOLA. El acto litúrgico no es algo que tenga valor en sí mismo, pero se sustenta por sí mismo, aunque nadie lo comprenda y lo viva, con tal que se realice exactamente todo lo que está mandado. En ese acto debe comprometerse todo el hombre. Así se convierte claramente en el *acto de alguien:* debe llegar al hombre real, asumir su vida con sus problemas y sus aspiraciones, provocar sus opciones. Si se dice que es un acto de la iglesia, no debe olvidarse que la iglesia existe en los hombres: la iglesia es el *nosotros* de los cristianos (san Jerónimo). El hombre debe introducirse completamente en el acto litúrgico. O sea, por una parte debe movilizar todas sus capacidades (cuerpo y alma, inteligencia y voluntad, memoria y afectividad); por otra debe sentirse implicado tanto en su mundo personal como en la dimensión social que lo une a los hermanos [*/ Participación*]. La liturgia es *sacramental:* por tanto se sitúa en la línea de la encarnación y no quiere como actores a hombres desencarnados. Como Cristo bajó del cielo *"por nosotros los hombres* y por nuestra salvación", así el gesto sacramental es acción de Dios, pero lo es *para el hombre.* Lo quiere salvar en su situación concreta.

Y a este hombre, después de haberle aferrado, lo pone de espaldas contra la pared: el signo litúrgico tiene una dimensión esencial *de compromiso.* Es esto lo que impulsó a los padres de la iglesia a llamar al bautismo *sinthéke,* contrato.

Me limito a hacer algunas alusiones evocadoras: — Los sacramentos particulares hacen referencia a momentos centrales de la existencia cristiana: el nacimiento (bautismo), el crecimiento continuo (eucaristía), la maduración y asunción de responsabilidades (confirmación), la formación de una familia (matrimonio), la crisis de la enfermedad (unción), etc. El sacramento es un gesto personal de Cristo que asume esta situación, con el don de la gracia la transforma y nos la restituye para que la vivamos en el plano de la fe. El sacramento supone un salto cualitativo hacia adelante. — En la

eucaristía todo el / trabajo humano, ese desmedido esfuerzo por transformar la realidad, es llevado al altar. Para simbolizarlo sirven los signos del pan y del vino, "fruto de la tierra y del trabajo del hombre". Como el pan y el vino de modo maravilloso forman parte de la eucaristía, así el trabajo humano entra en el drama de la redención. Chenu dice que se convierte en "una maravillosa materia para el reino". De aquí se sigue que el hombre trabajador es promovido a la dignidad de *colaborador de Dios,* en el gran *opus* de la redención siempre en acto. — Todas las aspiraciones, las ansias y los problemas del hombre son asumidos en la oración de intercesión. No es que con esto nos lavemos las manos, dejando a Dios el encargo de resolver todo. La oración verdadera no es nunca una coartada del descompromiso ni empuja al hombre a dimitir de sus responsabilidades: mientras rezo por la paz o por la justicia, la gracia trabaja en mi corazón y me da luz y fuerza para ser *pacífico:* constructor de la paz y operador de la justicia.

Surge aquí el carácter bipolar, que ve desarrollarse el acto litúrgico entre dos términos en tensión dialéctica: el misterio de Dios y el misterio del hombre. La liturgia es antes que nada / *memorial:* actualiza, o sea, hace presentes los grandes gestos con los que Dios nos salva. Pero la forma es *sacramental:* debe hablar al hombre y aferrarlo. De aquí la exigencia de una dimensión antropológica, que debe ponerse de acuerdo con la / cultura y la historia de hoy.

Es preciso, sin embargo, comprender bien esta exigencia: que la liturgia debe conceder un espacio a la vida real y expresarla, permitiendo así una participación *viva* [/ *Pastoral litúrgica*]. Esto no se realiza simplemente haciendo entrar en el acto litúrgico la vida tal como es en sus formas cotidianas y profanas. Así desaparecería toda la diferencia entre lo sagrado y lo profano. Es un camino equivocado, invocado por algunos, que pretende, por ejemplo, transformar la eucaristía en una merienda fraterna, realizada en torno a una mesa en mangas de camisa. Así tendremos no una liturgia más humana y más promotora de lo humano, sino solamente una liturgia más banal y con menos significado. La liturgia no celebra la acción del hombre, sino la de Dios. Si nuestra existencia debe entrar en ese misterio, sólo lo puede hacer a través de la expresión simbólica que es el lenguaje de la liturgia, e implica una ruptura con respecto a las formas de lo cotidiano y ordinario. La liturgia está viva, si se da realmente una vida de comunión con Dios y con los hermanos, y después esa vida se hace presente en la celebración, que se convierte en su *signo,* y así se introduce en la trama de la salvación.

Se ha observado que la / eucología del mundo litúrgico en sus textos clásicos, en gran parte conservados, no concede gran espacio a los temas de la promoción humana: el plan de Dios, los temas del *reino* y de la / escatología dominan indiscutiblemente, junto con las radicales exigencias que se imponen a los que entran a formar parte de él. Los elementos terrenos afloran, en cambio, más explícitamente en los textos de reciente composición: las oraciones de algunos santos (especialmente los santos caritativos, como Juan Bosco o Vicente de Paúl) y las peticiones de la / liturgia de las Horas, en donde se da un mayor espacio a los problemas humanos y a los proyectos de progreso inspirados en la doctrina social de la iglesia. Indudablemente, el hecho se explica por la mayor sensibilidad que tenemos hoy con relación a esta dimensión de la evangeliza-

ción. Pero creo que hay una razón más profunda: los proyectos y las metas del hombre están unidos a la actualidad y a la imprevisible mudanza de los acontecimientos. Por tanto, difícilmente puede encontrarse su expresión en textos fijos e inmutables. Por el contrario, la atención a lo concreto encontrará su puesto en las partes de / creatividad (las intenciones de la oración de los fieles, las moniciones y la / homilía del celebrante, etc.), en las que la liturgia renovada deja amplias posibilidades, no siempre utilizadas con la necesaria sensibilidad y atención al hoy. Los proyectos humanos deben ser armonizados a nivel de fe con el plan divino que la liturgia debe sobre todo anunciar y celebrar.

2. LA CELEBRACIÓN CONVOCA LA ASAMBLEA Y PROVOCA UNA PARTICIPACIÓN ACTIVA, CONSCIENTE Y PLENA. Se sabe que alrededor del altar está el pueblo de Dios, convocado por el Resucitado. El modelo al que nos referimos son las asambleas vivas del s. IV, que hemos descubierto en el estudio de las fuentes. Nos reunimos en / asamblea para unirnos en torno a él y escuchar la palabra. Se experimenta la profundidad de los vínculos que la adhesión a Cristo en la fe crea entre nosotros. La asamblea litúrgica, si se desarrolla en un clima contagioso de fe, de fiesta y de dinamismo pascual, realiza la forma más profunda de unidad. Nos hacemos *uno* en Cristo. Se crea un hábito de comunión que elimina las divergencias y destruye todas las barreras que distancian a las personas.

Este pueblo reunido está, pues, implicado por entero en la acción. Cada uno tiene que hacer su parte según la diversidad de los roles, pero la acción es única, y en ella todos somos actores. Es una forma casi ideal de participación que no admite espectadores.

Asamblea y participación son realidades conectadas y de importancia decisiva para la promoción humana. Hay en nuestra sociedad una profunda exigencia a este respecto. El verticalismo, que hace brotar todo de lo alto y mortifica el movimiento de participación de la base, ha desaparecido. No se está ya dispuesto a delegar en otro la propia parte de responsabilidad. Cada vez más se quiere ser protagonista de la parte de historia en la que se vive. Las mismas instituciones eclesiales y civiles se abren a nuevas formas de participación y de corresponsabilidad con diferentes organismos, originando diversas formas de asambleas.

Si la asamblea dominical [/ *Domingo*] se convierte en una experiencia viva, por ese mismo hecho crecerá hacia una participación responsable. Ayudará a superar una actitud de pasividad y de rutina, a abrirse al diálogo y al encuentro con los otros, a acoger el don del hermano y a ofrecerle generosamente lo mejor de sí mismo, a buscar diversas formas de participación en la vida cotidiana (escuela, barrio, ambiente de trabajo) y a asumir roles y compromisos en la vida pública; en una palabra, a sentirse corresponsable en primera persona del bien común; ante todo del bien de la iglesia, viviendo esa dimensión señalada por el Vat. II y llamada ordinariamente "conciliaridad de la iglesia".

Es verdad que las grandes asambleas dominicales no facilitan intercambios profundos ni consienten posibilidades amplias de diálogo y creatividad. De aquí la legítima exigencia de realizarlo en celebraciones de grupo con una dimensión más humana. Al difundirse, estas formas ofrecen gran ayuda a los / grupos comprometidos; pero no se debe tener la pretensión de que ésta sea la

única forma, porque la celebración normal es siempre la que convoca a todo el pueblo de Dios alrededor de su Señor, como ya sucedió a los pies del Sinaí.

Obsérvese, además, que si se acentúa indebidamente esta dimensión propia de la asamblea, se acabará por sustituir el individualismo de ayer por un comunitarismo niveladar. Esto, más que promover a la persona en sus relaciones con los otros, la achicaría, desatendiendo a los particulares, no respetando los ritmos personales de crecimiento, desconociendo las exigencias de interiorización y de apropiación a las que la persona no puede renunciar. Las pausas para la oración en silencio [/ *Silencio*] pretenden dar la debida respuesta a estas exigencias.

3. LA CELEBRACIÓN SE DESARROLLA EN UN CLIMA DE FIESTA, QUE PROVOCA UNA INTENSA EXPERIENCIA COLECTIVA. Hay una fiesta donde quiera que se reúne mucha gente —en un clima de alegría contagiosa— para celebrar un hecho de decisiva importancia: se realiza una acción simbólica que lo ritualiza, y todos tienen conciencia de estar insertos en ese acontecimiento, de participar en él. En la liturgia, este hecho es la pascua de Cristo: el signo litúrgico lo hace presente y permite participar en él. De aquí nace una intensa y exuberante experiencia, que en los africanos se traduce en danza también durante la liturgia. Es un ritmo nuevo, festivo sin duda, que rompe el comportamiento ordinario. La alegría irrumpe espontáneamente y se traduce en canto. Se crea un clima de fraternidad y una necesidad espontánea de compartir. Nuestro pueblo tiene necesidad de expresarse a través de la fiesta. ¡Es tan escasa la reserva de alegría en nuestro mundo! El placer, el tener y el poder no son más que miserables sucedáneos buscados por muchos y por todos los medios; sucedáneos que han envenenado las fuentes de la alegría, apagado el canto y matado la capacidad lúdica del hombre, marcando su rostro con preocupaciones y angustias. Entonces el clima fascinante de la fiesta se convierte en un recuerdo de otros tiempos y la convivencia se hace cada vez más inexpresiva y banal.

Una liturgia vivida en la alegría podrá hacer renacer el sentido de la / fiesta, del que la vida del pueblo no puede prescindir, porque está profundamente unido a nuestra naturaleza. Pero para hacerlo verdaderamente, deberá desarrollarse en un ambiente pascual, impregnado de alegría. Decía Nietzsche: "Tendrían que cantarme mejores canciones...; sus discípulos tendrían que parecerme más redimidos".

4. DIOS HABLA HOY EN LA LITURGIA Y LLAMA A LA HISTORIA HUMANA A COMPARECER ANTE EL TRIBUNAL DE SU PALABRA. La liturgia actualiza todo. Lo que resuena en la asamblea es una palabra actual que Dios pronuncia hoy. Es una llamada, una provocación divina. Nadie puede situarse ante el evangelio en actitud de espectador. Puesto que resuena hoy, el terreno en el que cae es la situación histórica de los que escuchan, y se convierte en palabra de juicio. Puede hacerse cortante como una espada.

No es sólo el individuo que escucha el que es juzgado. Al entrar en la celebración, el creyente no olvida lo que ha sucedido fuera. Lleva a la oración su experiencia, las situaciones concretas en las que se encuentra implicado y las analiza a la luz de la fe. Se le ofrece la palabra como un criterio de juicio, y es una criteriología que llega al corazón de los hechos. La / homilía debe ayudar a hacer esta valoración. La palabra cum-

ple su función *profética* ofreciendo un juicio de condena del mal, que puede convertirse en una ardorosa denuncia de injusticias patentes (pienso en Helder Câmara), un estímulo para la conversión o la manifestación de compromisos concretos y urgentes en la iglesia y en el mundo. Lo dice K. Barth: "Tengo en una mano el evangelio y en la otra el periódico, y leo los acontecimientos a la luz del evangelio".

Así, en torno a la palabra se forma una comunidad comprometida, una comunidad tan madura que no sufre "lo que sucede", sino que lo valora a la luz de la palabra. Promoviendo esta conciencia crítica, ante todo de sí misma, se ayuda al hombre a superar el fatalismo, a hacerse cargo de los problemas de la iglesia y del mundo y a dar humildemente su aportación, fortalecido por ese "suplemento de espíritu" que sólo el evangelio puede dar. Será un evangelio no *domesticado,* que conserva su carga original renovadora y se hace *levadura* dentro de todas las situaciones humanas; una palabra que dialoga con los acontecimientos y provoca los hechos. Y así continúa la historia sagrada.

5. LA LITURGIA ABARCA TODAS LAS DIMENSIONES HISTÓRICAS DE LA SALVACIÓN: PASADO, PRESENTE Y FUTURO. Una de las adquisiciones fundamentales del Vat. II es la de haber redescubierto la *revelación como historia,* historia sagrada porque tiene a Dios como protagonista. La *economía* se presenta como una historia siempre en acto; historia que tiene un largo pasado escalonado de maravillas, que se prolonga en el hoy que estamos viviendo y se cumplirá definitivamente al final de los tiempos.

El sacramento abarca las tres dimensiones: es *recuerdo,* porque recapitula retrospectivamente todo el pasado y lo actualiza mediante el *memorial* eficaz; es *presencia,* porque se revive el acontecimiento salvífico y me ofrece *aquí y ahora* la salvación; es *espera,* porque el don de la gracia no es todavía la salvación definitiva. Por tanto está proyectado hacia un futuro en el que el presente se completará de modo inaudito.

Esto responde bastante bien a la necesidad de historicidad, tan aguda en la cultura contemporánea, y es fuertemente estimulante para un compromiso activo en el hoy. Encuadrado en este único y gran acontecimiento, proyectado hacia adelante, este fragmento de presente en el que he de actuar se sublima. Es bonito sentirse implicados en una historia más grande que nosotros. El pasado de la historia sagrada, que me atestigua la fidelidad de Dios y la continuidad de su plan, me ofrece una base sólida y un fundamento seguro para la esperanza. Se sabe que un hombre sin esperanza es incapaz de un compromiso dinámico.

Sé que en esta historia se construye el reino. Y el reino es el único absoluto. Esto impide absolutizar cualquier otra estructura contingente. No hay ya lugar para falsos mesianismos terrenales. Las realizaciones históricas son siempre limitadas. Caminamos hacia la ciudad futura, y el reino está todavía en construcción. Hay sobre todo un *todavía no.* Esto abre todos los proyectos a una concepción dinámica, proyectada hacia el futuro, y por lo tanto promotora de lo humano, de un mañana mejor que el hoy. La fe abre a la novedad. De aquí no surgirá una invitación al descompromiso, sino más bien a una presencia más incisiva. "La espera de la tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra" *(GS* 39).

Además, el futuro que la liturgia

presenta es el *futuro de Dios*. El hombre no está solo desplegando sus fuerzas en el plano de la historia, como nuevo Prometeo, empeñado en una conquista que sólo depende de él. El protagonista es Dios, Señor de la historia, y nosotros sólo debemos *colaborar* con él. Por tanto, el futuro que esperamos no es una utopía, porque se funda en la promesa divina. El que acepta este modo de entender la fe se libera de la natural reacción de angustia frente a "lo que todavía no ha sucedido nunca". El sacramento *vivido* en todas sus dimensiones históricas se convierte así en gesto de auténtica esperanza cristiana, que hace posible todo tipo de audacia.

6. TODO ACTO LITÚRGICO ACTUALIZA LA MISIÓN QUE BROTA DEL BAUTISMO: NOS ENVÍA A LOS HERMANOS. Liturgia y misión son inseparables. Hay un movimiento dialéctico que va de la vida a los sacramentos y de los sacramentos a la vida; del encuentro con Dios al encuentro con los hermanos. El acto litúrgico es un gesto al que llega la vida concreta; por lo tanto, es indudablemente un punto de llegada. Pero esto no basta. Es sobre todo un punto de partida: ofrece luz y fuerza para dar un sentido nuevo al vivir de cada día.

Del sacramento se sale enviados a los hombres. Es como si se dijese: "Id y comunicad a los otros el don recibido. Gritad desde los tejados la maravillosa noticia de que Dios nos ama y nos salva".

Se va a los hermanos con la misión que proviene de haber experimentado el amor de Cristo que se entrega. La exigencia queda marcada por ese don. Nos sentimos impelidos a seguir sus huellas, a asumir su estilo de servicio, a volcar sobre los otros ese amor oblativo; un amor que, precisamente porque piensa solamente en darse, acude adonde hay más miseria.

Todo sacramento es un gesto liberador de Cristo, y privilegia por tanto a los marginados. Me libera para que yo me convierta a la vez en liberador. Quien ha tenido esta experiencia no podrá permanecer neutral ante las formas de opresión y de injusticia que encuentre.

Colmado de los dones del Señor, no podrá rehuir el don de sí y de sus cosas. "Pues si os comunicáis en los bienes inmortales, ¿cuánto más en los mortales?" *(Didajé* IV, 8). En la asamblea de Nairobi (1975) del Consejo ecuménico de las iglesias un orador dijo: "El que evangeliza es un menesteroso que va a decir a otro menesteroso dónde pueden encontrar *ambos* de comer". El que vive la liturgia se siente prisionero de esta dialéctica. Siente que debe tender un puente entre la eucaristía y la vida. La monición final debería estimularlo y orientarlo en este sentido y ponerle en el corazón un gran deseo de "hacer nuevas todas las cosas" al ir al encuentro de la vida diaria.

III. ¿Qué falta a nuestras liturgias para ser de verdad promotoras de lo humano?

He evocado las potencialidades de la liturgia. Podría parecer una poesía inconsistente. De hecho son dimensiones verdaderas, objetivas, del signo litúrgico. Es verdad que podemos debilitarlas, hasta incluso anularlas.

Pero nuestras liturgias, tal como son celebradas en concreto, ¿son promotoras de lo humano? En el complejo de nuestra *realidad* litúrgica, junto a muchos aspectos positivos, ¿no se ven desgraciadamente carencias notables? ¿Cuáles son en concreto? Me limitaré a algunas rápidas alusiones:

• Liturgias que se desarrollan en un clima aséptico e irreal, *sin ningún enganche con la vida ni con la actualidad,* que lo mismo pueden celebrarse en España que en África, en los años sesenta que en los años noventa. No es preciso discurrir mucho para entender que favorecen la falta de compromiso y la alienación.

• *Asambleas apáticas y pasivas,* en las que no se realiza ni un encuentro con el Resucitado ni la comunión con los hermanos. En vez del clima de fiesta domina el cansancio y el aburrimiento. El espacio litúrgico se convierte en un lugar sin atmósfera, atemporal e impersonal, donde no tienen cabida la vida y los problemas del hombre.

• La *costumbre "cosificante",* que empuja a decir palabras y a realizar gestos de modo mecánico, sin que el corazón se comprometa mínimamente. Entonces hasta las palabras más llenas de fuerza (gracia, luz, salvación) y los gestos más expresivos se quedan vacíos. Es exactamente lo contrario de la autenticidad.

• La sistemática *inutilización de medios importantes* para animar a la asamblea, como los *gestos de acogida* [*/ Animación*], que deben dar al signo de la asamblea su dimensión humana, promoviendo relaciones fraternas; las *moniciones,* que deben reencender la chispa de la fe que se ha experimentado, etc. Muchos celebrantes se autocondenan al papel de simples ejecutores de ritos prescritos y de lectores de fórmulas estándar.

• La *fijación total,* que inutiliza todos los espacios creativos, renuncia a las necesarias adaptaciones a la asamblea concreta, no permite a nadie expresarse y quita a todos el espacio necesario para crecer. Es una barrera que aprisiona y adormece, e impide seguir hacia adelante. En el extremo opuesto está la *creatividad subversiva* del que no respeta a la asamblea, imponiéndole los gustos personales de uno solo, se abandona a una improvisación absoluta, sin ningún sentido de los propios límites, o actúa a menudo de un modo reductivo, despojando a la celebración de su dimensión de / misterio. Se debilita entonces su potencial de fe, base del compromiso cristiano.

• *Homilías atemporales y descomprometidas,* que presentan más o menos bien una doctrina, pero que renuncian a iluminar las situaciones concretas de la vida, a ser la fuerza divina *(dynamis)* que suscite una praxis cristiana coherente.

• La incapacidad de *armonizar de modo equilibrado* en la experiencia litúrgica los aspectos de *contemplación y de alabanza* (veo admirado las *maravillas de Dios* y le canto mi admiración y mi reconocimiento) con el *operativo,* o sea, con el compromiso concreto que el Señor exige de mí y que debe traducirse en hechos. Sin contemplación, la acción carece de vida; sin compromiso concreto, la contemplación se hace estéril.

IV. Conclusión

Si entre el ideal esbozado y las situaciones concretas se abre un foso profundo, a todos nos toca allanarlo con solícito empeño. Promovamos nuestras liturgias hacia estas metas, y veremos con nuestros ojos la rica aportación que ofrecen para la promoción del hombre.

[*/ Existencia cristiana y liturgia; / Compromiso*].

NOTAS: [1] Pablo VI, exhortación apostólica *La evangelización del mundo contemporáneo,* PPC, Madrid 1981[8], n. 31, p. 26 — [2] *Ib,* nn. 41-47, pp. 32-37.

M. Magrassi

BIBLIOGRAFÍA: Bellavista J., *Liturgia, ideología política y exclusión de la comunidad eclesial*, en "Phase" 77 (1973) 425-436; Duquoc C.-Guichard J., *Política y vocabulario litúrgico*, Sal Terrae, Santander 1977; Gatti G., *Liberación*, en DTI 3, Sígueme, Salamanca 1982, 310-318; Gelineau J., *Celebrar la liberación pascual*, en "Concilium" 92 (1974) 273-287; Llopis J., *Homilías y política*, en "Phase" 91 (1976) 60-63; Rovira J.M., *Incidencia de la ideología en las celebraciones litúrgicas*, ib, 77 (1973) 407-422; VV.AA., *Los jóvenes y el futuro de la Iglesia*, en "Concilium" 106 (1975) 305-464; VV.AA., *Teología de la liberación*, en "Selecciones de Teología" 70 (1979) 98-190; VV.AA., *Política y liturgia. La liberación del hombre por la liturgia*, en "Concilium" 92 (1984) 165-309. Véase también la bibliografía de *Compromiso* y *Existencia cristiana y liturgia*.

PSICOLOGIA

SUMARIO: I. Liturgia y experiencia humana - II. Caracterización psicológica de la liturgia cristiana - III. Símbolo y liturgia - IV. Condiciones de la actividad simbólica: *a)* En lo referente al individuo, *b)* Al grupo, *c)* En relación con las leyes de la percepción - V. Experiencia litúrgica y madurez psicológica - VI. Liturgia y dimensión social - VII. Conclusiones.

I. Liturgia y experiencia humana

Expresar con toda la plenitud de significados y gestos, individualmente y en grupo, las propias reacciones ante las experiencias vitales más profundas y arcanas —o bien inmediatas— es algo connatural a la vida, en la que, desde las primitivas modalidades expresivas del reino vegetal hasta las más complejas del reino animal, observamos este irrefrenable impulso a celebrar el nacimiento, la vida, la enfermedad, el amor, la separación, la muerte, la alegría, la victoria con verdaderos y propios rituales [1]. Sin embargo, pese a su inconmesurable fuerza vital, estos rituales están como limitados en un repetirse estereotipado, de modo que su sentido se agota al ser celebrados, y por tanto se prestan a *lecturas* ajenas. En la especie humana, la alegría y el *pathos* de las experiencias primordiales y de los acontecimientos vitales se unen con una peculiaridad específica que es al mismo tiempo la fuente de la riqueza creativa y del dramatismo de la celebración humana de las diversas situaciones existenciales: la búsqueda de su significado [2].

El individuo humano celebra ritualmente sus experiencias no sólo para repetirlas, revivirlas o comunicarlas a otros seres, sino también porque a través de la celebración ritual quiere realizar una cierta transformación de sí mismo y de la realidad que le permita alcanzar niveles más profundos y globales de comprensión y de participación en el misterio de la vida. Lo que permite al ser humano evitar que caiga en la repetición de estereotipos en sus rituales, y por tanto celebrar los ritos [3], es su personalidad, es decir, ese conjunto de procesos psíquicos cognoscitivos, emotivo-afectivos y sociales, estrechamente ligados a un aparato específico: el sistema nervioso central, dotado de características típicas solamente de la especie humana, por las que la persona participa de modo transformador, y por tanto creativo, en su vida misma [4]. Así se fundamenta y explica la importancia de las relaciones entre psicología y liturgia.

II. Caracterización psicológica de la liturgia cristiana

Históricamente, la dinámica del rito religioso se ha caracterizado por el intento de representar la búsqueda de una unión con la trascendencia, el Absoluto, partiendo de la experiencia inmediata de la autoconciencia [5]

considerada como límite. Cuando las experiencias fundamentales y más incisivas de un individuo o de un grupo han sido participadas íntimamente por una comunidad y celebradas con esta proyección de unión con el Absoluto, y por tanto se han convertido en religiosas (de la etimología de *religio,* que implica una unión con una realidad), entonces las estructuras rituales que las han expresado y con las que han sido transmitidas de una generación a la otra han constituido y realizado lo que desde un punto de vista psicológico significa el término *liturgia.*

La experiencia cristiana, especialmente en la multiforme tradición católica, ha llevado a cabo un profundo cambio de las actitudes, y por tanto de las vivencias psíquicas, en relación con el rito y la liturgia, puesto que el significado de los acontecimientos y de las experiencias celebradas litúrgicamente no se ha dirigido ya a la búsqueda de una unión con la trascendencia, desconocida y fraccionada en imágenes antropomórficas, sino al conocimiento y a la imitación vital del Absoluto, que se ha dado a conocer como palabra, sangre, amistad, muerte y resurrección, hasta hacerse llamar y caracterizar como el Hijo del hombre: Jesucristo. Y sólo mediante él se establece la relación vital con lo que está más alejado de nuestras posibilidades de imaginación y de experiencia, el Padre y el Espíritu.

III. Símbolo y liturgia

Para poder participar, manifestar y comunicar vitalmente una experiencia que implica una tensión global de la propia realidad psicofísica, el ser humano está provisto de una especial capacidad mental: la actividad simbólica. En efecto, a través del *producto* de ésta, o sea, a través del símbolo, el individuo humano consigue representar y expresar con todos los estratos de su estructura humana una relación con algo desconocido, no directa y plenamente cognoscible por vía sensorial, que, en cualquier caso, no es reducible tan sólo a la racionalidad, sino que implica siempre un esfuerzo de síntesis (símbolo en su significado etimológico, *syn-bállein,* implica el unir) entre aspectos opuestos o diferentes.

La importancia de la actividad simbólica es tal que ha sido recientemente señalada como especial, específica y casi fundante de la radical diferencia entre el individuo humano y los primates, llegando a afirmar que la noción de *homo symbolicus* es la más coherente y adecuada que actualmente somos capaces de dar del ser humano [6].

Partiendo de la observación de que la energía psíquica no se agota en la satisfacción de las necesidades primarias de tipo biológico-instintivo y tampoco en las debidas a motivaciones de tipo social, se ha resaltado cómo es utilizada también con fines creativos (por ejemplo, el arte) y ético-valorativos [7]. Esto implica la actividad simbólica, así como la función del símbolo de transformar la energía psíquica canalizándola en determinadas direcciones unidas a la amplitud de conocimiento del individuo y a sus más verdaderas y profundas motivaciones.

Consecuentemente, se ha intentado una clasificación de los diversos tipos de símbolos [8]. Así, algunos símbolos han sido clasificados como individuales. Se consideran tales porque situaciones estrechamente unidas a la vida del individuo, y por tanto a su actitud frente a una determinada experiencia, son vividas con un particular tono emotivo, llamado *nouminosum,* por lo que se convierten en simbólicas para quien las vive,

pero solamente para él. Otros símbolos son culturales, en cuanto que derivan estrictamente de las experiencias y de las actitudes de la sociedad en que vive el individuo y le son transmitidos a través de la educación. Hay, en fin, símbolos que hacen referencia intrínseca a la condición humana, y tienen origen en experiencias primordiales o excepcionales de la humanidad, y que, aun modelándose de diverso modo en las diferentes culturas o diferenciándose en algunas expresiones formales, conservan inalterada su capacidad, transcultural y transhistórica, de transformar la conciencia del grupo en el que son conocidos, participados vitalmente y transmitidos a lo largo de las generaciones [9]. Éstos, en efecto, tienen sus raíces en el misterio mismo de la vida y permiten al individuo humano realizar su capacidad de proyectar la utopía [10] y situarse en el cosmos, dimensiones éstas que tanta importancia han tenido y tienen en la construcción del camino de la humanidad. Así son, por ejemplo, el símbolo del agua que regenera y hace renacer [11], o el de comer a la divinidad [12].

IV. Condiciones de la actividad simbólica

Para poder desarrollar las complejas operaciones y los procesos psíquicos más arriba expuestos, y sobre todo para poder actualizar su potencial creativo y transformador, el símbolo debe convertirse de algún modo en una información, o sea, en una experiencia —de una naturaleza, como hemos visto, más bien compleja— que, comprendida, elaborada a diversos niveles de integración y memorizada, dé lugar a sistemas de respuesta a los estímulos externos que tengan la posibilidad de modificar la conducta humana. Para que esto suceda son necesarias algunas condiciones. Ante todo debemos tener presente que existe un proceso mental específico para el aprendizaje de las realidades simbólicas. Su finalidad es la de permitir al ser humano la representación mental de objetos, personas o acontecimientos no presentes o no perceptibles mediante la experiencia puramente sensorial, como acontece precisamente en la liturgia. La función simbólica, con un origen genérico muy limitado, se desarrolla a través de un proceso largo, continuo y gradual de integración entre experiencias diversas y diferentes estructuras cognoscitivas [13].

La función simbólica aparece en el niño hacia la segunda mitad del segundo año de vida, y sólo gracias a una gradual evolución, a través de los procesos de imitación e identificación, de construcción mental de la realidad objetiva, de la adquisición de la noción del tiempo, del espacio y de la causalidad, alcanza su plenitud funcional [14]. Por tanto, será oportuno tener presente que la maduración de la función simbólica sólo puede suponerse después de la pubertad. Al mismo tiempo debe quedar claro que es una función de integración; por tanto, no es un proceso en sí mismo, sino precisamente el *conjunto de los procesos psíquicos* y de comportamiento de los que se ha hablado más arriba, que, al ser integrados en un específico sistema funcional, constituyen la así llamada función simbólica. Para que después pueda funcionar de modo coherente con el estilo de aprendizaje y elaboración del sistema nervioso central y ser por lo tanto integrada armónicamente a nivel de toda la personalidad, además, como es obvio, de un estado de funcionamiento suficiente del sistema nervioso central, son necesarias también algunas condiciones, en especial referentes al indivi-

duo que vive la experiencia simbólica, al grupo con quien la comparte y a la situación ritual misma.

a) *En lo que concierne al individuo,* es necesario que a la actividad simbólica se asocie un estado emotivo, sostenido por una motivación adecuada, con los contenidos del símbolo de la estructura ritual que se celebra. Es, por tanto, obvio que se precisa una concentración y un *espacio interior* disponibles para vivir, más aún, para ser como *llenados* por la experiencia simbólica. Por otra parte, en el caso de la liturgia cristiana, es necesario también una particular actitud y estado de ánimo coherentes con un saberse abandonar a la experiencia misma en base a la confianza dada a Cristo en la iglesia. O sea, es necesaria una actitud de fe, y por tanto una previa catequesis, que dé a la persona los medios para poder alcanzar conscientemente el estado de ánimo adecuado para percibir la forma especial de simbolismo transformador que pertenece intrínsecamente a la liturgia cristiana, y particularmente a la sacramental [15].

b) *Además debe haber también un grupo* que no sea una simple caja de resonancia o de observación de la experiencia individual o de la celebración litúrgica, sino que tenga un nivel de cohesión fundado en la búsqueda de una común experiencia e identificación con el rito que vive y celebra, lúcidamente consciente de que está buscando el significado profundo y último de la propia existencia o de algunos de sus aspectos en Cristo. Sin querer exigir condiciones óptimas, además de irreales, amplias investigaciones confirman que, de no lograrse un cierto nivel de esta situación/condición de grupo, difícilmente tiene lugar una transmisión vital de los símbolos, y por lo tanto de la adecuada información para ser después elaborada simbólicamente [16].

c) *Finalmente, es necesario que el rito mismo se estructure según las leyes que regulan los dinamismos perceptivos humanos.* Aquél, aun compuesto de elementos o partes, debe constituir un todo, una *Gestalt* [17], que pueda ser percibida como una estructura unitaria. Lo que debe dar unidad estructural y, por consiguiente, conformar, desde el punto de vista psicológico, al rito, es la claridad, y por lo tanto el génesis, de la experiencia o del acontecimiento que se celebra, la coherencia de las diversas partes del rito, la capacidad de estimular asociaciones y relaciones vitales que den a los gestos que se realizan, a los objetos que se usan (por ejemplo, vestiduras sagradas) y a los roles que son confiados a cada uno, su capacidad de ser intencionales y, en consecuencia, de hacer del conjunto del rito una traducción de experiencias vitales [18]. En este sentido es particularmente importante y delicada la función del lenguaje —tanto verbal como musical—, que es parte fundamental e insustituible del rito litúrgico [19].

V. Experiencia litúrgica y madurez psicológica

Las investigaciones psicológicas han puesto en claro dos direcciones fundamentales en el proceso evolutivo del ser humano: la de la individuación, tendente principalmente a la propia autorrealización, y la de la comunicación, que se refiere al tema de las relaciones interpersonales constituyentes del necesario ambiente de confrontación y verificación del proceso mismo de crecimiento psicológico [20]. Así considerada, la madurez psicológica puede ser descrita como la capacidad de un individuo

de encontrar un equilibrio constante entre estos dos elementos, adaptándolos plástica y funcionalmente a las diversas situaciones. Desde el punto de vista de la individuación, se ha observado que todo crecimiento humano, desde la experiencia primitiva, y a pesar de todo fundamental, de la propia realidad, o sea, del propio yo como distinto, y por ende separado de la madre, hasta la realización de niveles cada vez más articulados de relaciones, y consecuentemente (por un lado) de nuevas *construcciones* de la realidad; pero también (por otro) de nuevos modos de separación con respecto a los estadios precedentes, deja una especie de nostalgia radical en el inconsciente humano, la del primitivo estado de fusión total y de simbiosis con la madre [21]. Gran parte de los cambios evolutivos del individuo pueden ser observados justamente bajo este aspecto: el esfuerzo por entrar en relaciones con los otros seres y con las cosas, que sean conscientemente relaciones *parciales,* en el sentido de que la nostalgia arcaica del estado simbiótico, que empuja al adulto a buscar una cierta unión mística con las otras personas y a veces incluso con las cosas (trabajo, bienes de consumo), es una etapa infantil que continuamente se debe superar incluso en sus residuos en la memoria, sobre todo porque se trata de un deseo irrealizable [22]. Aunque en el orden lógico esta realidad sea de fácil comprensión, todos tenemos la experiencia personal y colectiva de cómo la tendencia a confundir realidades parciales con la realidad total es frecuente, y es uno de los orígenes psicodinámicos de muchos comportamientos e incluso de modelos culturales contemporáneos.

Y es justamente al nivel de estas antiguas raíces, a pesar de todo tan importantes para la maduración humana, donde se introduce la realidad que es la fuente y, a la vez, la cumbre de la experiencia litúrgica: la eucaristía. En efecto, en sus símbolos y en su significado, tanto psicodinámico como religioso, reenvía constantemente al misterio de la comunión con Jesucristo, y mediante él con el Padre y con el Espíritu, llamando así a la conciencia del creyente a la única dimensión en la que será posible realizar, a un nivel diferente y con otro significado, ese deseo de unión mística y de armonía cósmica que advertimos, aunque confusamente, en las raíces de nuestro ser. En esta óptica y con esta conciencia es posible dar un valor plenamente *humano* a los múltiples modos de relacionarse, así como también a las relaciones con toda la realidad, por ponernos en relación con otro nivel, el de la resurrección, que permite una liberación de las fantasías infantiles de posesión y omnipotencia, estimulando a vivir cada realidad parcial en toda su potencialidad, más conocida y participada justo porque no es absolutizada, pero también profundamente comprendida y respetada como etapa evolutiva y don anticipado de la experiencia de la unión con Cristo.

En esta perspectiva, la liturgia se presenta como un itinerario simbólico que propone diversos estilos y modos de vivir los ritmos de la vida. Mediante el ritmo de lo *ordinario* nos ofrece la posibilidad de vivir el fatigoso crecimiento de lo cotidiano, sin banalizar ningún aspecto de la vida, por monótono e insignificante que parezca. Así, por ejemplo, el ritmo de la liturgia de las Horas asume un biorritmo humano fundamental, el diurno-nocturno, y lo proyecta en la eternidad de Cristo, invitándonos a expresar cada mañana el asombro agradecido de haber resucitado una vez más con él, como en la misma inconsciencia del sueño nocturno hemos esperado (cántico del *Benedic-*

tus); para estallar después en la alegre maravilla de proclamar, en las vísperas, la gloria de Dios porque, aparte de nuestro rol social o de otras características valiosas, nos ha llamado a testimoniar el amor; para terminar, por fin, más sumisamente en la oración de completas, con una meditada reflexión sobre nuestros límites, que no nos impide abandonarnos con serena confianza en las manos del Señor al sumergirnos en el sueño.

Lo *propio* de la liturgia llama a una conciencia más fuerte, no sólo personal, sino también colectiva, de aquellos momentos de la vida de Jesús que, vividos normalmente con un ritmo semanal, vienen a irrumpir en el ritmo del *día tras día* para remover y dirigir la toma de conciencia de nuestra identificación con él. Por esto la navidad o la ascensión, como cualquier otra celebración del misterio de Cristo, no deben ser nunca psicológicamente conmemoraciones de un acontecimiento, sino una toma de conciencia de una dimensión de la vida del Salvador y de nuestro grado de participación en ella. Y esto en el contexto de una comunidad de fe que, partiendo de la comunidad familiar, llega hasta la comunidad de los santos, que justamente por su ejemplaridad en la vivencia del misterio de Cristo podemos llamar con razón comunión de los santos. Con ellos, en efecto, anticipamos esa realidad de relaciones armónicamente globales que atañen a todos los niveles de la personalidad, pero que no son realizables plenamente con nuestros hermanos de fe de la tierra. Y para que estas experiencias y estos conocimientos del misterio de Cristo no permanezcan unidos sólo al desarrollo individual ni sean solamente momentos de claridad intelectual, sino energías que transformen nuestra vida, los momentos decisivos de la vida y las elecciones fundamentales que la caracterizan son celebrados eclesialmente con los ritos sacramentales.

Así, el ser humano puede sentir cómo su devenir no está confiado y condicionado por el continuo cambio de los condicionamientos socioculturales y políticos, sino enraizado en la realidad perenne de Cristo, del cual, incluso los momentos más dramáticos, como la enfermedad grave, la muerte o las opciones que por su irrevocabilidad nos vuelven más inseguros al hacerlas, v.gr., la elección del matrimonio o la profesión religiosa, reciben en el símbolo sacramental y en el rito litúrgico su sentido y su energía.

VI. Liturgia y dimensión social

Pero, además de la dimensión de la individuación, también la de la comunicación toma parte en la maduración psicológica y debe encontrar su espacio concreto en la liturgia. La dimensión comunicativa nace y se desarrolla en una atmósfera de intensa emotividad y de profunda intimidad como es la del núcleo familiar [23], y se desarrolla progresivamente de modo auténtico sólo en aquellas situaciones donde haya un grupo que tenga una elevada cohesión y una cultura propia a diversos niveles [24]. Sin estas últimas dimensiones no sólo es imposible toda comunicación simbólica, sino que se corre el peligro de que la misma comunicación semiótica y semántica se reduzca a un puro formalismo, que en el plano litúrgico quiere decir esterilidad y rituales estereotipados. No hay que olvidar, en efecto, que la eucaristía, expresión central del misterio cristiano, tiene como referencia originaria una cena familiar.

A través de una iniciación gradual en los diversos ritos litúrgicos, vivida en pequeños grupos homogéneos, el

individuo puede adquirir una base de comunicación que le consentirá después el paso a la capacidad de comunicarse simbólicamente incluso con grupos heterogéneos y de mayor amplitud. Sólo una reunión litúrgica formada por grupos con fuerte cohesión entre ellos, y que consigue encontrar en la celebración una dimensión en la que todos se reconozcan, puede hacer de la celebración litúrgica una fuente auténtica de experiencia y de comunicación simbólica incluso en un macro-grupo. De aquí nace la conciencia de una identidad común, sentida realmente como tal, que consiente después una dinámica de grupo, que a su vez modela y estructura tanto la conciencia de los participantes como su capacidad de comunicar a nivel eclesial.

Para obtener este resultado, además de una adecuada formación, son necesarios otros elementos. Ante todo, la cohesión de un grupo no se presupone, sino que se verifica; y, en nuestro caso, no sólo por sus necesidades psicosociales de cohesión o de identidad, sino por su relación explícita con el misterio de Cristo y con la iglesia como espacio real en el que vivir este misterio. También es necesario que el rito litúrgico manifieste sin ambigüedades un papel definido y activo para todos los participantes, hasta el punto de que sentirse espectadores debería dar lugar a la intolerancia. Finalmente, las relaciones entre las estructuras eclesiales organizativas e institucionales y las dimensiones litúrgicas deberían ser analizadas a menudo comunitariamente, para evitar que se tenga la sensación de *sentirse rebaño* por parte de la mayoría de la asamblea litúrgica.

VII. Conclusiones

Aunque la liturgia se exprese con símbolos transhistóricos y transculturales, sin embargo, el individuo y el grupo forman necesariamente parte de una determinada cultura y de una determinada situación espacio-temporal. Esto implica una constante atención al emerger de nuevas modalidades de vivir los diversos símbolos litúrgicos, así como al declinar de las estructuras rituales que han perdido su carga comunicativa y transformadora. Si no se presta una vigilante atención a esto, la liturgia, como cualquier otro símbolo inadecuado, produce un sentimiento de pasividad e incluso de destructividad en quien la celebra. La verdad de lo que se celebra y del código verbal y gesticular que se emplea, la capacidad y el coraje de no ignorar los problemas provenientes de participar grandes multitudes en el rito litúrgico *sin que* esas multitudes sean el resultado de grupos menores formados sobre la base de una cohesión y de una identidad anteriores a su encuentro en el macro-grupo (con el peligro de la pérdida de identidad de los participantes en un rito vital), son condiciones necesarias para que la celebración litúrgica conserve y renueve su capacidad de incidir en la vida y en los modelos culturales de las diversas sociedades.

Los recientes estudios dedicados a la / religiosidad popular han manifestado la importancia de aquellos sistemas rituales, que por haber nacido precisamente de una simbiosis entre la transmisión del mensaje cristiano y la realidad cotidiana, han formado una conciencia religiosa popular que ha mantenido viva la fe, pese a sus limitaciones, incluso en condiciones ambientales de descristianización. La atenta observancia y asimilación de los valores y de las exigencias más profundas, y justo por esto emergentes de las diversas situaciones particulares, así como el uso pleno y responsable de la vasta gama de posibilidades que ofrece la

liturgia renovada del Vat. II, permiten adaptar a la edad, a las características socioculturales y a las exigencias particulares las diversas expresiones de la liturgia cristiana.

Hay que tener presente que el símbolo no se repite de modo automático, ni la estructura ritual se hace evidente a la participación y a la percepción de un grupo por el mero hecho de ser celebrada. La dimensión simbólica y su manifestación ritual requieren que el rito sea celebrado cada vez de modo creativo. La estructura ritual, pues, deberá ser realizada creativamente incluso en su celebración cotidiana, a través de una / animación consciente y preparada, que tenga siempre presentes las características y las variables del grupo al que se dirige y de sus componentes. Sólo cuando la liturgia se convierte, tanto en sus animadores designados por su ministerio (obispo y ministros ordenados) como en los demás componentes, en compromiso constructivo y creativo, aunque repetido y hasta cotidiano; sólo cuando llega a ser sentida verdaderamente como "opus Dei", será verdaderamente capaz de transformar e integrar en la dimensión del misterio toda forma de experiencia personal y social.

[*/ Signo/Símbolo; / Comunicación en la eucaristía*].

NOTAS: [1] K. Lorenz, *L'altra faccia dello specchio*, Adelphi, Milán 1974, c. XII — [2] J.C. Eccles, *Affrontare la realtà*, A. Armando, Roma 1978, 10-17 — [3] Con el término "ritual" aquí se entiende una manifestación referida al mundo vegetal o animal o bien una manifestación humana neurotizada, mientras que con el término "rito" se entiende una expresión consciente y libre de la persona humana en el sentido que se precisará más adelante — [4] S. Arieti, *Le vicissitudini del volere*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1978, 218-241 — [5] J.C. Eccles, *La conoscenza del cervello*, Piccin, Padua 1976, 255-257 — [6] L. von Bertalanffy, *Teoria generale dei sistemi in psichiatria*, en *Manuale di psichiatria* (dir. por S. Arieti), Boringhieri, Turín 1970, III, 2204 — [7] L. Pinkus, *La dimensione simbolica: aspetti psicodinamici*, en *Symbolisme et théologie*, Studia Anselmiana, 1974 — [8] R. Spiegel, *Problemi specifici della comunicazione nei disturbi psichiatrici*, en *Manuale di Psichiatria*, cit., III, 2105 — [9] L. Pinkus, *Rilevanza del simbolo nel processo di maturazione umana*, en *RL* 3 (1980) 347-349 — [10] C.T. Altan, *Antropologia funzionale*, Bompiani, Milán 1968, 141-142 — [11] L. Beirnaert, *Esperienza cristiana e psicologia*, Borla, Turín 1965, 270-297 — [12] L. Pinkus, *Il rito cristiano della trasformazione*, s.e., Roma 1971 — [13] G. Benedetti, *Neuropsicologia*, Feltrinelli, Milán 1969, 278-279 — [14] M. Amann-Gainotti, *La genesi della funzione simbolica nel bambino*, en *RL* 3 (1980) 317-327 — [15] W. Berger, J. van der Lans, *Proceso de maduración del acto humano y del acto de fe*, en *Con* 1979, n. 142, pp. 212-223 — [16] A. Greely, *Simbolismo religioso, liturgia y comunidad*, en *Con* 1971, n. 62, pp. 219-231 — [17] M. Reuchlin, *Psychologie*, PUF, París 1977, 215-216 — [18] A. Vergote, *Gestos y acciones simbólicos en la liturgia*, en *Con* 1971, n. 62, pp. 198-211 — [19] A. Vergote, *Interpretation du langage religieux*, Seuil, París 1971 — [20] M. Bertini, *La maturità psicologica*, en *Orientamento scolastico e professionale* VIII, 30 (1968) 1-14 — [21] G. Ammon, *Psicosomatica*, Borla, Roma 1977, 88-96 — [22] J. Scharfenber, *Madurez humana y símbolos cristianos*, en *Con* 2 (1978) 64-65 — [23] D.W. Winnicott, *La famiglia e lo sviluppo dell'individuo*, A. Armando, Roma 1972 — [24] O. Cotinaud, *Dinamica di gruppo e analisi delle istituzioni*, Borla, Roma 1977.

L.M. Pinkus

BIBLIOGRAFÍA: Dolto F.-Pohier J., *El poder de la bendición sobre la identidad psíquica*, en "Concilium" 198 (1985) 243-257; Floristán C., *La mentalidad religiosa simbólica*, en "Phase" 34 (1966) 308-315; Greeley A., *Simbolismo religioso, liturgia y comunidad*, en "Concilium" 62 (1971) 218-231; Eliade M., *Mitos, sueños y misterios. Revelaciones sobre un mundo religioso y transcendente*, Fabril, Buenos Aires 1961; *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid 1974[2]; Jung C.G., *Simbología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México 1962; *El hombre y sus símbolos*, Aguilar, Madrid 1967; Kennedy E.C., *Valor del rito religioso para el equilibrio psicológico*, en "Concilium" 62 (1971) 212-218; Pöll W., *Psicología de la religión*, Herder, Barcelona 1969; Scharfenberg J., *Madurez humana y símbolos cristianos*, en "Concilium" 132 (1978) 182-195; Vergote A., *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid 1975[3]; Zunini G.-Pupi A., *Psicología de la religión*, en DTI 3, Sígueme, Salamanca 1982, 961-982. Véase también la bibliografía de *Antropología cultural, Sagrado* y *Signo/Símbolo*.

R

REFORMA LITURGICA

SUMARIO: I. Precedentes - II. Organismos de la reforma: 1. El "Consilium"; 2. La Sagrada Congregación para el culto divino - III. Líneas directivas y criterios: 1. Preparación de los nuevos libros litúrgicos: *a)* Primeras actuaciones, *b)* Los nuevos libros litúrgicos, *c)* Profundización y adaptación; 2. Dirección de la renovación litúrgica - IV. Propuestas de la reforma: 1 Dimensión celebrativa; 2. Compromiso pastoral; 3. Profundización bíblica; 4. Capacidad creativa - V. Reacciones - VI. Perspectivas.

I. Precedentes

En la constitución sobre la sagrada liturgia, primer documento examinado y aprobado por el Vat. II, leemos: "La santa madre iglesia desea proveer con solicitud a una reforma general de la misma liturgia" *(SC* 21). Esta reforma se correspondía con la finalidad pastoral del concilio de "adaptar mejor a las necesidades de nuestro tiempo las instituciones que están sujetas a cambio" *(SC* 1). Habían preparado el camino a la decisión conciliar años de investigación en el campo científico y pastoral. La publicación de las antiguas fuentes de la liturgia y los estudios históricos y arqueológicos habían permitido comprender la verdadera esencia de la liturgia y conocer su evolución, la actividad desarrollada a lo largo de los siglos por los papas y obispos para regularla y las constantes y las diferencias entre las diversas familias litúrgicas. Paralelamente, en el campo pastoral se había desarrollado la idea de la necesidad de introducir al pueblo cristiano en la comprensión y participación de los sagrados misterios [*/ Movimiento litúrgico*]. Su importancia había sido comprendida por san Pío X cuando, en el motu proprio *Tra le sollecitudini* (22 de noviembre de 1903), afirmaba: la "fuente primera e indispensable (del genuino espíritu cristiano) es la participación activa en los misterios sacrosantos y en la oración pública y solemne de la iglesia"[1]. Pero estas palabras quedaron prácticamente en letra muerta, a pesar de las notables intervenciones del mismo papa referentes, por ejemplo, a la reanudación de la comunión frecuente, incluso diaria; a la admisión de los niños a la comunión; a la nueva ordenación del salterio en el breviario romano y del calendario litúrgico[2]. La atención se dirigió más bien a lo que parecía interesar más especialmente al papa: "Ver florecer en todas partes el decoro y la dignidad de las funciones litúrgicas" y especialmente de la música y del canto sacros[3], a lo que se dedicaban casi veintinueve artículos del motu proprio antes indicado.

Tuvieron que pasar años de lenta pero fecunda maduración[4]. Sólo en el pontificado de Pío XII se empieza a pensar en un plano orgánico de

reforma de los ritos mismos con una tendencia más claramente pastoral, "con vistas a aligerar el aparato litúrgico y adecuarlo de un modo más realista a las exigencias concretas del clero y de los fieles en la nueva situación de hoy"[5]. En efecto, las grandes encíclicas de Pío XII —*Mediator Dei* (20 de noviembre de 1947), la primera dedicada exclusivamente a la liturgia, y *Musicae sacrae disciplina* (25 de diciembre de 1955)— fueron precedidas o seguidas de acciones de tipo práctico para facilitar la participación: la nueva versión del salterio latino para el uso litúrgico[6], la concesión de los rituales bilingües[7] y, sobre todo, la institución (28 de mayo de 1948), en el ámbito de la Sagrada Congregación de los ritos (SCR), de una comisión especial con el encargo de "estudiar y hacer propuestas concretas sobre el plan general de la reforma"[8]. Fruto de los trabajos de la comisión fueron: la renovación de la vigilia pascual, punto culminante del año litúrgico (1951), y después de toda la semana santa (1955); la mitigación del ayuno eucarístico (1953, 1957); la concesión de la misa vespertina (1955); la simplificación de las rúbricas del breviario y del calendario (1955)[9]. El último acto del papa fue la aprobación, un mes antes de su muerte, de la instrucción sobre la música sagrada y la liturgia[10].

El trabajo continuó con el papa Juan XXIII, incluso cuando ya estaba anunciado el concilio e instituida una comisión preparatoria para la liturgia. Aparecieron un *Código de las rúbricas de la misa y del oficio divino*[11]; nuevas ediciones típicas del breviario, del pontifical y del misal, y un decreto ordenando el catecumenado de adultos. Sin embargo, ya había madurado la conciencia de la necesidad de un trabajo más amplio y fundamental. En efecto, el 20 por 100 de las propuestas hechas por el episcopado en el tiempo de la preparación del concilio hacía referencia a la liturgia, deseando la revaloración de su carácter didáctico y formativo, la simplificación de los ritos, la introducción de las lenguas vernáculas, la adaptación a los diferentes pueblos y la participación de los fieles[12]. La intervención masiva y significativa de los obispos revelaba que los deseos de la iglesia se identificaban con los de los estudiosos y los promotores del movimiento litúrgico. La comisión preparatoria del concilio para los temas litúrgicos, presidida por el card. G. Cicognani, secretario, padre A. Bugnini, se aprovechó de ello.

La constitución sobre la sagrada liturgia, a pesar del ajetreo de las discusiones, revisiones e incluso tentativas de manumisión[13], es el único documento conciliar que conserva sustancialmente el esquema elaborado por la comisión preparatoria. Este hecho se debe al planteamiento del trabajo, basado en la confianza recíproca, la libertad de expresión y la seriedad de la investigación garantizada por la responsabilidad de los pastores y por la competencia de los expertos. Éstos, elegidos internacionalmente, fueron distribuidos en trece subcomisiones, en razón de su competencia en los diversos campos: teología, pastoral, historia, arte. Se pudieron recoger las exigencias más sentidas y los conocimientos y experiencias más válidos. El card. Cicognani dio a los colaboradores "la mayor confianza, y trabajó con ellos: a veces como si fuese uno de ellos, siempre dispuesto a recibir, escuchar, comentar, examinar, discutir y, si fuese necesario, a revisar sus posiciones. Aceptaba con gusto sugerencias y propuestas. Generalmente contemporizaba; pero una vez tomada una decisión, proseguía con resolución y animaba a los otros a seguirlo sin dudar"[14]. Se iniciaba, en

el ámbito de la curia romana, un nuevo y diferente estilo de trabajo, retomado y continuado en los años sucesivos; ésta es una, si no la principal, causa de la eficiencia y del éxito de los trabajos para la reforma litúrgica.

II. Organismos de la reforma

Aprobada la constitución litúrgica (4 de diciembre de 1963) con el motu proprio *Sacram liturgiam* (25 de enero de 1964), fue rápidamente preparado un programa para llevar a la práctica las orientaciones contenidas en ella [15].

1. EL "CONSILIUM". El encargo de llevar a la práctica la constitución fue confiado por el motu proprio citado al *Consilium ad exsequendam constitutionem de sacra liturgia.* Su presidente fue el card. G. Lercaro, arzobispo de Bolonia, sustituido el 9 de enero de 1968 por el card. B. Gut; fue secretario el padre Bugnini. Estaba constituido por miembros consultores y consejeros. A los primeros tocaba la aprobación de los esquemas y decisiones que se debían someter al santo padre; a los segundos, distribuidos en unos cuarenta grupos de estudio, la función de estudiar los problemas y elaborar los proyectos de reforma. Se trataba de un organismo colateral a la Sagrada Congregación de los ritos, que conservaba la responsabilidad jurídica en lo que se refería a la liturgia. Las competencias del *Consilium* se fueron clarificando con el paso del tiempo: sería un órgano cualificado de estudio con funciones administrativas al mismo tiempo, bajo la directa dependencia del papa [16]. No faltaron motivos de discordia, reivindicaciones de competencias e interferencias. La convivencia no fue siempre fácil ni serena dentro de la curia romana. No obstante, se debe decir que la institución del *Consilium* fue una intuición genial de Pablo VI. Con él se garantizaba una actuación unida a la letra y al espíritu de la constitución litúrgica y la eficacia y sensibilidad propias de un organismo joven. Todo esto, y sobre todo el apoyo del papa, al que el *Consilium* dirigía directamente sus propuestas y decisiones, daba confianza a los obispos, a los estudiosos y a los responsables de la pastoral litúrgica.

El método de trabajo del *Consilium* estaba marcado por el clima humano, que ya se había registrado en la comisión preparatoria; por la seriedad científica y por la atención a los datos de la tradición, las exigencias de la pastoral y las necesidades del momento. Lo exigían la delicadeza de la empresa y las directrices de la constitución litúrgica: "Para conservar la sana tradición y abrir, con todo, el camino a un progreso legítimo debe preceder siempre una concienzuda investigación teológica, histórica y pastoral acerca de cada una de las partes que se han de revisar"; ténganse en cuenta, además, las leyes generales de la liturgia, la experiencia de las reformas recientes y el bien de la iglesia *(SC* 23).

El ingente trabajo realizado es prueba de la fidelidad a las consignas conciliares. El card. Gut trazó de él una síntesis al papa en la audiencia del 10 de abril de 1970: "Trece asambleas plenarias, innumerables reuniones particulares, trescientos sesenta y cinco esquemas destinados a las asambleas plenarias y algunos centenares de esquemas particulares; documentos de diferente tipo: constituciones, motu proprios, decretos, instrucciones, son la columna vertebral de un trabajo a través del cual cincuenta pastores, cardenales y obispos y más de ciento cincuenta sacerdotes de todas las par-

tes del mundo, con un empeño oculto, silencioso y asiduo, han dado un nuevo y más auténtico rostro, a la *lex orandi* de la iglesia... El historiador que en el futuro desee rehacer el camino doloroso y alegre que han seguido cada uno de los ritos reformados, cada una de las fórmulas reutilizadas, compuestas o restauradas, cada una de las rúbricas o de las leyes y normas pastorales que enriquecen los libros reformados, podrá contar con un archivo que recoge un material de una riqueza increíble: ese archivo demuestra del modo más evidente posible con cuánto sentido de responsabilidad ante Dios y ante la iglesia ha trabajado el providencial y dinámico organismo que salió de vuestra mente y de vuestro corazón"[17]. Desde 1965 el *Consilium* tuvo una revista propia: *Notitiae* (= *Not*).

Para poder llevar a cabo este inmenso trabajo en un período de tiempo relativamente breve se formaron diversos grupos de estudio, encargados de sectores particulares de cada libro litúrgico: breviario, misal, pontifical, ritual, martirologio, ceremonial. La coordinación se efectuaba a través de los respectivos relatores. La garantía de avanzar uniformemente en todas las partes de la liturgia partía del examen de los esquemas generales hecho por todos los relatores de los grupos de estudio. Su reunión plenaria precedía normalmente a la asamblea de los miembros del *Consilium*, en la que participaban después para explicar los eventuales problemas técnicos y motivar las propuestas hechas. En el lapso de seis años el *Consilium* tuvo, como ya se dijo, trece asambleas generales, con una media de dos al año. Normalmente, se prolongaban por espacio de una semana, aprovechada íntegramente en sesiones de mañana y de tarde. La fraternidad y la pasión por un trabajo del que se esperaban grandes frutos para la iglesia y el interés por atender las necesidades pastorales del pueblo de Dios sostenían y compensaban el arduo trabajo.

Por el trabajo del *Consilium* se mostraron interesadas las comunidades eclesiales no católicas. Era un signo del cumplimiento de un deseo del Vat. II, el de promover a través de la liturgia "todo aquello que pueda contribuir a la unión de cuantos creen en Jesucristo" (*SC* 1). Seis representantes de comunidades no católicas tuvieron oportunidad de participar, desde 1966, en las asambleas generales del *Consilium* como observadores. Su participación fue discreta y respetuosa, sin otra pretensión que la de darse cuenta de la empresa que estaba llevando a cabo la iglesia católica para la reforma de su liturgia y de los principios en que ésta se inspiraba. La insinuación de que influyeron en las decisiones es una falsedad y una ofensa para ellos[18].

Las conclusiones y resoluciones del *Consilium* se presentaban, debidamente motivadas, al santo padre. Él examinaba todo personalmente, hacía sus observaciones, señalaba los puntos dudosos mostrando su perplejidad, daba directrices. Los esquemas sufrían luego el examen de los dicasterios de la Santa Sede indicados por el papa o de algún modo interesados por el tema. Trabajo éste que necesitaba un cierto tiempo y que no estaba exento de dificultad, ya que lo debían realizar personas extrañas al proceso de maduración de los proyectos y a veces con una sensibilidad no impregnada de los principios de la *SC* y de la renovación litúrgica. Al final de este largo y difícil itinerario, el santo padre realizaba otro atento examen, señalaba las cuestiones que continuaban sin aclarar y daba su aprobación final. Está claro que no se puede afirmar que la reforma fuera sólo obra

de unas pocas personas hábiles que impusieron su punto de vista personal. Sí puede afirmarse, en cambio, que es fruto de una colaboración eclesial, y que fue querida, seguida y aprobada en sus mínimos detalles por Pablo VI.

2. La Sagrada Congregación para el culto divino (SCCD). Entretanto, la importancia alcanzada por la vida litúrgica en la iglesia después del Vat. II había llevado a la convicción de que la debía seguir y promover un organismo expresamente dedicado a ello. El 8 de mayo de 1969, Pablo VI dividía la antigua Sagrada Congregación de ritos y creaba, junto a la Congregación para la causa de los santos, la Sagrada Congregación para el culto divino [19], la cual absorbía al *Consilium.* El primer prefecto fue el card. B. Gut, y su secretario, el padre A. Bugnini, ordenado obispo por el mismo Pablo VI el 13 de febrero de 1972. La nueva Congregación continuó el trabajo del *Consilium* para llevar a término la restauración de los libros litúrgicos. Pero el estilo de trabajo, el planteamiento de las reuniones y la sensibilidad pastoral, prevalente sobre la jurídica, hacían difícil su inserción en el ambiente curial. Tres fueron las congregaciones plenarias, en las cuales ya no pudieron tomar parte los consultores. Al card. Gut le sucedieron como prefectos, con algunos períodos, largos en ocasiones, de *sede vacante,* el card. A. Tabera (20 de febrero de 1971) y el card. R.J. Knox (25 de enero de 1974). La Congregación pudo recoger los frutos del trabajo del *Consilium* con la publicación de los nuevos libros litúrgicos y de otros importantes documentos.

Pero, así como fue inesperado su nacimiento sólo un año después de la reforma de la curia romana, así también fue breve su existencia. El 11 de junio de 1975 se realizaba una fusión, lógica en sí misma, pero artificial en la forma, con el dicasterio encargado de la disciplina de los sacramentos, que se convierte en Sagrada Congregación para los sacramentos y el culto divino [20]. La tentativa de hacer aparecer esta medida como una evolución normal no convence. Sin embargo, el nuevo organismo, aunque empobrecido de personal, continuó, ciertamente con otro ritmo, el trabajo comenzado por los precedentes: de ello es testimonio la revista *Notitiae,* la cual, traspasada en 1969 del *Consilium* a la Sagrada Congregación para el culto, ahora informa sobre la actividad de la *sección culto* de la Sagrada Congregación para los sacramentos y el culto divino. El 29 de mayo de 1977 se publicó la edición típica del *Ordo Dedicationis Ecclesiae et Altaris* [21], aunque ya estaba preparada para imprimirse antes de la fusión de las dos congregaciones. El trabajo de la reforma general, que ya estaba adelantado [22], había abierto otros horizontes inspirados en los fundamentos puestos por el Vat. II. Quizá se imponía un período de reflexión y de profundización por lo que se refería a los tesoros ya entregados a la iglesia.

III. Líneas directivas y criterios

La reforma litúrgica se realizó según un plan orgánico en el que estaban previstos tiempos y modos de actuación. Dos eran las líneas de acción: una se ocupaba de la preparación de los libros litúrgicos renovados; la otra, de promover, sostener y dirigir la aplicación de la reforma mediante criterios, orientaciones, aprobación de las decisiones de las conferencias episcopales y concesión, guía y control de experimentos.

1. PREPARACIÓN DE LOS NUEVOS LIBROS LITÚRGICOS. Aunque los principios y criterios de la *SC* respondían a las exigencias de las personas y ambientes más sensibles, la iglesia, en su conjunto, no estaba preparada para recibir un modo diferente de celebrar, para cambiar de forma repentina costumbres enraizadas. La reforma debía ser preparada a través de la catequesis y de una progresiva asimilación de los nuevos elementos rituales; de otra forma se corría el peligro de que todo quedase en una simple sustitución de ritos y textos, sin impregnarse de su espíritu innovador. Además, era materialmente imposible entregar en un breve espacio de tiempo los libros litúrgicos renovados. Por esto se adoptó una línea de gradualidad, mediante reformas sucesivas. Se tomó conciencia de que esto provocaría malestar, suscitando la impresión de un goteo continuo y originando cuantiosos gastos por el rápido cambio de los libros. Pero el bien de la iglesia y la necesidad del momento no permitían soluciones diferentes. La reforma procedió en tres fases [23]:

a) *Primeras actuaciones.* La primera fase de la reforma señala el paso del latín a las lenguas vulgares y la introducción de algunos elementos que podían ser adoptados con los libros litúrgicos existentes. Se realizó con documentos del *Consilium,* publicados luego por la Congregación de los ritos, especialmente la primera instrucción (26 de septiembre de 1964: *Inter oecumenici,* en *EDIL* 199-297) y la segunda (4 de mayo de 1967: *Tres abhinc annos,* en *EDIL* 808-837) para la aplicación de la constitución litúrgica. El problema de la / lengua litúrgica fue el más laborioso, suscitando las discusiones más amplias y animadas en la comisión preparatoria, en el concilio y en el *Consilium.* Sopesadas las ventajas y desventajas, la *SC* (n. 36) optó por una apertura, y el *Consilium* señaló en especial las partes en las que podía ser usada la lengua de cada país. Quedaban excluidas: el canon de la misa, las fórmulas sacramentales y el oficio divino para el clero. El resultado de las primeras concesiones fue tal, que inmediatamente llovieron peticiones para la extensión de la lengua del pueblo a toda la liturgia. Y así sucedió progresivamente. Fue otra inteligente y valerosa interpretación del espíritu de la *SC* hecha por Pablo VI [24]. También hizo pesar toda su autoridad para que el latín se conservase al menos en algunos ambientes, especialmente en los monasterios [25]. Se atendió asimismo a la justa sensibilidad de los fieles, recomendando en varias ocasiones la celebración de alguna misa en latín, especialmente en las grandes ciudades, en los santuarios y en las reuniones internacionales [26]. Pero el bien de las almas indujo a comprender la situación y las peticiones de extender la lengua vulgar, que se basaban en razones válidas. Las trescientas cuarenta y cuatro lenguas admitidas oficialmente en la liturgia hasta 1977 [27], las traducciones aprobadas, los libros litúrgicos publicados en las diversas naciones testimonian el inmenso trabajo realizado en toda la iglesia, y confirman que se ha atendido a una necesidad real. Se registró una ampliación incluso en el concepto mismo de / traducción: desde la insistencia en la fidelidad literal al texto latino, al esfuerzo de interpretación, repensamiento y casi nueva creación del mismo en la propia lengua [28]. Con el fin de unir las fuerzas necesarias para un trabajo tan difícil, la Santa Sede insistió para que se llegase a un entendimiento entre los países que usan la misma lengua, mediante la formación de comisiones

mixtas [29], y para que se redujese el número de las expresiones lingüísticas menores o dialectales [30]. A pesar de la buena voluntad, el conseguir un lenguaje que transmita el mensaje de un modo accesible a la cultura, formación y estructura lingüística de los participantes continúa siendo todavía uno de los problemas más graves.

Los cambios llevados a cabo en esta primera fase, aunque limitados, contribuyeron a dar un rostro nuevo a las celebraciones, a hacerlas más participadas, a poner de relieve elementos de gran valor catequético: distinción entre las dos partes de la misa; adaptación de las iglesias, sobre todo para hacer patente el altar vuelto hacia el pueblo, el ambón como lugar de la proclamación de la palabra de Dios y la sede del presidente; la introducción de la oración de los fieles y la obligación de la homilía; el uso experimental de ciclos de lecturas bíblicas para las misas de los días feriales y para circunstancias particulares; recomendación de la celebración del oficio divino con el pueblo; simplificación de los ritos e insignias pontificales, de modo que se facilite la celebración del obispo con su pueblo. Pablo VI dio ejemplo no sólo multiplicando las celebraciones en las parroquias romanas, sino también llevando a cabo una reforma valerosa de todo lo que en las ceremonias papales recordaba costumbres de corte y fasto mundano. También en el templo mayor de la cristiandad (la basílica de San Pedro de Roma) las celebraciones adquirían un tono de verdad, decoro, simplicidad, y sobre todo de oración y de participación, expresada incluso en el canto del pueblo, en la comunión eucarística, en las lecturas y en el servicio del altar, que ya no era desempeñado por monseñores y obispos, sino por lectores y acólitos. Fue un desconcierto para el que se jactaba de antiguos derechos, para el que prefería las finuras musicales de la Capilla Sixtina o un cierto fasto: basta pensar en la desaparición del brillo de los uniformes y armas de la guardia noble y de los collares y capas; de la marcha pontificia con trompetas de plata, sustituida por el canto de entrada; del grandioso catafalco con cien cirios en las exequias de los cardenales, sustituidos por el cirio pascual junto al ataúd depositado sobre el pavimento. De esto se beneficiaron la verdad y el sentido religioso. Los mismos obispos fueron prácticamente educados en la reforma con la renovación de las celebraciones durante el concilio (llevadas a cabo según las nuevas normas), en los ritos, en los cantos, en la variedad de los textos, en la participación activa y en el uso de la concelebración al menos en las ocasiones más solemnes. Durante el cuarto período del concilio (1965), el *Consilium* preparó expresamente un folleto con los textos de las misas. Se experimentaron así, antes de ser editados, los cantos del *Graduale simplex,* la lectura semicontinua de la Sagrada Escritura sobre la misión y acción del Espíritu Santo en la iglesia, en la vida de los fieles y en la primera comunidad cristiana. La entronización del evangelio fue integrada directamente con la procesión inicial de la misa, que preveía siempre la oración universal y la comunión de los fieles.

Otros dos aspectos fueron objeto de una particular atención en este período de preparación de la reforma: el culto de la eucaristía y el canto. El primer rito, completamente nuevo, estudiado, aprobado y dado a la iglesia por el *Consilium* fue el de la concelebración y la comunión bajo las dos especies (7 de marzo de 1965, en *EDIL* 387-392). Después de siglos se restituía a los fieles la posibilidad de comulgar del cáliz para

una participación más plena, a nivel de signo, en la eucaristía y en el mandato del Señor. La concelebración confería de nuevo dignidad a la celebración de la misa en las comunidades de sacerdotes, eliminando la dispersión y la prisa; sobre todo hacía resaltar el significado memorial del único sacrificio de Cristo, vínculo de unidad del pueblo de Dios alrededor del mismo altar, en torno al cual cada uno participa según su grado y oficio propio, fundamento de la fraternidad sacerdotal en el único sacerdocio de Cristo.

La instrucción publicada a continuación, *Eucharisticum mysterium* (25 de mayo de 1967, en *EDIL* 899-965), recogía la síntesis de la reflexión doctrinal sobre la eucaristía, madurada en los últimos años y propuesta por los documentos del magisterio, con sus consecuencias en el campo práctico para la celebración y la piedad. Se estimulaba la formación de una visión más compleja y unitaria del misterio eucarístico en su conjunto: cena del Señor, memorial de la pascua, presencia sacramental de Cristo, fuente y cumbre de toda la vida de la iglesia y base insustituible para la construcción de la comunidad cristiana, signo y vínculo de unidad. En consecuencia, se regulaban de un modo más conforme con la renovación litúrgica los ejercicios piadosos del culto eucarístico: oración personal, adoración, exposición, bendición. Después de consultar a cada uno de los obispos se estudió y admitió la posibilidad de una relación más familiar, siempre con el debido respeto, al recibir la eucaristía. En muchos países se introdujo la primitiva costumbre de recibir en la mano el pan consagrado [31].

Al canto sagrado se dedicó la siguiente instrucción, *Musicam sacram* (5 de marzo de 1967, en *EDIL* 733-801), y la publicación de melodías gregorianas más simples: *Kyriale, Graduale simplex* y cantos del celebrante. La instrucción tuvo una larga gestación y muchas redacciones. La oposición de algunos músicos a la reforma fue siempre tajante, viva e incluso áspera. La introducción de las lenguas vulgares implicaba la formación de un nuevo patrimonio de cantos que facilitase la participación de los fieles. Prácticamente en todas partes se debía partir de cero. Las primeras realizaciones resultaron, por falta de experiencia, de mala calidad o inadecuadas. La instrucción, al par que invita al respeto y a la conservación del patrimonio del pasado, se abre también al futuro: solicita una producción nueva e insiste sobre la necesidad del canto en las celebraciones, no para adorno, sino como elemento primero y fundamental de un pueblo en fiesta. Éste no puede quedarse sin el canto, aunque se pueden admitir grados y modos diversos de participación: coro-asamblea, lengua latina-lengua vulgar, canto popular y canto gregoriano o polifónico. El documento animó a la investigación y dio impulso a la formación de repertorios nacionales o diocesanos de cánticos litúrgicos, aprobados por la autoridad eclesiástica local.

b) *Los nuevos libros litúrgicos.* La segunda fase de la realización de la reforma se caracterizó por la publicación de los nuevos / libros litúrgicos, después de años de paciente e intenso trabajo. Abre la marcha un trabajo de importancia histórica: la introducción de tres nuevas / plegarias eucarísticas (23 de mayo de 1968). Se colocan junto al canon romano, en uso desde el s. IV como única fórmula del rito romano, en el que nadie había intentado introducir cambios a no ser de poca importancia. La celebración de la eucaristía se enriquecía con la variedad, conte-

nido doctrinal y facilidad de participación y de comprensión. Rota una barrera milenaria, surgió el deseo de una variedad todavía mayor. Se multiplicaron los estudios y las propuestas de plegarias eucarísticas adaptadas a las diversas circunstancias y a la mentalidad de los pueblos. Del ejercicio literario se pasó incluso al uso de textos no aprobados. La Congregación para el culto divino estudio a fondo y con la debida atención el fenómeno y la consistencia de las peticiones. La conclusión fue que en el *Missale* permaneciesen las cuatro plegarias eucarísticas aprobadas, aunque con disponibilidad para examinar eventuales peticiones para necesidades particulares. Éstas se pueden referir a nuevas plegarias eucarísticas o a textos para ser introducidos en las partes variables: prefacio e intercesiones. La promesa fue mantenida: nuevas plegarias eucarísticas fueron aprobadas para Suiza, Bélgica, Holanda, Brasil y Australia. La misma Congregación para el culto divino preparó y aprobó *ad experimentum* cinco plegarias eucarísticas: tres para la misa celebrada con niños y dos sobre el tema de la reconciliación [32] [/ *Nuevas plegarias eucarísticas*].

La obra de restauración de los libros litúrgicos para la misa prosiguió con la publicación del nuevo *Ordo Missae* (1969), del *Ordo Lectionum Missae* (1969 [1981²]) y del *Missale Romanum* completo (1970 [1975²]). A ritmo rápido, de 1968 a 1975 se publicaron los *Ordo* para las celebraciones sacramentales y la liturgia de las Horas. En su preparación, además del procedimiento interno ya comentado, se buscó por todos los medios una implicación más amplia. Algunos ritos, antes de su publicación oficial, sufrieron una cierta experimentación según normas precisas en algunos ambientes bien determinados, donde se pudiese tener en cuenta de modo práctico su efectiva funcionalidad e incidencia. Esto fue posible en amplia medida con la concelebración, el catecumenado de adultos, la unción de los enfermos, las exequias y la liturgia de las Horas. Son los ritos más conseguidos. Para otros se pidió el parecer de los obispos o de un círculo más amplio de expertos, especialmente para los leccionarios de la misa y del oficio divino, los himnos y las preces de laudes y vísperas [33]. La reacción ante los experimentos fue tal que obligó a limitarlos al máximo para no comprometer todo el trabajo. En efecto, algunos encontraron en ellos un pretexto para hacer ellos mismos experimentos no autorizados y, en ocasiones, extravagantes, permanentemente reprobados por la Santa Sede [34]; otros, contrarios a la reforma, se aprovechaban de ellos para divulgar previsiones alarmistas respecto a la integridad de la fe católica.

La estructura general de los libros litúrgicos de la reforma es uniforme, aunque entre los primeros y los últimos publicados hay diferencias debidas a la mayor experiencia acumulada. En particular, dan un gran relieve a las instrucciones iniciales de carácter dominical, pastoral, catequético y rubrical (los así llamados *praenotanda* o *premesse),* que indican la estructura y las diversas formas de celebración, el significado de cada una de las partes, la función de los ministros, las adaptaciones posibles. Mención especial merecen las instrucciones antepuestas al misal y a la liturgia de las Horas (respectivamente: *Institutio Generalis Missalis Romani* [*IGMR*] *e Institutio Generalis Liturgiae Horarum* [*IGLH*]; en las ediciones castellanas: *Ordenación General del Misal Romano* [*OGMR*] y *Ordenación General de la Liturgia de las Horas* [*OGLH*],

verdaderas joyas de alta literatura litúrgica).

Dentro de cada uno de los ritos, una gran variedad de textos eucológicos y bíblicos, e incluso de formas celebrativas, da la posibilidad de construir una celebración adecuada a la situación de los participantes y a las circunstancias. Así se tiene: misa con el pueblo, concelebrada, con los niños y sin el pueblo; tres tipos de exequias; tres formas de celebrar la penitencia: comunitaria con absolución individual, comunitaria con absolución general y celebración individual; bautismo de los niños e iniciación cristiana de adultos; esta última prevé el rito ordinario, otro simplificado para situaciones especiales y otro para los jóvenes; rito breve y largo para la comunión fuera de la misa, presidido por el ministro ordinario o por uno extraordinario; matrimonio entre dos esposos cristianos y entre un bautizado y un no cristiano. Los principios inspiradores son los propuestos por la constitución *SC:* se dará siempre preferencia a la celebración comunitaria, donde cada uno realice todo y solamente aquello que le compete; inserción en la misa; liturgia de la palabra y del sacramento; noble simplicidad, claridad y brevedad, evitando repeticiones inútiles y la necesidad de explicaciones eruditas; participación consciente, devota y activa de toda la asamblea.

c) *Profundización y adaptación.* Una reforma, aunque sea perfecta, queda muerta si no se comprende el espíritu que la anima. Ya la primera instrucción, *Inter oecumenici,* que ponía en marcha la reforma litúrgica, señalaba que sus frutos serían "tanto más abundantes cuanto más profundamente los pastores y los fieles capten el espíritu auténtico", porque el objetivo de la constitución conciliar sobre la liturgia "no tiene como finalidad cambiar sólo los ritos y los textos litúrgicos, sino más bien suscitar en los fieles una formación y promover una acción pastoral que tenga como punto culminante y fuente inspiradora la sagrada liturgia"[35]. El fin último de la reforma es desarrollar la fe, suscitar la oración, realizar el encuentro del hombre con Dios, inducir a una vida que sea coherente con el misterio celebrado. Por esto, además de la traducción de los libros litúrgicos y de su uso, es indispensable hacer que sean comprendidas, apreciadas y asimiladas sus riquezas espirituales. Es un trabajo largo, paciente, metódico, que requiere un profundo conocimiento no sólo de la liturgia, sino también de las exigencias y capacidad de las diversas asambleas. La liturgia debe arraigar profundamente en el ánimo de las personas. Éstas se deben abrir a la revelación de Dios y romper con las costumbres y actitudes que no se corresponden. Al mismo tiempo, la palabra de Dios no se confunde con ninguna cultura, pero se encarna en cada una de ellas. Y "la iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad, ni siquiera en la liturgia; por el contrario, respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos" *(SC* 37). Es el principio de la / adaptación prevista por los libros litúrgicos, que ofrecen diversas posibilidades de elección y permiten a las conferencias episcopales introducir elementos de la propia cultura en los gestos y en los símbolos y proponer textos alternativos. La *SC* da la posibilidad también de una adaptación más profunda a cada cultura, cosa que se debe hacer en colaboración entre las conferencias episcopales y la Santa Sede *(SC* 37-40). Es una empresa ardua y delicada. Algo se ha hecho por dar un aspecto más local a las celebracio-

nes, adaptando formas y colores de las vestiduras y de los vasos sagrados, lugares de culto, arte y música, actitudes corporales que respondan mejor a los usos y a la cultura de cada país. También se han hecho tentativas más consistentes para la estructuración de las celebraciones, de modo que, respetando las líneas fundamentales y los criterios dados por los nuevos libros litúrgicos, se ajusten más a la cultura del pueblo. Está abierto un proceso hacia un rito *indio* y *zaireño* de la misa, si bien entre múltiples incertidumbres y dificultades [36]. Por su parte, también la SCCD ha sugerido la necesidad de la adaptación al tomar en consideración situaciones particulares: celebraciones con / adolescentes, en pequeños / grupos, en las comunidades monásticas, neocatecumenales, de aborígenes y de minusválidos [37]. Es todo un fecundo camino de / creatividad, que puede desarrollarse a diversos niveles guardando orden y respeto a las leyes litúrgicas y al hombre [38]. Es un camino necesario para llegar a una liturgia viva y para solucionar el problema fundamental del establecimiento, también en la liturgia, de un diálogo veraz, inteligente y eficaz con el hombre de nuestro tiempo.

2. DIRECCIÓN DE LA RENOVACIÓN LITÚRGICA. Para la correcta realización de un trabajo tan amplio, además de la publicación de documentos oficiales, se sentía la necesidad de un estrecho contacto con todas las personas directamente implicadas en llevar a la práctica la reforma, con el fin de "impedir los abusos, estimular a los retrasados y reticentes, despertar energías, favorecer las buenas intenciones, alabar a los que se lo merecen" [39]. Convertidos, después de siglos de rígida uniformidad y centralismo, en moderadores, promotores y custodios de la vida litúrgica de sus iglesias, con poder de decisión sobre diversas cuestiones, los obispos y sus colaboradores precisaban ser informados sobre la orientación y las líneas directrices de la reforma, sobre su exacta interpretación, sobre el estado de los trabajos del *Consilium,* de ser ayudados y sostenidos en su función. Se instituyó, por tanto, un modo de recíproca comunicación y colaboración. El *Consilium* lo llevó a cabo sobre todo mediante cartas a los presidentes de las conferencias episcopales, en las que de una manera familiar y concreta se trataba de los diversos aspectos de la reforma, se llamaba la atención sobre actuaciones discutibles o no correctas y se daban las oportunas aclaraciones. A los obispos presidentes se les pedía información sobre los primeros pasos de la reforma, sobre las dificultades, respuesta, expectativas y deseos. Hay cuatro cartas de carácter general [40]; otras se refieren a temas concretos, como la catequesis sobre las anáforas de la misa, el canto sagrado en lengua latina [41] o situaciones particulares de algunos países. Estos contactos llegaron a ser muy frecuentes, porque, coincidiendo con la publicación de cada documento o libro litúrgico, se enviaba una copia a los representantes de la Santa Sede y a los presidentes de las conferencias episcopales y de las Comisiones litúrgicas nacionales [/ *Organismos litúrgicos*].

El instrumento de enlace fue la revista *Notitiae* [/ *supra,* II, 1 y 2], convertida en una de las principales fuentes de información sobre la reforma. El ejemplo fue imitado: muchas comisiones litúrgicas nacionales e incluso diocesanas fundaron su boletín informativo de carácter litúrgico.

Atención y ayuda merecían también otros sectores implicados en la reforma, con el fin de unir y armoni-

zar las fuerzas y proceder de modo concorde. El *Consilium* organizó un congreso internacional de traductores de los libros litúrgicos [42], dos reuniones de los presidentes de las comisiones litúrgicas nacionales (26 de septiembre de 1964 y 17 de noviembre de 1965), dos con los directores de las revistas de carácter litúrgico y pastoral (13-14 de noviembre de 1964 y 14 de noviembre de 1965) y una con los secretarios de las comisiones litúrgicas nacionales (25-26 de febrero de 1971). Era un modo de orientar rectamente la realización de la reforma, especialmente cuando se estaban dando los primeros pasos, y de tomar contacto con la realidad a la que se destinaba. Las distancias con Roma se acortaron. En todos ardía el deseo de continuar con encuentros periódicos a propósito de los diversos sectores. Desgraciadamente, por lo apremiante del trabajo y por dificultades burocráticas y financieras, no fue posible tenerlos. Pero el clima de confianza recíproca y de colaboración que se había instaurado permitió continuar los contactos.

Con ocasión de diversos encuentros o para examinar situaciones delicadas, se pedía cada vez con más frecuencia la presencia del *Consilium* o de la Congregación para el culto. El card. Tabera participó en reuniones de obispos en América Latina, Inglaterra, Alemania, Austria y Francia; el padre Bugnini estuvo una vez en Méjico y tres en Holanda, donde la situación litúrgica había tenido una evolución más rápida que en otras partes y daba que hablar por la audacia de sus iniciativas, no siempre controladas por los obispos y a veces discutibles. La publicación de tales iniciativas inducía a repetir los modelos holandeses, a difundir textos no autorizados en otras naciones donde eran diversas las situaciones y el grado de preparación, corriéndose el riesgo de comprometer la marcha ordenada y progresiva de la reforma. A través de un diálogo paciente y comprensivo y autorizando todo lo que podía ser concedido, la actuación de la reforma encontró también en aquella nación una vía de mayor equilibrio, de comunión con los obispos locales y de sintonía con el camino ya recorrido por toda la iglesia.

Entre las demás ocasiones especiales de colaboración merecen mención especial los congresos eucarísticos internacionales, ya que coincidieron con las etapas fundamentales de la reforma litúrgica posconciliar y fueron su banco de prueba. El congreso eucarístico de Bombay (noviembre-diciembre de 1964) permitió anticipar las primeras realizaciones de la reforma: lengua vulgar, cánticos populares, concelebración y comunión bajo las dos especies; el de Bogotá (agosto de 1968) experimentó los ritos de los sacramentos según la fórmula de los libros litúrgicos de inmediata publicación entonces; el congreso de Melbourne (febrero de 1973) ofreció la oportunidad de celebrar la liturgia ya renovada totalmente, con atención especial para las exigencias de las masas urbanas y de los grupos particulares, y de experimentar su posibilidad y eficacia pastoral.

La actividad de la Santa Sede para dirigir y estimular la realización de la renovación litúrgica tuvo una respuesta rápida y entusiasta. La iglesia vivió después del Vat. II años de fervientes iniciativas y de intensa laboriosidad para el conocimiento de la liturgia. Surgieron nuevas revistas, se multiplicaron los cursos de estudio para todas las categorías de fieles, las semanas litúrgicas, los institutos especializados. Las expectativas y el interés en los primeros años fueron enormes. Después, como es normal, el movimiento pasó por mo-

mentos de mayor lentitud e incluso de estancamiento. Pero las celebraciones habían conquistado ya un dinamismo nuevo por su riqueza de contenidos y de participación.

IV. Propuestas de la reforma

Los principios inspiradores de la reforma todavía no han podido desarrollar todo su potencial. Es necesario tiempo para asimilar y confrontarse con una realidad social y eclesial en rápida transformación. Ciertamente, no todo lo que se ha hecho es perfecto. Algunas soluciones deben ser revisadas a la luz de la experiencia; el lenguaje litúrgico es mejorable. La reforma se ha realizado en un decenio de fermentación y de investigaciones suscitadas por el concilio y, aunque fiel a la tradición, es fruto de su tiempo. Con todo se han sentado las bases para una liturgia renovada, abierta a posteriores desarrollos y con propuestas que comprometen a la iglesia y la estimulan a una acción de gran alcance.

1. DIMENSIÓN CELEBRATIVA. La reforma litúrgica se esforzó por redescubrir y restaurar las líneas fundamentales de cada rito, liberándolas de los elementos heterogéneos, inadecuados o convertidos en anacrónicos, y por insertar en ellos nuevas formas de armonía con las ya existentes. Pero no se ha limitado a un trabajo de restauración. Su fundamento es una concepción renovada de la liturgia y de su relación con el misterio de la salvación, con la iglesia y con el mundo. Se han superado los estrechos límites de quienes la consideraban simplemente como medio, aunque fuera privilegiado, de dar culto a Dios. La liturgia es "la obra de la redención humana y de la perfecta glorificación de Dios", que Cristo continúa realizando en el Espíritu Santo por medio de la iglesia *(SC* 5). Es una sola acción de Cristo *y* de la iglesia, unida indisolublemente a él. Cristo está presente en la asamblea concretamente reunida, en la persona del ministro que obra en su nombre, en los sacramentos y sobre todo en las especies eucarísticas. Es él el que habla cuando se proclama la Sagrada Escritura; es él el "que ruega por nosotros, ruega en nosotros, es invocado por nosotros" cuando la iglesia suplica y salmodia *(SC* 7). Es una presencia múltiple, dinámica, implicada en todos los elementos de la celebración. La asamblea se encuentra con Cristo como *cara a cara,* y responde con la adhesión a la palabra, la acción de gracias, el recuerdo de la salvación, la alabanza, la súplica, el compromiso de la vida. La comunidad es, por tanto, el punto de partida, el sujeto de la celebración. Hace visible a la iglesia universal: "La principal manifestación de la iglesia [se realiza] en la participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios en las mismas celebraciones litúrgicas, particularmente en la misma eucaristía, en la misma oración, junto al único altar donde preside el obispo rodeado de su presbiterio y de sus ministros" *(SC* 41).

Las consecuencias de estas premisas son múltiples. En primer lugar, la celebración no es propiedad de nadie, sino que se construye con la aportación y el compromiso de cada uno de los participantes: "La efectiva preparación práctica de cada celebración litúrgica hágase con ánimo concorde entre todos aquellos a quienes atañe, tanto en lo que toca al rito como al aspecto pastoral y musical, bajo la dirección del rector de la iglesia, y oído también el parecer de los fieles en lo que a ellos directamente les atañe" *(OGMR* 73). El ministro ordenado no es el único protagonista; todo el pueblo santo

de Dios es protagonista. Aquél, sin embargo, tiene una función necesaria de servicio. Con la palabra, la exhortación, la homilía, la elección de los textos, el modo de orar y de gesticular, debe hacer sentir la presencia viva de Cristo, sostener a la asamblea, suscitar la participación externa e interna, facilitar la inserción en el misterio. Todo esto marca el paso de la simple ejecución de cuanto está mandado a un / estilo celebrativo en el que se pone en juego la propia personalidad y responsabilidad para animar el rito. El desarrollo mismo de la acción litúrgica no puede agotarse, por parte del pueblo, en la *asistencia,* sino que debe conllevar una actitud *celebrativa,* de diálogo entre Dios que habla y salva y el pueblo que responde a su Señor.

Como acción del pueblo de Dios, la liturgia nos empuja a prestar atención a las características humanas, culturales y sociales del pueblo mismo para elevarle si fuera necesario, promover su desarrollo y asimilar los valores que sean apropiados para expresar el misterio de Cristo. Los libros litúrgicos ayudan en este trabajo, presentando diversas propuestas. "Se debe poner todo el esmero posible para que sean seleccionadas y ordenadas aquellas formas y elementos propuestos por la iglesia que, según las circunstancias de personas y lugares, favorezcan más directamente la activa y plena participación de los fieles y respondan mejor a su aprovechamiento espiritual" *(OGMR* 5). Asambleas diversas precisan de celebraciones diferentes, no en lo sustancial, sino en el estilo, en las expresiones, en los cantos, en los gestos. Muchos sacerdotes, educados y habituados para ser solamente fieles ejecutores, no se han compenetrado todavía con la exigencia de vivificar la celebración con su propia iniciativa. Una mentalidad práctica que sólo busque la eficiencia induce a escoger sistemáticamente la primera indicación, el primer texto propuesto o bien el más breve; a adoptar lo que resulta más fácil y requiere menos esfuerzo; a eliminar símbolos propuestos como facultativos (como el incienso o el agua bendita); a hacer desaparecer todo aquello para lo que solamente se recomienda la sobriedad a fin de no oscurecer el signo principal (flores, vestiduras, luces, ornamentos); a no prestar atención al canto; a confundir la participación activa con la recitación coral de las fórmulas, olvidando su contenido y la interiorización mediante la escucha atenta y el / silencio; a usar la lengua del pueblo sin cuidar, empero, la dicción correcta. Reside aquí una de las causas de la sensación de pobreza que la liturgia renovada ha producido en algunos, a pesar de su enriquecimiento eucológico, bíblico y expresivo. Por el contrario, se debe desarrollar siempre la capacidad celebrativa.

2. COMPROMISO PASTORAL. La liturgia, presencia del misterio de Cristo, contiene todo el bien de la iglesia y de la humanidad. Justamente es cumbre y fuente de toda la actividad de la iglesia *(SC* 10), tanto de la primera evangelización como de la catequesis. En consecuencia, otra tarea y meta fundamental de la reforma es el conducir a los fieles a participar plena y activamente de las acciones litúrgicas [/ *Participación*]. Esto lo exige la naturaleza misma de la liturgia. Puesto que es acción de todo el pueblo de Dios, de toda la asamblea, nadie puede comportarse como mudo y ajeno espectador. Todos deben saber comprender, responder, estar en silencio, cantar, actuar. Aquí se nos presenta de nuevo el problema de la lengua. No se trata solamente de eliminar un obstáculo para su comprensión, sino de con-

sentir al pueblo expresarse de un modo inmediato y veraz, con lo que es él mismo. Haberle dado esta posibilidad es una conquista. Pero no basta para tener una verdadera participación. Es necesario que aparezca también la alegría de la fe; la conciencia de formar parte de un pueblo sacerdotal, amado y salvado por Dios, y la exigencia de la fraternidad hasta compartir todos los bienes. La participación será siempre proporcional a la intensidad de la fe, de la esperanza y de la caridad, se propone así un programa *que va más allá* del momento de la celebración y su inmediata preparación. Compromete a formar a los fieles en la oración y en el crecimiento en la fe, a crear comunidades que sean verdaderamente un solo corazón y un alma sola, para que puedan vibrar al unísono en la alabanza y florezcan en ellas los ministerios. La reforma ha puesto al desnudo la situación real de las comunidades cristianas. Ha provocado también alguna beneficiosa decepción en quien se esperaba casi automáticamente resultados sorprendentes de renovación de la vida cristiana. No viéndolos en la medida esperada, alguno atribuye la culpa al fallido éxito de la reforma. Una consideración más atenta lleva al convencimiento, por el contrario, de que para la plena eficacia de la liturgia es necesario desarrollar paralelamente una acción atenta a formar cristianos y comunidades que sean verdaderamente *cristianas*. Así, se ha redescubierto el valor del método catecumenal [*↑ Catecumenado; ↑ Iniciación cristiana*] y han surgido múltiples iniciativas de tipo formativo inspiradas en él, especialmente para la preparación a los sacramentos, la profundización en la fe y la vuelta a la vida cristiana. La puesta en práctica de las instancias profundas de la reforma estimula la búsqueda de nuevos métodos pastorales.

3. PROFUNDIZACIÓN BÍBLICA. La liturgia renovada ha expuesto los tesoros de la Sagrada Escritura del modo más amplio, variado y adecuado (cf *SC* 33; 35). La palabra de Dios ha conquistado en la liturgia un puesto de máxima importancia (cf *SC* 24) con el ciclo trienal de lecturas para la misa de los domingos y días festivos, bienal para los días feriales, y con el amplio repertorio de textos bíblicos propuestos para cada celebración. El menú tan ricamente preparado supera la capacidad de comprensión de gran parte del clero y de los fieles. La reforma, siguiendo las indicaciones del Vat. II, no ha tenido en cuenta los temores de quien se basaba en el grado de formación bíblica del pueblo de Dios; ha preferido confiar en su buena voluntad y en la eficacia de la palabra de Dios. Pero se impone un trabajo de formación bíblica; así los leccionarios litúrgicos han hecho nacer en todos los países innumerables subsidios para la comprensión y la meditación de las lecturas propuestas en los diversos ciclos. La proclamación litúrgica de la palabra de Dios tiene, en cada celebración, un amplio espacio.

Ya desde la primera instrucción (*Inter oecumenici,* 1964) para la aplicación de la *SC* se han venido recomendando las celebraciones de la palabra de Dios, especialmente en los períodos de cuaresma y adviento y en las vigilias de las fiestas. En los lugares donde falta la presencia del sacerdote y que quedaban prácticamente sin ninguna celebración durante largos períodos de tiempo se han restablecido las reuniones dominicales de la comunidad en torno a la palabra y bajo la presidencia del catequista o de la persona destinada para ello. Diversas comisiones litúrgicas diocesanas se han comprometido a preparar para cada domingo unos subsidios para la celebración

de la palabra de Dios y la oración [/ *Asambleas sin presbítero;* / *Celebraciones de la palabra*].

La experiencia litúrgica ha hecho surgir ya un nuevo modo de aproximarse a la palabra de Dios, un deseo vivo de saciarse de ella, y se han multiplicado las iniciativas de escucha de la Escritura en grupos, en comunidades y en los más diversos ambientes. Es el punto de partida más válido y prometedor para la renovación de la vida cristiana. Además, el relieve dado a la Escritura, después de siglos de olvido, ha contribuido a la formación de una concepción más completa de la misma celebración, que exige la estrecha e irrompible unión entre palabra y sacramento: juntos forman un único acto de culto, juntos realizan y renuevan la alianza entre Dios y el hombre. Sin la fe suscitada por la palabra y la respuesta positiva al plano de Dios, el sacramento no tiene eficacia. Así disminuye sensiblemente el grupo de los que se preocupan sólo de la participación en el acto estrictamente sacramental, descuidando, incluso voluntariamente, como una preparación superflua, la celebración de la palabra. Queda todavía mucho por hacer, no sólo para la comprensión de la palabra de Dios (y de la misma liturgia, cuyo lenguaje está constituido por símbolos y palabras inspiradas en la Sagrada Escritura), sino también por crear las disposiciones necesarias para su acogida: capacidad de escucha y de respuesta, proclamación inteligible y digna, / homilía que cumpla con su función de partir el pan de la palabra, ayude a verla como acontecimiento presente de salvación y a traducirla en la práctica en la vida de cada día [también / *Biblia y liturgia*].

4. CAPACIDAD CREATIVA. Regular la liturgia compete a la autoridad eclesiástica. En esta responsabilidad, la *SC* ha roto el centralismo instaurado por el concilio de Trento. La descentralización, aunque no es absoluta, es una de las aperturas más cargadas de consecuencias. Confiere a la fidelidad una fuerte carga creativa, que se expresa en las traducciones de los textos latinos a la propia lengua, en las adaptaciones, en la elaboración de textos nuevos y de cánticos que deben ser aprobados por las conferencias episcopales y por la Santa Sede. Este trabajo, si se hace con inteligencia y sensibilidad, puede dar a los libros litúrgicos en lengua vulgar una fisonomía característica que los distinga entre sí y los haga aparecer, al mismo tiempo, como patrimonio de la iglesia romana *y* de las iglesias locales [43].

En el mismo ámbito de una celebración normal se requiere habilidad creativa para adaptar las moniciones y hacerlas nuevas, introducir las lecturas, formular intenciones para la oración universal y las intercesiones y actualizar la celebración con intervenciones apropiadas referentes a la palabra proclamada, al misterio, a la fiesta celebrada o a la situación local. Para hacer esto no basta la facilidad de palabra: es más, a menudo resulta peligrosa. Se necesita capacidad de contemplación, experiencia del mundo de Dios, sobriedad y buen gusto, conocimiento de las reglas del lenguaje y de la situación de la asamblea. La improvisación total supera la capacidad normal de los celebrantes, y a menudo no es digna de la santidad de Dios y del respeto debido a la asamblea. "La verdadera espontaneidad, la verdadera creatividad consisten en prepararse bien para hacer vivo el texto, dando espíritu a la letra de la liturgia" [44]. Es un deber del que nadie se puede eximir.

Ésta y las demás propuestas de la reforma impiden considerar la misma reforma como un hecho conclui-

do con la publicación de los nuevos libros litúrgicos. Esas propuestas comprometen a todos [*/ Formación litúrgica*], pero afectan sobre todo a los principales responsables, por haber sido constituidos "dispensadores de los misterios de Dios". La *SC* demuestra tener una viva conciencia de ello cuando advierte que ante todo es necesario proveer a la formación litúrgica del clero, porque no se puede esperar alcanzar los objetivos deseados "si los mismos pastores de almas no se impregnan totalmente del espíritu y de la fuerza de la liturgia y llegan a ser maestros de la misma" (*SC* 14). Esto se ha evidenciado como el punto débil de la reforma. El programa de estudios de los seminarios y universidades eclesiásticas no da generalmente a la liturgia el puesto que le asigna la *SC* entre las materias principales e indispensables, de modo que sea tratada en sus diversos aspectos: teológico, histórico, espiritual, pastoral y jurídico. Tampoco ha sido llevada a cabo la coordinación de las diversas materias —especialmente la teología, eclesiología, sacramentología, Sagrada Escritura— con la liturgia, para dar a la formación seminarística un carácter unitario (*SC* 16). Unidad que hay que realizar no sólo en el campo doctrinal, sino también en la conexión entre estudio y vida. La liturgia conocida, vivida y celebrada con la intensidad, variedad y plenitud propuestas por la reforma es el fundamento de la formación seminarística [*/ Formación litúrgica de los futuros presbíteros*]. El problema estuvo presente en el orden del día desde el comienzo de la actividad del *Consilium*. Una instrucción litúrgica para los seminarios, publicada el 25 de diciembre de 1965 por el organismo competente para los seminarios, no fue juzgada conforme con las nuevas posiciones de la reforma y no se la aplicó. Otros proyectos no llegaron a buen puerto por falta de opiniones comunes entre los organismos propuestos para la reforma litúrgica y para los seminarios. Sólo el 3 de junio de 1979, la Sagrada Congregación para la educación católica publicó una instrucción sobre la formación litúrgica en los seminarios [45]. Llegaba tarde, sin duda; pero en compensación tenía la ventaja de ofrecer una visión global de las instancias innovadoras y de las orientaciones de todos los libros litúrgicos y renovados. Si ayuda a formar pastores de almas que tengan un conocimiento sólido de la liturgia, construyan sobre ella su propia vida espiritual y estén preparados para hacer partícipes de ella a los fieles que les son confiados, se habrá dado otro paso hacia adelante en la renovación de la vida litúrgica de las comunidades cristianas.

V. Reacciones

En conjunto, el mundo católico ha aceptado favorablemente la reforma, aunque todavía es necesario algún sacrificio y esfuerzo para adecuarse a ella. Lo reconoció el mismo Pablo VI, que se convirtió en el más autorizado catequista de la renovación litúrgica posconciliar: "No debemos dudar en hacernos primero discípulos y luego mantenedores de la escuela de oración que va a comenzar. Puede suceder que las reformas afecten a costumbres muy queridas, y acaso también respetables; puede darse que las reformas exijan sobre las primeras un esfuerzo no grato; pero debemos ser dóciles y tener confianza: el plan religioso y espiritual que nos ofrece la nueva constitución litúrgica es estupendo" [46].

De hecho no han faltado palabras de amargura y añoranza por parte de los que han conservado la nostal-

gia por las antiguas fórmulas, por la lengua latina, por el canto gregoriano y polifónico. También han experimentado dificultades, al comienzo, no pocas familias religiosas. Surgidas en tiempos en los que el aspecto devocional prevalecía sobre el litúrgico, habían heredado una tradición de vida espiritual basada en la recitación de múltiples oraciones vocales (no raramente pobres de teología y Sagrada Escritura y ricas en sentimentalismo) y en devociones dirigidas a aspectos particulares del misterio de Cristo. Un mayor acercamiento más vivo y directo a la liturgia; el descubrimiento del valor de la misa comunitaria, de la liturgia de las Horas y de la palabra de Dios, han disipado rápidamente las dificultades. La vida de las comunidades está ya gozosamente medida sobre el metro de la liturgia.

También han manifestado perplejidad los que han visto en la reforma litúrgica la causa de la desaparición de formas de piedad popular muy queridas de los fieles, particularmente las referentes al culto de los santos y a los ejercicios devotos en honor de la Virgen María. Muchas de estas prácticas han caído en desuso por las mudanzas en la vida social, debidas a los ritmos de trabajo de la industrialización, por la revalorización de la celebración eucarística, situada en el centro de la vida de la iglesia, por la mayor participación en la liturgia y la adopción preferencial de celebraciones de la palabra.

Ha faltado, además, una exacta información sobre la importancia y el espíritu de algunas reformas, como la del calendario. Y no se puede negar que el fervor por situar la liturgia en el centro de la vida de la comunidad cristiana, adaptar los lugares de culto a las exigencias de la reforma, corregir expresiones folclóricas locales que no se adecuaban bien al sentido religioso de ciertas fiestas patronales, ha conducido a intervenciones demasiado drásticas y no suficientemente preparadas.

Se puede aplicar a todo este sector lo que el presidente del *Consilium* indicaba, en carta del 30 de junio de 1965, a propósito de las imágenes: "En la renovación de las iglesias a los postulados de la renovación litúrgica ha habido quizá alguna exageración a propósito de las imágenes sagradas. Había iglesias rebosantes de imágenes y de estatuas; ahora se corre el riesgo de pasar al extremo contrario, haciendo *tabula rasa,* eliminando absolutamente todo. La transformación ha sido a veces realizada sin el acompañamiento de una catequesis apropiada y ha podido suscitar reacciones negativas o, por lo menos, no edificar a los fieles". La opinión común no ha sabido distinguir entre las directrices y el espíritu genuino de la reforma y algunas de sus aplicaciones menos correctas. Se la ha confundido indebidamente con experimentos arbitrarios, incluso profanadores, de algún desconsiderado. La prisa por hacer las traducciones, la falta de pericia en la composición de nuevos cánticos, la exageración en las simplificaciones hasta rozar el desaliño y la banalidad, han contribuido también a acrecentar el malestar y la desconfianza. Son todos ellos aspectos sobre los que se repite continuamente la llamada y la reprobación del papa, del *Consilium,* de la Congregación para el culto y de los obispos; pero son incidentes inevitables, al menos en parte, en un período de transición. La adaptación de la reforma a aplicaciones más conformes con los documentos y la experiencia de sus beneficios han reducido los inconvenientes y disipado muchas dificultades iniciales.

Sin embargo, un sector que se ha fijado en posiciones de rechazo del concilio ha opuesto también una re-

sistencia tenaz y persistente a la liturgia renovada, vista como la bandera de la renovación conciliar. Son numerosas las denominaciones y los boletines de información de los grupos de contestación [47]. Algunos se limitaban a la petición de poder continuar celebrando la misa en lengua latina. Pero otros, contrarios a todo, llevaron adelante una batalla desleal y llena de prejuicios, que no ahorró las acusaciones más vulgares y absurdas contra las personas. El sistema consistía en "colocar, sin corregirse jamás, una etiqueta despectiva a los adversarios; amalgamar lo que se detesta en la globalidad de un término que constituye el objetivo de un rechazo afectivo no matizado; sostener que se tiene razón, a veces al precio del formalismo; estar convencido de que existe un complot de los malos, que se ha abierto paso en la iglesia una activa conspiración judeo-masónica o comunista que fomenta una subversión interna" [48].

Un típico ejemplo italiano de esta actitud son las publicaciones de un escritor católico que suscitaron un amplio eco. Y sobre todo la primera, con el significativo título *La tunica stracciata:* un libelo difamatorio e injurioso contra personas e instituciones [49]. Desgraciadamente, lo avalaba con un prólogo un miembro del sacro colegio. Los periódicos y revistas de la capital *(Il Tempo, Il Messaggero, Lo Specchio, Il Borghese, L'Espresso),* particularmente en los primeros meses de 1967, se unieron a él con artículos en defensa de la liturgia tradicional, del latín, de la música clásica en las iglesias. El mismo Pablo VI tuvo que intervenir para defender el trabajo llevado a cabo por la presidencia del *Consilium* [50]. Pero no pasaría mucho tiempo antes de que él mismo fuera desconsideradamente acusado de herejía [51].

Especialmente violenta fue la oposición al nuevo Misal, en el que se entreveían errores doctrinales del protestantismo. Gran sensación provocó la divulgación de un *Breve examen crítico del "Novus Ordo Missae",* presentado al papa por dos cardenales. Las preocupaciones doctrinales que en él se expresan derivan de la no comprensión del lenguaje adoptado por los documentos litúrgicos [52]. La fijación en las expresiones teológicas de la escolástica no permitió aprehender el significado pleno de términos provenientes de la mejor tradición patrística, como *cena del Señor* o *memorial.* Se quisieron encontrar expresiones imprecisas en la *Institutio* que introduce al Misal (= *OGMR),* adoptando el método de separar las frases del contexto general del documento y considerarlas aisladamente. Sin embargo, aun con peligro de repeticiones redundantes y superfluas, la *Institutio* fue completada aquí y allá. Y Pablo VI quiso que fuese precedida por un proemio que ilustrase la continuidad del Misal con la tradición litúrgica en los principales elementos, antiguos y nuevos, y la inmutabilidad de la doctrina y de la fe de la iglesia acerca del misterio eucarístico, incluso mudando las formas. Pero nada sirvió para aplacar a una oposición contraria a todo cambio. Así se llegó a una contraposición insostenible entre el Misal de san Pío V y el de Pablo VI. Los argumentos adoptados para defender la intangibilidad perenne del primero no se mantienen ni histórica ni doctrinalmente [53]. La obstinación, las sospechas de herejía manifestadas con respecto al nuevo Misal y al mismo Pablo VI y el rechazo del concilio impidieron la búsqueda de la posibilidad de una coexistencia serena de las fórmulas antiguas con las nuevas. La oposición encontró un autorizado defensor, aunque aislado en el episcopado, en mons. Marcel Lefebvre. Solamente la paciencia de

Pablo VI impidió que se llegase a peores extremos. No hubo clamorosas rupturas. Sin embargo, las continuas insinuaciones produjeron algún efecto negativo. La insistencia en la audacia y peligrosidad de la reforma litúrgica, la generalización de algún acto arbitrario y las calumnias lanzadas contra las personas, la última en el tiempo fue la de asociación con la masonería, encontraron acogida en algún colaborador inmediato del papa.

En el extremo opuesto, otros, generalmente de un modo más tranquilo y más bien a nivel de estudios, juzgan imperfecta la reforma, demasiado tímida y anclada en el pasado, no correspondiente a la evolución cultural y a las necesidades del mundo moderno. También éstos, aunque con algunas observaciones y sugerencias válidas, pecan de una visión parcial y subjetiva. La liturgia no puede ser el banco de pruebas de teorías particulares ni puede reservarse a grupos de élite. Por esto la reforma ha debido tener en cuenta la situación general de la iglesia y fundir en el mismo crisol las exigencias de la sana tradición y del legítimo progreso *(SC* 23), de modo que todos puedan insertarse en el cauce trazado.

VI. Perspectivas

Ninguna obra humana es perfecta, aunque en ella hayan puesto inteligencia y corazón los hombres más valiosos y competentes del momento. Menos aún lo puede ser la reforma más amplia que la iglesia haya conocido nunca en el campo litúrgico, realizada en un período de tiempo relativamente breve. Hay aspectos que se deben reconsiderar; puntos que se deben coordinar, sobre todo por causa de la fusión de los diversos *Ordo* de los sacramentos; partes que se deben completar; orientaciones que se deben madurar y desarrollar. La misma naturaleza de la liturgia precisa de la disponibilidad para una continua mejora, porque pertenece a la vida de la iglesia y debe caminar con ella. El lenguaje, las categorías mentales, las costumbres, los gestos, los géneros literarios y musicales, la cultura cambian rápidamente. Surgen nuevos problemas, como la relación con los medios de comunicación social [/ *Mass media*], con el mundo juvenil [/ *Jóvenes*], con el mundo del / trabajo o de la ciencia. La liturgia se debe confrontar con todo esto. La reforma ha recogido lo mejor que ha encontrado en la bimilenaria tradición de la iglesia y ha dado gran importancia a la realidad pastoral. Pero ha faltado la aportación de las ciencias antropológicas, de las dinámicas de la comunicación [/ *Liturgia y ciencias humanas*]. Por esto su lenguaje encuentra cierta dificultad de transmisión y los textos hacen resonar el clima humano y cultural de épocas cristianas muy lejanas de la nuestra por las condiciones de vida, / cultura e incluso intensidad de la fe. La atención preferentemente dirigida a suscitar la participación en la liturgia y a preparar los instrumentos que la facilitan no ha permitido valorar adecuadamente el peso y la incidencia, por una parte, de la secularización y, por otra, de las fórmulas devocionales y de la religiosidad popular. El estudio de la relación de estas últimas, en especial, con la liturgia ha sido aplazado. El culto eucarístico y la piedad mariana han sido objeto de documentos importantes e iluminadores [/ *Culto eucarístico; / Eucaristía; / Virgen María*]; sin embargo, falta todavía una investigación y una confrontación de carácter más general y la consideración de aspectos devocionales particulares, como los que se refieren a la

humanidad de Cristo, a su pasión, a las peregrinaciones, a las tradiciones populares coincidentes con la semana santa o con acontecimientos particulares de la vida: nacimiento, matrimonio, muerte [/ *Religiosidad popular,* II]. El mismo desarrollo de la doctrina sobre la iglesia y sobre los sacramentos, y sobre todo la maduración de la fe y de las formas de vida comunitaria de las comunidades cristianas, requerirán una continua puesta al día. [Para la relación entre secularización y liturgia, / *Secularización.*]

La reforma ha sentado unas sólidas bases y trazado las líneas para admitir futuros desarrollos en continuidad con cuanto se ha hecho. Ella misma los estimula con sus instancias de renovación de la vida cristiana; con la promoción del sentido comunitario, de la participación activa y responsable, de los ministerios, de la adaptación. Son hechos que animan, que compensan los sufrimientos y las dificultades encontradas en el trabajo y las imperfecciones inevitables, y encaminan a la comunidad cristiana hacia la meta propuesta por la constitución litúrgica: contribuir a que los fieles expresen en su vida y manifiesten a los demás el misterio de Cristo y la naturaleza propia de la iglesia (cf *SC* 2).

[Sobre el papel que en el campo de la reforma litúrgica ha tenido mons. Annibale Bugnini, cm (1912-1982), primeramente como secretario de la comisión litúrgica antes del concilio (/ *supra,* I) y después como secretario de la comisión preparatoria del Vat. II para la liturgia (/ *supra,* I), del *Consilium ad exsequendam constitutionem de sacra liturgia* y de la Sagrada Congregación para el culto divino (/ *supra,* II, 1-2), cf G. Pasqualetti, *Una vita per la liturgia,* en *Liturgia opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S.E. Mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70º compleanno,* Ed. Liturgiche, Roma 1982; *Mons. Annibale Bugnini (1912-1982). "Liturgiae cultor et amator",* en *RL* 69 (1982) 553-567; P. Jounel, *Monseigneur Bugnini,* en *MD* 152 (1982) 187-192; C. Braga, *Ricordo di Mons. Bugnini,* en *Not* 18 (1982) 441-452; *Ricordiamo Mons. Bugnini,* en *EL* 97 (1983) 5-15; B. Fischer, *A. Bugnini e il futuro della chiesa,* ib, 23-33.]

NOTAS: [1] *DPILS* I, pp. 12s — [2] S. Congr. del Concilio, decr. *Sacra Tridentina Synodus,* 22 diciembre 1905; S. Congr. de Sacramentos, decr. *Quam singulari,* 8 agosto 1910; const. apost. *Divino afflatu,* 1 noviembre 1911: *DPILS* I, nn. 5; 7; 8 — [3] Carta pontificia al card. Respighi, vicario de Roma, 8 diciembre 1903: *DPILS* I, 4 — [4] Cf M. Magrassi, *Il lungo cammino del rinnovamento liturgico dagli inizi alla Costituzione conciliare,* en *La Scala* 30 (1976) 212-233 — [5] A. Bugnini, *Per una riforma liturgica generale,* en *EL* 63 (1949) 166-184 — [6] Motu proprio *In cotidianis precibus,* 25 marzo 1945: *DPILS* I, 37 — [7] *DPILS* I, 42; 47; 50; II, 60; 62; 67 — [8] SRC, Sectio historica, 71, *Memoria sulla riforma liturgica.* Tipografía políglota vaticana, 1948, 6: esta memoria se preparó con vistas a los trabajos de dicha comisión y se completó con la publicación, entre muchos otros estudios particulares, de cinco partes posteriores: Supplemento I, *Intorno alla graduazione liturgica,* 1950; Supplemento II, *Annotazioni alla "Memoria" presentate, su richiesta, dai rev.mi dom Capelle O.S.B., P. Jungmann S.J., mons. Righetti,* 1950; Supplemento III, *Materiale storico, agiografico, liturgico per la riforma del calendario,* 1951; Supplemento IV, *Consultazione dell'episcopato intorno alla riforma del Breviario romano (1956-57). Risultati e deduzioni,* 1958: *De instauratione liturgica maioris hebdomadae. Positio,* 1955 — [9] *DPILS* I, 53; II, 68; 70; 73; I, 57; II, 74; II, 64; 77; II, 65 — [10] SRC, instrucción *De musica sacra* 3, sem. 1958: *DPILS* II, 84 — [11] Motu proprio *Rubricarum instructum,* 25 julio 1960, en *AAS* 52 (1960) 593ss; SRC, decr. de promulgación y Código de las rúbricas, 26 julio 1960, en *AAS* cit., 596-731 — [12] G. Caprile, *Cronistoria della costituzione liturgica,* en VV.AA., *La costituzione sulla sacra liturgia. Testo - Genesi - Commento - Documentazione,* LDC, Turín 1967, 67 — [13] Debidos al cambio de clima en la cúspide, tras la muerte del card. G. Cicognani (5 febrero 1962), sucedida pocos días después de la firma del esquema. Las "maniobras" se

dirigieron no sólo a la modificación del texto, sino también contra las personas. El caso más clamoroso fue la sustitución de A. Bugnini por F. Antonelli como secretario de la comisión conciliar para la liturgia: cf G. Caprile, *o.c.* — [14] A. Bugnini, *L'opera del card. Gaetano Cicognani per il rinnovamento liturgico dell'ultimo decennio,* en *EL* 76 (1962) 132 — [15] Texto del motu proprio en *EDIL* 178-190 — [16] Cartas de la Secretaría de Estado, 29 febrero 1964 y 7 enero 1965, en *EDIL* 191; 379; discurso de Pablo VI al "Consilium", 13 octubre 1966; *Ib,* 682-685 — [17] *Not* 6 (1970) 224-225 — [18] A. Bugnini, *Gli osservatori al "Consilium",* en *Not* 10 (1974) 249-252 — [19] Const. apost. *Sacra Rituum Congregatio,* en *EDIL* 1761-1773 — [20] Const. apost. *Constans nobis studium,* en *Not* 11 (1975) 209-212 — [21] *Not* 13 (1977) 364-365 — [22] Cf *Relatio de laboribus et inceptis Sacrae Congregationis pro Cultu Divino ad Synodum Episcoporum,* en *Not* 10 (1974) 355-362 — [23] Cf A. Bugnini, *Dieci anni,* en *Not* 9 (1973) 395-399 — [24] Id, *Restaurare la linea "autentica" del Concilio?,* en *Not* 10 (1974) 217-221 — [25] Cf carta pontificia *Sacrificium laudis,* 15 agosto 1966, en *EDIL* 675-680; instrucción sobre la lengua que deberán usar los religiosos en el oficio divino y en la misa, 23 noviembre 1965, en *EDIL* 505-525 — [26] *EDIL* 574; 780; 2579 — [27] *Le lingue nella liturgia dopo il Vat. II,* en *Not* 15 (1979) 387-520 — [28] Instrucción del "Consilium" sobre la traducción de los textos litúrgicos para la celebración con el pueblo, 25 enero 1969, en *EDIL* 1200-1242 — [29] Cf documentos del "Consilium" y de la SCCD, en *EDIL* 298; 981; 1240-1241; 2050-2055; *Not* 8 (1972) 38-40 — [30] S. Congr. para los sacramentos y el culto divino, carta a los presidentes de las conferencias episcopales sobre las lenguas vulgares a introducir en la liturgia, 5 junio 1976, en *Not* 12 (1976) 300-302. La traducción de las fórmulas sacramentales fue objeto de especial atención: desde 1973 se pidió una estricta fidelidad literal al texto latino y toda traducción fue sometida a la aprobación del santo padre; cf carta de la SCCD, 23 octubre 1973, en *EDIL* 3110-3114; fue una medida tuciorista frente a las dudas insistentes sobre la validez de ciertas traducciones, hasta el punto de que tuvo que intervenir la Sagrada Congregación para la doctrina de la fe con una declaración sobre el significado de la aprobación de la traducción de las fórmulas sacramentales, 25 enero 1974, en *Not* 10 (1974) 395 — [31] SCCD, instrucción *Memoriale Domini,* 29 mayo 1969, en *EDIL* 1892-1907; A. Bugnini, *Sulla mano "come in trono",* en *Not* 9 (1973) 289-296 — [32] SCCD, cartas circulares sobre las plegarias eucarísticas: *Eucharistiae participationem,* 27 abril 1973, en *EDIL* 3037-3055; *Preces eucharisticae pro missis cum pueris et de reconciliatione,* en *Not* 11 (1975) 4-12; Ph. Béguerie-J. Evenou, *Eucharisties de tous pays,* CNPL, París 1975 — [33] Las líneas generales de revisión de los libros litúrgicos y en particular de la misa y del oficio divino fueron presentadas al examen del primer sínodo de los obispos de 1967, que debería haber referido el juicio de cada una de las conferencias episcopales: *De liturgia in prima Synodo Episcoporum,* en *Not* 3 (1967) 353-370. Fue también enviado a cada obispo un pequeño volumen con la descripción de la estructura de la liturgia de las Horas: *Descriptio Officii Divini iuxta Concilii Vaticani II decreta instaurati,* en *Not* 5 (1969) 74-85. Se envió a unos ochocientos expertos para que examinaran el proyecto del leccionario bíblico de la misa para los domingos y fiestas, impreso *pro manuscripto* por el "Consilium"; las respuestas comprendían cuatrocientas páginas y siete mil fichas de observaciones que impusieron una revisión completa. Se llevó a cabo un trabajo análogo en el caso de las lecturas bíblicas y patrísticas, de los himnos y de las preces de la liturgia de las Horas — [34] Cf intervenciones del papa, del "Consilium" y de la SCCD, en *EDIL* 405; 411-412; 691-693; 805; 977-978; 2172; 2185 — [35] *EDIL* 199; 203 — [36] A. Bugnini, *La riforma liturgica nelle missioni,* en *Problemi attuali dell'evangelizzazione (pro manuscripto),* Pontificia Università Urbaniana 1975, 193-217; sobre las adaptaciones litúrgicas actuales en Pakistán, Cambodia, India, República Khmer, cf *Not* 4 (1968) 331; 5 (1969) 365-366; 6 (1970) 67; 97; 282; 10 (1974) 391; P. Puthanangany, *Adattamento della liturgia in India,* en *RL* 65 (1978) 130-143; A.J. Chupungco, *Verso una liturgia per le Filippine,* ib, 144-149 — [37] SCCD, instrucción *Actio pastoralis,* 15 mayo 1969, en *EDIL* 1843-1857; Directorio para la celebración de la misa con niños, 1 noviembre 1973, *ib,* 3115-3169; adaptaciones para situaciones y grupos particulares, en *Not* 2 (1966) 30; 245; 8 (1972) 254-258; 9 (1973) 138-139; 274-278 — [38] Sobre el tema de la creatividad y de la adaptación, cf *EL* 89 (1975) fasc. 1 — [39] Discurso de Pablo VI al "Consilium", 13 octubre 1966, en *EDIL* 685 — [40] 25 marzo 1964; 30 junio 1965; 25 enero 1966; 21 junio 1967; todas en *EDIL* 192-196; 406-417; 569-579; 974-982 — [41] 2 junio 1968 y Pascua 1974, en *EDIL* 1044-1062; *Not* 10 (1974) 123-126 — [42] *Le traduzioni dei libri liturgici. Atti del Congresso tenuto a Roma il 9-13 novembre 1965,* Libreria Editrice Vaticana, 1966 — [43] Cf *I Messali in lingua nazionale,* en *RL* 65 (1978) fasc. 1 — [44] Max Thurian, *Tradizione e rinnovamento nello Spirito,* AVE, Roma 1978, 152; A. Cuva, *La creatività rituale nei libri liturgici ai vari livelli di competenza,* en *EL* 89 (1975) 54-99 — [45] Texto latino, en *Not* 15 (1979) 526-570; texto ital. en *Lit* 13 (1979) 596-642 — [46] Pablo VI, *La reforma litúrgica, voluntad de la Iglesia,* audiencia general del 13 enero 1965, en *Ecclesia,* n. 1228, del 23 enero 1965, p. 13 (1907) — [47] Los más conocidos en

Italia son: "Una voce", "Civiltà cristiana", "Vigilia romana" — [48] Y. Congar, *La crisis de la Iglesia y monseñor Lefebvre*, Desclée, Bilbao 1976, 15 — [49] T. Casini, *La tunica stracciata. Lettera di un cattolico sulla "riforma liturgica"*, Roma 1967; *Dicebamus heri. La tunica stracciata alla sbarra*, Florencia 1967; *Super flumina Babylonis. Lettere dal'esilio*, Florencia 1969; *Dall'esilio alle catacombe. Ricorso a Maria*, Florencia 1970; *Nel fumo di Satana. Verso l'ultimo scontro*, Florencia 1976 — [50] Cf discurso al "Consilium", 19 abril 1967, en *EDIL* 804 — [51] G. de Nantes, *Liber accusationis in Paulum Sextum*, La Contre-Réforme catholique, St.-Parres-lès-Vaudes 1973 — [52] La falta de fundamento de las aserciones del "Breve examen crítico" ha sido demostrada competentemente por C. Vagaggini, *Il nuovo "Ordo Missae" e l'ortodossia*, en *Rivista del Clero Italiano* 50 (1969) 688-699 — [53] Cf G.M. Oury, *La Messe de St.-Pie V à Paul VI*, Beauchesne, París 1975; A.-G. Martimort, *Mais qu'est-ce que la Messe de St.-Pie V*, en *Nota* 12 (1976) 372-377; E. Lisi, *Obbligatorietà del nuovo rito della messa*, extracto de *Palestra del Clero*, Rovigo 1977, n. 2.

G. Pasqualetti

BIBLIOGRAFÍA:

1. *Comentarios a la constitución conciliar sobre la sagrada liturgia*

Baraúna G., *La sagrada liturgia renovada por el concilio*, Studium, Madrid 1965; Bouyer L., *Liturgia renovada. Comentario espiritual doctrinal a la constitución SC*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1967; Nicolau M., *Constitución litúrgica del Vaticano II. Texto y comentario teológico-pastoral*, Apostolado de la Prensa, Madrid 1964; Schmidt H., *La constitución sobre la sagrada liturgia*, Herder, Barcelona 1967; VV.AA., *Constitución conciliar sobre la sagrada liturgia*, en "Phase" 19 (1964) 1-122; VV.AA., *Jornadas de estudio sobre la constitución*, ib, 20 (1964) 113-192; VV.AA., *Renovación litúrgica. Doctrina y comentarios*, Marova, Madrid 1965; VV.AA., *Comentarios a la constitución sobre la sagrada liturgia*, BAC 238, Madrid 1965²; VV.AA., *Concilio Vaticano II: La liturgia hoy. Criterios conciliares*, Fax, Madrid 1965; VV.AA., *La liturgia después del Vaticano II. Balances, estudios, prospecciones*, Taurus, Madrid 1969; VV.AA., *Sacrosanctum Concilium diez años después*, en "Phase" 82 (1974) 265-380.

2. *Documentación de la reforma litúrgica*

Elencos de documentos: en "Phase" 72 (1972) 577-585; 84 (1974) 520-524; en "Pastoral Litúrgica" 84-85 (1975) 3-31. *Informes sobre la documentación litúrgica:* de 1974: en "Phase" 84 (1974) 497-512; de 1975: ib, 90 (1975) 417-434; de 1977: ib, 102 (1977) 535-547; de 1978: ib, 108 (1978) 499-522; de 1979: ib, 114 (1979) 455-471; de 1980: ib, 120 (1980) 419-444; de 1981 a 1983: ib, 139 (1984) 51-58. *Edición de documentos:* Pardo A., *Liturgia de la eucaristía*, Marova, etc., Madrid 1979; *Liturgia de los nuevos rituales y del Oficio Divino*, Marova, etc., Madrid 1980; Urquiri T., *Liturgia conciliar* I (1963-1969), Coculsa, Madrid 1969.

3. *Desarrollo de la reforma litúrgica, juicios y balances*

Aldazábal J., *La eucaristía a los 10 años de la constitución de liturgia*, en "Phase", 81 (1974) 229-241; *"Ay, ay, pobre reforma litúrgica"*, ib, 126 (1981) 519-522; *20 años de reforma en España. Comentarios a un documento episcopal*, ib, 139 (1984) 71-79; *Las lecciones de una reforma*, en "Notitiae" 219 (1984) 603-623; Aroztegui F.X., *Balances de estos diez años de reforma litúrgica*, en "Phase" 83 (1974) 433-439; Bugnini A., *Siete años*, ib, 62 (1971) 127-130; *Situación actual de la reforma litúrgica*, ib, 78 (1973) 495-504; Carreras J.M., *La reforma litúrgica en España. Resultados de la encuesta nacional*, en "Liturgia" 245 (1969) 81-100; Comunidades de Saint-Séverin, *La renovación litúrgica*, Casal y Vall, Andorra 1962; Conferencia Episcopal Española, *La pastoral litúrgica en España a los 20 años de la SC*, en "Pastoral Litúrgica" 133-134 (1983) 3-13; Encuentro (II) Latinoamericano de Liturgia (Caracas 1977), *De la reforma a la renovación litúrgica en América Latina*, en "Notitiae" 136 (1977) 513-540; Farnés P., *El movimiento y la reforma litúrgica*, en "Phase" 62 (1971) 149-156; Fernández P., *Diez años de renovación litúrgica: 1963-1973*, ib, 83 (1974) 415-432; Floristán C., *Dificultades de la pastoral litúrgica ante el cristiano tradicional*, ib, 41 (1967) 404-410; Franquesa A., *El movimiento litúrgico y la constitución*, ib, 20 (1964) 128-139; Garrido M., *Las reformas litúrgicas*, en "Liturgia" 21 (1966) 155-177; Goenaga J.A., *La segunda fase de la renovación litúrgica*, ib, 22 (1967) 281-304; Gomis J., *La pastoral litúrgica en una etapa de restauración*, en "Phase" 121 (1981) 63-68; Gomis J.-Vinardell J., *Tres encuestas sobre reforma litúrgica en España*, ib, 51 (1969) 269-282; López Martín J., *La reforma litúrgica del Vaticano II*, en "Nova et Vetera" 2 (1976) 155-181; Maldonado L., *La reforma litúrgica ulterior*, en "Concilium" 32 (1968) 258-266; *La liturgia entre el hoy y el mañana*, ib, 138 (1978) 369-386; Martín C., *Veinte años de la SC*, en "Religión y Cultura" 30 (1984) 191-202; Onandía E., *El escándalo de la liturgia*, en "Liturgia" 24 (1969) 137-151; Oñatibia I., *Dieciséis años de intensa evolución litúrgica (1961-*

1977), en "Phase" 100 (1977) 189-217; *Mesa redonda:* ib, 251-262; Oriol J., *Los debates sobre liturgia en el Sínodo episcopal*, ib, 42 (1968) 569-574; Palacios M., *La renovación litúrgica, ¿optimismo o pesimismo?*, en "Liturgia" 23 (1968) 213-223; Pou R., *¿Se está haciendo reforma litúrgica?*, en "Phase" 62 (1971) 131-147; *En crisis de pastoral litúrgica*, ib, 84 (1974) 471-489; Rodríguez del Cueto C., *La reforma litúrgica, ¿una meta incumplida?*, en "Colligite" 22 (1976) 110-132; Schmidt H., *La reforma litúrgica. Observaciones y perspectivas*, en "Liturgia" 21 (1966) 353-368; Tena P., *Perspectivas pastorales de la reforma litúrgica*, en "Phase" 29 (1965) 280-293; *Balance de situación a los 20 años de la "Mediator Dei"*, ib, 43 (1968) 5-16; *Pedagogía de la reforma y trabajo teológico*, ib, 54 (1969) 523-528; *La "recepción" de la Semana Santa reformada*, ib, 145 (1985) 5-14; Vagaggini C., *Los principios de la reforma litúrgica aprobados por el concilio*, ib, 13 (1963) 2-13; VV.AA., *El por qué de la reforma litúrgica*, Estela, Barcelona 1964; VV.AA., *7 de marzo: un año de reforma litúrgica*, en "Phase" 32 (1966) 147-156; VV.AA., *Problemas actuales de la reforma litúrgica*, ib, 38 (1967) 125-189; VV.AA., *Liturgia, problema de hoy*, en "Liturgia" 250 (1970) 101-328; VV.AA., *12 años de reforma litúrgica en España*, en "Pastoral Litúrgica" 100 (1978) 1-112; VV.AA., *Reflexiones para 20 años de reforma litúrgica*, en "Phase" 137 (1983) 349-439.

4. *La contestación a la reforma litúrgica*

Congar Y., *La crisis de la Iglesia y monseñor Lefebvre*, Desclée, Bilbao 1976; Gomis J., *Contestación al nuevo Ordo Missae*, en "Phase" 54 (1969) 608-614; VV.AA., *Contestación a la reforma litúrgica (A propósito del caso Lefebvre)*, en "Phase" 97 (1977) 1-74; VV.AA., *Monseñor Lefebvre o el cisma entre el recuerdo y el olvido*, en "Colligite" 22 (1976) 378-393. Véase también la bibliografía de *Culto eucarístico, Eucaristía, Formación litúrgica, Formación litúrgica de los futuros presbíteros, Movimiento litúrgico.*

RELIGIONES NO-CRISTIANAS Y FIESTAS

SUMARIO: Premisa - I. Dos grandes grupos de religiones - II. Las religiones cósmico-místicas y sus fiestas - III. Las religiones monoteístico-proféticas y sus fiestas - IV. ¿Antítesis o convergencia?

Premisa

Las fiestas y celebraciones religiosas son patrimonio de todos los pueblos y, por lo que parece, tan antiguas como su historia, hasta el punto de que alguien ha observado que el hombre, además de ser definido como *homo faber, ludens, politicus, religiosus* y *oeconomicus*, debería ser denominado también *festivus* [1]. Según el filósofo neopositivista L. Wittgenstein, que discute ásperamente sobre este punto con Frazer, "se podría casi decir que el hombre es un animal ceremonial" [2]. Pero aparte de estos importantes, aunque tardíos, reconocimientos, tanto la historia de las religiones como la antropología religiosa todavía no han estudiado de un modo global y sistemático este sector; prueba de ello es el hecho de que los más conocidos manuales de fenomenología de las religiones existentes en nuestros días, carecen de un tratamiento específico y general de este argumento.

Este breve tratado se limitará, por tanto, a las celebraciones más importantes de las grandes religiones actuales, no sin haber hecho notar antes que, al igual que en el cristianismo, la celebración festiva se inscribe en el tema y en el contenido fundamental de toda fe religiosa, para actualizarlo y ofrecerlo al disfrute de toda la comunidad.

I. Dos grandes grupos de religiones

Antes de tratar de las celebraciones festivas de las grandes religiones, se impone la necesidad de echar un vistazo al mapa religioso de la tierra para comprender sus características y distinciones fundamentales.

Observamos rápidamente que existe una *gran división bipartita* en el mapa religioso de la humanidad. Las

religiones se dividen en dos grupos, que se caracterizan por el modo diverso de representarse la realidad última y primordial, "ese último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia el cual nos dirigimos", que la declaración del Vat. II sobre las religiones no cristianas *(NA* 1) sitúa en la base de todas las religiones. Existen en las religiones dos modos de concebir el Absoluto. Tenemos religiones monoteístico-proféticas y religiones cósmico-místicas; en las primeras, el Absoluto es concebido como un ser personal distinto y diferente del cosmos, al que ha dado origen con un acto creador y en el que interviene a través de los profetas; en las segundas, el Absoluto es imaginado como un ente indiferenciado, realidad teo-cosmo-antropológica, de la que los individuos particulares se han separado por un accidente originario inescrutable. Estas dos formas religiosas, que conviven en nuestro planeta unas veces en zonas separadas, otras de modo sobrepuesto y enlazado, tienen modos diversos y peculiares de celebrar las fiestas religiosas.

II. Las religiones cósmico-místicas y sus fiestas

Nos ocuparemos en primer lugar de las religiones que representan al Absoluto con trazos impersonales, indistintos y totalizantes. Se trata del Brahman, en el área hindú del Nirvana, que "no es ni existencia ni no-existencia, ni siquiera alguna imaginable combinación de existencia y no-existencia" (L. de la Vallée-Poussin), en el área del budismo Theravada; del Tathata *(el ser así,* o sea, la naturaleza profunda no definible de las cosas), en el área del budismo Mahayana; del Tao, *origen de todo,* en el área china. Son denominaciones mítico-filosóficas, que se corresponden sustancialmente con el Mummu de la mitología sumerio-babilónica, con el Kaos, el Apeiron, el Kosmos y el Uno de los griegos y, en cierto aspecto, con la Sustancia de Spinoza, con el Espíritu eterno de Hegel y con la materia primordial de todas las formas del neopositivismo filosófico contemporáneo.

Supuesta la existencia de este Principio impersonal, el hombre se convierte en un fragmento del ser, caído accidentalmente; la historia, en el puro juego fenoménico del Absoluto, sin consistencia propia ni significado intrínseco (el *līlā* de los dioses en la India, o una sucesión de *yuga* o ciclos del mundo según la cronología mítica del hinduismo), y la salvación consiste en la inmersión o absorción de la existencia individual en el todo cósmico. Las técnicas orientales del yoga, del zen, del ying-yang y de la meditación trascendental tienden sustancialmente a esto. Símbolos clásicos de este modo de pensar me parecen *Los Recuerdos,* de Marco Aurelio, cuyo título original en griego es *Eis eautòn,* esto es, discurso dirigido a sí mismo con vistas a la autointegración en el imperio, expresión social del cosmos. En la misma dirección nos llevan las últimas palabras de Plotino a sus discípulos: "Esforzaos por elevar lo divino que está en vosotros hasta lo divino que está en el universo", y la intuición suprema de la Chandogya Upanishad *"tat tvam asi"* ("tú eres Aquello", o sea, el Brahman), que domina toda la búsqueda espiritual hindú.

En este contexto religioso, presente por doquier en el planeta tierra, las fiestas y los rituales sagrados asumen el carácter de celebraciones cósmico-naturalistas. Estas celebraciones cósmicas son patrimonio atávico de la humanidad. Persisten como trasfondo, incluso donde se ha afirmado el monoteísmo proféti-

co, y aparecen sometidas a un esquema común. Casi todas están moduladas por un ciclo cósmico, y precisamente por el más obvio e inquietante, que es el movimiento lunar. En algunas ocasiones, el ciclo lunar se asocia de diversos modos al solar o estacional. Es recurrente en estas solemnidades el *horror temporis,* o sea, la preocupación por la consunción del mundo y de la vida en el fluir del tiempo, que hace nacer el propósito de poner en contacto cada año que nace, cada estación, cada mes que comienza con el Principio originario del cosmos. Existe también la percepción de que hay tiempos críticos y débiles en el transcurso del año, como el novilunio y el solsticio, por lo que es necesario recurrir a ritos para sostener el decurso de las energías cósmicas. Hay alegría por la renovación de la fecundidad en los rebaños y en los campos, por el retorno de la lluvia y del sol, por el florecer de la vida en las familias y en las tribus. Existe la intuición de un ordenamiento divino del universo, gracias al cual la luz vence a las tinieblas, la vida predomina sobre la muerte, el orden se mantiene y se impone sobre las fuerzas absurdas de la disgregación. Pero surge también el temor de que el orden cósmico pueda ser quebrantado y de que con él se rompan la comunicación y la fraternidad familiar y social. De aquí la preocupación para que cada cosa vuelva a su puesto, los espíritus a sus habitáculos, los muertos a sus moradas, los vivos a su propio contexto social y que todo se reintegre a la unidad primordial. No faltan las purificaciones con aguas lustrales, prácticas adivinatorias y execratorias, entremezcladas de tradiciones y leyendas populares, precauciones contra posibles catástrofes o colapsos de la energía cósmica. Falta una esperanza verdadera y propia; se tiene la impresión de una revolución centrípeta: el individuo y la comunidad tienden a dirigirse, como en un movimiento de sístole, hacia el Principio del que se han separado. No existe la espera de un reino de Dios, pero se pide la liberación del mal.

Me limitaré a indicar rápidamente alguna celebración entre las muchas de este tipo de religión.

En el área hindú está el *Divali* o el *Dipavali* (literalmente, *guirnalda de luces),* ciclo festivo de cinco días (hoy es fiesta nacional) que se celebra en torno al novilunio de octubre: el centro de la fiesta es la diosa Laksmi, mujer de Visnú, diosa de la prosperidad, de la belleza y de la felicidad; en cambio, en Bengala es Kali, consorte de Shiva, diosa de la disolución y de la regeneración. El primer día de la fiesta se entroniza su imagen en las casas y comercios; el segundo se celebra la victoria de Krishna sobre el demonio Naraka (una especie de victoria de Apolo contra los centauros o de Zeus contra Tifón), y después comienza la adoración en masa *(pūjā)* de Laksmi y de Kali en sus respectivos santuarios, mientras que casas, templos y fuentes son iluminados por millares de pequeñas lámparas de aceite. Los hindúes de hoy ven en este ritual un símbolo de la luz que disipa las tinieblas de la ignorancia. Cabras y búfalos son inmolados a centenares para propiciar los favores de las diosas, mientras que la sangre derramada a los pies de la negra imagen de Kali crea un ambiente de embriaguez y de exaltación en todos los presentes.

También en la India, pero sobre todo en Tamil Nad, se celebra la fiesta de *Pongal,* en el solsticio de invierno, hacia el 12 de enero. Dura tres días, y es la única celebración solar del año. En diversas partes de la India coincide con la estación de la cosecha; es, en efecto, una celebración del sol y de la fecundidad.

Por eso los miembros de las familias se reúnen en los patios de las casas, veneran el sol bajo la forma de un diagrama rojo, renuevan la vajilla de la casa y asisten juntos al hervido del arroz en la leche, símbolo de prosperidad. En los dos primeros días se realizan baños en los ríos sagrados, se comen semillas de sésamo para purificarse de las culpas, y el tercer día la fiesta se extiende a los animales: vacas, toros, búfalos y elefantes son lavados, pintados, adornados y festejados de todos los modos posibles, con regalos de golosinas a base de arroz y leche.

Muy celebrada en toda la India, hacia el novilunio de febrero, es la fiesta de *Mahashivaratri,* donde se celebra a Shiva bajo el símbolo del linga. Con este motivo se relatan mitos y puranas sobre las gestas del dios y se acude a sus templos para echar flores y hojas de betel sobre el linga. Son consideradas especialmente eficaces las infusiones de leche y miel sobre la imagen de la fecundidad. Las celebraciones se prolongan con vigilias, ayunos y oraciones; es particularmente abundante la participación de las muchachas núbiles para obtener la gracia de un marido; la atmósfera es a menudo tórbida y excitante; los occidentales, y en general los no hindúes, son mantenidos lejos de los templos donde tiene lugar la celebración.

Más tranquila es la celebración de *Holi,* que coincide con la luna llena de marzo: su característica consiste en encender grandes hogueras, mientras que se espía a los que pasan por las calles para empaparlos abundantemente con agua colorada.

Festejada en toda la India como un verdadero y propio período de vacaciones es la solemnidad de *Navaratra* o *de las nueve noches,* que tiene lugar en el novilunio de septiembre. Se venera a Sarasvati, mujer de Brahma, en el sur y en el oeste; y a Durga, mujer de Shiva, en el resto del país. Sarasvati es la diosa de la palabra y de la sabiduría; Durga es la madre benévola y providente. El sexto día de la fiesta todas las plazas y casas son adornadas con una imagen de la diosa, y ante ella los brahmanes recitan oraciones para que la divinidad venga a habitarla. En ese momento la fiesta alcanza su punto culminante: baños sagrados, flores, himnos, fórmulas sagradas, lámparas, ritos, espectáculos teatrales y cantos se suceden continuamente durante tres días ante la diosa, antes de que al décimo día, según se cree, el espíritu divino abandone la estatua. Entonces se toma la imagen, se la acompaña al río más cercano y se la arroja al agua en medio de gritos de fiesta; al volver, se pasa por las casas para darse unos a otros los augurios y felicitarse por la fiesta realizada.

En el área china, marcada por el budismo Mahayana y por el taoísmo, predomina sobre todas la fiesta del *comienzo del año,* que dura quince días a partir de la aparición de la luna del año nuevo (finales de enero-primeros de febrero). La celebración alcanza su máxima intensidad en los primeros dos días del novilunio y en el decimoquinto día del plenilunio; pero ahora sólo puede ser observada en los confines de la China continental, esto es, en Malasia, Singapur, Vietnam, Hong-Kong, Macao, Taiwan y en los barrios chinos de las grandes ciudades asiáticas. Templos y pagodas se iluminan y se llenan; la gente rivaliza en ofrecer alimentos y flores; se hacen oraciones, adivinaciones y votos. Las expresiones de buenos deseos acostumbradas son: "Sé vigoroso y ágil como el dragón y el caballo", "Que tu fortuna sea tan grande como la tierra y el mar", "Que tu vida dure como la montaña". Es evi-

dente la atmósfera cósmica de la celebración.

Está difundida en todo el área chino-japonesa la festividad de los muertos, llamada *Ullambana* (probablemente del sánscrito), *Urabon* en japonés, fiesta relacionada con el plenilunio de julio. La celebración consiste en ofrendas de flores y alimentos, y en la recitación de oraciones con el fin de propiciar la paz a los difuntos y su tranquila entrada en el reino de los muertos. Es la resignada celebración de la muerte como reabsorción cósmica, en la que toda la población participa intensamente.

En el área del budismo Theravada (Sri Lanka, Thailandia, Birmania), la mayor celebración es el *Vesaka,* coincidente con el plenilunio de mayo, que recuerda al mismo tiempo el nacimiento, la iluminación y la muerte, o sea, el paso definitivo al Nirvana de Gautama Buda. La gente se concentra en las pagodas y acampa en sus cercanías. Campea sobre el conjunto la imagen dorada e impasible de Buda (el amarillo es el símbolo de lo eterno, en donde Buda ha entrado) en actitud de meditación sobre una flor de loto, el mágico símbolo de la pureza y de la salvación, porque los pétalos y las hojas del loto son refractarios al agua en la que se encuentran inmersos. Es la gran lección del budismo, que enseña a percibir la no-consistencia del yo *(anatta),* la no-permanencia de los seres *(anicca),* para liberarse de la sed existencial *(tanha)* y evitar finalmente el dolor *(dukka).* La gente permanece en recogimiento ante Buda y ofrece pétalos perfumados, pronunciando fórmulas eficaces para obtener el desapego interior por las cosas, pero también favores y prosperidad material.

Una festividad mensual del budismo es el *poya* o celebración del plenilunio, sobre todo el de enero. La gente se apiña en las pagodas para contemplar la arcana imagen de Buda impasible, mientras que de lo alto cae la luz blanca de la luna. Pequeños y grandes, hombres y mujeres, jóvenes y ancianos se concentran en silenciosa meditación; se arrepienten de sus culpas y oran para obtener la iluminación, bajo la mirada tranquila e inalterable de los monjes.

Además, todo buen budista, sobre todo si es monje, guarda un día de meditación, de abstinencia y de limosna cada semana en correspondencia con cada cuarto de luna. De este modo la existencia cotidiana es reconducida a su origen y reconciliada en la paz: ¿de la Nada o del Todo? Buda soslayó la respuesta a esta fundamental pregunta.

III. Las religiones monoteístico-proféticas y sus fiestas

Pasamos ahora a la otra gran división de las religiones del mundo, que representa al Absoluto en términos de un Dios personal distinto y diferente del cosmos, llamado por él a la existencia mediante un libre acto de su voluntad.

Se trata de monoteísmo histórico profético, que tiene sus ejemplos más representativos en la Biblia y en el Corán. Judaísmo, cristianismo e islam representan un salto cualitativo en la historia de las religiones. A su órbita pertenece también en cierto sentido el zoroastrismo, pero su verdadera naturaleza y consistencia no han estado nunca claras, y hoy prácticamente no tiene ningún significado.

En estas religiones tiene gran importancia la creación, de la que dependen todos los seres; pero todavía es más determinante la intervención de Dios en la historia: esta interven-

ción consiste, para los judíos, en el don de la ley y de la alianza por medio de Moisés en el Sinaí; los cristianos la ven en la misión de Cristo y en la salvación realizada por él en su nacimiento, muerte y resurrección, mientras que para los musulmanes consiste en la *bajada* del Corán, expresión perfecta de la voluntad de Dios para regular la vida individual y social de los hombres.

Está claro que el primer resultado de este acontecimiento es la exaltación del hombre, que, después de haber venido a la existencia como criatura de Dios, surge como interlocutor de Dios, aunque las posturas se hacen aquí divergentes en una escala que va del islámico "siervo de Dios", al judío "compañero de Dios" y al cristiano "hijo de Dios". La fe en esta intervención de Dios en la historia por medio de los profetas y mediadores acabó con las anteriores visiones cosmocéntricas y totalizantes e inauguró el reino del hombre en relación con Dios en la historia.

Para los seguidores del monoteísmo profético, la historia y la temporalidad ya no representan un momento alienante, sino, para todos y para cada uno, el *kairós,* el momento oportuno que se debe llenar de obras de justicia; y para la humanidad en su conjunto, la trayectoria que recorrer, docilidad a la palabra de Dios para realizar su plan. En efecto, hay un *éschaton,* un horizonte final establecido por Dios para la humanidad, entendido como "los días del Mesías" en el judaísmo, como "día de la resurrección" (Corán 2,79) en el islam o como "epifanía de la parusía del Señor Jesús" (2 Tes 2,8) en el NT.

Nos preguntamos ahora qué significado revisten las celebraciones festivas en este contexto religioso. La respuesta es clara: las fiestas y las solemnidades religiosas son aquí una evocación y un recuerdo de la intervención de Dios en la historia; todas de algún modo celebran y actualizan el acontecimiento que diera una nueva dirección a la vida humana. Esto provoca sentimientos de gratitud y de alabanza. Se mira con ojos nuevos la experiencia de la vida cotidiana, y se renuevan los vínculos de solidaridad y de participación que han caracterizado a la comunidad religiosa en su estado naciente. Por esto las celebraciones tienen el estilo de asambleas: el viernes se llama en árabe *yôm alǵum'a* (día de la asamblea); en el *shabbat,* los judíos van a la sinagoga, y en el "día del Señor" los cristianos se reúnen para la *synaxis* eucarística. En esta ocasión se propone tanto a la comunidad como a los individuos asumir y apropiarse personalmente la finalidad de la intervención de Dios, cuya certeza celebrada en asamblea se convierte en prenda de esperanza y casi preludio del cumplimiento futuro, al que tiende la intervención de Dios en la historia. La celebración se convierte así en un momento sumamente denso, en un *tiempo fuerte,* en el que el pasado y el futuro se funden en una atmósfera de acción de gracias, de invocación y de renovación de propósitos.

Ya conocemos estas celebraciones en el mundo judío e islámico, por no hablar del mundo cristiano. Todos conocen el *sábado* de los judíos, día de reposo y de reevocación de los prodigios realizados por Dios en la creación y en el éxodo (cf Ex 20,8-10; Dt 5,12-15).

Dentro del mundo judío están íntimamente conectadas con la intervención de Dios en la historia la *Hag ha-Pesah* y la *Hag ha Massôt,* es decir, la fiesta de la pascua y la afín de los ázimos; sigue, a siete semanas de distancia, la *Hag Shavuôt,* fiesta de pentecostés, memorial de la alianza

y de la ley recibida en el Sinaí, mientras que en septiembre la *Hag ha Sukkôt* o fiesta de las tiendas recuerda la permanencia transitoria en el desierto que precedió a la entrada en la tierra de Canaán. Sigue la fiesta de la *Hanukkah,* o de la dedicación del templo, llamada también "fiesta de las luces", como recuerdo de la purificación del templo después de la profanación de Antíoco Epífanes en el 167 a.C. De ella se habla también en los evangelios (cf Jn 10,22). Gran relieve desde la época de Cristo en adelante ha asumido la *Rosh-hassanah* o comienzo del año judío, que celebra el día de la creación y el del juicio universal, mientras que el *Yôm Kippûr* está dedicado a pedir el perdón por todas las transgresiones cometidas por el pueblo contra la alianza.

Para los musulmanes, el día festivo es el *viernes,* escogido al parecer porque en ese día Mahoma entró en Medina por primera vez. A diferencia del sábado judío, no es un día de reposo, sino "el día de la asamblea", en el que la comunidad es invitada a acudir a la mezquita para profesar la fe *(sahada)* que Dios proclamó por medio de Mahoma. El ritual es el mismo en todo el mundo musulmán: a eso de mediodía la gente se reúne al grito del muecín, se purifica, se descalza y entra en la mezquita, colocándose delante del *mirhab* en dirección a La Meca: los hombres están de pie en líneas paralelas; las mujeres, detrás, a una cierta distancia. En presencia del imán, el muecín invita a la oración *(salât);* después tiene lugar la *hutba,* alocución pronunciada por el *hatib* (predicador). Siguen otras oraciones, y después el imán lee en alta voz algunos trozos del Corán en árabe. Se concluye con más oraciones. Son de pragmática cuatro *raka'at* (postraciones), y antes de dejar la mezquita los hombres deben esperar a que las mujeres se hayan alejado. Durante esta asamblea del viernes debe cesar toda actividad laboral; después, disuelta la asamblea, la gente se dispera alegremente en dirección a sus casas, según la prescripción del Corán: "Cuando la oración ha acabado, id adonde queráis y buscad los dones del favor divino. Pensad a veces en Dios y seréis felices" (Sura 62,10) [3].

La fiesta más popular del islam es la *'id al fitr* (= fiesta del comienzo), que se celebra al final del mes de Ramadán. Está precedida por la gran vigilia de la noche de *al-qadr,* en la que se festeja la "bajada" del Corán. El anuncio del fin del Ramadán se da apenas se ve aparecer en el cielo la hoz de la luna nueva del mes siguiente. La noticia es acogida con una explosión de alegría: todos se visten con ropas nuevas, las barberías se llenan de parroquianos, los sastres mandan a sus clientes los nuevos vestidos encargados, todos adquieren en los comercios regalos para los amigos, se prepara la propina para los dependientes, se da a los pobres las limosnas del fin del ayuno. Desde hace varios años, el Secretariado vaticano para los no cristianos envía un mensaje de participación y de felicitación cristiana para esta festividad popular panislámica.

Igualmente sentida en el mundo islámico es la "fiesta del sacrificio" *('id al-adha),* que se celebra el 10 del mes de *du'l hiğğa,* día en que termina la peregrinación a La Meca. Es llamada "fiesta grande" *('id al-Kabir),* y se caracteriza por la inmolación de un corderillo o un cabrito en conmemoración del sacrificio de Ismael. La matanza de reses que se lleva a cabo en esta circunstancia es una preocupación para los responsables de la economía en los países islámicos, donde hasta hace poco el pastoreo era la fuente principal de riqueza.

Debe mencionarse todavía, entre las fiestas panislámicas, el día del nacimiento del profeta; pero la celebración es más civil que religiosa.

IV. ¿Antítesis o convergencia?

Antes de concluir esta panorámica sobre los dos tipos de celebraciones festivas existentes hoy en el mundo, parece útil subrayar que ambas clases de fiesta no han estado nunca en antítesis entre sí; como ya sucedía en la Biblia y en el Corán, así también en el mundo cristiano se han unido celebraciones cósmicas y celebraciones histórico-salvíficas, y muchas veces la celebración del acontecimiento histórico-salvífico se ha introducido en el marco de las celebraciones cósmicas. Es sabido que las grandes celebraciones judías de la historia de la salvación se han introducido en el marco de las fiestas de origen pastoril o agrario: la pascua se ha sobrepuesto a la fiesta de la inmolación del cordero en primavera, la de pentecostés se sitúa en el marco de las fiestas por la cosecha, los tabernáculos coinciden con las celebraciones de la vendimia y de la cosecha de otoño. No se ha advertido ninguna falta de armonía ni incompatibilidad entre los dos tipos de acontecimientos [4]. El Dios que da la fecundidad y la vida es también el autor de la salvación, que perfecciona y eleva lo que germina y madura en el campo de la creación. Por eso los cristianos espontáneamente colocaron la fiesta del nacimiento del Salvador en los días del solsticio de invierno, cuando los emperadores romanos celebraban la victoria del *Sol invictus*. Se sabe que allí donde ha sido posible la iglesia ha asimilado a su liturgia las celebraciones cósmicas y sociales que ha encontrado donde ha echado raíces. Y hoy todavía los cristianos de la India, así como los de otras partes de Asia y África, se preguntan seriamente sobre el modo de adoptar y reinterpretar las antiguas celebraciones locales a la luz del mensaje de la salvación y de su celebración social. "Puede llegar un día —escribe un autor que conoce a fondo el cristianismo y el hinduismo— en que la iglesia de la India podrá adoptar algunas fiestas del gusto de los hindúes..., por ejemplo, Divali, como fiesta de Cristo luz del mundo; Pongal, día de acción de gracias por la cosecha; Sarasvati-puja, fiesta de la Sabiduría divina... Ciertamente no se hará esto sin una transformación de las fiestas, pero conservando ese núcleo significativo a través del cual los hombres pueden elevar su corazón a Dios" [5].

[/ *Adaptación,* IV].

NOTAS: [1] H. Cox, *Las fiestas de locos,* Taurus, Madrid 1983³ — [2] L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer,* Adelphi, Milán 1975, 26 — [3] *El Corán* (traducción de Joaquín García Bravo), Teorema, Barcelona 1983, 574 — [4] F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion,* Kohlhammer, Stuttgart 1961, 154-155 — [5] R. De Smedt, *Religious Hinduism,* St. Paul Publications, Allahabad 1968, 144.

P. Rossano

BIBLIOGRAFÍA: Caubet A., *El calendario de Enoc-Jubileos y el antiguo calendario hebreo,* en "Salmanticensis" 6 (1959) 131-142; De Vaux R., *Instituciones del Antiguo Testamento,* Herder, Barcelona 1964; Eliade M., *Tratado de historia de las religiones,* 2 vols., Cristiandad, Madrid 1973; Frazer J.G., *La rama dorada,* Fondo de Cultura Económica, México 1969⁴; Maertens Th., *Fiesta en honor de Yahvé,* Cristiandad, Madrid 1964; Sartori L., *Teología de las religiones no cristianas,* en DTI 4, Sígueme, Salamanca 1982, 416-436; Van der Leeuw G., *Fenomenología de la religión,* Fondo de Cultura Económica, México 1964; VV.AA., *Ritos de enterramiento no cristianos,* en "Concilium" 32 (1968) 301-341; VV.AA., *Fiestas,* en *Diccionario de Religiones Comparadas* 1, Cristiandad, Madrid 1975, 643-653. Véase también la bibliografía de *Antropología cultural, Calendario, Fiesta/Fiestas, Tiempo y liturgia.*

RELIGIOSIDAD POPULAR Y LITURGIA

SUMARIO: I. Desde el punto de vista de las ciencias humanas: 1. La religiosidad popular y el fenómeno de su estudio hoy; 2. La religiosidad popular y su asunción en las ciencias humanas y en la teología; 3. La religiosidad popular como la dimensión antropológica más profunda; 4. Religiosidad popular y ritualidad; 5. Carismas y ambigüedades de la religiosidad popular; 6. Relación con la liturgia - II. Desde el punto de vista de la teología y de la pastoral litúrgica: 1. Una cuestión de palpitante actualidad: *a)* Indicaciones del magisterio de la iglesia, *b)* Reflexión teológica y pastoral, *c)* Influjos y relaciones entre liturgia y religiosidad popular (integración fecunda, coexistencia pacífica, ocasión propicia); 2. Principios y orientaciones: *a)* Principios doctrinales, *b)* Orientaciones pastorales; 3. Unidad de culto, de fe y de vida; 4. Los ejercicios de piedad: *a)* Concepto y naturaleza, *b)* Sugerencias y realizaciones.

I. Desde el punto de vista de las ciencias humanas

1. LA RELIGIOSIDAD POPULAR Y EL FENÓMENO DE SU ESTUDIO HOY. Antes de intentar definir de alguna forma el fenómeno de la religiosidad popular, que claramente plantea problemas de no fácil solución por la extensión y la dimensión subjetiva, a partir de la cual se habla hoy en general de lo *religioso,* unido a los fantasmas que evoca el atributo *popular,* en conexión con la realidad política, socio-económica, cultural y antropológica, me parece más importante tener en cuenta el fenómeno preliminar y totalmente nuevo producido *por el estudio y el interés contemporáneos por la religiosidad del pueblo.* Paradójicamente se podría observar que este segundo fenómeno es más importante que el primero, pues abre a quien sabe leer los signos de nuestra historia "todo un horizonte de sentido oculto". En efecto, mientras que la religiosidad popular —en su acepción común— acompaña desde siempre al hombre, a la sociedad y a las religiones institucionales, el *estudio* y el *interés* por tal fenómeno parecen fruto de una toma de conciencia totalmente contemporánea. Por ello, un análisis, aunque sea sumario, o también una simple reflexión sobre las causas convergentes que han hecho posible y fecundo el estudio de la religiosidad del pueblo, son importantes porque, por una parte, nos permiten descubrir el alma y la orientación de fondo de la cultura contemporánea y, por otra, nos ofrecen la posibilidad de enmarcar el fenómeno en un contexto más amplio, en el que apenas caben lecturas preconcebidas e interpretaciones facilonas. Naturalmente, es tarea específica de la historia y de la sociología trazar de modo orgánico el cuadro de las causas que han contribuido o determinado a moverse en una precisa perspectiva cultural; pero quienquiera que se interrogue sobre un fenómeno de amplias dimensiones históricas y culturales no puede substraerse a la idea de insertar tal realidad particular en un contexto global, amplio y justificativo del conjunto.

Ahora bien, tratando de precisar este punto de partida, yo diría que si de la serie de causas que han alimentado y alimentan todavía el estudio de la religiosidad se debiera destacar la causa fundamental y decisiva, habría que referirse hoy a *una inquietud subterránea y a un malestar difuso* que sólo muy limitadamente obedece todavía a las causas sociales, a las contestaciones políticas, etcétera. Por esto, lo religioso *popular* no siempre se hace eco de lo que es subalterno, de la marginación política o de la impotencia desde el punto de vista económico; tendiendo, más bien, a hacerse intérprete de la crisis de la cultura *científica,* del declive de los valores dominantes de nuestra sociedad, del ocaso de la ilustración de moda en nuestra historia más re-

ciente. *El estudio de la religiosidad popular parece nacer hoy,* por tanto, *como decantación del ideal de la ciencia y de la técnica,* y, de rechazo, proponerse como búsqueda de una identidad nueva, de un retorno a la naturaleza, al sentido común; como busca de espacios nuevos de libertad, de serenidad, de armonía consigo mismo y con el mundo.

Es esta nueva orientación *gestáltica,* diríamos, la que se proyecta hermenéuticamente sobre la concepción misma de la religiosidad popular, consiguiendo definir de un modo nuevo sus contornos. En efecto, *¿de qué religiosidad popular se habla? ¿Cuáles son los fenómenos religiosos que se toman en consideración?* La respuesta a estos interrogantes —según mi parecer— consigue englobar perfectamente los complejos motivos que convergen en este fenómeno tan actual.

Yo distinguiría en este punto una *religiosidad popular clásica* y una *religiosidad popular nueva;* entiendo por la primera, por ejemplo, las peregrinaciones a santuarios, las fiestas patronales, las devociones a los santos, las bendiciones, las fiestas tradicionales de acción de gracias, los votos, las diversas devociones a la Virgen y también muchas formas de folclore ligadas directa o indirectamente con la religión; por la segunda entiendo, en cambio, esa religiosidad nueva que surge con energía y de la que los diversos movimientos catecumenales, carismáticos, de los focolares o de las comunidades de base constituyen la variopinta punta de lanza.

Ahora bien, el estudio de esta segunda forma de religiosidad ha ido modificando poco a poco la perspectiva con la que se estudiaba la religiosidad clásica, hecha de imágenes, de pequeñas devociones, y ha mostrado que la tarea fundamental para quien quiere profundizar en estos fenómenos consiste en *interrogarse sobre el hombre religioso de ayer y de hoy* para entender cómo la religiosidad más simple y más común —si está interiormente vivificada y es acogida interiormente— es capaz de subrayar las claves más verdaderas e importantes de la existencia según los tiempos del sufrimiento, de la espera, de la esperanza o de la alegría.

Pero llegados a este punto, basándonos en la segunda forma de religiosidad popular, que puede reinterpretar a la primera, el problema se extiende no ya sólo a la discusión de formas particulares de religiosidad, sino al viraje mismo que se ha producido en la sociedad, en la que no se percibe tan sólo un simple *"rumor de ángeles",* sino que se asiste a una invasión de manifestaciones y de signos de lo sagrado, de reafirmaciones del valor de los símbolos y, en general, de las mediaciones religiosas.

2. La religiosidad popular y su asunción en las ciencias humanas y en la teología. El viraje cultural señalado arriba, que surge de las consideraciones sobre la religiosidad popular, ha estado encabezado por las ciencias humanas antes que por la teología, en cuanto que la crisis de valores dominantes ha llevado a retroceder, a preguntarse sobre el hombre en su realidad completa, abandonando esquemas preconcebidos y ensanchando los horizontes de comprensión del hombre. Ahora bien, en este trabajo de reconocimiento y de repensamiento han surgido de nuevo como importantes y decisivas las ciencias clásicas del hombre, como la sociología y la psicología; pero de modo particular, la */ antropología cultural,* que ya había afinado los instrumentos de conocimiento del hombre a través de las clásicas investigaciones sobre los pueblos a nivel etnográfico, y meto-

dológicamente a través de un concepto más amplio y comprensivo del valor de la *cultura.*

Yo diría que justamente el concepto de cultura, inspirado en una mayor elasticidad y aplicable a todos los estratos de población, de forma que incluso la más simple costumbre popular puede ser un elemento fundamental de cultura, ha abierto las puertas al estudio de la religiosidad popular como un hecho cultural y social de inmensa relevancia, y ha llamado la atención de numerosos antropólogos, que se han dado cuenta de la importancia que debía atribuirse al estudio de las sedimentaciones pluriseculares de la propia cultura a través de la religiosidad del pueblo, y al estudio de las costumbres locales, respecto a los estudios sobre los pueblos primitivos, mucho más difíciles por la lejanía, la lengua y la mentalidad. En esta ocasión, sin embargo, la atención a las propias tradiciones y al folclore popular no estaba dictada por la curiosidad, sino por el deseo de profundizar las propias raíces étnico-culturales. Libros de antropología, como *El hombre desnudo,* de Lévi-Strauss, o *Mirror for Man* de Kluckhon, son significativos para indicar la orientación de conjunto de estas ciencias.

Siguiendo las huellas de la antropología, la */ sociología* y la */ psicología* han empleado a su vez sus respectivas técnicas de investigación y han demostrado que se relacionan más fácilmente con la segunda forma de religiosidad y que, en consecuencia, recogen más rápidamente los ecos de la crisis de la */* secularización y de la nueva impronta sugerida por el retorno de lo */* sagrado.

La *teología,* en fin, después de haber comprendido que la religiosidad popular estudiada por los antropólogos y por los sociólogos no era un epifenómeno marginal por su misma comprensión del *homo religiosus* y por los aspectos decisivos que tal fenómeno incluía en relación con la misma fe, ha tratado de recuperar —por así decir— el terreno perdido y se ha aprestado con ansia a interrogarse sobre las costumbres populares, manifestando una simpatía completamente nueva hacia esas expresiones de religiosidad que, en tiempos no lejanos, ella misma consideraba poco o nada significativas. ¿Se trata de una verdadera *conversión* o sólo de una estrategia debida a las nuevas orientaciones culturales y al estado de crisis del que hemos hablado más arriba? Es evidente que también la teología se ve afectada por los movimientos culturales y por los cambios que tienen lugar en la sociedad, a pesar de que acude constantemente a la revelación y a la palabra de Dios, y es natural que haya tenido que empeñarse en comprender el mundo popular religioso por motivos que consideraba fuera de su radio de reflexión y de compromiso. Sin embargo, es importante reconocer que ahora le competen a la teología tareas bien precisas, a las que debe responder. Debe responder al mundo de la religiosidad popular más que cualquier otra ciencia humana, precisamente porque se trata de *religiosidad;* y todo ámbito religioso debe ser interpretado primariamente, no con los criterios de la cultura, con los cánones de la sociología y con las hipótesis de la psicología, sino más bien con la mentalidad teológica y religiosa que más se le aproxima y que, por tanto, en el esfuerzo de comprensión e interpretación, creará menos fácilmente equívocos y reducciones.

3. LA RELIGIOSIDAD POPULAR COMO LA DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA MÁS PROFUNDA. Cuando se interroga a la religiosidad del pueblo para captar su sentido profundo, sin segundas intenciones o intenciones

inducidas, uno se queda positivamente sorprendido porque cae en seguida en la cuenta de que no se trata de desenterrar residuos atávicos de carácter supersticioso o mágico, o formas irracionales de desahogo de los propios sentimientos y de la propia impotencia, sino más bien de comprender un *conjunto simbólico y ritual* que tiene un origen histórico preciso y que, si bien está cargado de elementos culturales difíciles de descifrar, es siempre y a pesar de todo una relación con una realidad soberana, respecto de la cual se advierte un fuerte sentido de dependencia.

En este momento, quien observa desde dentro el mundo de la religiosidad popular y deja espacio a este mundo de vida, comprende que el pueblo tiene una inspiración propia y profunda, una riqueza propia, que las diversas categorías interpretativas como la magia, la superstición, etcétera, podrían ofuscar más que aclarar. El observador atento, que tiene la voluntad de comprender antes que de explicar, descubrirá también *un plus,* es decir, que también la interpretación socio-política, en la que lo popular religioso está en constante oposición a *elitista, hegemónico,* etc., y donde la religiosidad es vista siempre en fase de contestación, rebelión o aceptación resignada de la cultura dominante, es un criterio insuficiente y, con frecuencia, aberrante. En realidad, la religiosidad popular —vista en un contexto más amplio, que comprende la ciencia de las religiones, la historia del cristianismo y la misma teología, las cuales estudian el fenómeno concordemente— se ofrece como una experiencia antropológica profunda, anterior al mismo cristianismo; como una experiencia inmemorial, prerreflexiva, de la que emergerían de modo natural sentimientos originarios o *alborales* —como diría Eliade—, en los que se dan a la par el sentimiento de la *proximidad a la naturaleza* y el *deseo de ser protegidos de ella;* en los *que la vida y la muerte no son nunca simples datos de registro, sino momentos supremos de acercamiento a otro mundo más real,* en el que, sobre todo a través del recurso a algún gran símbolo religioso, se consigue encontrar a un tiempo las propias coordenadas espacio-temporales y sentirse integrados en una realidad que abraza la visión completa del mundo.

Así, la religiosidad popular se presenta como la lengua *materna religiosa, hablada por todos los hombres en los preámbulos de la historia* respecto a todas las instituciones religiosas, que serían simplemente una derivación y una codificación de aquélla. La historia y la ciencia de las religiones podrían atestiguar ampliamente este carácter *nativo* de la religiosidad del pueblo y crear analogías de gran importancia entre un pasado que ya no recordamos y un presente profundo que creemos que no nos pertenece y que, en cambio, se encuentra reflejado en nuestra misma religión apenas se la libera de algunos elementos culturales e históricos añadidos. Eliade, a propósito de las fiestas de las estaciones que se repiten en todas las religiones y que se encuentran con frecuencia en su carácter específico y genuino todavía hoy en la religiosidad popular, se ha referido a un cristianismo universal, anterior al cristianismo mismo.

Pero como confirmación de hasta qué punto lo religioso popular y lo antropológico profundo están conjugados, quisiera llevar la reflexión a un solo término: *cultura* y *cultus.* El significado originario del término está representado por el latino *colere,* del que justamente derivan *cultus* y *cultura.* Ahora bien, está demostrado que la distinción entre la *cultura* y el *cultus* y el cultivo de la tierra es un hecho posterior más re-

ciente; así como también es un hecho más reciente la distinción entre cultura y civilización, en cuanto valor social representado por el trabajo. Originariamente el hombre actuaba de tal forma que reflejaba un *modo de ser altamente unificado,* en el que el cultivo de la tierra, el habitar del hombre en ella y el culto que el hombre tributaba a los dioses formaban un todo indisoluble. Y en este contexto los dioses, a través de las recitaciones míticas y de las celebraciones rituales, constituían la voz más significativa de esta unidad.

Al terminar esta alusión a la religiosidad popular orientada hacia una recuperación de nuestras raíces antropológicas más profundas, no quisiera, sin embargo, dar lugar a una nueva concepción ideológica de tal fenómeno. No se trata, de hecho, de querer volver a lo arcaico, ni de dejarse atrapar por el inconsciente o por la nostalgia de los orígenes en un clima romántico renovado; sino de intentar alcanzar un justo equilibrio, en el que se comprenda que la religiosidad del pueblo no es algo alternativo ni de la cultura ni de la religión cristiana, sino más bien una matriz profunda, en la que cultura y cristianismo encuentran una realidad vital a la que no pueden dejar de referirse.

4. RELIGIOSIDAD POPULAR Y RITUALIDAD. No es casual que la religiosidad popular pueda ser definida como un *ejercicio prevalentemente ritual de la religión;* pues, de hecho, por su concreción e inmediatez, lo ritual se ofrece mejor que cualquier otra realidad para mediar en la experiencia de una creencia y de una fe. ¿Qué hay de más concreto que los ritos, donde los símbolos se expresan mediante gestos, verbalmente o de modo coral; donde los sentimientos más diversos pueden encontrar una especie de catarsis inmediata; donde se nos pone en presencia de imágenes concretas, de iconos, que visualizan y dan la sensación, por así decir, de encontrarse inmediatamente en presencia de esa realidad que se busca, que se invoca, a la que se suplica o se dan gracias?

En este contexto se puede observar también que la religiosidad popular aparece demasiado exuberante en los gestos, en los comportamientos, en las expresiones, porque tiende a significar en un lenguaje simple y perceptible las propias aspiraciones. Pero se deberá atender también a no confundir todo esto con la retórica y con actitudes artificiales. De hecho, la religiosidad del pueblo, justamente en su aspecto ritual, está siempre *comprometida con problemas concretos.* Es poco menos que inútil discutir sobre el hombre y sus símbolos y ritos, si no se tiene en cuenta cada vez al hombre de carne y hueso con su vinculación a la tierra, al vivir, con sus problemas de hoy y de siempre. Tales problemas están fielmente reflejados en el ritual tradicional y popular, que por ello es menos formal que cualquier otro ritual, pues parte siempre de las condiciones del vivir cotidiano, aunque después tienda, por los símbolos que emplea, a trascender esas mismas condiciones de partida.

El ritual popular es también *muy "tradicional"* y poco dispuesto a innovaciones. Es otra señal de que el pueblo está ligado a su pasado, a sus raíces; y de que, si lo tradicional puede convertirse también en sinónimo de acrítico, es porque las exigencias fundamentales del hombre se repiten y existe una identidad inconsciente a la que se permanece fieles.

Aclaradas estas (algunas) características sobresalientes de la ritualidad popular, quisiera hacer un breve intento de interpretación global de tales ritos según una triple estratifi-

cación, que opera de modo diverso en cada uno de ellos.

La primera estratificación es la que *emerge desde abajo,* según la cual yo diría que la ritualidad popular se presenta sobre todo *como síndrome de problemáticas existenciales no resueltas.* Me ocuparía, por tanto, de modo prioritario del carácter esencialmente *funcional* del ritual popular. Tal vez se estime un poco brutal semejante afirmación, que parece poner entre paréntesis la apertura a lo sagrado y tiende a cargar la mano sobre el lado utilitarista y egoísta del rito. Pero creo que antropológicamente es importante notar que si el hombre no tuviera ningún problema humano, psicológico, social, existencial, no se expresaría en un ritual religioso. Afirmación válida para cualquier manifestación religiosa; pero particularmente relevante para la ritualidad del pueblo que tiene aspectos claramente marcados por las necesidades concretas, por problemas que en general urge resolver. La ritualidad popular, por tanto, expresa sobre todo una *necesidad de salvación* que se despliega en todos los niveles y que afecta a los problemas más grandes y serios del hombre y de la vida social, y a los problemas particulares y personales. Naturalmente, en esta proposición, en la que considero los ritos populares como *ritos de crisis,* hay también un amplio lugar para la fiesta y para las celebraciones caracterizadas por la alegría y el reconocimiento. También estas celebraciones pueden entrar muy fácilmente en el contexto arriba indicado, anunciando un hecho liberador, una gracia, la superación de una situación crítica.

La segunda estratificación es la que se basa más sobre el *efecto mismo del rito, comprendido en su dimensión simbólica.* En este segundo momento acontece lo *inaudito:* se opera la *unificación total de la experiencia de lo real* mediante algunos grandes símbolos y la *superación* de todos los problemas contingentes. Esta segunda fase es cualificante para el ritual, que busca siempre una traslación, una transposición de los problemas, de las dificultades y de las expectativas en un contexto más amplio, en un horizonte total, en el que se encuentra pleno significado a la existencia. Es en este nivel en el que el rito se hace liberador y puede ser considerado como *gratuidad* y como *juego.* Por tanto, no se trata en este caso de desmentir las afirmaciones precedentes, según las cuales el rito es sobre todo un *rito de crisis* en la religiosidad popular, sino de comprender en sentido apropiado la maduración que sorprende a toda expresión ritual en fase simbólica: el rito tiende irresistiblemente a transformarse en una visión unificante y liberadora de todo lo real, y en consecuencia a situarse de un modo nuevo, como un acto de gratuidad y como un juego.

La tercera y última estratificación, según la cual me permito leer el sentido del rito y de su evolución, es la que yo llamaría la *fase teológica.* Este último momento constituye propiamente la verdad del acto ritual: *se trata de la referencia a lo sagrado, a lo trascendente, a lo divino.* También la religiosidad popular tiene el sentido fuerte e imperioso de una relación vinculante con una realidad *heterónoma,* con una realidad ya no discreta y continua respecto de lo dado, de lo fáctico, de lo empírico. Un rasgo específico de la religiosidad popular puede advertirse en el hecho de que en este caso la dimensión teológica debe ser entendida en el sentido amplio del término, de modo que aparece filtrada con frecuencia mediante categorías por así decir *menores* respecto a las categorías propias de las religiones institu-

cionales. Aquí la referencia a lo sagrado y a Dios puede estar formulada según los moldes de lo insólito, de lo incontrolable, de lo extraordinario, de lo maravilloso, de lo potente, de lo temible o también de lo mágico. En el caso concreto de la religiosidad cristiana no se advierte con frecuencia la diferencia entre la invocación del santo, la plegaria a la Virgen, la veneración de una reliquia o la referencia a Dios. Antes bien, en la ritualidad del pueblo parece operarse un intercambio continuo, de modo que en la imagen de un santo o en una reliquia cualquiera se concentra la misma potencia y la misma trascendencia de Dios.

No obstante esta transferencia de la idea de Dios y de la trascendencia, incluso en el ritual más pobre se mantiene siempre viva, desde el punto de vista simbólico, la tensión hacia Dios, como la realidad última de la que se depende y a la que en último término se dirige.

5. CARISMAS Y AMBIGÜEDADES DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR. Hemos procurado iluminar los aspectos positivos que emergen de la religiosidad popular, naturalmente también en relación hermenéutica con el dato cultural de hoy —del que hablamos en el párrafo introductorio—, que nos invita a esta nueva toma de conciencia. Y es que consideramos importante aceptar estas nuevas solicitaciones; si bien es igualmente importante no incidir en una nueva ideología, que puede nacer de la tendencia hacia lo irracional, lo acrítico, lo romántico, lo arcaico. Cabría preguntarse: Desechando las tendencias opuestas, ¿es posible catalogar los elementos positivos que encierra la religiosidad popular para aprovecharnos de ellos y en lo posible denunciar las ambigüedades presentes en ella? Intentaremos aclarar esta cuestión.

Ante todo, la religiosidad popular nos habla en nombre de un *redescubrimiento de los signos y de los símbolos religiosos.* Dicho de otra forma, se trata de abandonar ese criticismo poco menos que absoluto que imperó en los años más candentes de la secularización y que llevó a sospechar de cualquier expresión religiosa. La religiosidad popular puede en este caso enseñarnos que la posibilidad de emplear símbolos, de comprender el lenguaje mitológico, de realizar actos y gestos simbólico-rituales para expresar el mundo religioso, es un componente profundamente humano y religioso irrenunciable.

La realidad religiosa popular nos sugiere también *una actitud menos intelectual y menos formal* en relación con la religión. La religión —incluida la cristiana— debe ser vivida por cada creyente y por la comunidad como experiencia religiosa profunda, debe llegar a ser parte de la propia vida en la inmediatez de lo cotidiano.

Otra característica de la religiosidad popular me parece que está vinculada a una *cercanía* muy particular *a la naturaleza, a la tierra,* a todo aquello que nos rodea. Esta atención, que yo llamaría *ecológica,* debe sugerir algo a la teología y a la liturgia, a veces demasiado interesadas en comunicar dogmas y doctrinas fuera de un contexto armónico con la naturaleza y con todo aquello que se refiere a los elementos esenciales en que vivimos, y que han sido desde siempre los símbolos religiosos más importantes, como el agua, la tierra, la luz, el cielo, etc.

Una última observación muy significativa: es preciso reconocer que en la religiosidad popular *es siempre el pueblo el protagonista;* se trata de una religiosidad gobernada por el pueblo. Y esta observación no deja de tener su importancia si se conside-

ra cómo todavía hoy la liturgia consigue con dificultad crear espacios para el pueblo en la celebración eucarística. Se diría que la ritualidad popular ha practicado desde siempre esa nueva propuesta que la liturgia comienza a traducir ahora en la práctica y según la cual "el verdadero sujeto de la liturgia es el pueblo".

Por lo que se refiere a las *ambigüedades* de la ritualidad popular, no pretendo referirme a los habituales peligros de *magia,* de *superstición* o de *credulidad ciega,* sobre las que la teología y la ciencia de las religiones han cargado a veces la mano sin demasiadas contemplaciones; sino que me limitaré a decir antes que nada que todo acto religioso, sea de la ritualidad de la iglesia o de cualquier otra religión, incluye una cierta ambigüedad. Lo sagrado no es institucional, y la religión puede tergiversar siempre aquello a lo que pretende referirse. La iglesia y las religiones en general son medios, nunca fines. Si esto vale para las religiones en general, mucho más para la religiosidad popular, que nace ciertamente de inspiraciones profundas, de exigencias antropológicas que tienen en sí la verdad de todo lo que es profundamente humano, pero que puede poco a poco instrumentalizar esas exigencias y cristalizar en una celebración egoísta del propio mundo hecho de contradicciones. En definitiva, las ambigüedades internas de la religiosidad popular nacen de un exceso y de una instrumentalización, que puede incluso ser inconsciente, de esos mismos elementos positivos que hemos señalado.

6. Relación con la liturgia. Quisiera sólo llamar la atención sobre el hecho de que la religiosidad popular parece plantearse en alguna ocasión como una alternativa a la liturgia. ¿Cómo puede darse una desviación entre la liturgia de la iglesia y la *liturgia del pueblo?* Los espacios vacíos que se notan entre la institución y celebración litúrgica *y* su apropiación por parte del pueblo, ¿no son reveladores de omisiones, de desatenciones de la iglesia a lo humano, concreto e histórico? Por todo eso la liturgia y la pastoral litúrgica, motivadas por la religiosidad del pueblo, deben plantearse seriamente el problema de cómo el pueblo puede llegar a ser el verdadero sujeto del gesto religioso y litúrgico. La desobediencia, por así decir, del pueblo que reza y emplea formas diversas de liturgia ampliando, simplificando o desechando la liturgia clásica, no puede atribuirse a una simple intolerancia, sino que en ciertos casos puede ser considerada como una necesidad religiosa *diferente,* que no sería atendida en los esquemas clásicos. De manera eminentemente positiva se podría afirmar que *el pueblo tiene derecho a expresar su fe según su modo de sentir, de percibir o de comprender el misterio de Cristo en relación a su realidad histórica.* En este sentido se comprende que en toda liturgia existe una polarización de fondo entre *mediación cultural,* que es el vehículo de todo lo humano, antropológico, cultural o ambiental, y *expresión religioso-cristiana,* que juzga la profundidad del misterio de Cristo y de la iglesia según la fidelidad a la palabra y a la tradición. En la compenetración recíproca y actual de estas dos dimensiones se juega el valor de la liturgia y su eficacia histórica. Si, por una parte, la liturgia ha de dar cuenta del equilibrio entre expresión religiosa y mediación cultural y debe juzgar hasta qué punto la operación cultural que modifica los símbolos responsabiliza, subraya o por el contrario altera y priva de significado la expresión religiosa —sobre todo el misterio de Cristo—, por la otra, debe percatarse de que su actualidad

o inactualidad se calibra por la capacidad de hacer filtrar las verdaderas necesidades del hombre, y por ende se juega en la escucha del hombre en su totalidad y en la atención que presta a los símbolos dominantes de un determinado ámbito particular y cultural. Entonces diríamos que si, en este cuadro, la religiosidad popular ha optado por lo *humano* religioso y cultural, dejando con frecuencia de lado el misterio de Cristo, la liturgia no puede a su vez elegir el misterio de Cristo dejando de lado o entre paréntesis al hombre y su realidad concreta.

A.N. Terrin

II. Desde el punto de vista de la teología y de la pastoral litúrgica

1. UNA CUESTIÓN DE PALPITANTE ACTUALIDAD. El estudio de las relaciones entre liturgia y religiosidad popular tiene una fecha de nacimiento más bien reciente: se refiere de hecho a un problema que se ha asomado a la reflexión teológico-litúrgica y pastoral después del Vat. II en conexión con la actuación de la reforma posconciliar. Tal estudio ha surgido en la conciencia eclesial con la valoración del fenómeno de la religiosidad popular por parte del magisterio de la iglesia (cf el n. 48 de la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* [8-12-1975], de Pablo VI), con el despertar religioso que caracteriza el decenio 1970-80 y por la posición, a veces polémica o alternativa, en que la religiosidad popular se confronta con la liturgia, especialmente la oficial posconciliar, que, según un parecer extendido, no habría satisfecho las exigencias celebrativas del pueblo, suscitando así un *reflujo* hacia formas de piedad de cuño antiguo. Aunque este juicio es apresurado y parcial, hay que decir que en los últimos años los teólogos y pastoralistas liturgistas han sentido la necesidad de reflexionar sobre el fenómeno de la religiosidad popular en sus relaciones con la liturgia oficial, conscientes de encontrarse ante un problema en el que era preciso profundizar [1]. Por lo demás, también el magisterio de la iglesia ha intervenido al respecto.

a) *Indicaciones del magisterio de la iglesia.* Se puede afirmar que el problema, tal como hoy se presenta, no ha sido recogido como instancia específica en la constitución litúrgica o en otros documentos de la reforma conciliar. La *SC* ha examinado sólo los ejercicios piadosos y su relación con la liturgia, tema que ciertamente pertenece a la religiosidad popular, pero que no la agota. Hasta ahora, en ningún documento oficial promulgado por la autoridad competente encontramos directrices precisas al respecto. Sin embargo, es oportuno recordar algunas líneas del magisterio de la iglesia, que pueden iluminarnos.

La *SC* contiene elementos preciosos para la justa valoración de la religiosidad popular y para su eventual inserción en la liturgia. Siguen siendo válidas las sobrias referencias del n. 13 a los ejercicios piadosos; las orientaciones acerca de la adaptación cultural de los ritos litúrgicos (nn. 37-39) y sobre una evolución de la liturgia fiel a la sana tradición y con aperturas al legítimo progreso (n. 23); las indicaciones acerca del mantenimiento de las costumbres regionales en el rito del matrimonio (n. 77) y en el uso del canto popular también en las acciones litúrgicas (n. 118), etc. En las introducciones a los / libros litúrgicos particulares encontramos directrices pastorales que sugieren / adaptaciones de los ritos mismos a las costumbres de los pue-

blos o a las necesidades de la asamblea, adaptaciones solicitadas a las conferencias episcopales y en ocasiones al mismo celebrante. Estas aperturas no deberían olvidarse cuando se trata de expresar un juicio objetivo sobre la posibilidad de realizar ese primer y fundamental acercamiento entre liturgia y religiosidad popular, que debe consistir en hacer celebraciones litúrgicas que sean verdaderamente populares, según las preciosas indicaciones de la *SC* sobre la participación activa (nn. 11; 14; 21), sobre el sentido comunitario de la liturgia (nn. 26-27), etc.

Otro importante filón de indicaciones proviene de la actuación concreta de los principios de la adaptación cultural de la liturgia en áreas de tradición católica (como las Filipinas) (nota 17) o donde predominan otras religiones (India, África). Aflora en todo esto el deseo de salir al encuentro de la religiosidad de los pueblos y de insertarla en la liturgia oficial de la iglesia. Debe recordarse también la inserción de elementos devocionales en rituales propios de algunas familias religiosas [2].

Más explícitamente, el tema de las relaciones entre liturgia y religiosidad popular ha sido propuesto por Pablo VI en su exhortación apostólica *Marialis cultus* (2-2-1974: toda la *segunda parte).* Entre la primera parte, netamente litúrgica, y la tercera, de carácter devocional, la segunda inserta una cuestión nueva y emblemática, que hace surgir de la liturgia algunos principios para la renovación del culto mariano. A nivel doctrinal, la exhortación pone de relieve la necesidad de destacar en el culto a María las notas *trinitaria, cristológica* y *eclesial;* a nivel operativo pastoral propone para tal culto cuatro orientaciones: *bíblica, litúrgica, ecuménica* y *antropológica.* Todos estos párrafos de la exhortación paulina (24-39) contienen directrices teológicas y pastorales muy importantes para una iluminación de nuestro tema. Un primer fruto de tales directrices puede considerarse el reciente *Ordo* para la coronación de una imagen de la bienaventurada Virgen María, que inserta esta expresión de religiosidad popular mariana en diversos contextos litúrgicos [3].

Tenemos, en fin, algunas orientaciones referidas a nuestro tema para el ambiente latinoamericano, donde éste suscita especial interés. El primero es una lectura que el cardenal secretario de Estado Villot escribió el 12-7-1977 al departamento litúrgico de la Conferencia Episcopal Latino-Americana (Celam), que contenía la invitación a estudiar las formas de fe y de devoción popular de modo que, convenientemente purificadas, sean punto de partida para una liturgia prudentemente adaptada a situaciones particulares, a grupos de personas, a fases de madurez y de profundidad en la fe, respetando siempre, como es natural, la unidad esencial de ésta, así como la comunión en la caridad [4]. En la realización práctica no han faltado problemas, como lo demuestra el polémico intercambio de cartas entre la Congregación del culto divino y la Conferencia episcopal brasileña a propósito de un directorio para las misas con *grupos populares* [5]. Existe después el Documento de Puebla (1979), aprobado por el papa Juan Pablo II, que ofrece algunas orientaciones doctrinales válidas, tanto cuando se habla de la piedad popular como cuando se trata explícitamente de la liturgia. Valga por todos este significativo texto: "Favorecer la mutua fecundación entre liturgia y piedad popular que pueda encauzar con lucidez y prudencia los anhelos de oración y vitalidad carismática que hoy se comprueba en nuestros países. Por otra parte, la

religión del pueblo, con su gran riqueza simbólica y expresiva, puede proporcionar a la liturgia un dinamismo creador. Éste, debidamente discernido, puede servir para encarnar más y mejor la oración universal de la iglesia en nuestra cultural"[6].

b) *Reflexión teológica y pastoral.* Las recientes publicaciones sobre el tema brindan una vasta panorámica de intereses. Nos encontramos frecuentemente con la clarificación de la terminología, de forma que se pueda comprender qué realidades están en juego; de hecho, la terminología no sólo cambia (religiosidad, piedad popular, religión del pueblo), sino que con frecuencia acusa la presencia de una multiplicidad (de conceptos y) de realidades que se pueden encontrar más o menos ya en la liturgia y en las actitudes de los participantes, o bien que se separan de la liturgia y se le contraponen[7]. De la terminología se pasa después a un análisis más profundo de las diversas realidades: la actitud religiosa que se expresa en la liturgia, las formas de devoción, los ritos y los usos ligados al año litúrgico, las formas particulares de interpretación y de celebración de los sacramentos, las instituciones, las personas, etc., relacionados con las manifestaciones religiosas arriba indicadas, ciertos signos religiosos revestidos con frecuencia de carácter mágico o supersticioso, etc.[8]

La cuestión sobre las causas de la actual situación crítica de la religiosidad popular en relación con la liturgia resulta difícil asimismo por falta de datos sociológicos apropiados. Una opinión tiende a inculpar a la reforma litúrgica posconciliar, porque ésta habría sido una reforma de gabinete, sin la participación del pueblo, y después habría sido impuesta sin haber profundizado suficientemente las necesidades y las expresiones cultuales del pueblo[9]. Habría, sin embargo, que preguntarse aquí si se trata de un defecto de la liturgia en sí o más bien de la falta de una adecuada pastoral que haga a la liturgia verdaderamente popular; es decir, capaz de satisfacer y evocar las necesidades religiosas del hombre en sus múltiples situaciones culturales y sociales. Creo, en todo caso, que un juicio demasiado severo sobre la reforma litúrgica es injustificado, sobre todo porque muchas áreas y expresiones de la religiosidad popular han sido, culpable o tal vez inconscientemente, refractarias a acoger el mensaje y la celebración de la liturgia posconciliar; además de que ciertas manifestaciones de la religiosidad popular han nacido justamente de la renovación litúrgica, de la conciencia de ser asambleas celebrantes, de las nuevas posibilidades ofrecidas por la liturgia misma (por ejemplo, de la adopción de la lengua vernácula, de la creatividad en el tema de los cantos populares, de la participación más plena en los diversos ministerios): debe notarse, de hecho, que las actuales expresiones de la religiosidad popular no pueden reducirse sin más a formas antiguas de devoción y de culto, ya que encontramos formas nuevas, como ciertos ritos modernos creados por la generación de los que podríamos llamar "cristianos del Vat. II"[10]. En esta perspectiva la discusión ofrece óptimas posibilidades de renovación de la liturgia, que puede y debe ser más popular, viva, participada, abierta a la promoción y educación del sentimiento religioso de los individuos y de las masas, capaz de integrar en sí instancias justas de la religiosidad del pueblo. Se trataría entonces no de una vuelta al pasado, que sonaría a *reflujo* o rechazo de las instancias del Vat. II, sino de apertura hacia un futuro que integre sabiamente fragmentos disper-

sos dentro del seno de la liturgia católica.

Se ha sentido también el deseo de una confrontación con la historia. Nuevas investigaciones pueden aclarar, desde las raíces bíblicas, el sentido de la liturgia popular; las aberraciones religiosas desligadas del verdadero culto a Dios; el *humus* profundamente popular de la liturgia hebrea y también el sentido alegre y participativo de la primitiva liturgia cristiana [11]. Son preciosas las enseñanzas de la historia de la liturgia occidental y oriental respecto al desarrollo de formas populares de celebración de los misterios de Cristo desde la primera antigüedad cristiana. Baste recordar las celebraciones de la iglesia madre de Jerusalén, tal como las ha descrito la peregrina Egeria, para ir descubriendo una progresiva reactualización de los misterios de Cristo vivida con intensa piedad y generosa participación del pueblo [12]. A partir del s. IV la iglesia de Roma asumió en el ritmo de su propia liturgia aspectos derivados de las expresiones religiosas del imperio romano, y supo acoger en la mistagogia sacramental ritos y referencias pedagógicas que conseguían injertar el sacramentalismo cristiano en las exigencias más profundas del *homo religiosus* de la época [13]. Se puede afirmar que en Occidente la liturgia, durante el período áureo de la fijación de los formularios y de los ritos, permaneció auténticamente popular; capaz, por consiguiente, de integrar en su seno sentimientos y acciones rituales, como lo demuestra la sabia obra de Gregorio Magno, con su sentido pastoral [14]. Queda, sin embargo, como algo emblemático la ruptura y el nacimiento de un dualismo cultual en el medievo, cuando ante una liturgia demasiado clerical el pueblo reacciona con la creación de una liturgia *folclórica,* popular, unas veces integrada en la liturgia oficial, otras veces paralela a ella (la celebración de procesiones y representaciones sagradas) y otras incluso en contraste polémico con aquélla [15]. Es justamente a esta religiosidad y a sus expresiones, que provienen del medievo y se desarrollan en la época moderna en un tiempo de fixismo litúrgico, a lo que se refiere la problemática actual de las relaciones de la piedad del pueblo con la liturgia de la iglesia.

No obstante, la reflexión teológica señala también sectores nuevos de la piedad popular. Uno de ellos es el diálogo con las culturas no católicas ni cristianas, con la mira puesta en una adaptación ritual que se inspire en las raíces religiosas de los pueblos. La cuestión es compleja y se refiere, por una parte, a áreas misioneras de África y de Asia, en las que sólo con mucha dificultad se consigue efectuar una verdadera adaptación a la liturgia; pero, por otra, debería referirse también a vastas zonas indígenas y populares de países cristianos, como América Latina, donde la primera evangelización no ha conseguido borrar ritos y tradiciones religiosos preexistentes, que subsisten todavía en un sincretismo más o menos velado, junto a y en concomitancia con las celebraciones litúrgicas cristianas; es el problema de la liturgia para los indígenas y los campesinos de la América Latina, o más simplemente para los grupos populares; es, aún más, el problema más complejo de la evangelización e integración de las religiones sincretistas de los afro-americanos del Brasil y de otras zonas. La cuestión de principio se ha planteado en el Documento de Puebla antes citado.

Existe además una zona menos clara en la tipología religiosa: la de las masas de nuestra civilización industrial, que tienen una base popular de la que han sido bruscamente substraídas, pero que todavía persiste en

lo más profundo; las nuevas generaciones, por su parte, expresan su religiosidad en formas modernas, más en consonancia con la reforma litúrgica, pero con instancias de participación viva y vivaz, de gestos nuevos, de nuevos ritos que expresen y comprometan al par con valores auténticamente cristianos: justicia, solidaridad, no-violencia, paz.

El argumento insiste en una cuestión de principio: la liturgia debe prestar atención al *homo religiosus* presente en la variedad característica de las asambleas cristianas; *este hombre* no reacciona como individuo a la participación litúrgica, sino que lo hace con la conciencia, tal vez con el atavismo, de una naturaleza hondamente religiosa que se expresa en convicciones, actitudes y ritos provenientes de una larga tradición cultural, cristalizada en formas populares.

Me parece que no existe correspondencia entre la vasta investigación teológica e histórica y una pastoral iluminada con principios operativos claros y con realizaciones concretas. La ausencia de pronunciamientos precisos por parte del magisterio de la iglesia bloquea en parte la creatividad en los principios y en las realizaciones, por miedo a desembocar en soluciones que integren de forma *híbrida* liturgia y piedad popular, o bien por el riesgo de recaer en una creatividad superficial desaprobada por los libros litúrgicos y por las recientes declaraciones del magisterio. Y, sin embargo, el tema es de palpitante actualidad. No se puede abandonar la religiosidad popular a su propia suerte; existe el peligro de explosiones atávicas, de contraposiciones a la liturgia oficial, de instrumentalizaciones políticas antieclesiales, como sucede por desgracia en los lugares donde esta religiosidad no se evangeliza y purifica con la palabra, con la oración o con el sentido pastoral que orienta hacia el misterio de Cristo y la edificación del pueblo de Dios; la religiosidad popular puede degenerar también en formas de integrismo religioso o en formas exóticas para un *turismo religioso* barato. Por el contrario, potenciada y asumida en el seno de la liturgia, la religiosidad popular ofrece el *humus* celebrativo necesario para un culto ferviente a Dios, recupera tesoros de la tradición católica de los últimos siglos, desaprueba creatividades litúrgicas apresuradas, nuevo fruto de personalismos sin trasfondo cultural y sin raíces populares en la iglesia.

Por lo que sabemos, el problema no se plantea en las liturgias orientales, que han sido tradicionalmente más sensibles a las exigencias religiosas del pueblo, han propuesto celebraciones auténticamente populares e integrado usos devocionales (por ejemplo, el himno *Akáthistos* y la *Paráclisis* en honor de la Virgen, diversas bendiciones de los alimentos, procesiones con los iconos); el proverbial maximalismo litúrgico y espiritual de Oriente ha sabido efectuar prudentemente una integración, privilegiando formas celebrativas que satisfacen las necesidades de una religiosidad que está, empero, muy anclada en la tradición.

c) *Influjos y relaciones entre liturgia y religiosidad popular.* Al no haberse acuñado todavía una terminología precisa aceptada por todos respecto a las posibles acepciones en base a las cuales podríamos entender la *religiosidad popular* en relación con la liturgia, parece oportuno limitarse a proponer algunas tipologías de los influjos y relaciones mutuas entre una y otra.

Integración fecunda. Existe una fecunda integración entre liturgia y piedad popular cuando todo el sentido religioso del pueblo se capta y ex-

presa satisfactoriamente en las celebraciones de la iglesia, sea porque el mismo pueblo no siente la necesidad de otras formas extra-litúrgicas, pues encuentra en las celebraciones eclesiales de la liturgia todo cuanto desea en contenido y en formas; sea porque una sabia acción pastoral consigue integrar ritos, cantos y gestos expresivos en una liturgia digna. Éste es el caso de la primitiva liturgia de la iglesia, que supo asumir e integrar paso a paso, en su progresiva inculturación, formas celebrativas; es también el caso de la liturgia romana, que ha asumido como litúrgicas procesiones, rogaciones y letanías; es igualmente el caso de la traducción en categorías litúrgicas de temas y formas devocionales que se desarrollaron a partir del medievo hasta nuestra época: formas de culto eucarístico, títulos devocionales que entraron a formar parte del calendario litúrgico, como fiestas del Señor y de la bienaventurada Virgen María, etc. En el futuro éste podría ser el caso de la auspiciada integración de la nueva religiosidad popular de los "cristianos del Vat. II" dentro de celebraciones litúrgicas vivas y dignas, permaneciendo obviamente en los límites fijados por la iglesia, pero con esa pizca de inteligente creatividad de la que puede ser capaz una asamblea convencida y preparada. En la misma línea se sitúan los intentos de adaptación cultural de la liturgia en los países de / misión, realizados a tenor de *SC* 37-39, con lo que se sale al encuentro de una religiosidad que, evangelizada y purificada por la liturgia de la iglesia, puede encontrar en ella una expresión válida que, a su vez, enriquece la gran tradición católica [16]. En último término, éste es el modelo de integración entre algunos ritos devocionales y liturgia, realizado por el *Misal* de los Siervos de María (saludo a la Virgen en la acción litúrgica del viernes santo y de la vigilia pascual: / nota 2) y en la adaptación lograda en la así llamada *misa filipina,* que ha asumido no sólo formas culturales de aquel archipiélago, sino también tradiciones de la colonización española [17]. El *Misal Romano* de Pablo VI ha demostrado gran apertura al acoger, en las secciones "misas y oraciones *ad diversa*" y "misas votivas", muchos *temas ideológicos* de la devoción y de la piedad popular. Pero es claro que tal propuesta temática no basta; hace falta también una conveniente apertura celebrativa para que no todo ni siempre deba figurar en la celebración eucarística. La religiosidad popular, es decir, esa fe y búsqueda de Dios *(Evangelii nuntiandi* 48) tan rica en valores que, si se orienta bien, puede llevar a las masas populares a un verdadero encuentro con Dios en Jesucristo *(ib),* es sin duda la preparación remota más adecuada para esa consciente, activa y fructífera participación litúrgica auspiciada por el Vat. II *(SC* 11); pero a condición de que "expresen con mayor claridad las cosas santas que significan y... el pueblo cristiano pueda comprenderlas fácilmente y participar en ellas por medio de una celebración plena, activa y comunitaria" *(SC* 11).

Coexistencia pacífica. No se puede pretender traducir a toda costa la piedad popular en categorías litúrgicas. Ciertas devociones y ejercicios piadosos difícilmente pueden ser integrados en un esquema litúrgico sin crear fórmulas híbridas por contenido y forma. A pesar de auspiciar con *SC* 13 que ciertas formas de piedad, como los ejercicios piadosos, "en cierto modo deriven de ella (la liturgia) y a ella conduzcan al pueblo, ya que la liturgia, por su naturaleza, está muy por encima de ellos", es justo que haya en la iglesia una legítima variedad cultual que pueda satisfacer

todas las necesidades y enriquezca las fórmulas y formas de oración antiguas y nuevas. Hoy se siente el vacío creado por ciertas prácticas de piedad que ayudaban a celebrar mejor el misterio de Cristo, de María y de los santos a lo largo del año litúrgico. Si es cierto que la eucaristía suple ampliamente estas cosas y que la liturgia de las Horas puede ofrecer una oración cualitativamente más rica, es igualmente cierto que la variedad ritual de ciertas celebraciones extralitúrgicas ofrecía una elección más amplia de expresiones cultuales. Lo que se puede y debe hacer, además de permitir su pacífica coexistencia, es evangelizar estas formas de piedad y orientarlas litúrgicamente a asumir la estructura de la celebración de la palabra y de la oración, como se dirá a continuación [*/ infra,* 2, *b*]. Estamos convencidos de que, cuanto mayor es la vitalidad litúrgica personal y comunitaria, menor es la necesidad objetiva de otras expresiones devocionales.

Ocasión propicia. Si por piedad popular se entiende el sentido religioso más o menos iluminado de la fe, se puede hablar de ella como de un terreno propicio para la evangelización y la catequesis mediante la liturgia. En el hombre que se encuentra en ciertos lugares o ante ciertas imágenes sagradas (santuarios), que celebra ciertas fiestas populares o se ve envuelto en ciertas circunstancias relacionadas con la liturgia (bautismos, matrimonio propio o de parientes), se despierta ese sentido religioso que tal vez se había entumecido en el cotidiano vivir separado de la fe. Aquí la iglesia no puede renunciar a esa evangelización y catequesis que se realiza por la liturgia, sea a través de la palabra de Dios, sea por medio del mundo de los signos litúrgicos (a través de la misma asamblea que participa en los ritos y en los cantos). No siempre se conseguirá superar la ambigüedad de los signos o el carácter epidérmico de ciertas conmociones no acompañadas de una práctica perseverante de la fe. Pero el pastor de almas no podrá ignorar las oportunidades que ciertas situaciones (solicitud de un sacramento, funeral de los parientes, visita a los santuarios, fiestas populares) ofrecen a la liturgia para desempeñar su obra de evangelización y de santificación del hombre, incluso en la esfera de su sensibilidad, tan necesitada de sumergirse en una atmósfera religiosa. Una adecuada preparación para la celebración de tales sacramentos, la celebración digna y devota de las fiestas populares que tenga presente las necesidades de la comunidad y las liturgias que tienen lugar en los santuarios, constituyen oportunidades pastorales ofrecidas por la religiosidad del pueblo. Ignorando o despreciando tales realidades y situaciones, se pierden ocasiones propicias, o incluso se generan peligrosas contraposiciones entre *religión del pueblo* y liturgia de la iglesia.

2. PRINCIPIOS Y ORIENTACIONES. En la exposición de la situación actual del problema [*/ supra,* II, 1] hemos anticipado algunos principios del magisterio y sugerido ciertas orientaciones prácticas, que ahora tratamos de exponer más explícitamente.

a) *Principios doctrinales.* La liturgia conserva su carácter de *fuente y cumbre* de toda la acción de la iglesia y de todas sus experiencias de fe y de caridad y, por tanto, también de la religiosidad popular (*SC* 9-10). Desde el punto de vista doctrinal, este principio sigue siendo válido, en cuanto que la liturgia de la iglesia expresa plena y totalmente el sentido del culto cristiano, celebra objetiva-

mente el misterio pascual y lo comunica. Por ello, toda expresión de la religiosidad popular debe extraer de la liturgia, como de su fuente, la fe y el compromiso de vida, y modelarse en la *ortodoxia* y en la *ortopraxis* que emanan del misterio litúrgico. También desde el punto de vista práctico hace falta recordar que el cristiano está llamado a la plenitud de la vida que le viene otorgada en la liturgia eclesial, y no puede contentarse sólo con lo que se le ofrece desde otras formas de religión y de devoción. La evangelización de la religiosidad popular no puede, por tanto, olvidar que el fin de esta última es conducir a los fieles a la mesa de la palabra y de la eucaristía: reunirlos para que "alaben a Dios en medio de la iglesia, participen en el sacrificio y coman la cena del Señor" *(SC* 10). No se puede promover la religiosidad popular de modo que mantenga a los fieles lejos de las fuentes de la vida eclesial, como si estuvieran destinados a permanecer siempre como una categoría de cristianos *de religiosidad popular.*

La liturgia, por su parte, consciente de la dimensión antropológica, comunitaria y simbólica del culto cristiano, no ahorrará ningún esfuerzo para tocar a los fieles en su realidad de *hombres religiosos,* acogiendo formas y expresiones de religiosidad conformes con el estilo y el fin de sus celebraciones. El hombre, abierto a la palabra de Dios y convertido a los signos específicos del misterio cristiano, debe ser alcanzado hasta lo más íntimo por la liturgia de la iglesia, a fin de que pueda ser verdaderamente celebración del misterio de Cristo *en* la / existencia cristiana. Esto supone una apertura a la creatividad, a la integración armónica de elementos cultuales populares válidos y aprobados, especialmente en aquellas dimensiones de la liturgia que son expresión cultual de la respuesta a la palabra y a la gracia: cantos, gestos, ritualizaciones apropiadas del misterio o de los misterios celebrados a lo largo del año litúrgico.

Para resituar en el centro del misterio de Cristo ciertas expresiones devocionales desplazadas a la periferia, ciertas acentuaciones parciales o separadas de él, ciertos simples acercamientos subjetivos carentes de relación objetiva con el misterio, es necesario que la religiosidad popular mire a la liturgia como a su fuente y cumbre. Será entonces oportuno recordar los principios expuestos por Pablo VI en la *Marialis cultus,* de forma que puedan evangelizar todas las expresiones de la religión del pueblo: el carácter *trinitario* y el carácter *cristológico,* que en la economía de la salvación iluminan el sentido de la religiosidad como respuesta a la revelación del Padre por Cristo en el Espíritu Santo; y la característica *eclesial,* que reclama la esencial dimensión comunitaria de la salvación y, por tanto, de la respuesta de culto al Padre por Cristo en el Espíritu, en comunión con la verdadera iglesia.

A estos principios sería preciso añadir otros que derivan de la naturaleza misma de la liturgia: el componente *bíblico* del anuncio y de la oración; el carácter *simbólico,* la nota *misionera* y *escatológica* del culto cristiano; el compromiso del *testimonio* y por la *liberación.* Entonces la liturgia no sólo se erige en fuente y cumbre de la religiosidad popular, sino también en *modelo estructurador* válido para toda expresión de piedad [18].

b) *Orientaciones pastorales.* Además de las orientaciones prácticas ya propuestas [/ *supra,* II, 1, *b-c*], sólo nos queda recordar aquí, como empeño prioritario, el empeño por una liturgia viva y popular que asuma y

exprese la religiosidad de las diversas asambleas, con sensibilidad para las distintas categorías: masa, / grupos particulares, / jóvenes, / niños, según las indicaciones y las posibilidades ofrecidas por los libros litúrgicos. Adaptaciones particulares de tipo cultural competen, como es claro, a la autoridad eclesiástica (conferencia episcopal), que debería obrar con sabiduría y apertura, partiendo de una buena teología de la liturgia y de sus posibilidades, cuidando siempre, como es obvio, la ortodoxia de la fe y la ortopraxis de la comunión eclesial, pero con intrepidez misionera y evangelizadora.

Sigue abierto el problema de crear nuevos espacios de celebraciones que, inspirándose en la liturgia, puedan llegar a ser verdaderamente *litúrgicas,* a pesar de partir de la religiosidad popular [19]. La solución más clara es la de proponer la liturgia no sólo como modelo estructurador, sino también como modelo externo, de tal modo que se inserte la piedad del pueblo en esquemas de / celebración de la palabra y de celebración de la oración. Muchas necesidades religiosas, actualmente satisfechas por las devociones u otras prácticas, podrían encontrar la justa satisfacción en celebraciones de la palabra; éstas, por ejemplo, pueden dar sentido y estructura a una peregrinación, a una ofrenda de los frutos de la tierra, a una procesión, a un acontecimiento familiar o comunitario. Lo mismo puede decirse de celebraciones de la oración, estructuradas según el esquema amplio de la liturgia de las Horas y modeladas según el estilo de las oraciones de la iglesia, insertando en todo caso en ellas con prudente creatividad elementos eucológicos y rituales nuevos que puedan expresar el sentido específico de lo que se conmemora. Nos encontramos de nuevo con los principios operativos de la *Marialis cultus:* bíblico, litúrgico, ecuménico, antropológico. De ahí resultará un enriquecimiento de la piedad popular, que será educada en la *escuela* de la vida espiritual de la iglesia y, por tanto, modelada por su pedagogía litúrgica.

La misma liturgia, con sus principios y sus formas celebrativas, podría efectuar poco a poco una purificación de los elementos deteriorados o ambiguos que se encuentran en la piedad popular, así como una evangelización y educación de las actitudes religiosas del pueblo, valorando todo lo que de auténtico hay en tal religiosidad, que no puede ser abandonada a su propia suerte, si no se quieren correr los riesgos recordados [/ *supra,* II, 1, *b*].

Para evitar tales riesgos y también el peligro de la manipulación, nos parece oportuno sugerir un doble principio operativo de base. Las celebraciones de la piedad popular deben ser consideradas *de la comunidad* y *para la comunidad. De la comunidad:* es decir, expresión de la fe y de la vida evangélica de los creyentes, con animosa sumisión a la iglesia y espíritu comunitario, fruto de común colaboración; toda celebración de piedad popular que escape a la comunidad cristiana corre el riesgo de ser instrumentalizada con fines ajenos al culto cristiano, a la evangelización, a la piedad auténtica de los cristianos. *Para la comunidad:* toda celebración o manifestación de religiosidad se sitúa en un preciso programa cultual como confesión de la fe o como respuesta cultual a Dios, agradecimiento a María o a los santos; aunque no se excluyen otros fines (como la evangelización de los alejados, la oportunidad de despertar la fe y el sentimiento religioso de las masas), la atención pastoral debe dirigirse a la comunidad cristiana que se expresa en esta forma religiosa.

3. UNIDAD DE CULTO, DE FE Y DE VIDA. Una consideración final nos lleva a la valoración de la religiosidad popular partiendo justamente de la liturgia.

Si la religiosidad popular expresa una fe y una búsqueda de Dios cargada de valores teológicos y antropológicos, no se puede ignorar que, a la luz de la teología del culto en el NT, uno es el culto y uno es el mediador de este culto: Cristo Jesús, con la fuerza del Espíritu. No existe respuesta válida y agradable al Padre sino por medio de él. Por tanto, no se puede pensar en la religiosidad popular sino en la perspectiva de este único culto agradable al Padre. Por una parte, estos principios ayudan a valorar todas las formas cultuales genuinas —oraciones, peregrinaciones, sacrificios, promesas— propios de la religiosidad del pueblo, incluso fuera de la liturgia, en cuanto son asumidos en el movimiento cultual de Cristo hacia el Padre; por otra parte, nos colocan ante la urgencia de evangelizar esta religiosidad para que corresponda al deseo del Padre, a los sentimientos de Cristo Jesús, a las mociones de su Espíritu [20].

La unidad de la fe exige que la religiosidad popular se adecue en las fórmulas, en las valoraciones que sugiere y en las verdades que profesa a la confesión de la fe admirablemente expresada por la iglesia en su liturgia, que debe corregir oportunamente desviaciones, acentuaciones o desequilibrios de la piedad del pueblo.

La unidad de la vida cristiana sugiere que la religiosidad popular no puede substraerse a la tarea de educar al pueblo cristiano en los verdaderos valores del evangelio, en el compromiso de la caridad, en el cumplimiento de la voluntad de Dios o en el testimonio activo. Por tanto, no debe ser usada como *opio del pueblo,* como consolación para los pobres, para frenar el empeño por la liberación en Cristo. También en este caso la liturgia sigue siendo fuente, cumbre y escuela de vida para una valoración de los tesoros contenidos en la religiosidad del pueblo. Por otra parte, si la religiosidad popular tiene las características anotadas con entusiasmo por Pablo VI en la *Evangelii nuntiandi* (n. 48) —generosidad y sacrificio hasta el heroísmo, hondo sentido de los atributos de Dios, actitudes interiores como la paciencia, el desapego, la aceptación de los demás, la devoción—, nos encontramos frente a ese culto de los pobres de Yavé, suscitado por el Espíritu en nuestros corazones, que es el mismo culto de Cristo. Ahora bien, la verdadera *religiosidad* del *pueblo de Dios* que se despliega en la liturgia debe ser precisamente un culto de este género: ésta es la mejor contribución que la religiosidad popular ofrece a la celebración litúrgica.

4. LOS EJERCICIOS PIADOSOS. Hemos querido dejar para el final el tratamiento de los ejercicios piadosos, para evitar que la religiosidad popular fuera reducida exclusivamente a estas expresiones devocionales. A este propósito ofreceremos algunas orientaciones concretas.

a) *Concepto y naturaleza.* No existe un concepto claro de los ejercicios piadosos. La *SC* 13, pese a hacer referencia a ellos, ha evitado dar una descripción, y mucho menos una definición de los mismos. Es más fácil ejemplificar, como hace la *Marialis cultus,* que definir. Entre estos ejercicios piadosos deben enumerarse sin duda el vía crucis, la oración del ángelus, las letanías de la Virgen, el santo rosario, otras oraciones devocionales y ejercicios en honor de los santos. El culto del santísimo sacramento fuera de la misa

tiene un especial estatuto litúrgico y un ritual promulgado durante la reforma litúrgica posconciliar *(De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra missam,* Roma 1973; ed. castellana: *Ritual de la sagrada comunión y del culto a la eucaristía fuera de la misa,* Madrid 1974); por tanto, no debería ser equiparado a un ejercicio de piedad cuando se realiza según las normas contenidas en tal libro litúrgico. Históricamente: los ejercicios piadosos se desarrollaron en la piedad occidental del medievo y de la época moderna para cultivar el sentido de fe y de la devoción hacia el Señor, la Virgen o los santos, en un momento en el que el pueblo permanecía alejado de las fuentes de la biblia y de la liturgia o en el que, en todo caso, estas fuentes permanecían cerradas y no nutrían la vida del pueblo cristiano. En este sentido han jugado un papel en parte sustitutivo de las lecturas bíblicas y de las celebraciones litúrgicas, y han concentrado la fe y la piedad en torno a los misterios esenciales de la redención: encarnación, pasión, resurrección. Con la renovación litúrgica como retorno a las fuentes de la biblia y de la celebración sacramental de los misterios, estas formas de piedad han experimentado una cierta crisis; en algunos momentos y en ciertos lugares se ha tratado de un verdadero y propio ostracismo. El magisterio de la iglesia siempre ha mantenido hacia ellas una actitud equilibrada, ha alabado sus méritos y ha abierto la vía a una renovación. Es la vía seguida oficialmente por Pío XII en la *Mediator Dei* (1947), y por la *SC* 13 [21]. Pablo VI trató ampliamente el tema en la *Marialis cultus* (nn. 40-55), con referencias específicas al ángelus y al rosario mariano.

Estos ejercicios piadosos son, por lo demás, expresiones de oración comunitaria o individual; celebran el misterio de Cristo, de María y de los santos generalmente con fórmulas bíblicas o litúrgicas. No son considerados como *liturgia;* por esto se recurre con frecuencia a la terminología de *extra-litúrgicos* o *para-litúrgicos,* para indicar al mismo tiempo su semejanza y diferencia. Oficialmente no son considerados oración pública de la iglesia. Es significativo el juicio dado por Pablo VI en la *Marialis cultus* (n. 48) a propósito del rosario. Después de haber establecido ciertas semejanzas entre éste y la oración litúrgica (por ejemplo, entre la anamnesis de la liturgia y la memoria contemplativa del rosario, "que tienen por objeto los mismos acontecimientos salvíficos realizados por Cristo"), afirma: "La primera (la anamnesis de la liturgia) *hace presente* bajo el velo de los signos y operantes de modo misterioso los 'misterios más grandes de nuestra redención'; la segunda (la memoria contemplativa del rosario), con el piadoso afecto de la contemplación, *vuelve a evocar* los mismos misterios en la mente de quien ora y estimula su voluntad a sacar de ellos normas de vida. Establecida esta diferencia sustancial, no hay quien no vea que el rosario es un piadoso ejercicio inspirado en la liturgia y que, si es practicado según la inspiración originaria, conduce naturalmente a ella, *sin traspasar su umbral".* Según esta exposición, los ejercicios piadosos pertenecen a la memoria subjetiva de los misterios, a la contemplación privada —aunque pueda realizarse eventualmente de forma comunitaria—; les faltaría esencialmente, para que puedan ser auténticos actos litúrgicos, el sentido *objetivo* de la memoria (anamnesis) litúrgica y el *reconocimiento* de la iglesia. Hoy se avanzan aquí y allí algunas nuevas hipótesis a este respecto. Partiendo de la unidad del culto cristiano, es claro que los ejercicios piadosos de-

ben considerarse *culto* en sentido amplio en el ámbito de la vida cristiana, en la que toda expresión de oración tiene un componente cultual propio. Pero hay más. Es preciso preguntarse si alguno de estos ejercicios piadosos, cuando se realizan de una forma renovada, es decir, modelándose como liturgias de la oración o liturgias de la palabra y conteniendo fórmulas netamente litúrgicas (como *es* el caso del rosario y *puede* ser el del vía crucis), no serán ya verdadera y propia oración litúrgica del pueblo de Dios; en este caso la proclamación de la palabra y los formularios bíblicos y litúrgicos propuestos garantizarían esa *objetividad* del misterio, tal como puede hoy estar presente en una celebración de la palabra o de la oración. Un *reconocimiento* implícito por parte de la iglesia vendría del hecho de que estos ejercicios piadosos no sólo expresan la fe de la iglesia, sino que la expresan con sus mismas fórmulas de oración [22].

b) *Sugerencias y realizaciones.* La norma del Vat. II *(SC* 13), pese a su brevedad, continúa siendo esencial para la renovación de los ejercicios piadosos: armonía con la liturgia, con los temas, los tiempos y las fórmulas litúrgicas; también para estas prácticas la liturgia es *fuente y cumbre,* y no sólo en sentido objetivo, como para otras realidades de la vida cristiana, sino también en sentido celebrativo: "Deriven de algún modo de ella, y a ella conduzcan al pueblo cristiano". No queda, pues, más que realizar una pastoral inteligente que, partiendo de la teología litúrgica y de las formas litúrgicas, sepa ordenar sabiamente estos ejercicios en sus contenidos (cuando ello sea necesario) y en sus fórmulas. No faltan ejemplos alentadores al respecto, especialmente en el campo de la devoción mariana. Se han hecho intentos válidos para dar al rosario un ritmo más bíblico con la proclamación de párrafos evangélicos relativos a los misterios correspondientes y con la introducción de oraciones tomadas de la liturgia. Lo mismo puede decirse del ejercicio piadoso del vía crucis: formas y fórmulas como las usadas cada año en Roma por el santo padre para esta práctica el viernes santo son ejemplares por su sobriedad, riqueza litúrgica y patrística. Dignos de ser propuestos en este campo son algunos trabajos de la Orden de los Siervos de María, especialmente la vigilia mariana "de Domina" u "oficio de los siervos a santa María" y la "celebración de la anunciación a María"; nos encontramos ante verdaderas y auténticas realizaciones en la línea abierta por la *Marialis cultus:* prácticas devocionales, pese a no estar ligadas a la liturgia, asumen en estos libros una digna expresión teológica y celebrativa [23]. Con estos criterios, con estos ejemplos concretos, en espera de orientaciones más precisas por parte de la autoridad de la iglesia, se puede realizar una renovación de los ejercicios piadosos según las necesidades del pueblo de Dios en esta nueva época marcada por la renovación litúrgica del Vat. II. La tradición de la iglesia católica nos enseña que, así como ha habido un constante progreso en el campo litúrgico, del mismo modo puede verificarse también en casos como el nuestro, con tal de que se parta de la tradición eclesial y se abra a nuevas realizaciones, pueden ser sugeridas por la realidad de la iglesia, pueblo de Dios en marcha.

[*/ Liturgia,* IV-VII; */ Celebraciones de la palabra; / Devociones*].

J. Castellano

NOTAS: [1] Cf bibl. — [2] Es el caso de los Siervos de María, que han conseguido que se intro-

dujera un rito de saludo a la Virgen a los pies de la cruz en la celebración del viernes santo — [3] *Ordo coronandi imaginem Beatae Mariae Virginis*, en *Not* 17 (1981) 247-267 — [4] Texto contenido en G. Caprile, *Movimento liturgico, musica e canto sacro*, en *CC* 129 (1978/II) 267-271 — [5] Texto del directorio en versión castellana en la revista *Medellín* 3 (1977) 547-557; cartas de la Congregación, *ib*, 6 (1980) 277-279 — [6] *Puebla. Comunión y participación*, BAC 431, Madrid 1982, n. 3039/465, p. 508 — [7] Cf D. Sartore, *Panoramica critica del dibattito attuale sulla religiosità popolare*, en VV.AA., *Liturgia e religiosità popolare. Proposte di analisi e orientamenti*, Dehoniane, Bolonia 1979, 18-19 — [8] *Ib* y C. Valenziano, *Sulla religiosità popolare. Osservazioni per una tipologia nelle culture cristiane*, en *Vita monastica* 32 (1978) 74-96 — [9] Menciones a esta crítica, aunque sin abrazarla del todo, en P. Visentin, *Liturgia e religiosità popolare, due mondi ancora lontani?*, en VV.AA., *Liturgia e religiosità popolare* (nota 7) 220-221 — [10] D. Sartore, *Il rinnovamento delle forme devozionali*, en *RL* 63 (1976) 208-210 — [11] Cf por ejemplo, A. Gangemi, *La religiosità popolare e la bibbia*, en VV.AA., *Liturgia e religiosità popolare*, 51-77 — [12] Esto lo advirtió oportunamente J. Bernal, *Vestigios de religiosidad popular en la semana santa*, en *Ph* 15 (1975) 365-377 — [13] Continúa siendo clásico el estudio de L. Beirnaert, *La dimensione mitica del sacramentalismo cristiano*, en *Esperienza cristiana e psicologia*, Borla, Turín 1965, 270-297 — [14] Un vistazo a la historia lo ha dado E. Cattaneo, *Proposta di uno schema sui rapporti fra liturgia e pietà popolare nella chiesa occidentale*, en VV.AA., *Liturgia e religiosità popolare...* 79-130 — [15] Cf las diversas aportaciones de J.A. Jungmann, *Eredità liturgica e attualità pastorale*, Edizioni Paoline, 1962 — [16] J. López Gay, *Liturgia y misión. Un decenio de estudios y experiencias*, en *EL* 88 (1974) 221-231; P. Puthanangady, *Adattamento della liturgia in India*, en *RL* 65 (1978) 130-143; C. Braga, *Un problema fondamentale di pastorale liturgica: adattamento e incarnazione nelle varie culture*, en *EL* 89 (1975) 5-39 — [17] A. Chupungco, *Cultura filipina y liturgia cristiana*, en *Con* 1977, n. 122, pp. 205-215; *Verso una liturgia per le Filippine*, en *RL* 65 (1978) 144-149 — [18] C. Braga, *La liturgia fonte e modello delle forme di pietà*, en *Liturgia e forme di pietà. Per un rinnovamento della pietà "popolare"* (dir. por R. Falsini), O.R., Milán 1979, 31-56 — [19] Por la posible analogía de este tema con las nuevas expresiones de oración, remitimos a las sugerencias que expresamos hacia el final de la voz *Oración* de este mismo diccionario — [20] Cf nuestras observaciones al respecto: J. Castellano, *Liturgia e pietà popolare oggi*, en VV.AA., *La religiosità popolare. Valore permanente*, Teresianum, Roma 1978, 141-143, 145 — [21] C. Koser, *Pietà liturgica e "pia exercitia"*, en VV.AA., *La sacra liturgia rinnovata dal Concilio*, LDC, Turín 1964, 229-227 — [22] Cf G. De Rosa, *Valorizzazione pastorale della religiosità popolare*, en *CC* 131 (1980/IV) 450-451; recogido en Id., *La religione popolare. Storia, teologia, pastorale*, Edizioni Paoline, 1981, c. IV — [23] *Vigilia de Domina. Ufficio dei servi a santa Maria*, Curia Generalis OSM, Roma 1980 (texto latino e italiano); *Angelus Domini. Celebrazione dell' Anuncio a Maria*, Curia Generalis OSM, Roma 1981 (texto en latín del ángelus; en italiano de la celebración).

BIBLIOGRAFÍA:

1. *En general*

Álvarez R., *La religión del pueblo. Defensa de sus valores*, BAC popular 1, Madrid 1976; Cox H., *La seducción del espíritu. Uso y abuso de la religión popular*, Sal Terrae, Santander 1974; Greeley A.M., *El hombre no secular. La persistencia de la religión*, Cristiandad, Madrid 1974; Groenen H.E., *Pueblo, religión del pueblo y papel de la Iglesia*, en "Selecciones de Teología" 77 (1981) 68-79; Laurentin R., *La persistencia de la piedad popular*, en "Concilium" 82 (1973) 137-148; Llabrés P., *Entre la fe y la religiosidad: La difícil tercera vía*, en "Phase" 108 (1978) 549-553; Llopis J., *Naturaleza de la discusión teológica actual (La religiosidad popular en España)*, en "Concilium" 122 (1977) 252-258; Maldonado L., *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Cristiandad, Madrid 1975; *Génesis del catolicismo popular. El inconsciente colectivo de un proceso histórico*, Cristiandad, Madrid 1979; Martín Velasco J.D., *Religiosidad popular, cultura popular y evangelización*, en "Equipos en Misión" 18 (1974) 17-34; Mattai G., *Religiosidad popular*, en NDE, Paulinas, Madrid 1979, 1205-1217; Obispos del Sur de España, *El catolicismo popular en el Sur de España*, Documento de trabajo, PPC, Madrid 1975; *El catolicismo popular*, Boletines diocesanos, 1985; Pannet R., *El catolicismo popular*, Marova, Madrid 1976; Tena P., *Entre "fe-religión" y "religiosidad popular"*, en "Phase" 87 (1975) 331-334; VV.AA., *Religiosidad popular*, en "Pastoral Misionera" 11/1 (1975) 4-83; VV.AA., *Religiosidad popular*, en "Phase" 89 (1975) 329-394; VV.AA., *Religiosidad popular*, en "Colligite" 22 (1976) 214-242; VV.AA., *Religiosidad popular y evangelización universal*, Semanas Misionales, Burgos 1978; VV.AA., *Religiosidad postsecular*, Mensajero, Bilbao 1978.

2. *Religiosidad popular en América Latina*

Celam, *Iglesia y religiosidad popular en A.L. Ponencias y documento final*, Bogotá 1977; Equipo Seladoc, *Religiosidad popular. Panorama de la teología latinoamericana*, Sígueme, Sa-

lamanca 1976; Galilea S., *Evangelización de la religiosidad popular*, en "Sal Terrae" 62 (1974) 724-730; *Religiosidad popular y pastoral*, Cristiandad, Madrid 1979; González J.L., *La teología de la liberación: un nuevo marco para la comprensión de la religiosidad popular*, en "Selecciones de Teología" 88 (1983) 255-265; Irarrazával D., *Medellín y Puebla: religiosidad popular*, en "Páginas" (Lima) 4 (1979) 19-49; López Trujillo A., *De Medellín a Puebla*, BAC 417, Madrid 1980, 151-171; Míguez Bonino J., *La piedad popular en América Latina*, en "Concilium" 96 (1974) 440-447; Pérez-Cotapos L.E., *Encuentro latinoamericano de religiosidad popular*, en "Teología y Vida" 15 (1974) 61-64; VV.AA., *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, Patria Grande, Buenos Aires 1976.

3. *Algunas manifestaciones concretas*

Aldea Q., *Semana Santa*, en DHEE 4, *cit.*, 2404-2418; Bernal J.M., *Vestigios de religiosidad popular en Semana Santa*, en "Phase" 89 (1975) 365-377; Borobio D., *Los "cuatro sacramentos" de la religiosidad popular. Una crítica*, en "Concilium" 132 (1978) 249-266; Dalmais I.-H., *Liturgia y devoción popular. La celebración del ciclo de Navidad en las Iglesias Orientales*, ib, 122 (1977) 161-173; García Lobo V. y J.M., *La piedad popular en Extremadura al final de la Edad Media*, en "Hispania Sacra" 61-64 (1978-79) 89-151; Gracia J.A., *Problemas y perspectivas de pastoral litúrgica en los santuarios marianos*, en "Phase" 62 (1971) 185-194; Llabrés P., *Religiosidad popular y folklore de Pascua*, ib, 104 (1978) 155-171; Llamas E., *Santa Teresa de Jesús y la religiosidad popular*, en "Revista de Espiritualidad" 159-160 (1981) 215-252; Orensanz A., *Religiosidad popular española (1949-1965)*, Editora Nacional, Madrid 1974; Ramos M., *El gran llanto de la Pascua. Una vertiente cristiana de la celebración pascual*, en "Phase" 98 (1977) 87-99; Rodier J., *Religiosidad popular en el mundo de los inmigrados*, en "Communio" 4 (1980) 416-424; Sánchez Herrero J., *Las diócesis del Reino de León: siglos XIV-XV*, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", León 1978, 381-406; VV.AA., *Santuarios*, en DHEE 4, Consejo S. de Investigaciones Científicas, Madrid 1975, 2207-2381; VV.AA., *Renovación pastoral de los santuarios*, en "Phase" 132 (1982) 445-504.

RITO AMBROSIANO

/ **Ambrosiana, Liturgia**

RITO HISPANO

/ **Hispana, Liturgia**

RITO/RITOS

SUMARIO: I. Presencia del rito en la cultura contemporánea: 1. Para una definición del rito: *a)* Uso analógico, *b)* Útil/no útil, *c)* Religioso/no religioso; 2. Génesis fundamental del rito: *a)* El modelo ontogenético de E. Erikson, *b)* Simbólico/imaginario; 3. Morfología del rito: *a)* Ritos obsesivos, *b)* Ritos de interacción, *c)* Ritos instituidos - II. Rito cristiano: 1. Mito fundador-rito; 2. Constantes y variables del ritualismo cristiano.

I. Presencia del rito en la cultura contemporánea

Las actitudes y valoraciones con respecto al rito son en la cultura occidental contemporánea bastante complejas y controvertidas. Mientras una tendencia parece reírse de los ritos e intenta abandonarlos, siguiendo en esto los estímulos cada vez mayores de la organización racional de la sociedad, otra tendencia, no necesariamente ajena del todo a la precedente, sino que emerge de ella de forma ocasional, adopta ante ellos actitudes de búsqueda, de redescubrimiento y/o de ejecución convencida [1]. Así, mientras que en la esfera tanto social como religiosa hemos observado un abandono de prácticas rituales, casi contemporáneamente han nacido otras prácticas propias de determinadas áreas culturales típicas, por ejemplo, las de los adolescentes o de los jóvenes [2]. Igualmente, al tiempo que en los círculos cultos e intelectuales se afirmaba el fin de lo religioso (el eclipse de lo sagrado) y el emerger de la secularización, entendida en el sentido más amplio de la palabra, persistían y persisten prácticas rituales arcaicas, como las peregrinaciones y procesiones, o formas repetitivas de gestos y actitudes propias de las fiestas periódicas, tanto religiosas como civiles [3].

Es necesario constatar, antes de cualquier definición o hermenéutica

de los ritos, su compleja presencia en la vida de los hombres. En realidad esta presencia debe ser considerada en el orden de lo fundamental. "Es un error pensar que pueda existir una religión que sea totalmente interior, sin reglas, sin liturgia, sin signos externos de estados de ánimo interiores. Así como para la sociedad, así también para la religión la forma exterior es condición de su existencia... Como animal social, el hombre es un animal ritual. Suprimido en un modo, el ritual rebrota en otro, tanto más fuerte cuanto más intensa es la interacción social"[4]. Sin embargo, esta presencia fundamental de los ritos en la vida del hombre, por sus multiformes relaciones con lo vivido, hace difícil toda interpretación ulterior.

1. PARA UNA DEFINICIÓN DEL RITO. a) *Uso analógico.* No existe una definición unívoca y denotativa del término *rito*[5]. "Según la etimología sánscrita, este término designa lo que está conforme con el orden *(rita)*"[6]; pero en las explicaciones descriptivas de tipo antropológico, aunque surgiendo siempre alguna referencia a lo regulado, a lo que tiene ritmo, al orden, parece preferirse el uso del término *rito* y, por extensión, *ritual, ritualización,* dando casi por descontado su significado. La misma observación puede hacerse toda vez que los citados términos se unen a explicitaciones como *actitudes rituales, comportamientos rituales, expresiones rituales,* o cuando se emplean términos sustitutivos como *ceremonias, programa ritual, secuencia ritual.* En realidad, en el campo antropológico se observa una cierta uniformidad al considerar como ritos una serie de prácticas sociales, colectivas o individuales, aunque no se hayan precisado el uso y el límite de la definición conceptual que los describe. Así, mientras que en el lenguaje común el rito se refiere a menudo a un comportamiento social repetitivo y/o estereotipado, se hace problemático determinar con claridad las fronteras entre lo que es ritual y lo que no lo es. En concreto, no es fácil establecer la diferencia entre usos, actitudes sociales o relaciones públicas y ceremonias o cultos. La amplia tipología citada por J. Huxley[7], con ejemplos de un ritualismo que va de los rituales basados en la proyección psicológica, como el macho cabrío expiatorio, a los de la actividad lúdica, invita a considerar el uso no sólo de los términos, sino también del concepto *analógicamente;* uso fácilmente justificable y comprensible por cuanto los rituales son explicitaciones fundamentales de la socialidad del hombre que señalan y subrayan, en consecuencia, todas las manifestaciones de dicha socialidad.

b) *Útil/no útil.* Sin embargo, y sin salirnos del lenguaje tanto común como especializado, el rito además de ser referido a la repetitividad es considerado como perteneciente al orden de lo no-útil, insinuándose una frontera entre lo que es rito y lo que no lo es. En una tentativa de definición, podríamos decir con J. Cazeneuve: "El rito exhibe el aspecto de una acción que se repite de acuerdo con reglas invariables y cuya ejecución no se advierte que produzca efectos útiles"[8]. Pero indudablemente el recurrir a la categoría de lo *útil* no ayuda a clarificar el fenómeno, en cuanto que las condiciones que definen el comportamiento ritual, las funciones que desarrolla y los medios que emplea revelan una necesidad práctica propia de los objetivos utilitarios, de modo que entre el rito y el acto útil podemos observar posibles coincidencias y amplias constantes[9]. Basta pensar en los ritos mágicos para obtener la lluvia, o

bien en los ritos típicos de la neurosis obsesiva, que sirven para gratificar y calmar al sujeto empujado a realizarlos. En este sentido, Cazeneuve precisa ulteriormente: "El rito es un acto cuya eficacia real o presunta no se agota en el encadenamiento de causa y efectos. Si es útil, no lo es por conductos exclusivamente naturales, y en ello reside su diferencia respecto de la práctica técnica" [10]. El reenvío a una dimensión no-fenoménica, extra-empírica, de algún modo sobrenatural, plantea a su vez la distinción entre rito-religioso y rito-no-religioso.

c) *Religioso/no-religioso.* Es necesario advertir sobre todo cómo en esta distinción parecen concordar los pareceres de una gran parte de los investigadores del rito en las diversas culturas. Desde Durkheim y la escuela sociológica [11] a Malinowski y la corriente funcionalista [12] hasta Turner, uno de los más importantes investigadores representativos de la antropología social [13], el rito es definido, además de por su repetitividad, por su referencia a creencias, a órdenes extra-empíricos o a poderes místicos. Es más, dentro de las mismas escuelas o corrientes, como por ejemplo en la funcionalista de la obra de R. Firth [14], se llega a establecer ulteriormente la división entre ceremonias y rito, subrayando la diferencia propia e insistiendo en la eficacia de orden místico del segundo más que en la normalidad convencional de las primeras. Sin insistir demasiado en esta última diferencia, por cuanto la interferencia entre las dos formas es frecuente [15], me importa subrayar que la oposición absoluta entre ritos religiosos y no religiosos no es del todo pertinente ni operativa.

Es preciso distinguir entre lo que sucede en la sociedad y en las culturas y en la conceptualización propia de las conciencias particulares. En lo tocante a estas últimas, es normal constatar que "ningún creyente estaría dispuesto a admitir que el ritual de la misa es un fenómeno de la misma naturaleza que el de quitarse el sombrero en casa. Los dos fenómenos son conceptualizados de modo diverso por un sujeto social" [16]. Por consiguiente, en este plano es fácil distinguir lo que es rito religioso de lo que no es aceptado como tal. La valoración es notablemente diferente cuando se toman en consideración las sociedades donde lo religioso no es constatable ni resalta como una realidad aparte, diferente del resto. En este contexto, tanto para el individuo como para la sociedad, el fenómeno ritual es omnicomprensivo, marca rítmicamente lo cotidiano y señala las estaciones, pero no establece relaciones entre lo sagrado y lo profano, pues no existe ninguna frontera que lo divida. En el caso de que después se quiera investigar el fenómeno partiendo de esta división, se debe tener presente la oportuna indicación metodológica de considerar "el comportamiento ritual lógicamente anterior a toda representación de dioses o divinidades particulares, de modo que el culto o el servicio divino sería más fácilmente interpretable como una aplicación a los dioses, divinidades, espíritus y fuerzas más o menos localizados y antropomorfizados, de las reglas y costumbres en uso en los rituales de interacción humana, descartando quizá el sacrificio" [17].

Estas precisiones me parece que confirman ampliamente el uso analógico de la noción de rito, reenviando a los diversos contextos las puntualizaciones necesarias y el empleo del término.

2. GÉNESIS FUNDAMENTAL DEL RITO. a) *El modelo ontogenético de E. Erikson.* La amplia fluctuación

analógica, si por una parte comporta el peligro de una pulverización del fenómeno ritual y, llevada al extremo, una evanescencia interpretativa, por otra invita a buscar los elementos de la ritualidad humana en su génesis fundamental o en aquellas raíces que permiten comprender cómo es posible encontrar la experiencia ritual en una amplia gama de hechos. En esto nos puede ayudar el modelo de E. Erikson, que desde una perspectiva psicológico-social descubre el fenómeno ritual, o mejor su ontogénesis, en el proceso de crecimiento y de socialización del hombre/mujer [18]. Erikson, para delimitar la ritualidad humana, plantea como postulado que dicha ritualización debe comportar como mínimo un intercambio entre dos personas, las cuales repiten determinados actos a intervalos significativos en contextos que se repiten. La formalización de este intercambio debe favorecer la adaptación emotiva de los dos participantes. En la relación madre-niño, en el estadio preverbal de este último, en particular en la relación que se establece al despertar cada mañana, encontramos este intercambio entre dos personas que, repitiendo determinados actos a intervalos significativos y en un contexto dado, permite la adaptación recíproca [19]. Erikson comenta: "Muchas cosas contribuyen a pensar que el hombre nace con una necesidad de seguridad y de reafirmación regular y recíproca: en cualquier caso, sabemos que la ausencia de estas realidades puede causar trastornos gravísimos en un recién nacido, ausencia que disminuye o detiene la búsqueda activa de impresiones que confirman los datos de los sentidos del mismo recién nacido. Pero una vez despertada, esta necesidad se confirma en cada período de la vida bajo la forma de un anhelo de ritualización y de ritos renovados, más formalizados y más ampliamente compartidos cada vez, que da de nuevo el reconocimiento esperado. Estas ritualizaciones comprenden el intercambio de los saludos ordinarios que refuerza los vínculos emotivos, hasta la fusión del individuo con su objeto en el amor, la inspiración o el *carisma* del jefe. Yo sugeriría, por tanto, que esta primera y oscura seguridad, este sentimiento de una *presencia santa,* aporta un elemento que está presente en toda ritualización humana, y que nosotros llamamos lo *numinoso*" [20]. Para el autor es esencial observar la existencia de un mismo proceso de ritualización; éste se confunde con el crecimiento vital del hombre y, pese a sus diferentes formas y grados, recorre toda manifestación ritual, desde la inicial de la relación madre-niño a la más propiamente religiosa, en la que el elemento de lo *numinoso* es aspecto indispensable y referente obligatorio, que de algún modo se explicita. Sin embargo, por el hecho de que en la ritualización de los adultos se aluda emocional y simbólicamente a elementos infantiles, no se quiere afirmar en absoluto que el rito pertenezca al orden de lo infantil. Por el contrario, se pretende hacer resaltar una lectura cultural de la vida humana y explicar adecuadamente la persistencia del fenómeno ritual en su totalidad funcional. En este sentido pienso que el modelo eriksoniano puede facilitar la comprensión de las diversas crisis a las que el rito está de vez en cuando sujeto tanto históricamente como en la vida del individuo [21], al tiempo que se recuerda su importancia y su fundamentalidad para el hombre/mujer en relación.

b) *Simbólico/imaginario.* Para iluminar ulteriormente el proceso analizado por Erikson, convendría considerar el rito como una acción

compleja en la que confluyen, ya desde su nacimiento, además de gestos y movimientos, palabras y cosas, "un todo coherente que, dentro de un determinado sistema cultural, establece un *campo simbólico* que permite situarse o situarnos el uno frente al otro, establecer relaciones, reconocer valores"[22]. Recordar lo *simbólico* significa confirmar por una parte la fundamentalidad del ritualismo humano, y por otra señalar su esencial función maduradora para el hombre/mujer[23]. De hecho, lo que llamamos ordinariamente lo real no lo alcanzamos nunca directamente. Sólo podemos percibirlo mediatamente; lo real se hace presente a nosotros mismos a través de la compleja trama simbólica de la cultura, en particular mediante la actividad del lenguaje, globalmente comprendido[24]. También el devenir del sujeto en cuanto tal, y en cuanto se reconoce como tal, subyace a esta ley. La alteridad, de la que se toma conciencia progresivamente con respecto a la madre, a las cosas, a la sociedad y a la historia, se hace presente, de hecho, a través del orden simbólico. "Sin la *mediación* del lenguaje y de la trama simbólica constituida por la cultura que me ha formado, estaría sometido al imperio mortífero de la cosa, en una inmediatez cerrada en sí misma. Es preciso que el lenguaje realice *la muerte de la cosa* para que yo me pueda constituir como sujeto en un mundo significante: así se crea un espacio libre, en el que llega a ser posible la vida humana. Pero al mismo tiempo renuncio a creer que pueda alcanzar la desnuda y cruda realidad, ilusión que me conduciría a la muerte: el símbolo me arranca así del imperialismo de lo imaginario"[25]. Es, en cambio, propio de lo imaginario aislar lo real y situar las cosas fuera de la cultura y de la sociedad. El individuo, en lo imaginario, se aísla a su vez, impidiéndose a sí mismo reconocer al otro y la realidad como diferente de sí. Todas las cosas son vistas como parte de sí mismo y son percibidas como imágenes de sí. El proceso de maduración del hombre queda dramáticamente bloqueado y puede conducir inevitablemente a la muerte.

La ritualidad es por su naturaleza anti-imaginaria, y vive del orden de lo simbólico. Sus mediaciones asumen las características de la diferenciación entre los diversos ritos. De este modo el tiempo y el espacio que establece mediatiza la compleja relación naturaleza/cultura, pensamiento/acción, palabra/cuerpo y las infinitas aperturas del hombre/mujer hacia los otros, las cosas, la sociedad y la historia. De este modo le es concedido al sujeto situarse; el rito le recuerda, haciendo que lo viva según las circunstancias, quién es, de dónde viene, a dónde va; la permite reencontrarse y reencontrar, ofreciéndole o mejor facilitándole esas posibilidades de maduración que afectan tanto a sus conocimientos como a su vida práctica, es decir, su *éthos:* actitudes y valores.

3. MORFOLOGÍA DEL RITO. Frente a la analogicidad de la noción de rito y, consecuentemente, a la fundamentalidad originante del rito, tanto ayer como hoy se ha intentado dominar la complejidad del tema a través de dos operaciones. La primera consiste en dividir tipológicamente los ritos clasificándolos en ritos arcaicos y primitivos, distintos de los que están más propiamente presentes tanto en las grandes religiones modernas como en la vida cotidiana[26]. En la práctica, han sido considerados los primeros sobre todo desde el punto de vista etnográfico y antropológico; aunque no faltan estudios, más allá de las disciplinas específicas propias de un de-

terminado rito, que afrontan el problema ritual hasta el comienzo de la época contemporánea [27]. La segunda operación consiste en interpretarlos según las funciones que realizan, tanto sociales como psicológicas [28].

No ha faltado un tercer intento que, para evitar la complejidad de las operaciones enunciadas, ha propuesto referirse al ritual como *programa,* y desde el programa se ha intentado leer las categorías propias del ritual [29].

Para permanecer en el ámbito de mi presentación, manifiestamente promocional en lo tocante al rito, creo que es más útil clasificar los ritos según tres grandes planos o grados sugeridos por las respectivas estructuraciones formales, y por tanto por una lectura que podríamos llamar gramatical del contexto ritual. De este modo será fácil clasificar también los rituales litúrgicos, prescindiendo de las complejas secuencias rituales que los componen y que hacen a los ritos particulares articuladamente elaborados.

a) *Ritos obsesivos.* En estos ritos más o menos supersticiosos se pueden clasificar actos como lanzar una pizca de sal a los cuatro puntos cardinales cuando la sal ha sido derramada; hacer la señal de la cruz al comienzo de una competición deportiva; escupir en las propias manos antes de comenzar un trabajo; tocar hierro..., que en su reiteratividad y complejidad parecen no tener objeto aparente. Son ritos que de algún modo ha de practicar la persona, so pena de profundos trastornos y frustraciones.

Según la lectura psicológica iniciada por Freud [30], en estos ritos individuales es posible entrever características propias del rito en general, y del religioso en particular. Sin embargo, este tipo de lectura es discutible, sobre todo porque sitúa la explicación de la ritualidad social no a nivel ontogenético, sino dentro de la psicología individual, a nivel filogenético.

b) *Ritos de interacción.* El segundo grado o nivel del ritual cubre toda la amplia área de los ritos interpersonales, fina y eficazmente descritos por E. Goffman [31]. Conciernen a todo lo que el sujeto en presencia de otros se ve obligado a hacer al objeto de volverse accesible y utilizable para comunicar: códigos de educación, precedencias, reglas para la toma de contacto, etc. A través de estos ritos se instaura ante todo un respeto entre los individuos; respeto prestado y reconocido de forma que facilite el contacto y las respectivas fases situacionales. La lectura goffmaniana tiene el mérito de subrayar que "el ritual no es una fórmula muerta que esconde el funcionamiento real de las instituciones, sino el conjunto de actos a través de los cuales el sujeto controla y hace visibles las implicaciones simbólicas de su comportamiento cuando se encuentra directamente expuesto a otro individuo" [32]. Además estamos más sensibilizados a aquellas secuencias rituales, que podríamos denominar globalmente de presencia y de contacto, observables en los rituales más complejos, y en particular en los de tercer grado.

c) *Ritos instituidos.* En el tercer grado del ritual se pueden clasificar aquellos ritos que denominamos *instituidos,* los cuales, teniendo una organización autónoma y formada por varias secuencias rituales, se sitúan en torno a un acto performativo [33]; por ejemplo: los ritos de tránsito [34], los ritos de iniciación [35], los ritos de sacrificio [36], los ritos de adivinización... [37] La tipología que puede abrazar este tercer nivel es muy amplia, y múltiples los problemas anejos, porque cada uno de los ritos

puede estar sujeto a lecturas muy diferentes. No se puede dejar de recordar expresamente que es posible situar entre estos ritos también a los *litúrgicos,* entendidos en su acepción de *cristianos.* Sin embargo, la problemática propia de estos últimos repropone con vigor la cuestión de la relación entre el rito y la magia [38], y globalmente la eficacia simbólica tanto en la lectura tradicional como en la relectura contemporánea [39], dando lugar, discreta pero claramente, a una renovada comprensión de la eficacia sacramental [40].

II. Rito cristiano

El sector de los ritos cristianos se presenta compuesto y a la vez complejo. Conviene tener presente una triple distinción indicativa y fluida, la cual, sin embargo, no goza del consenso de todos los estudiosos. En primer lugar: los *ritos litúrgico-sacramentales,* declarados como propios y oficiales por los responsables eclesiales, que abarcan la mayor parte de los *ritos de tránsito* (para utilizar la terminología de A. van Gennep), la eucaristía, la liturgia de las Horas [41]. En segundo lugar: los ritos típicos de la *piedad popular:* rosario, novenas, procesiones devocionales..., que de hecho se inspiran directa o indirectamente en los ritos oficiales, sobre todo en cuanto a los contenidos [42]. Por último: el vasto campo de los ritos de la */ religiosidad popular,* en los que se pueden observar resonancias o referencias cristianas tanto en las secuencias rituales como en los contenidos: peregrinaciones anuales tradicionales (como, por ejemplo, a la Virgen del Rocío o a la tumba del apóstol Santiago en Compostela) [43], llantos rituales [44], ritos cuaresmales y de la semana santa, tan diversos y abundantes... En esta amplia gama tipológica solamente tengo en cuenta la primera distinción, que, en su acepción sacramental, se refiere a los ritos que he denominado [*/ supra,* I, 3, *c*], por su estructura, *instituidos.*

1. MITO FUNDADOR-RITO. Como todo rito religioso, el rito cristiano se especifica principalmente por su referencia al *mito fundador,* para que lo hagan revivir de algún modo, a través de las modalidades de ser propiamente rituales, los celebrantes o actores rituales [45]. "Sumergiendo simbólicamente al grupo en el tiempo primordial del que ha nacido, esta anamnesis ritual obra una verdadera regeneración. El retomar energías en el *in illo tempore* mítico de la génesis del grupo sirve de obstáculo a las fuerzas de la muerte que, inevitablemente y sin descanso, socavan su identidad y, por lo tanto, amenazan tanto su existencia como el agotamiento de su significancia del mundo. Tal es, en efecto, el poder de la anamnesis mítica: acto de reminiscencia, extirpa el pasado *a lo que es realidad pasada,* donde el simple recuerdo lo deja pudrirse y lo *vuelve presente,* para hacer del mismo una génesis viviente del hoy y del futuro; en la anamnesis el grupo recibe su pasado como *presente* —en el doble sentido del término—, como *don de gracia"* [46]. Está claro que el rito cristiano tiene como *mito fundador,* en sentido estricto, la muerte-resurrección de Jesucristo. Con la característica particular, sin embargo, de no concebir la inmersión en el *in illo tempore* como mito del eterno retorno, sino con la certeza de una libertad personal que confiesa la realidad primordial en una historia continua y no cíclica [47].

Dentro de la experiencia cristiana, O. Casel, con lucidez y perspicacia, aunque con finalidades teológicas, ha puesto en claro las estratificaciones y dependencias entre el mito fun-

dador y el rito. "Partiendo del hecho de que la *liturgia* cristiana es llamada constantemente *misterio,* Casel descubre que los componentes esenciales de este término *técnico-cultual* son: 1) la existencia de un *acontecimiento* primordial de salvación; 2) que este acontecimiento se hace *presente* en un rito; 3) que el hombre de todos los tiempos a través del *rito* realiza tanto su particular historia de salvación como la universal. Aplicando estos elementos resulta, pues, que el *culto cristiano,* realizándose en el nivel y forma cultural del *misterio,* no es tanto una acción del hombre que busca un contacto con Dios (concepto natural de *religión)* cuanto un momento de la acción salvífica de Dios sobre el hombre (concepto *revelado* de *religión)"*[48]. De esto se deriva también y sobre todo que el grupo-iglesia se ve continuamente forzado a referirse a su fundador para expresar su total dependencia en cuanto a los contenidos y para confrontarse sobre cómo explicita ritualmente estos contenidos.

Sin embargo, se debe precisar que "como cualquier ritual religioso, los sacramentos no son ante todo de orden cognoscitivo, el de la *loghia,* sino de orden *práctico,* el de la *urgia.* Si transmiten informaciones doctrinales o éticas, es a partir de la acción que se realiza y según el mismo simbolismo de esa acción. Las celebraciones litúrgicas no se deben considerar como el lugar de un tratado teológico, aunque éste no está evidentemente ausente nunca. Sobre todo son un actuar, que busca una eficacia real y beneficiosa para los participantes. El obrar tiene prioridad sobre el decir; o, mejor, *lo que se dice es lo que se hace,* de modo que lo decisivo es menos lo que se dice que el *modo* de decirlo, o sea, el *acto* del decir"[49]. Para la experiencia cristiana, por tanto, el rito no pertenece al orden de lo accesorio, sino que es una modalidad de ser y de expresarse que media expresivamente, despertándolas, todas las realidades silenciosas de la fe: comprometiendo al hombre entero y al cosmos en las articulaciones de todo el *lenguaje* verbal y no-verbal, reactualiza el mito-fundador, de modo que éste tiene efectivamente lugar por medio del *gesto* humano[50].

2. CONSTANTES Y VARIABLES DEL RITUALISMO CRISTIANO. El rito cristiano no *instituido* se articula como un hacer-obrar, según determinadas circunstancias, tiempos y acontecimientos, o explicitando lo que el fundador mandó hacer al grupo-iglesia (por ejemplo, el banquete sacrificial...), o refiriéndose a una ritualidad más vasta, asumiéndola del patrimonio ritual religioso de distintas culturas (por ejemplo, la imposición de las manos), del mundo hebreo, de tradiciones griegas o romanas (por ejemplo, aspectos del rito matrimonial) o de expresiones particulares de las culturas en las que se practica hoy. En la ritualidad cristiana, sin embargo, los ritos no se pueden reducir a meras creaciones culturales organizadas en torno a elementos focalizadores o a circunstancias ocasionales externas[51]. Además de ser confrontados con el mito-fundador, como decía más arriba, encuentran en la lógica del mismo, globalmente entendido, un paradigma de autoridad referencial: el logos se hace carne, transfigurándola para la vida sin fin. El logos (en este caso las palabras fundamentales de la experiencia cristiana) aporta a la ritualidad una instancia denotativa que circunscribe y precisa la polisemia inscrita en todo lenguaje ritual. De este modo se pueden usar también los lenguajes verbales y no verbales de la ritualidad humana y religiosa más vasta, pero para encontrar dentro del rito cristiano, en el texto o en

el contexto, determinadas resonancias y posibilidades de lectura y comprensión. Conviene, empero, distinguir en la ritualidad cristiana lo que es constante o constitutivo, a menudo directamente ligado al fundador, y lo que depende de las variables históricas culturales en las que el rito se ha visto en la necesidad de ser expresado [52].

Entre *las constantes* se pueden señalar: a) *las palabras y las cosas:* la *fórmula sacramental,* que tiende a un máximo de performatividad tanto por su contenido lingüístico como por el gesto que la acompaña, tomada de las palabras del fundador o en referencia verbal al nombre de Dios, de la Trinidad o al Espíritu, la cual siempre lo denota interpretando los elementos materiales (pan y vino, agua y aceite, darse la mano...). Sin embargo, palabras y cosas, no con referencia al sentido, sino para ser más significantes, han sido sujetas a lo largo de los siglos a precisiones (por ejemplo, la fórmula sacramental de la eucaristía, la calidad del aceite para las unciones...) realizadas por el grupo-iglesia; b) *el ministro* o presidente del grupo-iglesia. Se entiende que es un *ministro ordenado,* que revela al grupo el motivo y en nombre de quién se ha reunido ritualmente; c) *la estructura celebrativa* esencial y fundamental: la constante presencia, de algún modo, de la *lectura de las Escrituras* y *la proclamación de la fe,* fe en la realidad que se manifiesta en el mito fundador.

Entre *las variables* se pueden señalar: a) *las acciones gestuales:* el lenguaje no verbal; de las posiciones: de rodillas, en pie, sentados...; de los movimientos: procesiones, danza....; b) *el dispositivo ecológico:* distribución y reglamentación del tiempo y del espacio, poseer y habitar el espacio por parte de los actores rituales en función de las secuencias rituales; c) *los objetos:* vestidos, objetos funcionales, vasos sagrados...; d) *los actos de lenguaje:* el uso de diversos estilos al leer y al orar; el canto, el grito, la aclamación, la música...; e) *los actores:* algunos protagonistas particulares en el rito: el que acoge, los lectores, el director del canto...

Probablemente en la atenta dinámica entre las constantes y las variables, antropológicamente hablando, reside la fuerza y la vitalidad del rito cristiano. El fenómeno, digamos de entropía, al que los siglos y las culturas someten al rito religioso, encuentra en la responsabilidad del grupo-iglesia y en las posibilidades inherentes a la ritualidad cristiana un filtro y un dique bastante sólidos. El rito cristiano, aunque identificándose en el mito-fundador, se puede abrir estructuralmente a la pluralidad de adaptaciones exigida por los tiempos y por las diversas culturas en las que vive y actúa cada uno de los grupos-iglesia. Aparecer siempre el mismo y nunca el mismo es una característica de indudable fuerza cultural, que beneficia al grupo-iglesia en sus inculturaciones, aculturaciones y transculturaciones, por complejas que sean.

NOTAS: [1] Por lo que se refiere a la primera tendencia, cf, por ejemplo, los análisis de H.J. Blackham, *Aspects idéologiques: une réévaluation des rites,* en J. Huxley (a cargo de), *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal,* Gallimard, París 1971, 301-306, donde el autor estudia toda la vasta gama de los ritos. Por lo que concierne a los ritos más propiamente religiosos, M. Douglas señala tres fases en el proceso de alejamiento del rito: "Primera: la que supone el desdén por las formas simbólicas externas. Segunda: un proceso de interiorización de la experiencia religiosa. Tercera: el movimiento en favor de una filantropía de tipo humanista" *(Símbolos naturales,* Alianza Universidad, Madrid 1978, 26; cf también las pp. anteriores donde ilustra el fenómeno y los efectos de las tres fases). Sin embargo, creo que entre las motivaciones profundas del alejamiento del rito, además de la desconfianza en los símbolos señalada por la misma Douglas y cuyas raíces culturales internas he mostrado (cf S. Maggiani,

Nella foresta dei simboli..., en *RL* 67/3 [1980] 291-316), hay que incluir el rechazo de la muerte, típico de nuestros contemporáneos (cf mi *Elementi del dibattito odierno sul tema della morte*, en *RL* 66/2 [1979] 270-317). El rito religioso en general y el cristiano en particular exige un morir simbólico de los participantes (morir a lo inmediato, al hombre viejo...) para poder entrar en comunión con el misterio. La remoción de la muerte en todas sus articulaciones comprende también el rechazo de la muerte simbólica y, en consecuencia, lo que expresa dicha muerte: el rito precisamente — [2] El fenómeno aquí indicado es de una complejidad laberíntica evidente, entre otras razones a causa de la movilidad a que está sujeto el fenómeno mismo. Sin embargo, me parece importante tomar aquí conciencia más de la entidad del fenómeno globalmente considerado que de los aspectos efímeros y pasajeros de las situaciones que lo integran. Aunque en sus componentes no se presenta como un fenómeno totalmente nuevo, la emergencia es tan preponderante que suscita hipótesis de evoluciones tendenciales que se desarrollarán en el tiempo. Para los jóvenes, cf M. Ermilli, *Rito, festa e ideologia nell'esperienza culturale dei giovani*, en VV.AA., *Creatività, gesto, comportamento...*, Pàtron, Bolonia 1980, 225-252. Para una panorámica de algunas orientaciones nuevas incluso rituales en la esfera de lo religioso, cf L. Castellani, *I santi dell'Apocalisse*, SEI, Turín 1979; VV.AA., *Studi sulla produzione sociale del sacro* I, *Forme del sacro in un'epoca di crisi*, Liguori, Nápoles 1978; es de particular interés el estudio de F. Ferrarotti, *Riflessioni introduttive sul destino della ragione e il paradosso del sacro*, ib, 11-70, que traza problemáticas subyacentes al fenómeno del resurgir de lo sagrado en algunos grupos, y hace algunas indicaciones metodológicas para la investigación. Resulta útil el presondeo realizado por R. Mion y otros, *Fine di una eclissi? Sondaggio sulla religiosità dei giovani*, LDC, Turín 1980. Pueden encontrarse valiosas indicaciones teóricas y metodológicas, así como ricas temáticas sobre algunos movimientos religiosos europeos e internacionales nuevos, en VV.AA., *Méthamorphose contemporaine des phénomènes religieux? (The contemporary Metamorphosis of Religion?) Actes de la 12ème Conférence Internationale de Sociologie Religieuse* (La Haya 26-30 agosto 1973), Editions du Secrétariat CISR, Lille 1973 — [3] Por lo que concierne a la secularización basta con indicar en este contexto a S. Acquaviva, *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial*, Mensajero, Bilbao 1972; G.E. Rusconi, *Giovani e secolarizzazione*, Vallecchi, Florencia 1969; S. Acquaviva, G. Guizzardi, *La secolarizzazione*, Il Mulino, Bolonia 1973; E. Roggero, *La secolarizzazione controversa*, Angeli, Milán 1979: estudios en general de naturaleza sociológica; para las relaciones e interferencias de la secularización con la teología remito a las voces correspondientes de los distintos diccionarios teológicos. La persistencia de las manifestaciones de ritualidad "popular" ha dado a los antropólogos la posibilidad de investigar esta religiosidad llamada residual, contagiando a varias disciplinas y dando vida a una plétora de estudios sobre la cultura y sobre la religiosidad popular: cf, por ejemplo, las contribuciones de VV.AA., *Liturgia e religiosità popolare...*, Dehoniane, Bolonia 1979; R. Cipriani (a cargo de), *Sociologia della cultura popolare in Italia*, Liguori, Nápoles 1989. Sobre el perdurar de los ritos religiosos populares y su contagio simbólico a una ritualidad civil, cf el estudio de VV.AA., *Il simbolo conteso*, Ianua, Roma 1979 — [4] M. Douglas, *Purezza e pericolo*, Il Mulino, Bolonia 1975, 102-103 — [5] Cf, por ejemplo, la voz *Rites*, en *Encyclopaedia Universalis* 14, París 1977, 284-285; *Rito*, en *Enciclopedia delle religioni* 5, Vallecchi, Florencia 1973, col. 428-440; *Rito*, en *Enciclopedia* 12, Einaudi, Turín 1980 — [6] L. Benoist, *Signes, symboles et mythes*, PUF, París 1977², 95 — [7] *Introduction*, en J. Huxley (a cargo de), *Le comportement rituel...* (nota 1) 28-34 — [8] *Sociología del rito*, Amorrortu, Buenos Aires 1972, 18-19 — [9] Cf el estudio de P. Bordieu, *Le sens pratique. Mythes et rites: analyse structurale et logique pratique*, en *Actes de la recherche en sciences sociales* I (febrero 1976), 43-86 — [10] *Sociología del rito* (nota 8) 19 — [11] Cf E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid 1982 — [12] B. Malinowski, *Sex, Culture and Myth*, Allen & Unwin, Londres 1963, 223-224; en estas páginas se recoge el art. de M., *The Group and the Individual in Functional Analysis*, aparecido en la revista *American J. Sociology* 44/6 (1939) 938-964 — [13] Así define V. Turner el rito: "Entiendo por ritual una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas" *(La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid 1980, 21) — [14] *Tikopia Ritual and Belief*, Allen & Unwin, Londres 1967, 31ss — [15] Cf la voz *Cerimoniale*, en *Enciclopedia* 2, Einaudi, Turín 1977, 955-967 — [16] *Ib*, 958 — [17] J.-Y. Hameline, *Aspects du rite*, en *MD* 119 (1974) 103 — [18] *Ontogénie de la ritualisation chez l'homme*, en J. Huxley, *Le comportement rituel...* (nota 1) 139-169; cf también la lectura que hace I. De Sandre, *Rito e società contemporanea*, en VV.AA., *Fede e Rito...*, Dehoniane, Bolonia 1975, 81-89 — [19] Puede resultar útil referirse también a J.A. Ambrose, *Ritualisation du lien mère-nourisson chez les humains*, en J. Huxley, *Le comportement rituel...* (nota 1) 170-175 — [20] E. Erikson, *Ontogénie de la ritualisation...* (nota 18) 141-142 — [21] Cf las observaciones de I. De Sandre, *Rito e società contemporanea* (nota 18) — [22] S. Mag-

giani, *Il rito oggi*, en *Servizio della Parola* 121 (1980) 14 — [23] "Sin embargo, no es necesario excluir la tendencia a eventuales patologías que encontramos en el rito cuando éste ya no funciona en una determinada cultura: la esclerosis, que puede minar algunas secuencias rituales, puede facilitar fenómenos de regresión hacia lo imaginario personal e impedir, decayendo, por ejemplo, el componente emotivo que favorece la reciprocidad, la relación" (S. Maggiani, *Ib*, 17). Cf también las observaciones de L.M. Chauvet, *Du symbolique au symbole*, Cerf, París 1979, 152-159 — [24] Cf los escritos de E. Ortigues, *Le discours et le symbole*, Aubier-Montaigne, París 1962 — [25] L.M. Chauvet, *Du symbolique...* (nota 23) 29. Para los problemas relativos a lo *imaginario*, referentes también a su utilización conceptual polisémica, cf. S. Maggiani, *Nella foresta dei simboli...* (nota 1) 303-305 — [26] Cf, por ejemplo, J. Cazeneuve, *Rites*, en *Enciclopaedia Universalis* (nota 5) 284; N. Mauss, *Oeuvres* I, *Les fonctions sociales du sacré*, Présentation de V. Karady, Ed. de Minuit, París 1970; A.-E. Jensen, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, Payot, París 1954; V. Lanternari, *La grande festa...* Dedalo Libri, Bari 1976: autores de orientaciones y escuelas diversas — [27] Cf, por ejemplo, V. Turner, *Il processo rituale...* Introducción de D. Zadra, Morcelliana, Brescia 1972; R. Firth, *I simboli e le mode*, Laterza, Bari 1977 — [28] Cf, por ejemplo, además de los escritos de B. Malinowski y de Durkheim (fundador de la escuela funcionalista el primero y agudo lector de los comportamientos religiosos en clave de fenómenos con funcionales sociales el segundo), Th. Reik, *Il rito religioso. Studi psicoanalitici*, Boringhieri, Turín 1969[2]; G. Roheim, *Psicoanalisi e antropologia*, Rizzoli, Milán 1969; *Origine e funzione della cultura*, Rizzoli, Milán 1972 — [29] Cf J.-Y. Hameline, *Aspects du rite* (nota 17) 104-108 — [30] *Azioni ossessive e pratiche religiose*, en *Opere* 5, Boringhieri, Turín 1972, 337-349 — [31] En especial señalo: *Modelli di interazione*, Il Mulino, Bolonia 1971, que incluye los dos estudios fundamentales sobre los *rituales de interacción* del 1967 y del 1969, respectivamente; además, *Il comportamento in pubblico*, Einaudi, Turín 1974[2]; cf también la presentación global del pensamiento del autor hecha por M. Wolf, *Sociologia della vita quotidiana*, Espresso Strumenti 1979, 13 — [32] M. Wolf, *ib*, 46 — [33] El concepto de *acto performativo* remite al estudio ilustrativo de J. Austin, *Quando dire è fare*, Marietti, Turín 1972, y a los avances de J.R. Searle, *Atti linguistici*, Boringhieri, Turín 1976; cf también la recopilación de M. Sbisà (a cargo de), *Gli atti linguistici*, Feltrinelli, Milán 1978; además, para las puntualizaciones en torno al discurso ritual, cf. P. Bourdieu, *Le langage autorisè, note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel*, en *Actes de la recherche en sciences sociales* 5-6 (1975) 183-190, y F. Isambert, *Rite et efficacité symbolique*, Cerf, París 1979, 87-113 — [34] Cf el clásico A. van Gennep, *Les rites de passage*, Mouton, París 1969 — [35] Cf, por ejemplo, R. Bastide, *Initiation*, en *Enciclopaedia Universalis* 8 (1971) 1031-1036; B. Bettelheim, *Heridas simbólicas. Una interpretación psicoanalítica de los ritos puberales*, Barral, Barcelona 1974; G. D'Alviella, *Initiation*, en *Encyclopaedia of Religion and Ethics* 7, T.T. Clark, Edimburgo 1914, 314-329; A.M. Di Nola, *Iniziazione*, en *Enciclopedia delle religioni* 3 (1971) col. 1116-1171; M. Eliade, *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Morcelliana, Brescia 1974 — [36] Cf, por ejemplo, H. Hubert y M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, en M. Mauss, *Oeuvres* I (nota 26), 193-354; R. Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, París 1972; W. Burkert, *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Boringhieri, Turín 1981 — [37] VV.AA., *Encyclopédie de la divination*, H. Vegrier, París 1973 — [38] Cf, por ejemplo, F. Jesi, *Rito*, en *Enciclopedia Europea* 9, Garzanti, Milán 1979, 770-772; la voz *Magia*, en *Enciclopedia* 8, Einaudi, Turín 1979, 708-723 — [39] Cf las agudas precisiones de F. Isambert, *Rite et efficacité symbolique* (nota 33) 27-85, y la correspondiente bibl., 215-216 — [40] Cf *Ib*, 201-213 — [41] Para una lectura hecha desde dentro de la experiencia cristiana sobre la diferencia entre liturgia-no-liturgia, cf S. Marsili, *Liturgia e non-liturgia*, en S. Marsili (a cargo de), *Anàmnesis* I, Marietti, Turín 1974, 137-156 — [42] El límite entre *piedad* y *religiosidad popular* es quizá el más difícil de establecer: cf, por ejemplo, C. Valenziano, *Su la religiosità popolare. Osservazioni per una tipologia nelle culture cristiane*, en *Vita monastica* 132 (1978) 74-96; cf también algunas citas de *nuestra* nota 3 — [43] Al afrontar los problemas inherentes al santuario-peregrinaje se palpan la complejidad y la vastedad de la "religiosidad popular" y la fase de transición que estamos viviendo en torno a su estudio: cf, por ejemplo, R. Guarnieri, *Fonti vecchie e nuove per una "nuova" storia di santuari*, en *Mar* 42 (1980) 495-521 — [44] E. de Martino, *Morte e pianto rituale...*, Boringhieri, Turín 1975 — [45] Utilizo el término "mito" en su acepción connotativa que desborda en una realidad inicial fundamental. De todas formas, sigue siendo global y variable la interpretación del mito: cf, por ejemplo, E. Castelli (a cargo de), *Mito e fede...*, Istituto di studi filosofici, Roma 1966; A. Di Nola, *Mito*, en *Enciclopedia delle religioni* 4 (1972) 485-530; VV.AA., *Mythe*, en *Enciclopaedia Universalis* 11 (1977) 526-537; M. Detienne, *Mito/Rito*, en *Enciclopedia* 9, Einaudi, Turín 1980, 348-363; VV.AA., *Mythos/logos*, ib, 660-689 — [46] L.-M. Chauvet, *Du symbolique au symbole* (nota 23) 130 — [47] Cf M. Eliade, *El mito del eterno re-*

torno, Alianza, Madrid 1979[2] — [48] S. Marsili, *Verso una teologia della liturgia,* en *Anàmnesis* I (nota 41), 78 — [49] L.-M. Chauvet, *Du symbolique au symbole* (nota 23) 127 — [50] Cf los lúcidos comentarios sobre el rito cristiano de A. Vergote, *Interprétation du langage religieux,* Seuil, París 1974, 199-215 — [51] Es la reciente interpretación del ritual, separado de propósito de un pensamiento mítico, de P. Smith, *Aspects de l'organisation des rites,* en M. Izard y P. Smith (a cargo de), *La fonction symbolique,* Gallimard, París 1979, 139-170 — [52] Para ulteriores precisiones cf L.-M. Chauvet, *Du symbolique au symbole* (nota 23) 133-152; S. Maggiani, *Il rito cristiano* (nota 22) 21-24.

S. Maggiani

BIBLIOGRAFÍA: Bernal J.M., *La tentación de lo exótico y el arqueologismo,* en "Phase" 11 (1962) 196-200; Bouyer L., *El rito y el hombre. Sacralidad natural y liturgia,* Estela, Barcelona 1967; Busquets P., *El silencio en la celebración,* en "Phase" 92 (1976) 144-148; Carbajal J., *Hacia la liturgia: los ritos muertos,* en "Liturgia" 10 (1955) 138-149; Cazeneuve J., *La sociologia del rito,* Buenos Aires 1972; Hocart A.M., *Mito, ritual y costumbre,* Madrid 1975; Eliade M., *Iniciaciones místicas,* Madrid 1975; Fernández de la Cuesta I., *¿Cristianismo sin ritos?,* PPC, Madrid 1971; Gomis J., *Celebrar siempre con sencillez y alegría,* en "Phase" 67 (1972) 81-85; Kavanagh A., *Los acontecimientos del ciclo vital. Los ritos civiles y el cristiano,* en "Concilium" 132 (1978) 167-181; Kennedy E.C., *Valor del rito religioso para el equilibrio psicológico,* ib, 62 (1971) 212-218; Lévi-Strauss Cl., *Antropología estructural,* Losada, Buenos Aires 1968; Llopis J., *Palabra y rito en la constitución,* en "Phase" 20 (1964) 156-161; Maldonado L., *Viejos ritos, nuevos ritos. Entre la nostalgia y la frustración,* ib, 97 (1977) 11-31; *Teoría y praxis de la ritualidad,* ib, 107 (1978) 423-441; Richter K., *Ritos y símbolos en la cultura industrial,* en "Concilium" 122 (1977) 217-229; Rizzi A., *Rito,* en DTI 4, Sígueme, Salamanca 1983, 204-220; Van der Leeuw G., *Fenomenología de la religión,* Fondo de Cultura Económica, México 1964; Vergote A., *Gestos y acciones simbólicos en la liturgia,* en "Concilium" 62 (1971) 198-211; Zenger E., *Rito y crítica al rito en el Antiguo Testamento,* en "Concilium" 132 (1978) 196-209. Véase también la bibliografía de *Antropología cultural, Gesto/Gestos* y *Signo/Símbolo.*

RITOS ANTIGUOS

/ **Liturgias locales antiguas**

RITOS ORIENTALES

/ **Orientales, Liturgias**

S

SACERDOCIO

SUMARIO: I. Enfoque fenomenológico-cultural - II. El sacerdocio de Israel - III. El sacerdocio de Cristo - IV. El sacerdocio del pueblo sacerdotal y de los ministros ordenados: 1. El sacerdocio común de todos los creyentes; 2. Origen de los ministerios ordenados - V. El sacerdote en la historia de la liturgia y en la teología: 1. De los tiempos apostólicos a la época carolingia; 2. De la época carolingia al concilio de Trento; 3. Del concilio de Trento al Vat. II; 4. El Vat. II y los años posteriores: *a)* La recepción del magisterio y de la reforma conciliar, *b)* Problemática ecuménica, *c)* Perspectiva de una nueva calificación teológica y pastoral.

I. Enfoque fenomenológico-cultual

El hecho de que en todo contexto cultural se encuentre de modo constante la presencia de una persona dotada de determinadas características socio-religiosas, permite apreciar la importancia de tal persona en el ámbito de la vida humana. Esa persona es llamada con diversos nombres, que remiten a la matriz sacerdotal, la cual evidencia su carácter primario religioso y sacerdotal: el sacerdote, pese al amplio abanico de matices particulares en las modalidades del ejercicio de sus funciones, es desde siempre el mediador reconocido oficialmente entre el hombre y Dios, entre el contexto social humano y el *mundo* divino (sacerdote = *sacra dare).*

Son tres los ámbitos principales en los que el sacerdote ejerce sus funciones en las sociedades primitivas y en las culturalmente evolucionadas: *a)* la inmolación del *sacrificio:* constituye el centro de toda la vida cultual, aun siendo diversas las matizaciones del significado (propiciatorio, expiatorio...) y los modos (cruento, incruento; de personas, animales, cosas...); *b)* el *exorcismo,* cuyo fin es la purificación de todas las formas de mal que afecten al individuo o, en casos límite, a toda la sociedad: desde el pecado que pesa sobre la conciencia individual y colectiva al mal de ojo o expresiones análogas de (presuntos) influjos espiritistas, que a menudo, en realidad, son los efectos nocivos e incluso letales de alimentos venenosos y/o de estupefacientes (piénsese en la difusión del cornezuelo del centeno en el medievo occidental, con crisis de locura colectiva, *epidemias* de parálisis y alteraciones psico-físicas); *c)* el *oráculo:* permite al sacerdote *adivinar* el curso de los acontecimientos y la suerte futura a partir de determinadas observaciones.

Paralelamente al desarrollo de las culturas, las funciones del sacerdote se integran con otros cargos sociales, o bien se descomponen, cristalizando en torno a una única y limitada actividad. Así, no es extraño observar la existencia de sacerdotes-reyes tanto en el vértice de la actividad religiosa como del poder político-administrativo. Pero en algunas sociedades (la romana, por ejemplo) el

sacerdote, por el contrario, se reduce a ser un simple exorcista o adivinador, mientras que en el aspecto cultual y sacrificial es solamente un experto del ceremonial junto con el jefe del Estado o la personalidad política a quien compete en cada ocasión la acción sacrificial.

Por último, se puede observar que el sacerdote no siempre consigue mantener sus funciones específicas propias, sea por el hecho de que esas funciones son ejercidas por otros, sea también porque el sacerdocio en ocasiones se degrada a nivel de brujería en las culturas en que lo mágico se apodera de lo genuinamente religioso.

II. El sacerdocio de Israel

Antes de la organización particular del sacerdocio israelítico —cuyo conocimiento es necesario para poder comprender adecuadamente el sacerdocio de Cristo y de los cristianos—, en tiempos de la monarquía la acción sacrificial era realizada (también) por personas no investidas de una misión sacerdotal específica, comenzando por Caín y Abel (Gén 4,3ss), Noé (Gén 8,20), Abrahán (Gén 22,13), Jacob (Gén 31,54; 46,1), hasta la época de los Jueces (por ejemplo, Gedeón: Jue 6,25; Elcaná, padre de Samuel: 1 Sam 1,3.4.21, que de hecho no era ni sacerdote ni levita). Siempre en el período anterior a la monarquía, el sacerdote se encontraba a menudo en relación con el arca y con algún santuario del que era guardián o sirviente. Sin embargo, no tenía una relación explícita con los sacrificios, sino más bien con el oráculo.

Esta función oracular —basada en la respuesta sí/no con el uso de *urim* y *thummim*— podía desarrollarse en los santuarios (por ejemplo, 1 Sam 22,10.13.15) o también lejos de ellos (cf 1 Sam 14,18s.36-42); esta función inscribe la actividad sacerdotal israelítica en el contexto de actividades oraculares-sacerdotales análogas del Antiguo Oriente. Con respecto a esto se deben tener presentes dos aspectos significativos: *a)* los sacerdotes del antiguo Israel pronuncian oráculos sin ser videntes o adivinadores; *b)* los sacerdotes pueden ofrecer ciertamente sacrificios, pero no por esto asumen una función sacrificial-cultual específica, dado que todo hombre tiene el poder de hacerlo (cf los ejemplos ya señalados).

En la historia del sacerdocio israelítico tiene gran importancia la figura de Moisés, el mediador por excelencia entre Dios y su pueblo. Diversos textos le han atribuido explícitamente funciones sacerdotales posteriores, y también a él se refiere la investidura sacerdotal de los hijos de Aarón (Núm 15,17). Tampoco se puede olvidar la existencia de santuarios sacerdotales de gran importancia, como Siló (Jos 18,8ss; 19,51; 21,2; 22,9-12; Jue 18,31; 21,19; 1 Sam 1,3.9.24; 2,14; 4,3.4.12...), cuya estructura ejerció indudable influjo en la organización del templo de Jerusalén y del sacerdocio durante el reinado davídico.

Este sacerdocio sufre también influencias egipcias (por ejemplo, la inserción de los sacerdotes entre los oficiales reales), y es parcialmente limitado por el sacerdocio del mismo monarca como representante principal y mediador primario entre el pueblo y Dios. En el período monárquico, de todos modos, el sacerdocio comporta diversas actividades de relieve que se encuentran sintetizadas en las dos partes de la *bendición* de la tribu de Leví pronunciada por Moisés (Dt 33,8-11): la antigua función de consultar a Dios, una actividad magisterial que se refiere sobre todo a la coherencia o incoherencia del comportamiento humano

con la ley y el cumplimiento del sacrificio cruento y del incienso [1]. Con el tiempo se afirman cada vez más las funciones judiciales, a las que alude ya Ex 18,13-26; Dt 17,8-13, y que encuentran amplia difusión en los siglos posteriores (cf Ez 44,24 y todo el contexto de caracterizaciones sacerdotales propias del s. VI).

Después del exilio se alcanza un cierto equilibrio entre las *diversas corrientes sacerdotales,* constituidas por los descendientes de Aarón (en particular los sacerdotes) y los levitas, todos ellos con amplias genealogías y reivindicaciones cultuales y políticas. La comunidad israelita conquista ahora una marcada fisonomía cultual. El personaje más llamativo es el sumo sacerdote (cf la liturgia de la expiación en Lev 16), que se encuentra en el vértice de la clase de los sacerdotes (sus funciones son descritas minuciosamente en Lev 1-6: fuente P).

Los libros de las Crónicas, a su vez, dan amplias informaciones sobre los *levitas,* divididos en clases y con diversos oficios relacionados con la vida del templo (cf las concordancias bíblicas). Es probable que entre ellos hubiera también profetas cultuales, aunque se puede excluir el que tuviesen funciones de magisterio y de predicación.

En los textos es evidente que la época posexílica registra una notable diferencia con la anterior, sobre todo en el énfasis que se pone en la sacralidad sacerdotal y la relativa limitación de las acciones cultuales únicamente a los sacerdotes. En ese ambiente histórico el sacerdocio se vive más conscientemente, no tanto como una vocación, sino más bien como una función que se realiza en virtud de unos derechos-deberes hereditarios, respetando minuciosamente las normas rituales y las prescripciones que se deben observar para mantener la pureza sacerdotal (cf, por ejemplo, Lev 21,1-7; 10,8-11).

Si es verdad que el sacerdocio israelítico, especialmente en su caracterización posexílica, se acoraza en su propia zona sagrada, separada del resto del pueblo, este hecho, sin embargo, no debe hacernos olvidar el discutido pasaje de Ex 19,6. En efecto, aquí se subraya la concepción del sacerdocio colectivo de todo el pueblo de Dios (cf también Núm 16), concepción ésta que encontrará su más precioso desarrollo a partir de la visión cristiana del sacerdocio, como se encuentra, por ejemplo, en 1 Pe 2,9.

Para la comprensión histórica del sacerdocio cristiano, especialmente del presbiterado, es útil recordar también algunas instituciones judaicas tardías. Por ejemplo, en la diáspora judaica las comunidades eran gobernadas por una autoridad colegial de *ancianos,* los jefes de familia. En casos especiales una, pero casi siempre dos personas eran encargadas de funciones específicas bien determinadas. Es la institución del *Šalia* (= *apóstolos),* que presenta analogías evidentes con He 11,33 (Bernabé y Saulo) y He 15,22 (Judas Barsabbás y Silas) [2]. A pesar de todo, continúa siendo difícil la confrontación entre la ordenación rabínica y el paralelo cristiano, entre otras cosas porque el ritual judío tomado como término de comparación no es homogéneo, sino fruto de diversas tradiciones de diferentes épocas [3].

Por otra parte, no se puede negar la existencia de un número notable de analogías a nivel estructural y ritual que relacionan el cristianismo naciente con el mundo judío, tanto en su forma central oficial como en sus diversas modalidades periféricas, a veces contestatarias, como se encuentran por ejemplo en Qumrán y en las comunidades de las que surgirán inmediatamente algunos escritos

apócrifos (v.gr.: el Testamento de Leví o el Testamento de los doce Patriarcas). Pero, independientemente de toda analogía estructural en el campo ritual, está el hecho de que el sacerdocio cristiano presenta un contenido profundamente diverso respecto al sacerdocio de la antigua alianza: está marcado profundamente por el acontecimiento salvífico de Cristo.

III. El sacerdocio de Cristo

Ningún escrito del NT, exceptuada la carta a los Hebreos, habla de Jesús dándole el título de sacerdote, pero esto no debe sorprendernos. Su persona, en efecto, presenta una imagen que a primera vista no tiene nada de sacerdotal según la concepción del AT y la praxis no siempre edificante del judaísmo tardío. Jesús no pertenece a la familia de Aarón, sino a la tribu de Judá. Su misión muestra además un carácter marcadamente profético en las palabras y en los gestos, según él mismo afirma (Lc 4,24) y los otros reconocen espontáneamente (por ejemplo, Lc 7,16). En algunos momentos, lo propio de este carácter profético y de su mensaje parece ser contrario a un cierto ejercicio del sacerdocio (Mt 9,13; 12,7). Por fin, la misma muerte de Jesús, fría ejecución de una condena de muerte, por tanto un acto simplemente legal e infamante, no presenta ninguna característica sacrificial o ritual veterotestamentaria.

"Jesucristo es al mismo tiempo víctima y sacerdote gracias a la entrega de su vida y al sacrificio que hace de sí mismo. Se ve esta idea ya en la tradición de la última cena como la transmiten Marcos-Mateo (Mc 14, 24; Mt 26,28), mencionando la sangre de la alianza, con la que se roció a los israelitas en el Sinaí (Ex 24,8). Por eso se contrapone en 1 Cor 10,14-22 la cena del Señor a los sacrificios gentiles. En Juan, la última cena de Jesús se interpreta como pascual (10,14.36); Pablo llama a Jesús cordero pascual (1 Cor 5,7; cf 1 Pe 1,2.19). Es el Cordero que quita los pecados del mundo (Jn 1,29.36; Ap 5,6.12; 13,8). Finalmente, en Ef 5,2 se dice: 'Se entregó por nosotros como don y sacrificio agradable a Dios'. Es en la carta a los Hebreos donde primeramente se llega a una auténtica teología sobre el sacrificio de la cruz y el sumo sacerdocio (3,1; 4,14ss; 5,1s; 77,11s, etc.)."[4].

Preparada entre otras cosas por la concepción teocrática de Ezequiel, por la conjunción del ideal sacerdotal-profético y mesiánico que se da en el período posexílico (por ejemplo, Jer 13,14-22) y por fermentos ya presentes en la tradición cristiana, como el pensamiento joaneo, la carta a los Hebreos no encuentra dificultad al hacer una grandiosa síntesis: el pasado se habre al acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo justo porque los acontecimientos de su vida son releídos en clave sacrificial, cultual y sacramental[5].

En abierta oposición con las exasperadas reivindicaciones de privilegios y de alteridades sagradas en relación con el pueblo, la carta a los Hebreos presenta un nuevo modo de hacerse sacerdote: la plena solidaridad del sumo y único sacerdote con los hombres. "Debió hacerse en todo semejante a los hermanos para convertirse en pontífice... Convenía en efecto que aquel por quien y para quien todo fue hecho, queriendo llevar a la gloria un gran número de hijos, hiciese perfecto, mediante los sufrimientos, al jefe que debía guiarlos a su salud" (Heb 2,17.10).

El estilo del sacerdocio de Cristo se aleja de la visión veterotestamentaria de una preeminencia honorífica unida a menudo al ejercicio de un

poder político: no es una carrera hacia la supremacía (cf 2 Mac 4,7-8.24), sino un itinerario de fe vivido hasta el sufrimiento de la muerte, única vía de acceso a la gloria. "Jesús, le vemos coronado de gloria y de honor por haber sufrido la muerte, de modo que, por la gracia de Dios, gustó la muerte en beneficio de todos" (Heb 2,9).

En esta plena solidaridad con el destino del hombre marcado por la muerte y en esta plena comunión de vida con Dios en su gloria inmortal, Cristo realiza la función principal del sacerdocio: la mediación entre Dios y el hombre. "Hecho perfecto para siempre" (Heb 7,28), ofreciéndose a sí mismo, Cristo presenta a Dios un sacrificio único, todo a la vez y de una vez para siempre (cf Heb 7,27). Supera así el radical carácter fragmentario e incompleto de los sacrificios antiguos. Con razón puede ser considerado, en efecto, "un sumo sacerdote tal, que está sentado a la derecha del trono de la majestad en los cielos, como ministro del santuario y del verdadero tabernáculo erigido por el Señor, no por un hombre" (Heb 8,1-2; cf 9, 11-14).

La misma carta muestra claramente la eficacia de la mediación de Cristo cuando plantea la posibilidad concedida al hombre de entrar en comunión con Dios. El cristiano disfruta de la "gozosa esperanza de entrar en el santuario, en virtud de la sangre de Jesús, siguiendo el camino nuevo y viviente que él ha inaugurado a través del velo, es decir, de su carne" (Heb 10,19-20; cf 4,14-16).

Si queremos destacar algunas connotaciones significativas más del sacerdocio de Cristo, sin dejar la carta a los Hebreos, se pueden recordar:

a) La *misericordia* (Heb 2,17), como participación en un único destino de sufrimiento del que brota la solidaridad y la compasión. Esta perspectiva corrige la imagen que del sacerdote se podía obtener en la historia de Israel. Según ésta, en más de un caso ser sacerdote significaba romper toda relación humana y familiar (cf Dt 33,9); asumir actitudes inflexibles, dictadas por un rigor que no admitía la clemencia (cf Ex 32,27.29; Núm 25,6-13). Cristo lleva a la perfección una actitud plena de misericordia, que no minimiza la importancia del pecado, sino que quiere salvar al pecador a través del sacrificio de sí mismo (cf Núm 17,9-15): justo por haber sufrido personalmente, él "está capacitado para venir en ayuda de aquellos que están sometidos a la prueba" (Heb 2,18).

b) El mismo texto (Heb 2,17) indica que el sumo sacerdote es "fiel ante Dios". Más expresamente, el término original *(pistós)* califica el especial vínculo de confianza entre Cristo y Dios, mucho más íntimo y profundo (cf Heb 3,2) que el que existió entre Moisés y Dios. Cristo, en efecto, realiza la profecía de Isaías (Is 8,17) haciéndose plenamente capaz de la confianza divina, hasta el punto de ser elevado a la derecha de Dios (Heb 1,13 = Sal 110,1; cf He 2,34) en la excelencia de la filiación que merece toda adoración por parte de los mismos ángeles (Heb 1,5-6). Y, como necesaria consecuencia de esta condición, a Cristo le pertenecen por entero la majestad, el juicio y el sacerdocio (Heb 1,8-10, que recoge Sal 45,7-8; 102,26-28). Gozando plenamente de la confianza del Padre, Cristo muestra asimismo su fidelidad hacia el hombre: su misericordia es asumida en la relación filial. Hermano de los hombres e Hijo de Dios, Cristo es verdaderamente el único y sumo sacerdote.

c) El c. 7 de la misma carta, con las frecuentes alusiones al Sal 110 (109) —del que se ofrece una intere-

sante exégesis cristológica—, subraya el tercer aspecto que queremos recordar ahora: el sacerdocio de Cristo tiene un *carácter mesiánico y universal.* El recuerdo de la enigmática figura de Melquisedec —Jesús es "sumo sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec" (Heb 6,20 = Sal 110,4)— permite al autor demostrar la superioridad del sacerdocio "según el orden de Melquisedec" sobre el levítico de los israelitas. El rey de Salén no tiene genealogía, es un extranjero frente a Abrahán: de este modo el sacerdocio de Cristo-Melquisedec es eterno, inmutable, perfecto y traspasa los límites de Israel; al mismo tiempo lleva a cumplimiento la historia del pueblo elegido y de su sacerdocio. Baste recordar a este respecto algunos temas veterotestamentarios que aparecen en Heb 9: el sacrificio expiatorio (1-14), la nueva alianza sellada por Cristo con su sangre (15-25), la misión del siervo de Yavé vivida en plenitud en la oblación "para quitar los pecados del mundo" (v. 28; cf Mc 10,45; Flp 2,6-11). "Qui [Christus] pro amore hominum factus in similitudinem carnis peccati, formam servi Dominus assumpsit, et in specie vulnerati medicus ambulavit. Hic nobis Dominus et minister salutis, advocatus et iudex, sacerdos et sacrificium", proclamará a continuación la liturgia galicana y toda la iglesia en una feliz síntesis cristológica [6].

IV. El sacerdocio del pueblo sacerdotal y de los ministros ordenados

"En Cristo es, pues, abolida la distinción entre sacerdote y víctima, entre culto y vida. Por otra parte, este sacrificio, siendo el cumplimiento de la voluntad de Dios, agrada a Dios, es aceptado por Dios, transforma la humanidad de Cristo y la une perfectamente a Dios. Así son abolidas todas las separaciones entre Dios y la víctima-sacerdote. Al mismo tiempo es abolida la última separación, o sea, entre el sacerdote y el pueblo, porque el sacrificio de Cristo es un acto de solidaridad extrema con los hombres, hasta tomar sobre sí su muerte para salvarles." [7]

1. El sacerdocio común de todos los creyentes. Gracias al sacerdocio-sacrificio de Cristo y por medio de él, *todo* cristiano tiene ahora la posibilidad de acceder al Padre (Heb 7,25; Ef 2,18) sin ninguna limitación. Se ve aquí también la diferencia con el sacerdocio israelita, donde *sólo* el sumo sacerdote podía ejercitar plenamente el sacerdocio, y *únicamente* en el día de la expiación. Además, el sacrificio que los cristianos son llamados a ofrecer al Padre se sitúa decisivamente en el plano personal de un culto espiritual (Rom 12,1). Éste se realiza en concreto al renovar la propia vida a la luz de la voluntad de Dios (Rom 12,2), siempre en paralelismo y en dependencia del sacerdocio-sacrificio de Cristo, y al vivir plenamente compartiendo los propios bienes "porque Dios se complace en tales sacrificios" (Heb 13,16).

Esta dinámica de vida en la presencia de Dios y en la comunión de los hermanos tiende a la perfección sacerdotal (Heb 10,14). Hace al bautizado piedra viva para "ser edificado en casa espiritual y sacerdocio santo para ofrecer víctimas espirituales aceptas a Dios por mediación de Jesucristo" (1 Pe 2,5; cf 2,4-10 como relectura eclesial de Ex 19). En la conciencia de la renovación bautismal y de la incorporación del hombre a Cristo será subrayada la responsabilidad del cristiano-sacerdote, capaz de ofrecer a Dios sacrificios de justicia, de elevar al Padre oraciones, de anunciar el reino

difundiendo la palabra de Dios. "Como el sacerdocio de Cristo, que abarca toda su vida, no se limita a la acción sacrificial de la cruz, así la dignidad sacerdotal de los fieles no se puede circunscribir a la ofrenda solamente, sino que se extiende a toda su vida"[8]. Una vida marcada por el culto a Dios y por el sacerdocio fraterno (1 Pe 2,5) y subrayada por el amor recíproco y el servicio de la palabra (1 Cor 12,14).

2. ORIGEN DE LOS MINISTERIOS ORDENADOS. Desde el contexto eclesiológico del NT y desde la naturaleza específica del sacerdocio de Cristo se puede llegar a la fundamentación histórico-teológica del sacerdocio ministerial u ordenado. El itinerario está bien delineado en el decreto del Vat. II sobre el ministerio y la vida sacerdotal.

"Nuestro Señor Jesús, *al que el Padre santificó y envió al mundo* (Jn 10,36), hace partícipe a todo su cuerpo místico de la unción del *Espíritu* con que fue él ungido (cf Mt 3,16; Lc 4,18; He 4,27; 10,38): pues en él todos los fieles son hechos sacerdocio santo y regio, ofrecen sacrificios espirituales a Dios por Jesucristo y pregonan las maravillas de aquel que de las tinieblas los ha llamado a su luz admirable (cf 1 Pe 2,5.9). No se da, por tanto, miembro alguno que no tenga parte en la misión de Cristo, sino que cada uno debe santificar a Jesús en su corazón (cf 1 Pe 3,15) y dar testimonio de Jesús con espíritu de profecía (cf Ap 19,10; *LG* 35). Ahora bien, el mismo Señor, con el fin de que los fieles formaran un solo cuerpo, en el que *no todos los miembros desempeñan la misma función* (Rom 12,4), de entre los mismos fieles instituyó a algunos por ministros, que en la sociedad de los creyentes poseyeran la sagrada potestad del orden para ofrecer el sacrificio y perdonar los pecados (cf conc. Tridentino, *DS* 1764 y 1771) y desempeñaran públicamente el oficio sacerdotal por los hombres en nombre de Cristo. Así pues, enviados los apóstoles como él fuera enviado por su Padre (cf Jn 20,21; *LG* 18), *Cristo, por medio de los mismos apóstoles,* hizo partícipes de su propia consagración y misión a los sucesores de aquéllos, que son los obispos (cf *LG* 28), *cuyo cargo ministerial en grado subordinado, fue encomendado a los presbíteros* (cf *ib),* a fin de que, constituidos en el orden del presbiterado, fuesen cooperadores del orden episcopal para cumplir la misión apostólica confiada por Cristo (cf *Pontificale romanum,* De ordinatione Presbyteri, Praefatio). El ministerio de los presbíteros, por estar unido con el orden episcopal, participa de la autoridad con que Cristo mismo edifica, santifica y gobierna su cuerpo. Por eso, el sacerdocio de los presbíteros supone, desde luego, los sacramentos de la iniciación cristiana; sin embargo, se confiere por aquel especial sacramento con el que los presbíteros, por la unción del Espíritu Santo, quedan sellados con un carácter particular, y así se configuran con Cristo sacerdote, de suerte que puedan obrar como en persona de Cristo cabeza (cf *LG* 10)" *(PO* 2).

a) Es evidente que el sacerdocio del pueblo santo de Dios es un hecho real que habilita para llevar a cabo un auténtico culto. Pero este culto tiene valor y puede realizarse tan sólo gracias a la intervención del único mediador, Cristo, capaz de *enlazar* al hombre con Dios. No hay culto cristiano y menos todavía se da una relación con Dios sin la mediación de Cristo (cf Rom 5,1; Ef 2,6.18; Heb 13,15.21...). Por esto es necesaria la intervención de "ministros de la nueva alianza" (2 Cor 3,6), que ciertamente no son mediadores, sino simples y, sin embargo, indis-

pensables *sacramentos* de la mediación de Cristo. La unicidad de la mediación de Cristo está, por tanto, en el origen del sacerdocio ministerial. Ministerial porque, por una parte, está al servicio del sacerdocio de Cristo, del que es sacramento; por otra, porque está al servicio del sacerdocio común de los creyentes, que es el que nos introduce en la obra mediadora de Cristo y nos unifica en la comunión eclesial[9].

b) Es evidente también que en un primer momento los apóstoles no se plantearon el problema del sacerdocio ministerial o de determinadas ordenaciones. La vida eclesial y la misión de los individuos se desenvolvía aún en virtud de la palabra de Cristo, de su *vocación* y del mandato dado por él a los apóstoles y discípulos.

Pero el problema se agudiza ya en la segunda generación, la de Lucas y Pablo. Se trata, en efecto, de establecer una relación vital con Cristo que lleve a una implicación personal con el fin de poder acoger el Espíritu del Señor y de anunciar su palabra de salvación con una indiscutible fidelidad al mensaje original (cf 2 Tim 1,6). A partir del modelo apostólico —como se ve claramente en las cartas Pastorales— el "sacerdote ordenado" (el término técnico es posterior) concreta su misión "con la fe y la caridad de Cristo Jesús". Esa misión consiste principalmente en guardar, vivificándolo a través de una continua obra de actualización, "el preciado depósito por la virtud del Espíritu Santo, que habita en nosotros" (2 Tim 1,13-14). La institución del ministerio ordenado responde a la "necesidad de proveer al cuidado pastoral de las futuras iglesias, cuando carezcan de la actuación y del prestigio de los apóstoles y de sus primeros colaboradores. La conciencia de esta necesidad no aparece como un puro dato empírico, sino que se funda en el valor esencial de la tradición, sentida como la continuidad indispensable de la transmisión, a lo largo del tiempo, del único mensaje sobre el que se funda la iglesia que es el mensaje apostólico"[10].

c) "Ministro de Cristo y dispensador de los misterios de Dios" (cf 1 Cor 4,1), el *sacerdote* del NT sigue la escuela de los apóstoles para vivir un especial seguimiento de Cristo que le haga disponible para el servicio de la palabra y de la mesa (cf He 20,11; 10,16; 11,17-34, y la problemática que surge en He 6,1-7), colaborando dócil y responsablemente con los apóstoles (He 15, 22-27).

Es difícil determinar cuál era la función específica del ministro ordenado en el NT y, más todavía, si había un *servicio* litúrgico o comunitario limitado sólo al ministro. El vocabulario mismo es bastante variado y destaca en especial a dos grupos de personas con funciones *sacerdotales:* apóstoles-presbíteros (He 15,2.4. 6.22ss; 16,4) y obispos-diáconos (Flp 1,1: cf también Clemente Romano, *1.ª ad Cor* 42, y *Didajé* 15,1. Obsérvese que Policarpo, que escribe hacia el 130 a la comunidad de Filipos, se dirige al grupo presbíteros-diáconos).

"A nivel del NT estamos todavía lejos del ordenamiento bien estructurado que algunas iglesias conocerán en el siglo siguiente. Se advierte que la organización de la comunidad cristiana está en plena evolución, con un ritmo más o menos rápido según los lugares. Desgraciadamente, los textos de que disponemos tienen demasiadas lagunas como para ofrecernos una idea exacta."[11].

d) A pesar de la falta de certeza en las fuentes —que no tienen la pretensión de ofrecer un tratado sistemático de la doctrina y de la praxis

cristiana con relación al sacerdocio—, se puede observar en el NT la existencia de grupos (consejos) de ancianos, los *presbíteros:* este grupo constituye el paralelo cristiano de la institución judía de los responsables de las sinagogas, con funciones que incluyen también el campo material. De este tipo debía ser también el grupo de *siete* ministros de que habla Lucas (He 6,1-6). Igual había sido además la estructura de gobierno de las nuevas comunidades misioneras (He 14,23; 1 Tes 5,12s; He 20). En estas pequeñas asambleas surgen de entre los presbíteros algunos dedicados de un modo particular a la predicación y a la enseñanza: éstos podrían haber formado el grupo responsable de los *episcopi* (= vigilantes, inspectores), un comité ejecutivo restringido y estable que se diferencia de los otros presbíteros, los cuales desarrollan más bien una función de consejeros o diputados con responsabilidad y deberes limitados y subordinados.

e) Esta delimitación no explícita entre obispos y presbíteros —estos últimos con el encargo particular de vigilar y presidir la comunidad— puede haberse prolongado durante algún tiempo en las iglesias cristianas. Pero un cierto *presbiterianismo,* que se encuentra en algunos padres (sobre todo en Jerónimo, aunque también en Ambrosio, Pelagio, Juan Crisóstomo y Teodoro de Mopsuestia) y más tarde en el medievo (por ejemplo, Rabano Mauro), pudo tener su origen en una lectura, posterior e independiente, más restringida de las cartas Pastorales y de Flp 1,1.

Con la penetración del cristianismo en el mundo grecorromano, se diferencian cada vez más dos corrientes de pensamiento, que se podrían denominar petrina y paulina. A cada una le corresponde también un determinado modelo de gobierno de la comunidad: el primer modelo está constituido por el gobierno colectivo de los presbíteros (Jerusalén, y desde allí en Palestina, Egipto, norte de África y el sur de España); el segundo se caracteriza por la dirección *monárquica* propia de Antioquía, que a través de Asia Menor y de Iliria llega hasta las Galias. Las dos actitudes asumen también actitudes diferentes ante el judaísmo, registran en ocasiones algunos radicalismos (son típicas las posiciones posteriores de Cerinto y Marción, respectivamente), pero logran reencontrase en la unidad gracias a la función mediadora y armonizadora de Roma: en la *Tradición apostólica* de Hipólito († 220), el centro de la cristiandad logrará formular "una vía intermedia entre las dos corrientes" [12].

V. El sacerdote en la historia de la liturgia y en la teología

Para la comprensión del sacerdocio cristiano, de la situación actual y de las posibilidades futuras de precisar su identidad —la cual debe hacer referencia continuamente a Cristo y a la situación concreta de los hermanos a los que se dirige el servicio—, no se pueden ignorar las principales etapas del camino histórico recorrido por el sacerdote, desde la época apostólica neotestamentaria hasta llegar al Vat. II y a la actual etapa posconciliar. La perspectiva histórica es, por lo menos, útil para evitar la fácil tentación de retomar opciones *nuevas,* cuyos peligros y límites ya ha evidenciado la antigüedad. Además, se debe superar la segunda y permanente tentación, la de hacer opciones operativas bajo el apremio de las circunstancias concretas, teniendo después la pretensión de darles una justificación teórica y ¡quizá incluso consiguiéndolo! Un tercer elemento

importante a señalar en la panorámica histórica nos viene dado por las abundantes reflexiones teológicas y soluciones concretas a las que las circunstancias del tiempo no permitieron madurar o sobrevivir: algunos hechos y pensamientos del pasado merecen ser reconsiderados como sugerencias, por lo menos interesantes, en la búsqueda de soluciones a problemas iguales o análogos que la iglesia de hoy debe afrontar.

1. DE LOS TIEMPOS APOSTÓLICOS A LA ÉPOCA CAROLINGIA. Toda función eclesial que se desarrolla con autoridad y de modo permanente, en el NT es conferida siguiendo un *rito*. Éste presenta algunos elementos fijos en las diversas situaciones investigadas, pero no se puede afirmar que se trate siempre de un único e idéntico ritual y sobre todo es cierto que no se confería el mismo oficio ministerial.

Habida cuenta de los episodios involucrados en esta problemática (He 6,16; 13,1-3, y en especial 1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6), la ordenación ministerial comprende los siguientes momentos principales: el nombramiento/elección de los candidatos, un (eventual) ayuno de preparación inmediata, la imposición de las manos —hecha normalmente por el colegio de los *apóstoles* o de los presbíteros—, acompañada por una oración. Es innegable la analogía del rito con la *ordenación* rabínica, pero es siempre difícil establecer una eventual dependencia directa.

De todos modos, la función principal de los ministros ordenados es el servicio apostólico con toda la riqueza de sus contenidos, entre los cuales sobresalen el ministerio de la palabra, la atención pastoral y la presidencia de la eucaristía, esta última entendida como la culminación de la caridad-comunión eclesial y, por lo tanto, centro de la vida cristiana, sacramental y *profana*. Por otra parte, la referencia a la eucaristía supone ya una relectura del NT a partir de la experiencia posterior —al menos a partir de Clemente Romano e Ignacio de Antioquía (ss. I-II)—, pero no es un hecho casual. Como en otros temas de los que el NT no dice nada o casi nada, "no se trata tanto de encontrar textos explícitos en los escritos apostólicos (o de forzarlos con interpretaciones arbitrarias) cuanto de penetrar en la lógica interna de la vida de la iglesia primitiva"[13].

El cuadro fundamental de la ordenación sacerdotal neotestamentaria vuelve a encontrarse a comienzos del s. III en la *Tradición apostólica* de Hipólito: ésta nos da testimonio de los usos litúrgicos de Roma en su época y del desarrollo ya alcanzado en la estructuración de los ministros ordenados. Hipólito reconoce un carácter particular a tres servicios eclesiales, de los que son sujetos el obispo, el sacerdote y el diácono. De éstos se tiene el primer testimonio explícito en Ignacio, pero la *Tradición apostólica* subraya su unidad ministerial fundamental, aun contando con las diferencias que derivan de su función específica, a través del término técnico de la imposición de las manos *(cheirotoneîn)*. Este término significa *imponer las manos* —desde el s. IV se traducirá por *ordenar*— y es importante porque atestigua una ordenación litúrgica además de orientar la vida del ordenado hacia un compromiso litúrgico-eucarístico.

Hipólito no alude a la elección de los presbíteros; sin embargo, nos da importantes datos sobre su ordenación: el sacerdote es ordenado por el obispo, el único que pronuncia la oración. Los miembros del presbiterio tan sólo extienden las manos con la función de sello *(sphragízeîn)*, criterio último para la ordenación en el

ministerio eucarístico. En la breve plegaria de ordenación —que quizá se remonta a una comunidad presbiteriana [14]— está presente, dándosele una gran importancia, la dimensión pneumática del sacerdocio, que confirma y explicita el gesto bíblico-judío de la imposición de las manos; se alude también por primera vez a la tipología veterotestamentaria (Moisés) que se encontrará de nuevo en textos posteriores (por ejemplo, Serapión de Tmuis, en el s. IV, en Egipto...). Es interesante observar que, según Hipólito, la imposición de las manos u otro gesto/rito de ordenación presbiteral resulta superfluo en el caso de los *confesores,* que han sufrido persecución por la fe, porque con su testimonio han demostrado poseer ya el Espíritu (sin embargo, dado que no tienen el poder de transmitir el Espíritu, también los *confessores* deben ser ordenados en el caso de que lleguen al episcopado).

Falta en el caso del presbiterado el otro gesto litúrgico significativo que se encuentra en el s. III en diversas ordenaciones episcopales, y que también tiene paralelos judíos: la intronización. En efecto, este gesto evidencia quizá más que ningún otro la sucesión apostólica y la función magisterial y judicial de la persona que ha tomado posesión de su sede: deberes que competen especialmente al obispo, como sumo sacerdote de la iglesia local.

Sin embargo, en su actividad de gobierno pastoral el obispo es ayudado por los presbíteros a dos niveles: *a)* Junto al obispo en los primeros siglos se encuentra siempre un colegio de sacerdotes que interviene en la ordenación de los presbíteros, como se ve en la *Tradición apostólica;* participa en la elección, pero no en la ordenación, de los obispos; aconseja al pastor en los casos difíciles, como fue, por ejemplo, el cisma en los tiempos del papa Cornelio. No hay, sin embargo, un consejo presbiteral "junto al obispo con poderes distintos. Hay un presbyterium en torno al obispo. Y éste llama a los sacerdotes sus *cumpresbyteri.* Pero él es su cabeza: es él el que da unidad al presbyterium, como da unidad a la iglesia" [15]. *b)* Con la difusión del cristianismo y la imposibilidad/inoportunidad de instituir iglesias locales con obispo propio, el cuidado pastoral de algunas zonas rurales y de la ciudad se entrega a los sacerdotes. Actúan de modo suplente con facultades todavía limitadas y con una especial referencia al único pastor de la iglesia local. A éste le pertenece siempre, por ejemplo, la bendición del crisma para la confirmación. En la iglesia de Roma hay dos elementos particulares significativos: el uso del *fermentum,* a través del cual "la iglesia romana se mantiene como una única *communio,* aunque existan diversas celebraciones eucarísticas en un mismo día (domingo)" [16], y las liturgias estacionales, que también quieren indicar la unidad eclesial de una zona relativamente amplia, en la que actúan varios sacerdotes, siempre en estrecha comunión con el único obispo.

Otro elemento que subraya la unión del sacerdote con el obispo y la iglesia local —el principio es válido en Oriente y Occidente durante toda la antigüedad; en Occidente desaparece definitivamente en el medievo— es sancionado por el canon VI del concilio de Calcedonia (451): "Nadie debe ser ordenado sacerdote o diácono, o constituido en cualquier función eclesiástica, de modo absoluto. Por el contrario, el que es ordenado debe ser asignado a una iglesia de la ciudad o del pueblo, a la capilla de un mártir o a un monasterio. El santo Sínodo manda que toda ordenación absoluta sea nula" *(COD* 66).

Según este cuadro de la vida eclesiástico-litúrgica, el título de *sacerdos,* atestiguado a partir del 200 más o menos, designa simplemente al obispo en relación con su servicio litúrgico. En la medida en que el sacerdote participa del ministerio litúrgico del obispo, también será reconocido como *sacerdos.* En la época carolingia este título se atribuía indistintamente tanto al obispo como al sacerdote, mientras que en Oriente ese uso ya se había difundido antes (ss. IV-V).

Mientras tanto, el rito de ordenación evoluciona de modo homogéneo, ampliándose y enriqueciéndose cada una de sus partes. Estudiando los Sacramentarios y los *Ordines Romani,* pueden obtenerse algunas noticias: en Roma, hasta León Magno († 461), todos los domingos podían hacerse ordenaciones. Es seguro que desde el pontificado de Gelasio I († 496) en adelante fueron días de ordenación solamente los sábados de las cuatro témporas (período de ayuno). En los miércoles y viernes anteriores era posible hacer un escrutinio público sobre la idoneidad de los candidatos, mientras que el lunes los *electi* habían prestado juramento acerca de la falta de impedimentos que podrían anular la ordenación (se trata de los *"quattuor capitula"* inherentes a pecados sexuales que, en cualquier caso, reducían a los culpables al estado de penitentes públicos, con el consiguiente impedimento para toda ordenación canónica) [17].

El desarrollo del rito de la ordenación del sacerdote es lineal: consta de una llamada de los candidatos, una oración de introducción del pontífice (obispo), una oración litánica del pueblo y una oración conclusiva del pontífice. El núcleo central del rito está constituido por la imposición de las manos (en silencio), al que sigue la oración consecratoria, que se remonta a los ss. IV-V, y que se ha conservado incluso en la reciente reforma litúrgica [*/ Orden/ Ordenación*]. Son ritos complementarios la entrega de la estola y de la casulla antes de la ordenación, y el beso de la paz en el momento de su conclusión.

De la importante oración de ordenación se pueden resaltar al menos dos elementos: *a)* la ampliación de la tipología veterotestamentaria con una referencia a los hijos de Aarón, y quizá también a los levitas [18]; *b)* la importancia dada a la subordinación del presbítero al obispo. Se habla, en efecto, del sacerdote en términos de "vir sequentis ordinis, secundae dignitatis", volviendo a hacer uso de un concepto conocido desde León Magno y que se remonta hasta Orígenes [19].

En el plano teológico se afirma también la idea sostenida por san Agustín en la polémica contra los donatistas, los cuales afirmaban la necesidad de una vida integérrima en los sacerdotes para la validez de las acciones sacramentales realizadas por ellos. El obispo de Hipona coloca en el centro de la vida de la iglesia el sacerdocio de Cristo, cuya acción permanece válida incluso cuando el sacerdote es indigno. Esta refutación de la doctrina donatista merece ser recordada por el abuso que después se hará de ella para sostener las ordenaciones absolutas y la visión unilateral del *carácter* sacramental del ordenado.

2. DE LA ÉPOCA CAROLINGIA AL CONCILIO DE TRENTO. Este período presenta toda una serie de procesos transformadores del sacerdocio cristiano —en parte ya comenzados anteriormente— hasta alterar de manera notable su fisonomía. Desde el punto de vista del ritual, el período carolingio, con la difusión de los centros de irradiación litúrgica fran-

ca y germánica, produce un desequilibrio en el rito de la ordenación, con diversas consecuencias negativas incluso para la comprensión teológica del sacramento.

Al sacerdote se le contempla cada vez más con una especie de aureola sacralizada: a este respecto es paradigmática la unción de las manos del neo-ordenado, que se realiza según una costumbre importada del ambiente celta de los países francos. Al comienzo del s. IX esa unción es comprendida y transmitida con estricta referencia a la consagración eucarística. Esta ampliación ritual, que objetivamente tiene escasa importancia —y de la que se tienen indicios en Roma hacia el 925—, sanciona y favorece igualmente una visión alterada del presbiterado. Sacando las consecuencias extremas, poco después (ss. XII-XIII) se acaba por atribuir al sacerdote solamente el apoder sacramental, no reconociéndole ya la *missio* de ministro de la palabra. En el s. X es codificada también en el Pontifical Romano Germánico la entrega de los *instrumentos*. Para el presbítero son la patena y el cáliz, entregados al ordenado después de la unción de las manos con las siguientes palabras: "Recibid el poder *(accipite potestatem)* de ofrecer el sacrificio a Dios y de celebrar la misa tanto por los vivos como por los difuntos en el nombre del Señor". Y de hecho, en una perspectiva desvinculada de la mejor tradición litúrgica, la teología escolástica sanciona, como *materia* de la ordenación presbiteral, esta entrega de los instrumentos y, como forma, las palabras que la acompañan.

"El presbiterado se confiere por la entrega del cáliz con el vino y de la patena con el pan... De igual modo para los restantes órdenes, a los cuales se asignan los objetos correspondientes a su ministerio": es la conclusión del magisterio en el "decreto para los armenios" del concilio de Florencia de 1439 *(DS* 1326).

Este colocar al presbiterado en relación unilateral con la eucaristía denuncia otra dificultad: la exclusión del episcopado del sacramento del orden y la concepción que ve en el mismo presbiterado la más alta forma del sacramento. En consecuencia, en el segundo milenio y hasta 1947 —cuando se promulga la constitución apostólica *Sacramentum Ordinis*—, cada vez que se habla de orden y de sacerdocio se hace de ordinario referencia solamente al presbiterado, buscando, al máximo, lo que los obispos tienen o hacen de más y los diáconos de menos.

Una ulterior piedra de tropiezo, que afecta principalmente a los obispos, pero que también tiene alguna consecuencia para el clero, es la distinción —y a menudo la separación de hecho— entre potestad de orden y potestad de jurisdicción. Además de todas las confusas interferencias que se siguen de ella, no se puede olvidar la marginación forzada del sacerdocio al mundo litúrgico sacramental a costa de una atenta y obligada pastoral.

Para enrarecer ulteriormente esta situación tan precaria, a partir de la época carolingia se agudiza cada vez más el problema de la lengua, que llega a ser prácticamente incomprensible. Se observa entonces el siguiente y paradójico fenómeno: el servicio del sacerdote tiende a restringirse a la celebración de la misa; pero, de hecho, la eucaristía se reduce progresivamente a un acto privado.

A este respecto son significativos los formularios litúrgicos de las misas que el sacerdote celebra para sí mismo. Estas oraciones son bastante abundantes en los Sacramentarios carolingios y en los Misales posteriores; junto con las apologías de los *Ordo Missae,* atestiguan la autoconciencia que los sacerdotes tenían de

sí mismos. Aun teniendo en cuenta los diversos géneros literarios, resulta predominante la visión negativa del propio estado de criatura, indigno, frágil y sometido a todo tipo de tentaciones. En la mayor parte de los textos, el servicio sacerdotal es contemplado exclusivamente en relación con el altar y el sacrificio. Son muy raras las alusiones al aspecto existencial del ministerio, que hace del mismo sacerdote una *víctima viviente;* como también es escaso el relieve dado a sus responsabilidades sociales y al bien público. Sin embargo, el conjunto de las oraciones *"pro ipso sacerdote"* se corrige con los numerosos formularios por vivos y difuntos, que abarcan a todas las categorías sociales, y con las numerosas misas para las circunstancias más diversas [20].

No faltan tampoco, sobre todo con la renovación del s. XI, excelentes intervenciones del clero en la vida del pueblo cristiano, un renacer de la praxis penitencial y una reforma del rito de las exequias (con la *absolución* del difunto): ni se debe infravalorar el particular momento histórico que siente el fervor de las cruzadas con todo un mundo de religiosidad en efervescencia; baste pensar en la difusión de las indulgencias y en la confianza ciega en la autoridad del sacerdote, sobre todo en los centros rurales. A pesar de todo, y no sólo en el s. XI, prevalece en general "un ideal de vida clerical... según la concepción ascética medieval, en la que se pone el acento más en el ejercicio personal y colectivo de las virtudes que en la actividad externa de la *cura animarum* (sobre todo administrativa)" [21].

En su aspecto global y por diversos motivos, la situación del pueblo de Dios sufre a largo plazo las consecuencias de la actitud pastoral pasiva asumida por el clero, al que se atribuye al menos en parte la responsabilidad del debilitamiento de la fe y de la vida cristiana. Dos hechos significativos: la prescripción del Lateranense IV (1215) que obliga a la confesión y comunión anuales *(DS* 812), y la devoción cada vez más extendida de *ver la hostia.*

Se entró prácticamente en un callejón sin salida, que da lugar a un círculo vicioso: una decadente teología del sacerdocio ha desfasado los términos de la realidad sacramental con acentuaciones parciales y deformantes; todo esto se refleja en los ritos de ordenación y en la acción del sacerdote, que toma un camino que reduce progresivamente sus funciones originarias y específicas; pero esta praxis a su vez reclama una justificación de orden especulativo, que no falta nunca.

En el desarrollo ritual, los años 1292-95 ven la aparición de un nuevo Pontifical, redactado por Guillermo Durando, obispo francés de Mende. La mayor diferencia con respecto a las fuentes precedentes es un apéndice de los ritos, que se encuentran desplazados o introducidos por primera vez después de la comunión: el rezo o canto del *credo,* otra imposición de manos y el juramento de obediencia. Éste será el ritual que servirá de modelo inmediato al *Pontificalis Liber* de 1485, y en la práctica también para las ediciones sucesivas del Pontifical romano hasta la reciente reforma conciliar (1968).

3. DEL CONCILIO DE TRENTO AL VAT. II. La situación del clero, que, como se ha podido observar, no era la mejor en cuanto a vida espiritual y compromiso pastoral, no podía dejar de constituir un tema de interés para los reformadores del s. XVI, entre otras cosas porque los intentos de recuperación intraeclesial habían dado resultados positivos pero restringidos en el ámbito de las órdenes religiosas. En este momento, un gran

número de sacerdotes no ejercitan ya ningún ministerio, y mucho menos desarrollan una actividad misionera centrada en la palabra. Hay una inflación de misas privadas, celebradas en cualquier *rincón* y, fuera de las misas privadas, los sacerdotes se contentan con recitar el breviario.

Los reformadores tienen en cuenta algunas críticas precedentes (por ejemplo, la de Wycliff), pero van más allá de una polémica que afecte tan sólo a la praxis. Se enfrentan decididamente con el problema del sacerdocio desde una perspectiva diferente de la acostumbrada. Hacen patente de modo positivo el sacerdocio de los fieles y el ministerio pastoral del *sacerdote* ordenado, ministerio que se concreta en la predicación de la palabra y en la administración de los sacramentos. La óptica luterana y calvinista es, por esto, eclesiológica, no eucarístico-sacramental en un sentido reductivo; y, de hecho, se subraya también la unión entre el sacerdote y su comunidad local. Pero, negativamente, los reformadores llegan a rechazar el carácter *sagrado* y permanente del sacerdote, excluyendo también la relación sacerdocio-sacrificio eucarístico tal como se interpretaba en el área católica tradicional.

"Lutero, en su polémica contra el sacerdocio católico, no intentaba [sin embargo] destruir el ministerio disolviéndolo en el sacerdocio universal de los fieles. Pensaba en el ministerio como una institución indispensable para la iglesia y querida por Cristo, ordenada a la predicación del evangelio y al cuidado pastoral de las comunidades cristianas a través de la administración de los sacramentos, consagrada por un rito de ordenación en el que se comunica realmente el don del Espíritu... También en Calvino el rechazo del sacerdocio es el rechazo de un modo de concebir el sacerdocio, es decir, de entenderlo como ordenado a la celebración del sacrificio. Atribuye a los ministros de la palabra el nombre de *sacerdotes,* pero en el sentido paulino de Rom 15,16, o sea, en cuanto que, convirtiendo los pueblos a Dios por medio de la predicación del evangelio, los ofrecen a Dios. También acepta la ordenación, siempre que admita sólo el rito apostólico de la imposición de las manos, sin la unción; y sobre todo con tal de que su objeto sea el de apacentar el rebaño de Dios con la predicación y los sacramentos, y no el de sacrificar." [22]

La falta de una teología adecuada —o quizá, mejor, de una voluntad decidida, si se considera el esquema doctrinal de 1552, desgraciadamente desaparecido en las sucesivas sesiones— lleva al concilio de Trento a un camino paralelo y divergente con respecto a la dirección teológica de la reforma. El razonamiento no es eclesiológico, sino simplemente sacramental y motivado por posiciones apologéticas de defensa. Se centra, por tanto, en el oficio sacrificial del sacerdote, que permanece separado del más amplio contexto vital de la ministerialidad de la iglesia. De todos modos queda abierta la posibilidad de un desarrollo posterior, como se hizo, tras un estancamiento de varios siglos, en el Vat. II.

En las dos sesiones (la XXII y XXIII) sobre el sacrificio de la misa y sobre el sacramento del orden, al establecer la doctrina acerca del presbiterado, el punto de partida es el sacramental eucarístico *(DS* 938), y toda la exposición tridentina continúa expresando diversas variaciones sobre este tema: sacerdote (presbítero)-eucaristía (cf, por ejemplo, *DS* 949; 957; 958). Adolece de una concepción restringida del sacerdocio, que excluye al episcopado del sacramento. Por esto, al tratar la institución del presbiterado —durante la última cena— se pasa inmediata-

mente de los apóstoles a los sacerdotes, haciendo aquí y en alguna otra parte alguna indicación sobre la unión orgánica sacramental entre estos últimos y los obispos (cf *DS* 960).

El enfrentamiento con los reformadores insta además a Trento a restringir al mínimo toda alusión al ministerio de la palabra y a la misión pastoral, mientras que pone en evidencia otros puntos objeto de discusión, como, por ejemplo, el carácter permanente del ministro ordenado (*DS* 960). Toda la problemática del sacerdocio y de su institución como la de su función es vista siempre de modo exclusivo en relación con la cena del jueves santo y con la eucaristía.

"Este modo de pensar será reforzado, de otra parte, por la tendencia historizante de la liturgia (una tendencia que ya existía desde tiempo atrás), que corre el riesgo de aislar la cena no solamente del resto de la vida de Cristo, sino también de los demás aspectos del misterio pascual y de pentecostés. A esta investidura del jueves santo, se unirá muy de cerca *la consagración de las manos* del sacerdote, hasta el punto de que durante muchos siglos esta consagración pasó por ser el rito fundamental de la ordenación de los sacerdotes. Esta concepción del origen del presbiterado (identificado con el *sacerdocio)* ha tenido una resonancia considerable, no porque sea criticable como tal, sino por el uso que se ha hecho de ella"[23] en Trento mismo y después del concilio.

Un factor importante para la vida sacerdotal es puesto en marcha por el concilio de Trento con la institución de los seminarios (sesión XXIII, cap. 18) para la formación de los sacerdotes desde el punto de vista espiritual y cultural. En esta línea se registran algunos importantes movimientos, mientras que, desde otro punto de vista, la teología del sacerdocio y del presbiterado en particular no se abre a perspectivas nuevas y relevantes durante algunos siglos. A partir del ejemplo de los *seminarios* de Roma y Milán (san Carlos Borromeo) se abren instituciones parecidas en muchos lugares, especialmente en Italia y en Francia. A la formación del futuro clero se dedican personalidades importantes, como Pedro de Bérulle con sus Oratorianos, san Vicente de Paúl con los sacerdotes de la Misión, y la Congregación de san Sulpicio, animada por Jean Jacques Olier. Al final del s. XVII, en Italia, la iniciativa de san Gregorio Barbarigo, obispo de Padua, es un ejemplo significativo y seguido. También bajo el impulso de la formación seminarística se perfilan ahora de un modo claro dos corrientes de vida sacerdotal. La primera, misionera, se agrupa en torno a las nuevas instituciones que renuevan la vida sacerdotal y religiosa. La segunda corriente tiene un carácter marcadamente espiritual-devocional; en ella se ve la huella de una formación seminarística modelada a menudo sobre el ejemplo de la vida religiosa monástica.

Pero más que una espiritualidad presbiteral, el clero desarrolla una piedad anclada en la misa, en el culto eucarístico y en la devoción al sagrado Corazón. Algunas voces, que conciben la teología de modo contrario a la dirección común, se pierden sepultadas en el olvido o en las polémicas. Un siglo más tarde, por ejemplo, se da el caso de la importante reflexión de Rosmini: afirma con claridad, como quizá ningún otro antes que él en la época moderna, el sacerdocio común de los fieles[24].

Mayor presión sobre la conciencia eclesial ejercen, por el contrario, un nutrido grupo de sacerdotes filántropos, animados por una profunda fe

y un agudo sentido social: de Pallotti a Gaspar del Bufalo, de Juan Bosco a Cottolengo, al tiempo que Juan B. Vianney representa claramente al párroco de una pequeña comunidad rural que irradia la vida cristiana a partir de una intensa piedad personal y de una renovación de la vida sacramental de los fieles. Éstos son todavía los modelos que actualmente la iglesia propone al clero a través del pequeño esbozo de su fisonomía espiritual en las diversas oraciones y lecturas de la liturgia.

Después de la borrasca de las reacciones antimodernistas, algunos importantes documentos del magisterio subrayan fuertemente la espiritualidad sacerdotal, pero sin afrontar o profundizar nuevas puntualizaciones de carácter teológico. Pueden recordarse algunas propuestas de los pontífices, como la encíclica *Humani generis* (1917), en la que Benedicto XV confirma el compromiso apostólico de la predicación; *Ad catholici sacerdotii fastigium* fue escrita por Pío XI (1935) sobre el sacerdocio en general. Sobre la santidad de la vida sacerdotal llaman nuevamente la atención Pío XII con la exhortación apostólica *Menti nostrae* (1950) y Juan XXIII con la encíclica *Sacerdotii nostri primordia,* publicada con ocasión del centenario de la muerte del cura de Ars (1959). (Conviene recordar aquí la tradición iniciada por Juan Pablo II de dirigir cada año, con ocasión del jueves santo, una carta "a todos los sacerdotes de la iglesia.")

Sin embargo, ya en 1947 se habían hecho públicos dos documentos significativos con profundas repercusiones. Punto de partida de la renovación teológica y litúrgica del sacramento del orden es la recordada const. apost. *Sacramentum ordinis:* ésta acaba con las discusiones sacramentales-rituales y abre el camino a nuevas reflexiones sobre el sacramento y sus tres grados. Entre otras cosas afirma que el episcopado es un verdadero sacramento, y que la materia y la forma del sacramento son la imposición de las manos y la oración consacratoria. La *Mediator Dei,* por su parte, afirma explícitamente que el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial ordenado se diferencian "esencialmente y no sólo en grado".

Esta afirmación —retomada en documentos posteriores del magisterio (por ejemplo, en *LG* 10)— origina una fuerte discusión, agudizada sobre todo por el hecho de que la fórmula original quiso responder al problema de una "diferencia de ministerio (más precisamente de *poderes)* entre sacerdotes ordenados y laicos a propósito de la eucaristía"[25]. A continuación se produjo una gran confusión, porque de nuevo la misma formulación se usó en sistemas conceptuales y lingüísticos diversos: "Confusión de lenguajes, favorecida por el hecho de que el primer uso de la fórmula parece precisamente referirse al ministerio, hablando de él en términos de sacerdocio... En realidad, la urgencia de afirmar la excelencia del sacerdocio ministerial está unida no a la confrontación entre éste y el sacerdocio bautismal, sino entre el sacerdocio ministerial y los diversos ministerios/carismas... Por otra parte, el sacerdocio común, considerado en sí mismo, es cualitativamente superior no sólo al sacerdocio ministerial, sino también a cualquier otro ministerio"[26]; problemática ésta todavía en fase de una elaboración teológica más precisa.

4. EL VAT. II Y LOS AÑOS POSTERIORES. En tres documentos presenta el concilio la identidad del sacerdote de modo explícito y particularizado: la constitución *LG,* el decreto *PO* "sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes" y el decreto

OT "sobre la formación sacerdotal". Estos textos son el punto de referencia obligado para el tiempo posterior; pero, bajo ciertos aspectos, marcan una pausa en la reflexión teológica. Esta última parece ya satisfecha de la valoración dada al episcopado y se dedica a la revalorización de funciones un tanto descuidadas en la historia de la iglesia moderna, no sin polémica, por cierto.

a) *La recepción del magisterio y de la reforma conciliar,* sin embargo, ha transcurrido de modo lineal, sin muchas novedades. De las reflexiones y discusiones de los padres en el Sínodo de los obispos de 1971 no salió nada nuevo, a pesar de las expectativas impacientes de un grupo eclesial deseoso de un cambio en la disciplina latina, que vincula el sacerdocio al celibato [27].

Una síntesis clara de la sensibilidad teológica conciliar y posconciliar se ofrece en el nuevo *Ritual de Órdenes,* en donde se descubre la ministerialidad de la iglesia y la estricta unión entre teología y liturgia, recuperada en los últimos decenios. En efecto, es posible reunir en una síntesis teológica los criterios inspiradores que han guiado la revisión de los ritos de ordenación. Se ha querido expresar de un modo más claro la referencia a Jesucristo, fuente y modelo de todo ministerio ordenado; la naturaleza eclesiológica del servicio que se debe vivir y la íntima relación con el don del Espíritu Santo, que alimenta continuamente su fecundidad y eficacia.

El principio constitutivo y ejemplar de los ministerios ordenados es, por lo tanto, la *"diaconía" de Cristo;* y esto vale también para el sacerdote, para su compromiso apostólico y para su espiritualidad. Es una perspectiva cristológica multidimensional, que se debe concretar en la iglesia, y que se puede resumir en la misión de Cristo, siervo, pastor, sacerdote y maestro.

La segunda y amplia perspectiva viene dada por la *realidad eclesial,* manifestada precisamente por la sacramentalidad de la iglesia, por una renovada eclesiología de la comunión, por la complementariedad del sacerdocio común de todo el pueblo de Dios y del sacerdocio de los ministros ordenados. El Espíritu del Señor introduce y promueve en la iglesia, toda ella profética, sacerdotal y real, una presencia especial, articulada y jerárquica de los servicios, que, a pesar de la diversidad de esencia y grado, se ordenan a la edificación del único cuerpo de Cristo.

El tercer aspecto en el que se fundan los ministerios es la *acción del Espíritu,* considerado como principio unificador y santificador. La relación indisoluble entre ministerio-misión y acción del Espíritu Santo, alma viva de la iglesia, se recuerda en las moniciones introductorias de los ritos, en las cuales se atribuye particularmente a la efusión del Espíritu el fiel cumplimiento del ministerio y la verificación de los carismas para el desempeño de los tres principales deberes del oficio pastoral: la reconciliación con Dios en la iglesia, la ordenación armónica de los ministerios y carismas y la realización del culto espiritual del pueblo de Dios [28].

Esta teología renovada se refleja de modo orgánico y capilar en el nuevo rito de ordenación (1968; trad. castellana, 1979). Como se afirma en la constitución apostólica *Pontificalis romani recognitio,* "ha parecido necesario dar mayor unidad a todo el rito distribuido en diversas partes y destacar más vivamente el núcleo central de la ordenación: esto es, la imposición de las manos y la oración consecratoria" *(RO,* p. 10; *EDIL* 1082).

La oración consecratoria, antiguo

texto que ya aparece en el sacramentario Veronense, sufre ahora sólo algunos —pocos— retoques textuales, excepto la conclusión, que es un breve párrafo *nuevo* que subraya la *misión evangelizadora universal* del sacerdote. En este elemento se confirma la nueva visión teológica, según la cual ser "sacerdote significa separarse de la vinculación estructural con el cuerpo episcopal, hacia la dimensión universal del misterio de la iglesia"[29]. Un segundo elemento importante, existente asimismo en la oración consecratoria y expresado varias veces desde perspectivas diferentes, es la *relación entre sacerdote y obispo*. Aparte del estrecho punto de vista disciplinar, se trata de recuperar el sentido profundo de esta relación observando que "los presbíteros deben obedecer a los obispos en la comunión del sacramento del orden, misión de paternidad y fraternidad, como Cristo obedeció al Padre en la comunión de la única naturaleza divina, misterio de paternidad y filiación en la igualdad. La obediencia presbiteral no es para afirmar una superioridad personal de los obispos o para confesar la sujeción personal de los presbíteros, sino que es solicitada y dada, junto con los obispos, por Cristo y en Cristo al Padre, para afirmar, testimoniar y difundir el misterio de Dios y de su salvación en el mundo"[30].

La ordenación, según las nuevas estructuras rituales, tiene lugar una vez concluida la liturgia de la palabra durante la misa. Entre los *ritos introductorios* se mantienen y se renuevan la llamada a los candidatos, la declaración del obispo que *elige* a los ordenandos y la significativa respuesta de aclamación por parte de la asamblea de los fieles, unas palabras del obispo y la declaración de los candidatos que expresan su decisión de ser ordenados y prometen obediencia.

Los *ritos explicativos* han sido reducidos y desplazados; actualmente son la unción de las manos con el crisma, la entrega de los ornamentos litúrgicos y, sobre todo, de las ofrendas para la eucaristía [*/ Orden/Ordenación*].

b) *Problemática ecuménica.* En el campo ecuménico se registra un hecho que ha roto el ya precario equilibrio entre las iglesias cristianas, y que para ortodoxos y católicos constituye un obstáculo en el camino de la reconciliación: en 1958 la iglesia luterana sueca admitió al *pastoreo* a las mujeres. Este *ejemplo* ha sido seguido poco después por otras iglesias de América y Europa, mientras que en el campo católico ha comenzado toda una serie de intervenciones de distinta naturaleza y con direcciones diversas. Después de una toma de postura de Pablo VI, que expresó un hondo pesar por la orientación tomada por la iglesia anglicana[31], la declaración *Inter insigniores,* de la sagrada Congregación para la doctrina de la fe (1976), impide a las mujeres el acceso al sacerdocio ministerial, basándose en el hecho de la tradición, en la actitud de Jesús y en la praxis de los apóstoles, e iluminando la dimensión del sacerdocio ministerial desde una perspectiva cristológica y eclesiológica. Entre otras cosas, la declaración afirma, contra una visión socio-democrática del servicio sacerdotal que inviste al sacerdote más allá de su sexo, que es necesario no "olvidar que el sacerdocio no forma parte de los derechos de la persona, sino que depende de la economía del misterio de Cristo y de la iglesia. La función del sacerdote no puede ser deseada como el término de una promoción social; por sí mismo no da lugar a ningún progreso puramente humano de la sociedad o de la persona; se trata de un orden diferente"[32] [*/ Mujer,* III].

El diálogo ecuménico se concentra sobre todo en la naturaleza de la ministerialidad eclesial, permaneciendo sin embargo a menudo en los aspectos más generales o dando importancia de modo particular al episcopado. La figura del sacerdote se sitúa así en un segundo plano, con el peligro de no ser perfilada de un modo adecuado. Un intenso trabajo de reflexión fue realizado por la comisión "Fe y constitución" del Consejo ecuménico de las iglesias en la consulta de Cartigny de 1970, de donde surgieron interesantes datos relativos a la relación ordenación-ministerio-profesión, y donde se sintió la urgencia de hacer convergir las estructuras canónicas de acuerdo con las coincidencias teológicas [33].

En septiembre de 1972, el "grupo de Dombes" publica un documento "para una reconciliación de los ministerios", en donde se pide que por parte católica sea reconocida la validez del ministerio protestante, que "en un cierto número de casos, al menos, puede apoyarse en el signo de la continuidad presbiteral". Por parte protestante, además de algún reconocimiento de las realidades existentes en la iglesia católica, se debería examinar y poner "en cuestión la práctica, introducida en algunas iglesias reformadas, de la delegación pastoral para la predicación y para la celebración de la santa cena, dada a fieles que no están ordenados, de modo que no quede oculta la diferencia de carismas entre ministerio ordenado y sacerdocio universal" [34].

Entre los resultados del encuentro de Accra (1974) se debe señalar la afirmación de la diversidad de ministerios: "La pluralidad de las culturas eclesiales y de las estructuras ministeriales no compromete la única realidad ministerial, fundada en Cristo y constituida por el Espíritu Santo sobre la autoridad de los apóstoles... Dentro de la misma comunidad de fe es posible encontrar juntos estilos diversos de vida eclesial y diferentes estructuras ministeriales, sin que esa comunidad deba constituirse en modelo obligatorio para todas las demás". Acerca de la función específica del sacerdote, se repite que debe ser "comprendida como proclamación del evangelio y administración de los sacramentos" [35].

La persistente situación de estancamiento en lo que se refiere al reconocimiento recíproco de los ministerios a nivel ecuménico no debe, con todo, ser juzgada sólo de un modo negativo. "El reconocimiento mutuo de los ministerios no debe efectuarse mediante un procedimiento administrativo, ni siquiera haciendo una llamada a la voluntad democrática expresable a través del consenso de las iglesias... Es necesario hacer referencia al pentecostés continuo, al juicio que salva y purifica, a la luz del Espíritu" [36].

c) *Si se pueden presentar algunas perspectivas para una recalificación teológica y pastoral* del sacerdote, éstas deben tener presentes de todos modos algunos datos de hecho. Entre los más evidentes se pueden recordar la necesaria profundización teológica en la ministerialidad de la iglesia. Ésta constituye el marco en el que se hace comprensible el sacerdocio ordenado; pero a menudo el razonamiento pasa por encima del sacerdote o minimiza su naturaleza y función al intentar hacer patente la realidad del episcopado y del diaconado. Así, la renovación teológica de los ministerios no siempre consigue renovar la identidad teológica del sacerdote. En el plano de la vida cotidiana, pocas estructuras han sido tan sacudidas por la revolución social de los últimos decenios como el sacerdote, y en particular el párroco de los lugares medios y pequeños. Para generacio-

nes enteras el párroco ha sido el único punto de referencia espiritual, cultural y social de las comunidades. Hoy es una persona más, a menudo no es la que posee más cultura, ha perdido casi en todas partes su autoridad y no puede enfrentarse con los modelos propuestos por los medios de comunicación de masas. La crisis general de la sociedad separa a los fieles de su iglesia, y el sacerdote se encuentra cada vez más solo y se ve marcado por *su* enfermedad: el aislamiento que sofoca y deforma la soledad, la resignación que apaga toda esperanza, la amargura que vuelve tristes los días.

Hay muchos modos cómodos y posibles de salir de esta situación, a costa de sacrificar la identidad sacerdotal; por ejemplo, un convulso activismo *pastoral* o un *éxito* a bajo precio buscado en actividades mejor remuneradas y más gratificantes. También hay quien se acomoda en la inercia o en el encerramiento pusilánime. Se hace necesaria una recuperación a diversos niveles, comenzando por lo humano: precisando y consolidando las dos relaciones coordinadas fundamentales, vertical y horizontal, que encuentran su concreta realización en la obediencia filial y alegre al padre de la diócesis; en la disponibilidad generosa hacia los hermanos de ministerio, con quienes se construye el primero y más íntimo núcleo de comunión de vida en el Espíritu.

Sobre esta plataforma de relaciones vividas en plenitud, según la peculiar fisonomía espiritual y humana, es posible construir el servicio sacerdotal en sus dos aspectos principales: *el servicio de la palabra* y la *administración de los sacramentos.*

El primer servicio implica una triple relación del sacerdote con la palabra: *a)* una *verdadera relación existencial.* No se puede limitar el servicio de la palabra a una simple proclamación de una realidad que queda fuera de la vida. Tampoco se trata de llegar a una comprensión del texto y a su apropiación desde el punto de vista cultural. Está en juego un proceso de identificación que debe llevar al sacerdote a ser él mismo el eco de la palabra, la exégesis actual y realista de la palabra de siempre en el día de hoy. Es un aspecto del progresivo itinerario espiritual de divinización del hombre, que ve a la criatura asumir la fisonomía de Cristo, dejándole que se haga todo en toda la propia realidad humana, que de este modo se transfigura. Con unas condiciones precisas: el sacerdote se sitúa en la comunidad como invitación y ejemplo para todos a entrar en la escuela de la palabra en sus términos más urgentes y constructivos: las diversas liturgias de la palabra y la lectura divina individual y comunitaria. *b)* De ello se deriva un *peculiar estilo de proclamación* que evita rigurosamente toda propuesta persuasiva de tipo intelectual, con un discurso gris en cuanto a los contenidos espirituales y fácilmente acomodaticio. La proclamación debe alcanzar la fuerza de una provocación existencial, que llegue a todo el hombre con una carga de autenticidad y transparencia, con la afirmación clara de los valores evangélicos puestos al desnudo por un estilo de vida simple y pobre, alegre y perseverante en su ir contracorriente, hoy tan *necesario.* No se trata, por tanto, de acomodar la palabra a las categorías de moda, minimizando su carga de choque y su novedad radicalmente incómoda. La palabra ha de resonar en plenitud, sostenida por la convicción de que a ella se debe conformar no sólo el sacerdote, sino la iglesia toda y el mismo *mundo* que la rechaza al negarla o al quererla deformar. *c)* Sin embargo, todo esto no puede ser sólo un esfuerzo aislado del sacerdo-

te, sino que es el momento fuerte de toda una pastoral orgánica que se recupera en su núcleo esencial con una *introducción personal a la comprensión,* comunitaria e individual, *de la palabra.* Y aquí se ve cómo es necesario recuperar también el tiempo y las múltiples ocasiones para desarrollar una paciente acción de *dirección espiritual*[37]. Solamente si el sacerdote, a través de la meditación de la palabra, encuentra personalmente al Dios personal, sentirá la urgencia de este servicio. Pero esto a su vez implica una intensa vida de oración y de silencio de escucha, de interiorización que no puede ser un estéril repliegue sobre las propias ideas y miserias, sino el concentrarse en el misterio de Dios a fin de lograr la sabiduría necesaria para una proclamación veraz de la palabra.

En la administración de los sacramentos el puesto de relieve lo ocupa la *eucaristía* celebrada bajo la *presidencia* del sacerdote. Esta presidencia está cargada de ambigüedad desde el momento en que se la ha querido identificar simplemente con la presidencia responsable y totalizadora de la comunidad: de la responsabilidad disciplinar a la animación espiritual y la coordinación organizativa. La crisis multidimensional que se ha abatido sobre el sacerdote es una invitación a resituar su función, valorando otros ministerios y poniendo en claro diversas responsabilidades eclesiales, no necesariamente de tipo clerical[38].

A este respecto sería útil una confrontación con una peculiar realidad cristiana como es el monaquismo. Muchas veces se ha puesto en discusión el sacerdocio de los monjes, que no tendría una finalidad *pastoral,* porque no se ha comprendido que "cierto significado de la iglesia solamente puede manifestarse en ella a través de un sacerdote consagrado únicamente a la búsqueda de Dios"[39]. Pero desde siempre el monasterio ha constituido una comunidad-de-base con estructuras y modos de vida peculiares. Dos aspectos son inherentes al problema que ahora afrontamos: el responsable último de la comunidad monástica desde siempre —el CDC va contra la tradición oriental y occidental si y cuando exige el sacerdocio— desarrolla su servicio independientemente del que sea sacerdote y sin identificarse siquiera con la función de padre espiritual. Además, el sacerdocio monástico, más y antes que responder a una exigencia espiritual del individuo, es un servicio a la comunidad. Son el abad (y la comunidad) los que deciden sobre el sacerdocio de los monjes, teniendo en cuenta en primer lugar la situación interna de la misma comunidad.

Esta situación de hecho, reconocida como válida en el ámbito del monaquismo, ¿en qué medida puede ser transferida a otros ámbitos de la vida eclesial? El problema no puede pasarse por alto, especialmente en la perspectiva futura de una presencia de laicos, cualificados en el plano de la cultura teológica, a los cuales la iglesia, y de modo especial los sacerdotes, deben dejar el espacio que les otorga el Espíritu. De aquí la necesidad de subrayar algunos aspectos esenciales de la vida del sacerdote y de orientar en consecuencia su formación hacia una vida de fe más madura, profundizada en la oración y en la comunión fraterna; oración y caridad fraterna que por sí solas hacen al sacerdote aquello que es verdaderamente, por encima de cualquier condicionamiento socio-cultural: *sacramento* de Cristo, único mediador entre Dios y los hombres, pan que se deja partir para la salvación de los hermanos, palabra viva de Dios presente entre los hombres.

[*/ Ministerio/Ministerios; / Orden/Ordenación; / Obispo*].

NOTAS: [1] Sobre la datación, cf A. Cody, *A History of OT Priesthood,* PIB, Roma 1969, 114-123 — [2] G. Kretschmar, *Die Ordination im frühen Christentum,* en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 22 (1975) 56 — [3] L.A. Hoffman, *L'ordination juive à la veille du christianisme,* en *MD* 138 (1979) 7-74 — [4] W. Kasper, *Jesús, el Cristo,* Sígueme, Salamanca 1976, 326 — [5] A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le NT,* Seuil, París 1980. La exégesis que aquí se presenta de Heb es deudora de esta obra de Vanhoye — [6] *Sacramentario Gregoriano,* Suplemento (ed. Deshusses 2080). La fórmula está presente en el *Misal di Bobbio* (ed. Lowe 411) y en la posterior tradición neogelasiana, gregoriana y ambrosiana — [7] A. Vanhoye, *Sacerdozio ministeriale, sacerdozio dei fedeli e comunione nella Chiesa,* en *La Nuova Alleanza* 85 (1980) 264 — [8] G. Otranto, *Il sacerdozio comune dei fedeli nei riflessi della I Petr. 2,9 (I e II secolo),* en *Vetera Christianorum* 7 (1970) 246 — [9] A. Vanhoye, *a.c.,* en *La Nuova Alleanza* 85 (1980) 324 — [10] S. Dianich, *Il prete: a che serve? Saggio di teologia del ministero ordinato,* Edizioni Paoline, 1978, 124 — [11] A. Morin, *Du presbytre juif au prêtre chrétien,* en *La prêtre hier aujourd'hui demain. Travaux du congrès tenu à Ottawa du 24 au 28 août 1969,* Fides-Du Cerf, Montreal-París 1970, 82 — [12] O. Barlea, *Die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakone in vornicänischer Zeit,* Societas Academica Dacoromana, Munich 1969, 252 — [13] B. Maggioni, *Il sacerdozio nel NT,* en *RL* 56 (1969) 60 — [14] G. Kretschmar, *a.c.,* 41, nota 16 — [15] B. Botte, *Collegialità del presbiterato e dell'episcopato,* en *Studi sul sacramento dell'Ordine,* Edizioni Romane Mame, 1959, 69-70 — [16] A.A. Häussling, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit,* Aschendorff, Münster 1973, 185s — [17] B. Kleinheyer, *Die Priesterweihe im römischen Ritus. Eine liturgiehistorische Studie,* Paulinus Verlag, Tréveris 1962, 35-38; 47-49 — [18] En base al significado de *levita* en la antigua literatura latina, D. Eissing *(Ordination und Amt des Presbyters. Zur Interpretation des römischen Priesterweihegebets,* en *ZKT* 98 [1976] 40) cree que el término hay que referirlo a los diáconos y no a los levitas veterotestamentarios — [19] P.-M. Gy, *La théologie des prières anciennes pour l'ordination des évêques et des prêtres,* en *Rev. de Sciences Philos. et Théol.* 58 (1974) 603 y 606 — [20] Son indicativos al respecto los primeros 278 formularios de los textos complementarios del suplemento del sacramentario gregoriano (ed. Deshusses, II vol.) — [21] M. Maccarrone, *I papi del sec. XII e la vita comune e regolare del clero,* en *La vita comune del clero nei secc. XI e XII. Atti della Settimana di studio: Mendola, settembre 1959,* Vita e Pensiero, Milán 1962, 379 — [22] S. Dianich, *La teologia del presbiterato al Concilio di Trento,* en *ScC* 99 (1971) 335-336 — [23] H. Denis, *La teologia del presbiterato da Trento al Vat. II,* en *I preti. Formazione, ministero e vita* (a cargo de Y. Congar-J. Frisque), Ave, Roma 1970, 127-128 — [24] A. Quacquarelli, *La lezione liturgica di Antonio Rosmini. Il sacerdozio dei fedeli,* Marzorati, Milán 1970 — [25] T. Citrini, *L'essenza e il grado: destino di una formula nel variare dei sistemi linguistici,* en *RasT* 22 (1981) 471 — [26] *Ib,* 472 — [27] Una crítica negativa del Sínodo, insertada en una amplia revisión de toda la problemática sacerdotal, la presenta E. Schillebeeckx, *El misterio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana,* Cristiandad, Madrid 1983 — [28] Es interesante la comparación con el documento del episcopado alemán, *Principi per l'ordinamento dei ministeri pastorali,* con un párrafo dedicado a los sacerdotes (su especificidad teológica, funciones, actividades). Texto en *Il Regno Doc.* 22 (1977) 351 — [29] H. Denis, *o.c.,* 145 — [30] G. Ferraro, *Le preghiere di ordinazione al diaconato, al presbiterato, all'episcopato,* Dehoniane, Nápoles 1977, 283 — [31] Pablo VI, Carta al arzob. de Canterbury del 23 marzo 1976 (y del 30 noviembre 1975), en *Il Regno Doc.* 21 (1976) 342-343 — [32] Texto en *Il Regno Doc.* 22 (1977) 102 — [33] Texto en *Il Regno Doc.* 16 (1971) 298 y 305 — [34] Grupo de Dombes, *Per una riconciliazione dei ministeri,* 40-45, en *Il Regno Doc.* 18 (1973) 125 — [35] Fe y Constitución, *El ministerio* (Accra 1974), en particular párrafos *E* y *F* — [36] Grupo mixto italiano unido al SAE, *La presidenza nell'eucaristia,* en *Il Regno Doc.* 21 (1976) 316 — [37] Juan Pablo II, *Carta a los sacerdotes,* n. 6: "Arte de las artes es la guía de las almas", en *A los obispos y a los sacerdotes,* Paulinas, Madrid 1979, 20 — [38] Cf también el Sínodo de los obipos alemanes, *Ministerio y servicios pastorales en la comunidad* 3.5.1: "La tarea del sacerdote en la comunidad consiste en preparar a la comunidad y a sus miembros, hacerlos idóneos para desempeñar el servicio que les es propio, y en preocuparse por su unidad en Cristo. Con el anuncio, la administración de los sacramentos, el cuidado de la comunidad y, no en último lugar, con el testimonio personal [el sacerdote] debe recordar y hacer presente a Jesucristo, a fin de que toda la comunidad se encuentre en condiciones de evocar y actualizar a Jesucristo delante de la sociedad" — [39] G. Lafont, *Sacerdoce claustral,* en *Commentationes in Regulam s. Benedicti* (a cargo de B. Steidle), Pont. Inst. Anselmi-Herder, Roma 1957, 66, nota 20.

B. Baroffio

BIBLIOGRAFÍA: Abad J.A., *El sacerdocio ministerial en la liturgia hispana,* en VV.AA., *Teo-*

logía del sacerdocio 5, Burgos 1973, 351-397; *El carácter sacerdotal en la liturgia hispana,* ib, 8, Burgos 1976, 271-303; Bernal J.M., *El carisma permanente en la tradición litúrgica,* ib, 5, Burgos 1973, 67-96; *La identidad del ministerio sacerdotal desde los rituales de ordenación. Balance histórico,* en "Phase" 123 (1981) 203-222; Garrido M., *La potestad de orden en la Iglesia según la liturgia,* en VV.AA., *Teología del sacerdocio* 8, Burgos 1976, 7-70; Llabrés P., *La identidad del ministerio ordenado a partir del ejercicio de la función litúrgica,* en "Phase" 123 (1981) 241-254; Llopis J., *El sacerdote, servidor de la Palabra y de los sacramentos,* en "Phase" 43 (1968) 37-48; Marliangeas B.D., *"In persona Christi". "In persona Ecclesiae",* en VV.AA., *La liturgia después del Vaticano II,* Taurus, Madrid 1969; Niermann E., *Sacerdote,* en SM 6, Herder, Madrid 1976, 147-157; Rahner K., *Siervos de Cristo,* Herder, Barcelona 1970; Ramos M., *Sacerdocio y sacralidad cristiana,* en "Phase" 48 (1968) 497-513; Ratzinger J., *El sentido del sacerdocio ministerial,* en "Selecciones de Teología" 32 (1969) 332-344; VV.AA., *El sacerdocio de Cristo y los diversos grados de su participación en la Iglesia,* XXVI Semana Española de Teología, Madrid 1969; VV.AA., *Teología del Sacerdocio,* "Instituto Juan de Ávila" (Facultad de Teología del Norte de España —Sede de Burgos—), un volumen cada año, Burgos 1969ss. En casi todos los volúmenes hay boletines bibliográficos sobre el sacerdocio. Véase también la bibliografía de *Jesucristo, Ministerio* y *Orden.*

SACRAMENTALES

SUMARIO: I. Problemática - II. Síntesis histórica - III. Doctrina generalmente admitida - IV. Concilio Vaticano II - V. Presupuestos para una reformulación de la teología de los sacramentales: 1. Relación hombre-mundo; 2. Centralidad de Cristo; 3. Ministerio de la iglesia: *a)* Dimensión epiclética, *b)* Dimensión ritual - VI. Nuevas perspectivas: 1. Contexto litúrgico; 2. Celebración de una existencia esencialmente pascual - VII. Número de los sacramentales - VIII. División de los sacramentales: 1. Consagraciones; 2. Bendiciones; 3. Exorcismos - IX. Sacramentos y sacramentales - X. Consecuencias litúrgico-pastorales - XI. Conclusión.

I. Problemática

La concepción de la realidad teológica de los sacramentales es una de las que difícilmente es enfocada con claridad y precisión en la actual teología de los sacramentos. Hoy, a la luz de los últimos estudios, se pueden esbozar algunos elementos que permiten dar un rostro a los *sacramentales* y buscar, si no propiamente una definición, al menos una descripción.

La problemática que acompaña a la actual reflexión en la teología sacramental ha llegado también a los sacramentales, como es obvio [1]. Normalmente, los autores dan de ellos una definición a la luz de los sacramentos, ya que, si nos colocamos en una perspectiva jurídica o simplemente moral, como podemos observar en los manuales clásicos, los sacramentales parecen ser completamente ajenos al hombre de hoy. Para enfocar mejor la experiencia sacramental, la teología de los sacramentos-sacramentales es considerada en el ámbito de la sacramentalidad de la iglesia. El presupuesto para un verdadero tratado de los sacramentos-sacramentales es un profundo tratado eclesiológico. El descubrimiento de las verdaderas características de la iglesia-sacramento puede permitir iluminar de un modo más preciso tanto los sacramentos como los sacramentales.

Además, mientras que el campo de los sacramentos propiamente dichos está limitado a los *siete,* el radio de evolución de los sacramentales es mucho más amplio y difícilmente definible. Éste es uno de los motivos por los que resulta especialmente difícil dar una definición precisa de los *sacramentales.*

A estos problemas de orden teórico se añaden las dificultades causadas por las diversas concreciones históricas que afloran en la vida sacramental de la iglesia. El hombre contemporáneo es tendencialmente propenso, por causa del fenómeno de la / secularización, a rechazar

toda la ritualidad que expresa el dato sacramental. Teme, en efecto, caer en la magia cuando se prepara para celebrar los sacramentales. En realidad, no se puede negar que una cierta forma de superstición pueda relacionarse o se haya relacionado con muchos sacramentales. La pregunta que se hace el hombre contemporáneo es la siguiente: ¿qué sentido puede tener el bendecir a una persona, una cosa o un alimento que se va a tomar? La tendencia, en este caso, puede llevar a un espiritualismo inconsciente, en el que el sacramental ya no tendría ningún derecho de ciudadanía, ya que el gesto-rito resultaría, de hecho, marginado de la edificación de la vida cristiana. Por otra parte, el desarrollo de las ciencias humanas conduce a relativizar ciertas prácticas sacramentales. Surge la convicción de que la dignidad del hombre queda disminuida, si no incluso manipulada, por una magia de estilo medieval.

La relación *sagrado-profano* es uno de los aspectos más sentidos en el contexto de la cultura contemporánea. Este hecho ha empujado al creyente a cuestionarse sobre el *porqué* de las celebraciones sacramentales y a buscarles el significado en su justo marco teológico-litúrgico. Solamente la recuperación de la auténtica relación entre fe y religión puede ayudar a determinar la identidad sacramental, especialmente en su traducción pastoral. En efecto, la problemática acerca de los sacramentales engloba todo el complejo tratado sobre la relación Dios-mundo, fe-iglesia-mundo, amor a Dios-compromiso temporal.

Los sacramentales son expresiones rituales de la relación iglesia-fe-mundo. El esfuerzo por recuperar la verdadera identidad de los sacramentales tiene un gran interés, ya que constituyen un amplio capítulo de la ritualidad de la iglesia. Frente a esta problemática, que implica directamente toda la vida litúrgica de la comunidad eclesial, es indispensable redescubrir el sentido más auténtico de los sacramentales.

II. Síntesis histórica

La presencia de los sacramentales en la iglesia se inserta en un amplio cuadro histórico, que hunde sus raíces en la antigüedad. En el curso de su vida, con cierta frecuencia, Jesús utilizó gestos con un significado claramente religioso (bendiciones, exorcismos...). Formaban parte de la herencia que él, su comunidad y todo el NT habían recibido del pasado. En este sentido, algunos querrían formular la hipótesis de una prehistoria de los sacramentos que se remontaría más allá del NT y del AT, para llegar hasta las religiones primitivas. En el ámbito veterotestamentario, algunos gestos y ritos se introducían en la vida de la comunidad como elementos sustentadores. En el Talmud encontramos toda una colección de bendiciones que nosotros llamaríamos sacramentales [2]. En el ámbito cristiano hallamos, por citar un ejemplo, el testimonio de la *Tradición apostólica* de Hipólito. En ella se recomienda la bendición del aceite, el queso, las aceitunas, el pan y la miel, etc. En la tradición litúrgica medieval, los libros litúrgicos (tanto los Sacramentarios como los Pontificales) nos muestran el gran uso de los sacramentales por parte de la comunidad cristiana hasta llegar a la época moderna, en que el *Rituale Romanum* (1614), con su rico repertorio, atestigua la frecuencia de su celebración.

Ante esta constante, que encontramos en la historia de la revelación y de la iglesia, los intentos de dar una definición precisa del concepto de sacramental han sido muy abun-

dantes a lo largo de las diversas épocas culturales.

El término *sacramental,* como sustantivo, no se encuentra en uso en la teología anterior al s. XII. Anteriormente la palabra usada de ordinario era *sacramentum.* Este término se aplicaba también a ritos religiosos naturales, que no se identificaban con los sacramentos tal como hoy los entendemos; es más, la ritualidad en general era un *sacramentum.* Podemos encontrar la razón de este uso lingüístico en el hecho de que todo lo que estaba en relación con los sacramentos propiamente dichos estaba consagrado al servicio divino por medio de una bendición particular. En Agustín la palabra *sacramentum* expresaba realidades diversas: desde el *padrenuestro* a la celebración del bautismo o de la eucaristía. En la época patrística y en la alta edad media encontramos también una gran fluctuación en los modos de interpretar la praxis sacramental de la iglesia. El concepto de *sacramental,* que antiguamente estaba unido a los ritos relacionados con los sacramentos, se aplica posteriormente a todo tipo de ceremonia religiosa.

Este dato ha obligado a la teología a dar una definición, lo más clara y comprensible posible, de los sacramentales. La profundización en la noción de sacramento en la primera mitad del s. XII ha tenido un papel decisivo para la comprensión teológica de los sacramentales y ha sido determinante para toda la posterior reflexión teológica y la exposición de los manuales. Mientras que el bautismo y la eucaristía se consideraban en estrecha relación con el misterio de Cristo, otras categorías de sacramentos parecían más bien derivar de los primeros y no diferenciarse mucho de los diversos ministerios y de la liturgia concreta de la iglesia. Un vocabulario especial para distinguir bautismo y eucaristía de los otros sacramentos a ellos subordinados es usado por Hugo de San Víctor con la especificación de *"tria genera sacramentorum".* "Mientras al primer género de sacramentos pertenecen los *sacramenta maiora,* del segundo género es considerado el complejo de los *sacramenta minora,* y el tercer género no tiene una denominación particular, aunque se catalogue antes de los otros dos géneros directamente en relación con el tema de la iglesia, de sus miembros y de sus oficios"[3].

En el s. XIII, bajo el influjo de Pedro Lombardo, encontramos una terminología bastante clara, y surge la distinción entre los sacramentos y los sacramentales: los *sacramenta principalia* o *maiora* y *"alia sacramenta quae significantius possunt sacramentalia dici, quasi sacramentis adnexa et de eis dependentia"*[4].

Siguiendo la especulación medieval, en el período postridentino se va hacia un tratamiento más sistemático (R. Bellarmino, F. Suárez), que en los ss. XIX y XX se amplían hasta convertirse en propios y verdaderos tratados *("De sacramentalibus in genere"),* en los cuales son discutidas de modo analítico todas las cuestiones referentes a su institución y clasificación, el problema de la eficacia y de los efectos que de ella derivan.

A la luz del desarrollo de nuestro tema en la teología de los manuales, se llega a esta definición litúrgica de los sacramentales: "Los sacramentales son signos visibles religiosos, instituidos por la iglesia para servir al culto, para tutela contra los influjos del demonio y para el incremento del bien espiritual y material de los fieles"[5].

En nuestro siglo el movimiento litúrgico ha dado su precioso aporte para una mayor profundización en la teología de los sacramentales y

para una mejor comprensión de sus características particulares en el contexto global de una teología de la liturgia.

III. Doctrina generalmente admitida

La evolución histórica ha permitido comprender cada vez mejor el significado global de los sacramentales. En este campo algunos elementos doctrinales son hoy comúnmente admitidos; en torno a ellos hay un sustancial acuerdo entre los autores.

a) En la categoría de los sacramentales encontramos una gran variedad de ritos, muy diferentes entre sí, instituidos por la iglesia. De por sí no se incluyen en los siete sacramentos, pero tienen una estructura parecida a la de ellos. De hecho, en algunos aspectos, especialmente en lo que se refiere al lenguaje del signo, son muy similares a los sacramentos. Por este motivo el CDC de 1917, can. 1144, los definía como "cosas o acciones de las que suele servirse la iglesia, lo mismo, en cierto modo, que de los sacramentos, para conseguir por su impetración efectos principalmente espirituales". (Más precisamente el CDC de 1983, can. 1166 [que retoma *SC* 60]: "son *signos* sagrados, por los que, a imitación en cierto modo de los sacramentos, se significan y se obtienen por intercesión de la iglesia unos efectos principalmente espirituales".) Los autores modernos los distinguen, a grandes líneas, en dos categorías: los sacramentales-cosas y los sacramentales-acciones. Aparece así la distinción entre las cosas benditas, consagradas, exorcizadas, y las acciones, que son las bendiciones, las consagraciones y los exorcismos. En el primer tipo de sacramentales podemos clasificar el agua bendita, las velas benditas, los ramos de olivo bendito, la ceniza bendecida al comienzo de la / cuaresma... En el segundo tipo se catalogan las consagraciones (/ profesión religiosa, bendición del abad; / consagración de vírgenes, / dedicación de una iglesia...), las / bendiciones (del agua, de los niños, de los enfermos, de los campos, de los utensilios...), los / exorcismos [6]. Esta multiplicidad de cosas y acciones, que entran en la categoría de los sacramentales, ha hecho muy difícil su clara definición.

b) Si queremos tomar los elementos comunes y determinantes para hacer una definición-descripción de los sacramentales, podríamos decir así: "Los sacramentales consisten inmediatamente y en primer lugar en una oración impetratoria que la iglesia dirige a Dios, y sólo en segundo lugar y mediatamente, esto es, mediante esta oración intercesora de la iglesia, en una santificación, en cuanto que la iglesia, por medio de estos ritos, impetra precisamente de Dios la santificación de las personas o de las cosas" [7]. Aparece, por lo tanto, bastante evidente que los sacramentales son bendiciones y consagraciones que revelan la fe y el amor de la iglesia para que en la historia de los hombres y en el cosmos se manifieste la gloria de Cristo por encima de todos los obstáculos que impiden su expansión. Los sacramentales son signos de la fe de la iglesia. En esta fe reside toda su fuerza. Cualquiera que sea el objeto de los sacramentales, el elemento que los caracteriza y que les permite no contagiarse del peligro de la magia es la fe orante de la comunidad eclesial. "Por los sacramentales se libra y preserva la fe en Cristo de las extravagancias espiritualistas y de la anemia que amenaza la vida. Las cosas se hacen encuentros con Cristo. En y por ellas

se realiza la entrega a él. Está en nosotros, en nuestro quehacer cotidiano, dándole sentido, consistencia y amparo. Los sacramentales son una expresión del valor divino de lo cotidiano y de las cosas, de los trabajos, que llenan la vida de nuestros días. Nos muestran que Dios toma en sus manos, santificándola, la cotidianidad"[8]. En este elemento común (la fe orante e intercesora de la iglesia) hay una diversidad de objetos que constituyen el ámbito de los sacramentales. A través de la mediación de personas y cosas, en el contexto de la mediación de la iglesia frente a una situación histórica, el sacramental adquiere una dimensión funcional con respecto al crecimiento de la comunidad.

c) La semejanza con los sacramentos es una de las características de los sacramentales. En efecto, los sacramentales están intrínsecamente relacionados con la celebración de los sacramentos, y especialmente con la eucaristía. Son vistos, en un sentido, como una preparación; y, en otro, como una especie de prolongación de los sacramentos, en la perspectiva de poner al servicio de Dios todo el mundo terreno y de ofrecer al hombre una ayuda y una guía en su esfuerzo por forjar el mundo y hacer madurar progresivamente en la propia persona la vocación a ser imágenes de Dios en Cristo en medio del mundo. En la comunión que se celebra, que constituye el amplio campo de la liturgia, los sacramentos y los sacramentales ponen a la comunidad en camino hacia la experiencia escatológica que vive de la gran liturgia del cielo.

d) Entre el sacramento y los sacramentales, aunque se da una semejanza, proveniente de la realidad del signo en un contexto de fe orante, existen sin embargo profundas diferencias. Mientras que los sacramentos fueron instituidos por Jesucristo, los sacramentales son propuestos por la iglesia. Son, en efecto, acción de la iglesia, expresión de su voluntad de santificar a la humanidad en camino a través de su acción de intercesión. Otro aspecto que diferencia a los sacramentos de los sacramentales es el de su eficacia. La diferencia, desde este punto de vista, se expresa tradicionalmente en el lenguaje teológico con las fórmulas *ex opere operato* (sacramentos) y *ex opere operantis* (sacramentales). Los ritos sacramentales propiamente dichos producen, con su estilo propio, su efecto con tal de que el signo sea hecho válidamente, y no por la condición moral de los que celebran el sacramento. En el sacramento hallamos la "representación objetiva inmediata" (O. Casel) del misterio pascual de Cristo. En el ámbito de los sacramentales, por el contrario, los efectos del misterio pascual son concedidos por Dios mediante la intercesión de la iglesia significada en los gestos litúrgicos[9]. La eficacia de los sacramentales está en relación con la oración de intercesión de la iglesia, que tiene efectos en el plano espiritual e, indirectamente, en el material. Obviamente es en la experiencia eclesial donde tiene lugar la celebración de los sacramentales. Los sacramentales son celebrados por el pueblo de Dios en camino: en cada uno de ellos se expresa y obra la iglesia. En esta condición eclesial de oración el efecto espiritual que se consigue por el gesto litúrgico es actualizado por el Padre en virtud de la dignidad moral de aquel que realiza el rito y aquel que lo acoge.

e) Acerca de los efectos producidos por la celebración de los sacramentales se puede decir que, como todo hecho salvífico, tienden a incrementar y reforzar el reino de Dios. La intercesión de la iglesia, en

el lenguaje propio de la liturgia, interviene para que en aquellos que realizan el acto sacramental o viven de él Cristo sea verdaderamente el Señor. Indirectamente, el creyente recibe del amor pascual de Dios protección contra las tentaciones del demonio, gracias y ayudas actuales según la especificidad de cada sacramental, capacidad operativa y gracias actuales para realizar la voluntad del Padre según el propio carisma y la llamada de Dios, y también favores temporales, en caso de que sirvan para la salvación en el ámbito del plano de la providencia.

f) De acuerdo con la doctrina tridentina, los sacramentos son siete (*DS* 1601); los sacramentales, por el contrario, no tienen límite en cuanto a número. Son fórmulas que expresan la oración de intercesión de la iglesia sobre personas y objetos particulares para fines de utilización cultual o bien profana. Puesto que el terreno en el que florecen los sacramentales es la vitalidad de la iglesia caminante en la historia, se diversifican y se multiplican según las diversas situaciones de la existencia humana, a la que ofrecen de forma corpóreo-concreta, bajo el lenguaje del signo impregnado de oración y de invocación, el misterio de la acción salvífica del Resucitado que abarca a todos los hombres. Los sacramentales testimonian cómo la salvación comprende todo lo que es el hombre, en todos sus componentes existenciales, personales y ambientales. Al diversificarse las situaciones en las que el hombre se encuentra, la iglesia aumenta los lenguajes de su oración y, potencialmente, también el número de los sacramentales. La presencia del sacramental es un medio para profundizar y asimilar el misterio pascual en una parte de la historia de los hombres, y para comunicar la salvación a todas las situaciones en las que la humanidad se encuentra.

g) En el origen de la celebración de los sacramentales está el misterio de Cristo. El significado del mundo, en cuyo ámbito obra el sacramental, es Cristo. La iglesia, que es el actor principal de las celebraciones sacramentales, actúa y ora en Cristo. La finalidad del acto de la celebración es cristificar al hombre, a la comunidad, al mundo. En esta concentración crística del sacramental aparece clara la dimensión trinitaria que lo envuelve; la celebración litúrgica la visibiliza muy bien: en los rituales se usa frecuentemente la fórmula "en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo", a menudo acompañada del gesto de la señal de la cruz. La fórmula y el gesto, en la celebración de los sacramentales, hacen aparecer claramente cómo todo el misterio de la vida divina, que se nos comunica en el acto celebrativo, nos es ofrecido por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo por medio de la cruz de Cristo. Comprendido así, el sacramental ya no es algo mágico, sino una celebración de la propia fe en Cristo resucitado, realizada a través del gesto ritual. El hombre, consciente de la propia situación histórica, por medio del signo sacramental rico de fe y del ministerio de la iglesia expresa su invocación al Dios uno y trino, para que el propio caminar en la historia tenga siempre el significado querido por el creador.

IV. Concilio Vaticano II

El Vat. II, en su obra general de / reforma litúrgica, puso algunas premisas para una renovación teológica y celebrativa de los sacramentales. En *SC* se habla de modo difuso del tema de los sacramentales, pero particularmente en *LG* y *GS* se descu-

bren aspectos que permiten reformular de modo dinámico la teología de los mismos.

En *SC* es importante relacionar los nn. 60-62 con el contexto general del documento. Los sacramentales deben interpretarse desde el trasfondo de la atmósfera estrictamente litúrgica descrita por *SC* 5-8. Viven del dinamismo propio de la experiencia litúrgica: su estudio, de hecho, se desarrolla dentro del capítulo dedicado a la celebración de los sacramentos. Este hecho permite superar una comprensión de tipo puramente material de los sacramentales mismos e, indirectamente, establece una constante referencia de los mismos a la estructura salvífico-sacramental. "La santa madre iglesia instituyó, además, los sacramentales. Éstos son signos sagrados creados según el modelo de los sacramentos, por medio de los cuales se expresan efectos, sobre todo de carácter espiritual, obtenidos por la intercesión de la iglesia. Por ellos los hombres se disponen a recibir el efecto principal de los sacramentos y santifican las diversas circunstancias de la vida" *(SC* 60) [10]. Esta semejanza con los sacramentos lleva a considerar los sacramentales en relación con el misterio pascual (cf *SC* 61). En la perspectiva de una auténtica recuperación de los sacramentales, el Vat. II pide una revisión de sus ritos (cf *SC* 79). En sus propósitos pastorales el concilio desea, por una parte, que se iluminen sus verdaderos valores y, por otra, que se acomoden "a las necesidades presentes" *(SC* 62) [11].

Es interesante observar cómo para *SC* 60-61 las diversas circunstancias de la vida son santificadas por medio de los sacramentales. Éstos, en efecto, contribuyen a establecer el vínculo entre lo *sagrado* y lo *cotidiano,* y así ayudan al realismo de la vida cristiana, cuyo centro es el momento litúrgico. Esto significa que (los sacramentos y) los sacramentales se encuentran con las grandes experiencias de la vida humana y, "por medio de la gracia divina, que brota del misterio pascual", las santifican en el mismo momento en que la celebración de la liturgia incorpora a sí, con su lenguaje, el lenguaje de la vida cotidiana.

La afirmación de *SC* podría, con todo, parecer restrictiva si las realidades terrenas y los acontecimientos de la vida tuvieran que hacerse culto para ser santificados. Una visión simplemente cultual de los sacramentales, como podría deducirse de la *SC,* limitaría mucho su comprensión. Suple esta posible carencia, aportando una contribución original, *LG* 10, 31, 34, donde el acto cultual se pone claramente en relación con el compromiso en lo temporal. En *GS* 34 la actividad ordinaria del hombre es esencialmente comprendida como una prolongación de la obra del creador y como un servicio hecho a los hermanos: es la aportación personal que el hombre hace a la realización del plano providencial de Dios en la marcha de la historia. "Cristo... obra ya por la virtud de su Espíritu en el corazón del hombre, no sólo despertando el anhelo del siglo futuro, sino alentando, purificando y robusteciendo también con ese deseo aquellos generosos propósitos con los que la familia humana intenta hacer más llevadera su propia vida y someter la tierra a este fin" *(GS* 38). En este marco la celebración eucarística se convierte en una fuente de esperanza para el hombre, que contemporáneamente está comprometido en lo temporal *y* en camino hacia la escatología. En el culto se consagra a la esperanza del reino que está por venir *y* a su anticipación a través de sus esfuerzos actuales y de los valores ya encarnados aquí abajo. A través de estos valores, "como la dignidad hu-

mana, la unión fraterna y la libertad; en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo", el reino está ya misteriosamente presente en esta tierra, aunque sólo alcanzará la perfección con la venida del Señor (cf *GS* 39).

La profundización que *LG* y *GS* dan a *SC* permite entrever algunas pistas; de seguirlas, la doctrina sobre los sacramentales puede ser mejor comprendida por el hombre de hoy, comprometido en lo temporal y a la búsqueda de su auténtica liberación.

V. Presupuestos para una reformulación de la teología de los sacramentales

A la luz de la enseñanza global que el Vat. II ha ofrecido y en la escucha de las voces que provienen del mundo contemporáneo, intentamos ahora iluminar algunos puntos que pueden contribuir a presentar una fisonomía más auténtica de los sacramentales, al servicio de los que están llamados a celebrarlos.

1. RELACIÓN HOMBRE–MUNDO. Uno de los aspectos que la teología hace evidente a propósito de los sacramentales es el de la consagración del mundo al plan creativo de Dios. También hacen esto los sacramentos, pero *el mundo de los sacramentales* puede extenderse prácticamente a casi todos los objetos con los que el hombre entra en contacto en su vida diaria y llegar a casi todas las situaciones en las que se puede encontrar.

La celebración de los sacramentales presupone una experiencia concreta de lo temporal. En efecto, el culto debe ser la manifestación de una nueva creación que nace del compromiso del hombre (cristiano) en su historia. El hombre está en continua relación con el mundo de los hombres y de las cosas, y con él y por medio de él realiza su propio sacerdocio cósmico. "El hombre no puede llegar a ser él mismo sin sacar del cosmos no solamente su alimento y su bebida, sino también su saber, su poder, su arte, su religión, su lenguaje; en una palabra, toda su verdad. Ser hombre significa integrar en sí el significado del mundo y situarse cósmicamente"[12]. La relación con el mundo es necesaria y debe ser deseada por el hombre, si quiere ser verdaderamente hombre. El cristiano está llamado a tomar conciencia de su puesto en el mundo. "Inmerso en el mundo, profundamente implicado en sus problemas, íntimamente unido a sus más nobles aspiraciones, trabajando activamente por su progreso, educado en el mundo y para el mundo, el cristiano, como Cristo, debe ser levadura en el mundo. Nadie puede colaborar de modo efectivo al desarrollo de la comunidad cristiana si no participa activamente en la edificación de la comunidad humana"[13]. Por medio del dominio consciente sobre la naturaleza, el fiel es incitado a construir el mundo de acuerdo con su fe: hacer del mundo la gloria de Dios. En su activa colaboración a la continua creación del mundo por parte de Dios, el hombre realiza en sí la imagen de Dios en Cristo Jesús. Siguiendo este dinamismo, la evolución del mundo por medio del hombre y en el hombre, en un clima de amor fraterno, actualiza aquel reino de Dios que tendrá su cumplimiento en la escatología con los cielos nuevos y la tierra nueva (cf Is 65,17; 2 Pe 3,13; Ap 21,1).

La iglesia entra activamente en comunión con el mundo hasta la plenitud de la parusía, para desarrollar continuamente el principio de la encarnación. El cristiano está llamado, bajo la acción del Espíritu Santo, a realizar por todas partes, a través de

su existencia comprometida en lo temporal, su ser *litúrgico*. Cumple esta misión creando entre los hombres y entre los hombres y las cosas nuevas relaciones. Aquí se introduce el tema acerca de los sacramentales.

El sentido del acto cultual realizado por el hombre, creado a imagen de Dios, se une precisamente con su postura *litúrgica* frente al mundo y en el mundo. La historia de la humanidad no es otra cosa que el desarrollo activo de las relaciones entre el hombre y el mundo en el marco del plan misterioso de Dios. En este trasfondo, la celebración de los sacramentales se convierte en el lugar para alimentar la esperanza en relación con el cumplimiento del plan de la creación.

La relación hombre-mundo está resquebrajada por la realidad del pecado (Rom 8,19ss). En el acto de la celebración, por medio de la invocación de la iglesia, la presencia pascual del Resucitado se convierte en el centro de un camino que tendrá su acabamiento más allá de la historia; en él la iglesia revive la liberación pascual del cosmos, que será plena cuando todo entre en la gloria de Dios. En el momento de la bendición ritual (en el caso del sacramental-cosa, por ejemplo), aunque el objeto conserve su función natural, sin embargo es puesto en relación con la divinidad, para que el hombre pueda progresar en la actuación del plan de la creación de Dios y obtener fuerza para la construcción del mundo. En el contexto de la celebración del misterio pascual, que es como el alma de todos los sacramentales, el misterio de la creación y de la encarnación se desarrolla en la línea de la cristificación del hombre y del cosmos: el universo es invadido por el misterio de la gracia, sin ser separado de su destino natural. En este acontecimiento pascual, significado por las celebraciones sacramentales, toda realidad creada, hombre o cosmos, es aferrada y llevada a realizar la finalidad propia de la creación: recapitular todo en Cristo. En el hoy del plan divino, el hombre recibe la misión "de preparar, significar, anunciar y llevar adelante la recapitulación pascual hasta su definitiva conclusión: la glorificación de toda la creación en la gloria personal del Señor Jesús resucitado, triunfo del amor del Padre mediante la indisoluble unidad de su gesto creador y de su gesto redentor" [14].

2. CENTRALIDAD DE CRISTO. Según la mentalidad contemporánea, el centro del mundo es el hombre, que no sólo tiene la capacidad de someterlo, sino también de ponerlo al servicio de la importante misión de realizarse a sí mismo. Esta vocación creativa impele al hombre a escudriñar las profundidades de su propia personalidad. En este proceso se abre ante el hombre el misterio del amor de Dios, que ha alcanzado la cúspide de su revelación en la encarnación del Verbo: en Cristo Jesús el misterio del amor creativo del Padre ha encontrado su expresión más plena. Resulta, por lo tanto, evidente, que la historia de la humanidad y del cosmos tiene su centro en el misterio de la encarnación de Cristo. Este acontecimiento, fundamento de todo el destino de la humanidad, se desarrolla y encuentra su cumplimiento en una continua incorporación, por parte de toda la humanidad, de los valores significativos de la persona del Resucitado. En él toda realidad encuentra su significado. El misterio del Verbo encarnado, muerto, resucitado y ascendido al cielo, es el verdadero sentido de la historia. El Cristo pascual es el sentido máximo de la creación, puesto que en él se descubre el sentido de la existencia. En Cristo, Dios creador obra en el mundo y con el mundo:

en él, en efecto, se realiza el eterno propósito de Dios de recapitular en Cristo todas las cosas (cf Ef 1,10). Todo lo creado debe su existencia al Cristo pre-existente (cf Jn 1,3; Heb 1,3) y en él encuentra la propia consistencia (cf Col 1,17): sólo en él se da la auténtica salvación (cf He 4,12). En el misterioso plan de la creación del Padre, el Verbo encarnado está ordenado a ser el significado del cosmos, de toda la creación. El Verbo hecho carne ha sido llamado desde la eternidad a ser el señor del mundo, ya que todo ha sido creado por medio de él (cf Jn 1,3; Ap 4,11).

Puesto que a causa del pecado la unidad y la armonía del cosmos y de la comunidad humana han sufrido una situación de ruptura, Cristo en su misterio pascual ha llevado a cabo la reconciliación con el fin de restablecer el orden cósmico (cf Col 1,20). Dios mismo, por medio de Cristo, ha realizado la reconciliación (cf 2 Cor 5,18ss), y el universo ha sido pacificado. Esta novedad mesiánica, fruto de la condescendencia del amor del Padre en Cristo Jesús, recompone la unidad del universo y mantiene firme la creación ya renovada. Desde ahora, a través de la presencia sacramental de Cristo la paz cósmica ha entrado en el mundo y se ha realizado la redención universal. En el momento de la celebración Cristo se hace *presente,* renovando el misterio de la reconciliación cósmica.

El acontecimiento Cristo, que es el significado de la historia, se actualiza siempre en ella a través del ministerio de la iglesia. En la iglesia, que es la expresión histórica de Cristo, éste ejercita en un eterno presente su dominio sobre el cosmos y se hace cada vez más señor del universo (cf Col 2,10.19). Si el hombre, y en él el mundo, debe descubrir en Cristo el sentido de la propia existencia y llegar en él al estado de hombre perfecto en plenitud (cf Ef 4,13), la iglesia es el instrumento mediante el cual este proceso es siempre actual y actualizado. En la iglesia, el elemento institucional está al servicio de la realización de ese plano misterioso y fundamental que el Padre ha realizado en Cristo Jesús. En efecto, el ministerio de la iglesia se convierte en continuación y continuidad de la acción de Cristo, que a su vez es el significado de la vida humana sobre la tierra.

El hombre comprometido en lo temporal precisa descubrir las motivaciones más profundas de su ser y de su obrar. El anuncio del evangelio, que fundamenta y hace madurar continuamente la fe del cristiano, ilumina la dimensión más profunda de la realidad a través de la llamada a permanecer enraizados en Cristo. El cristiano, con su acción de fe, que se concreta en la confesión pública de Cristo Jesús y en el consiguiente testimonio por medio de una vida de resucitado en él, renueva continuamente el mundo y lo hace crecer en la caridad hasta su plena realización en Cristo. En el acto de la celebración del sacramental la iglesia quiere impregnar al mundo de un significado cristológico a través de personas y cosas, para que la potencia del Resucitado, mediante estas realidades, haga nuevo al mundo. El culto sacramental, con el dinamismo propio del misterio pascual, ayuda a los hombres, llamándoles a morir a sí mismos y a nacer de nuevo en Cristo Jesús.

3. MINISTERIO DE LA IGLESIA. El tercer elemento que es preciso encontrar y descubrir para aprehender el dinamismo de los sacramentales es el significado del ministerio de la iglesia, sacramento de la obra del Resucitado y de su Espíritu presente y operante en la humanidad. La igle-

sia anuncia continuamente a Cristo y celebra su pascua para cristificar el mundo. Desde esta perspectiva aflora el sentido de su acción en la celebración de los sacramentales. Esta intervención de la iglesia puede ser comprendida tanto en su dimensión epiclética como en su dimensión ritual.

a) En primer lugar, *la dimensión epiclética.* El culto es al mismo tiempo el venir de Dios al hombre *y* el ir del hombre a Dios en toda la amplitud de su ser hombre, en la perspectiva de someter todo a Cristo y de transformar todo en él (cf 1 Cor 3,22). Si el compromiso del hombre en la historia tiene como objeto que aflore el misterio de la gloria de Dios, la liturgia es su cumplimiento máximo al nivel de la sacramentalidad. Al realizar este objetivo (o sea, que la creación y el hombre lleguen a la gloria de la libertad de los hijos de Dios: cf Rom 8,21), la iglesia está en situación de continuo caminar. Sin embargo, la meta está muy lejana de la actual condición del hombre. A pesar de todo su esfuerzo, tanto su sentir como su obrar son esencialmente incompletos, ya que no se han dejado todavía penetrar plenamente por la potencia del Espíritu. Por esto, de la iglesia en marcha brota la invocación (epíclesis). Del corazón de aquel que, inmerso en el Espíritu, actúa en la historia mana una continua epíclesis. El gemir del Espíritu en el hombre es la expresión de la ansiosa espera, por parte de la creación, de ser revestida de la luz divina. Ahora bien, este dato existencial se traduce en invocación cultual: la iglesia, que tiene el deber de recapitular todas las cosas en Cristo, se convierte en continua epíclesis para que el plan de renovación del mundo pueda realizarse. La actitud de invocación no es otra cosa que el emerger del Espíritu presente en la comunidad creyente en marcha, que se siente pobre. Toda situación, todo sufrimiento, toda circunstancia vivida en la pobreza del hombre se traduce en una gran liturgia de invocación. La situación existencial del hombre está en poder del sufrimiento del momento presente y de la liberación escatológica; incluso la creación anhela esta liberación (cf Rom 8,18-19): el Espíritu de Dios nos la hace transparente y, a través de los signos sensibles de las cosas creadas, nos ayuda a entrar en contacto con las realidades externas por ellas significadas. En el bautizado, en cuyo corazón actúa el Espíritu (cf Rom 5,5), la pobreza histórica se convierte en el lugar en el que se manifiesta esa fuerza de salvación que es el Espíritu de Dios. En la celebración del sacramental la iglesia revela el sentido de su propio inacabamiento y pobreza a través de la invocación del Espíritu que actúa en ella. Éste renovará al hombre y el cosmos para que puedan alcanzar la auténtica meta de la creación.

El Espíritu es el enviado, que está en y con nosotros y que intercede por nosotros. En esta perspectiva, el sacramental no es ya ocasión para la magia, sino el momento en que emerge una fe eclesial movida por el Espíritu que la anima.

b) En segundo lugar, *la dimensión ritual.* La invocación del Espíritu Santo debe traducirse en lenguaje, gestos y ritos para que pueda ser verdaderamente humana. El hombre como tal no puede vivir sin ritos: aunque está inmerso en el ambiente secularizante y no acepta inspirarse en las formas tradicionales de culto, el hombre no puede dejar de expresar su propia interioridad a través del gesto (en el sentido más amplio del término) y encontrar así el equilibrio de su propia personalidad. En el ámbito del culto cristiano, el gesto es

exigido, causado y realizado por el hombre para introducirse en un proceso de cristificación y pneumatización. Los / signos sacramentales son vehículos del Espíritu y revelan su presencia y su actividad, dirigidas a conformar al hombre con Cristo, el Señor. Por medio del *gesto* sacramental, la iglesia no solamente expresa su propia interioridad, sino que la personaliza en la comunidad orante. En el *gesto* del sacramental se revela la expresión de la fe. Por una parte, aflora la decisión de acoger la salvación pascual; por otra, la firme convicción de que la fidelidad de Dios realizará todavía prodigios en la historia. El acto cultual que caracteriza al sacramental no es más que el acto simbólico plenamente humano que surge de esta fe. De este modo la iglesia, que es esencialmente epiclética en su marcha hacia la plenitud escatológica de los cielos nuevos y la tierra nueva, en el gesto ritual del sacramental expresa su propia esperanza en la fidelidad de Dios, que quiere dar cumplimiento en Cristo resucitado al plan de salvación. "Así el contacto con los signos sacramentales deja de ser algo anónimo y abstracto, frío e impersonal, para convertirse en un contacto personal con el Dios vivo, que en el Espíritu Santo encontramos en cada palabra, signo, actitud y, sobre todo, en las personas" [15].

VI. Nuevas perspectivas

Estos tres elementos (relación hombre-mundo, centralidad de Cristo y ministerio de la iglesia) nos ayudan a entrar en una visión dinámica de los sacramentales, yendo más allá de la simplemente jurídico-canónica. Si a estos elementos añadimos las afirmaciones encontradas en el Vat. II [/ *supra,* IV], podemos intentar reformular el concepto de sacramental en categorías más accesibles para el hombre de hoy.

1. CONTEXTO LITÚRGICO. Desde la perspectiva del Vat. II, el sacramental es considerado en el marco de la celebración litúrgica. La liturgia es el culto que la iglesia, unida a Cristo, el gran liturgo de la comunidad eclesial en marcha, y en él a cada uno de sus miembros, rinde al Padre. A través del ejercicio sacramental del sacerdocio de Cristo, significado por la celebración litúrgica, la iglesia conduce al hombre en su camino de vuelta en Cristo al Padre y lo hace avanzar hacia esa meta. El creyente, en este clima de fe y de invocación, se deja conducir. La iglesia, sacramento de Cristo, representa para el hombre peregrino sobre la tierra el signo, el estímulo y el lugar de la propia santificación: la acción de la iglesia ha de verse en la perspectiva de guía de los hombres para cumplimiento de la economía de la salvación.

La celebración de los sacramentales tiene sus premisas existenciales no sólo en la vocación del hombre a construir el mundo en la obediencia, sino también en la pobreza de la historia de los hombres. El hombre tiene ante sí una gran meta, pero no está en situación de alcanzarla a causa de las consecuencias del pecado. Para que el hombre pueda desarrollar su misión, interviene la acción misma de la santísima Trinidad, que se convierte en una continua estimulación para él, a fin de que esté a la altura de la vocación que se le ha confiado. Así pues, el Espíritu Santo, que anima y da vida a la iglesia, hace brotar la plegaria-gesto e inspira a la comunidad eclesial para realizar la celebración litúrgica. Desde el momento en que el Espíritu es el Espíritu de Cristo, la invocación que caracteriza al sacramental brota de la presencia de Cristo, que ora con-

tinuamente en su iglesia por los hombres. A través del gesto litúrgico el hombre se introduce en este retorno cultual al Padre en la alabanza-acción de gracias-súplica del Resucitado. En el momento en que quiere dar significado a la propia existencia, percibe que ha sido creado en una situación relacional de hijo frente al Padre, y que todo el universo en el que está inmerso se encuentra proyectado hacia su Señor. Se hace evidente así su vocación: dar gloria al Padre a través de la contemplación *activa* de las bellezas creadas. La misma vocación de todo lo creado, de ser una alabanza para Dios, se actualiza en el compromiso histórico del hombre; éste, tomando conciencia de su ser de criatura, mediante su compromiso con lo temporal, da voz al homenaje que todas las criaturas deben prestar a Dios y, obrando así, da un significado no sólo al universo que Dios ha creado, sino también a sí mismo.

El gesto cultual, que es el lenguaje del sacramental, se inserta en este orden de realidad. El hombre se da cuenta de que está en camino hacia el Padre, no él solo, sino con los hermanos y con todas las criaturas, para darse a sí mismo, y (a través de sí mismo) a la humanidad y al mundo entero el sentido cristológico que la celebración litúrgica actualiza continuamente. Por consiguiente, el sacramental surge de esta alabanza que acompaña a la iglesia en su caminar hacia la gran liturgia del cielo. La liturgia de la vida se sedimenta en la liturgia sacramental. La esencia más verdadera de los sacramentales se sitúa en la animación de estas dos liturgias. El contexto cultual aleja el peligro de dar al sacramental una explicación puramente dogmática. Surge de la sacramentalidad litúrgica. En efecto, su interpretación doctrinal está animada por el momento doxológico.

Sólo a la luz de la / celebración, el sacramental adquiere toda su vitalidad, ya que es en ella donde se descubre una importante dimensión de la fe viva, que precisamente encontramos en la oración de la iglesia [16]. Por tanto, resulta imposible reencontrar el significado auténtico del sacramental si se le aísla del contexto global de su celebración.

2. CELEBRACIÓN DE UNA EXISTENCIA ESENCIALMENTE PASCUAL. La celebración del sacramental se sitúa en clara relación con la existencia pascual, que determina la vida del cristiano. Éste, a causa de su propia experiencia bautismal, hace una continua anamnesis de las obras maravillosas de Dios y sabe que debe hacer revertir esas riquezas en su servicio a los hermanos y en su compromiso con lo temporal. En la conciencia de sus propios límites, medita continuamente, a través de la escucha de la palabra, en las obras maravillosas que el Padre ha realizado, y no cesa de plasmarlas en la historia de la humanidad. La energía divina, de la que está en posesión, a causa de la iniciación sacramental en el misterio de Cristo Jesús le da la capacidad de *bendecir* a Dios. A la luz de este continuo *hoy* de la condescendencia de Dios y en el reconocimiento de la vocación recibida por el hecho de estar en el mundo, él bendice a Dios, porque mediante lo bendecido o la acción de bendecir Dios llena de su benevolencia la historia de la humanidad. En efecto, sólo bendiciendo a Dios el hombre puede realizar verdaderamente la propia vocación de volver al mundo gloria de Dios: él ha sido llamado a ser sacerdote del universo mediante su actividad cotidiana, y vive su vocación en la condescendencia benévola del Padre.

En la iglesia que celebra y alaba, el cristiano, a través del sacramental,

recibe el estímulo para hacer de su propia vida un auténtico culto espiritual agradable a Dios (cf Rom 12,1) y hacer presente en el desarrollo del mundo la voluntad creadora del Padre. El significado y la función de los sacramentales se entienden en la perspectiva de hacer de la historia una historia de salvación: el centro de esta historia es Cristo, que ha entrado en la vida concreta de la humanidad para elevar al mundo entero a la luz del Padre. La iglesia, con los sacramentales, está al servicio de este Cristo cósmico, como la levadura con respecto a la masa.

Al celebrar los sacramentales se tiene una conciencia cada vez más clara del significado que se debe dar al propio compromiso con lo temporal. Para conseguirlo, es indispensable estar en armonía con las profundidades del misterio de Cristo. La celebración de los sacramentales es el signo de la voluntad de vivir, a la luz del amor pascual de Cristo, el testimonio de una vida decidida a marchar con una orientación religiosa y con un compromiso de fe, lo cual es posible cuando se reconoce la absoluta gratuidad de los dones de Dios. La realidad sacramental-cultual de la iglesia, comprometida en la construcción del reino de Dios en la historia, se convierte en la celebración de la marcha hacia la plena liberación del hombre, de la historia, de la naturaleza, en la perspectiva de su total donación a Dios y de una transparencia maravillosa de su gloria.

Pero, como es necesario recordar que este camino se desenvuelve en un contexto de pecado, la celebración de los sacramentales se convierte también en la celebración del proceso de reconciliación entre la historia y el Padre en el misterio pascual de Cristo. En el sacramental, este misterio pascual es reconocido como la vida del hombre y de toda la humanidad. Al celebrar la fe en Cristo, que recapitula en sí el cosmos y la historia, se asiste a un proceso continuo de reconciliación histórica y cósmica, para que se pueda realizar la confirmación de la presencia de lo humano en la historia misma. En virtud de esto, que añade una novedad posterior en el hombre, con la celebración de los sacramentales la iglesia invoca al Padre a fin de obtener las gracias actuales necesarias para las personas por las que intercede. El efecto será una renovación de la vida teologal y una profundización concerniente al proceso de reconciliación, para que la comunidad cristiana pueda configurarse en el mundo como un auténtico signo del amor pascual.

VII. Número de los sacramentales

La experiencia cultual y sacramental se sitúa en estrecha relación con la estructura antropológica de cada cristiano, que obviamente cambia según el tiempo y el lugar. El hombre vive en una historia siempre nueva, a causa de la evolución del cosmos y de las relaciones entre los hombres. En el misterioso fluir de las situaciones existenciales, ante las diversas realidades que se ofrecen, el hombre siente la necesidad de celebrar el misterio pascual con gestos sacramentales, para poder vivir el momento presente centrado plenamente en Cristo. El campo de los sacramentales no es fácilmente delimitable, en cuanto que tiene la misma extensión que el desarrollo de las relaciones mundo-hombre creyente.

Se deben, por tanto, esperar nuevas posibilidades de desarrollo y formación de los sacramentales, en relación estrecha con el mundo de la liturgia y de la vida cristiana en ge-

neral. "Partiendo de una síntesis, es decir, de la vida analizada y de sus posibilidades, se debe llegar luego a afirmaciones válidas sobre las formas de manifestar, testimoniar y expresar la vida cristiana" [17], que eso son precisamente los diversos sacramentales. Esta apertura a una multiplicidad de sacramentales permite al cristiano vivir como hombre nuevo en Cristo las diversas situaciones en que la Providencia le coloca. Por esto, se asiste de hecho, o se debería asistir, a un continuo proceso de nacimiento de nuevos sacramentales, y contemporáneamente a una decadencia-desaparición de los sacramentales que están en vigor. Ellos, en efecto, están al servicio de la vitalidad del creyente en Cristo, que está llamado hoy a cristificar el mundo en las nuevas modalidades que se presentan en la vida. La iglesia, fiel al mandato recibido de Cristo, deberá celebrar de modo nuevo y en contextos nuevos la vocación del hombre de cristificar el mundo con nuevos sacramentales. En último análisis, mientras el número de los sacramentos está limitado a los *siete,* el de los sacramentales se transforma constantemente.

VIII. División de los sacramentales

El ámbito de la operatividad de los sacramentales es muy amplio, como es amplia la relación mundo-hombre en el desarrollo del proyecto creador de Dios en Cristo Jesús. Esto explica la dificultad de definir de modo claro la naturaleza de los sacramentales. A lo largo de la historia han sido clasificados de diversos modos. Hoy son agrupados en tres categorías.

1. CONSAGRACIONES. En el acto de la consagración, por una libre opción, las personas o las cosas son substraídas a la libre disponibilidad del hombre. Mediante su oración, la iglesia las confía a Dios por medio de Cristo, que es el gran liturgo de la iglesia. En virtud de este acto, las personas o las cosas continúan estando al servicio de la obra del hombre, *que, sin embargo, quiere actuar* a favor del cumplimiento del plan de Dios sobre la humanidad. En esta categoría podemos incluir la consagración o / dedicación de una iglesia, de un altar o de un cáliz, la bendición de un abad, la / consagración de una virgen, la / profesión religiosa o monástica.

2. BENDICIONES. Son oraciones de invocación sobre personas o cosas para ponerlas bajo la protección o los beneficios divinos. Por medio de su oración la iglesia introduce eficazmente las realidades y las personas, que en su calidad de criaturas están ya bajo la protección de Dios, en el misterio vivo de Cristo, en el que tiene lugar toda nuestra historia de salvación. La bendición de las cosas, que tiene como telón de fondo el obrar de Dios en la historia, adquiere sentido dentro de la perspectiva de la cooperación para el auténtico bien de la persona, en conformidad con las disposiciones del mismo Dios [18].

3. EXORCISMOS. Este tercer tipo de sacramental es el que crea mayores dificultades al hombre contemporáneo, por causa de la problemática sobre la presencia del demonio en la vida de la humanidad. En los exorcismos la iglesia, a ejemplo de Jesús, pide la protección del Padre en la lucha contra Satanás, que interpone obstáculos en el desarrollo de la persona humana y del plan universal de salvación. [/ *Exorcismos y liturgia*].

IX. Sacramentos y sacramentales

El sacramental, dado que surge del gran mundo de la liturgia y en él encuentra su linfa y su vitalidad, se sitúa necesariamente en relación con los sacramentos, en especial con la eucaristía. Los siete sacramentos han de verse como los puntos de concentración de la acción salvífica de Dios realizada en su hijo Jesús. Sin embargo, la vitalidad de la iglesia no se agota en el acto de la celebración de los siete sacramentos, sino que abarca también una gran variedad de otras modalidades rituales. Los sacramentos son celebraciones vitales de la iglesia, esenciales e insustituibles; pero no pueden ser calificados como sus únicas formas expresivas, en el sentido de que no se podrían encontrar otras. Aunque el misterio de la iglesia se actualiza de modo especial en los sacramentos, este ámbito donde tiene lugar la salvación no es único ni exclusivo en el plan salvífico del Padre en Cristo Jesús. En conexión con ellos, por tanto, existen otras formas expresivas de carácter eclesial y personal, que, en determinadas circunstancias, ayudan a los creyentes en su camino hacia Cristo. La vida única de la iglesia se revela y se manifiesta en múltiples realizaciones.

El cristiano se hace nueva creatura y celebra tal acontecimiento en los sacramentos de la / iniciación cristiana. Éstos dan la capacidad de actuar inmersos en lo temporal, con el fin de mantener y desarrollar la vida recibida de Cristo en el momento de la iniciación. Pero la potencialidad de vida recibida en la celebración bautismal, que confirma la conversión a Cristo y a la iglesia, debe consolidarse y crecer. Corresponde a los sacramentales preparar, por un lado, la riqueza celebrativa de los sacramentos y, por otro, prolongar sus efectos, para que el mundo se haga verdaderamente gloria de Dios. En efecto, mientras que los sacramentos privilegian algunos momentos determinados de la vida, los sacramentales están presentes en todas las situaciones de la vida y les imprimen un dinamismo pascual.

Además, si los sacramentos por su naturaleza propia están orientados a la eucaristía, también lo están los sacramentales. Toda la ritualidad que caracteriza el amplio campo de la liturgia no tiene otro objeto que actualizar, con las modalidades propias de cada rito, el / misterio pascual. El lugar privilegiado en donde se encuentra la presencia de la pascua del Señor es la eucaristía. Como consecuencia del bautismo, el cristiano vive del Resucitado (cf Rom 6,3ss; 14,6ss) y debe llevar una vida de resucitado para poder celebrar el banquete del Señor (cf 1 Cor 11, 17ss). En su esfuerzo por renovar la vitalidad de la resurrección en Cristo y para poder, indirectamente, celebrar con autenticidad la eucaristía, el cristiano, a través de la intercesión típica de las celebraciones de los sacramentales, se pone en actitud de súplica, para que su existencia en lo temporal sea verdaderamente animada por el Espíritu de la resurrección. En la celebración eucarística recabará los frutos de su propio compromiso en el mundo, para volver después a lo *profano* con una vitalidad más inmersa en el misterio pascual. Comulgando el cuerpo de Cristo, el cristiano acoge el dinamismo creador de la historia que lo sitúa en la vida de los hombres, es introducido en la fuerza creadora del Verbo para llevar a la perfección la historia hacia la gloria del Padre. La eucaristía, en efecto, es el sacramento de toda la vida y de toda la historia de la humanidad, desde la creación a la parusía [19]. El hecho de que tantas celebraciones sacramentales (bendición de un abad, / consagra-

ción de una virgen, / profesión religiosa o monástica, / exequias, bendición de los óleos [/ *Elementos naturales*]...) tengan lugar en el ámbito de la celebración eucarística, es signo evidente de que la eucaristía es la cumbre de los sacramentales y su más profundo significado.

Sin embargo, es necesario subrayar también que la eucaristía, celebrada en determinadas ocasiones en unión con los sacramentales, muestra cómo el misterio eucarístico favorece una participación más inmediata tanto en el misterio de la encarnación del Verbo a través del compromiso activo en lo temporal como en el misterio del sufrimiento-muerte-resurrección del Señor en los grandes momentos de afán de la humanidad. Las celebraciones eucarísticas son signo de la continua encarnación del Verbo en la historia y de la constante redención del hombre; son signo de la cotidianidad de la encarnación y de la com-pasión del Señor con el sufrimiento del hombre; aspectos todos que están presentes en la intercesión de la iglesia durante la celebración de los sacramentales.

El sacramental, por tanto, hace entrar de un modo más claro en el camino hacia la consumación escatológica. En el momento de la parusía del mundo se convertirá en la irradiación cósmica del misterio del señorío de Cristo. El sacramental existe desde y en vista de la perspectiva de la gran liturgia final, cuando todas las cosas quedarán sometidas a la luz divina y serán un himno perenne y completo a la sabiduría creadora del Padre.

X. Consecuencias litúrgico-pastorales

La vida litúrgica de la comunidad cristiana abraza toda la historia del mundo, para que todos los acontecimientos y situaciones que se encuentran en la escena del mundo puedan convertirse en lugares por medio de los cuales el hombre viva de Cristo y de su historia. Éste es el fondo que da vida al sacramental. El hombre, desde el nacimiento hasta la muerte, es llamado a identificarse cada vez más con Cristo. En ciertos momentos del transcurso del tiempo, la iglesia, que es signo de la presencia de Cristo en el mundo, *hace pasar* a la vida humana la vitalidad salvífica del mismo Cristo a través de los sacramentales. El encuentro, en la celebración de los sacramentales, entre la iglesia y las personas que piden el gesto de la bendición, es el lugar de una palabra y de un rito simbólico llenos de significado para el hombre. A través de la celebración de determinados acontecimientos de la existencia se confía en un gesto, que en esas particulares circunstancias asume un especial significado, la función de manifestar y casi objetivar tanto el valor del acontecimiento Cristo como el puesto que éste ocupa en la vida de la comunidad. De este modo, a causa de la presencia de Cristo en la historia humana y del Espíritu que reside en cada hombre, estos gestos se convierten en celebraciones de la salvación. El sacramental es la vida mediante la cual la iglesia de todos los tiempos y naciones intenta llevar a los hombres al camino de Cristo.

El gesto, por sí mismo, puede tener una gran variedad de significados. Una celebración de un sacramental exige una profunda visión de fe para que sea auténtica. El cristiano vive la sucesión de los acontecimientos de la historia con la convicción de formar parte de un plan de salvación. Tiene la firme seguridad de estar insertado en la gratuidad del amor de Dios. La fe en el hecho de que la historia es un don de Dios,

lleva al creyente a celebrar los ritos de la iglesia en los que lo temporal, por la gratuidad del amor pascual, adquiere en Cristo su verdadero significado. La escucha de la palabra de Dios, presupuesto existencial y ritual del gesto simbólico, ayuda a descubrir hasta el fondo la densidad salvífica de la vida cristiana y de la densidad sacramental. En las situaciones en que se pide la celebración de los sacramentales, la palabra de Dios desvela al creyente y a la comunidad el profundo significado de ese acontecimiento y pone las condiciones para su apertura a todo el plan de salvación. La celebración, mientras es celebración de un determinado hecho o necesidad, abre la situación histórica a una visión de la vida que trasciende lo contingente y lo coloca en la trayectoria del misterio pascual. La fe, que ilumina el acontecimiento, se hace presente en el rito de bendición y fecunda de eternidad la marcha de la historia. Por eso, éste es el primer acto que debe caracterizar la celebración del sacramental: ante los acontecimientos de la vida, el cristiano siente la necesidad de buscar o de renovar en la lectura de la Sagrada Escritura el sentido cristiano de la historia y de las cosas. En el marco de esta fe surge después la bendición: ésta no es más que el prorrumpir de la alabanza y de la invocación de la comunidad, animada por la convicción de la supereminente fidelidad de Dios en su relación con la historia de los hombres. El mismo formulario de bendición que caracteriza al sacramental nos sitúa ante invocaciones concretas solamente después de haber escuchado el relato de las obras maravillosas de Dios. Partiendo de éstas, con una profunda vitalidad teologal, la comunidad invoca su actuación para la situación concreta en que ésta o el creyente particular se encuentran. La bendición sacramental viene de Dios e invade con su fuerza todas las bendiciones pronunciadas por el hombre. En el acto de la celebración de los sacramentales la bendición comprende la invocación a Dios para obtener de su misericordia la ayuda y las gracias oportunas para las personas que a él se consagran o para los objetos, a fin de que su acción o presencia sea signo fructífero de salvación para cuantos entran en contacto con el misterio. Toda la vida cristiana será transformada por la comunión con el misterio de la muerte y resurrección del Señor.

El acto de la celebración de los sacramentales por parte del hombre no es otra cosa que el emerger de una precedente bendición del Dios trinidad. Todo hombre que ha sido bendecido por Dios puede invocar la bendición de Dios sobre otros seres vivientes; y, si es cristiano, los puede bendecir en el nombre de Dios Padre por Cristo en el Espíritu Santo. La capacidad de acoger la bendición de Dios da la energía necesaria para bendecir posteriormente a los otros. En la multiplicidad de las bendiciones sacramentales, no todos ni por un mismo título pueden celebrar los sacramentales. Todo sacramental, siendo esencialmente una bendición de Dios, comporta anteriormente la acción renovadora de Dios en aquel que ha sido llamado a celebrar el mismo sacramental: el padre o la madre de familia bendecirán la mesa porque poseen la bendición familiar de Dios, fruto del sacramento del matrimonio. El obispo, a su vez, celebrará aquellos sacramentales que están más relacionados con la construcción de la comunidad eclesial, ya que ha sido constituido como su pastor. Desde este punto de vista, el sacramental no nos coloca fuera del mundo, en un contexto mágico, sino que se convierte verdaderamente en la celebración de la esperanza y del

deseo de vivir en el mundo que se pertenece, en la fuerza para ver cada vez mejor las maravillas de Dios, para readquirir la confianza en la sabiduría y en el poder amoroso de Dios Padre, para vencer las fuerzas del mal que actúan en el mundo por causa del pecado, para reanimar la esperanza en la victoria final y definitiva de la pascua de Cristo. El sacramental abre decididamente a la iglesia a su destino escatológico: la forma de existencia del mundo es transitoria e insuficiente; los sacramentales son signos de la existencia celeste en la que todo el cosmos será luminosamente transfigurado.

De este fondo escatológico surge la visión litúrgica propia de los sacramentales. Mientras celebra en el signo el hoy del Cristo pascual *(SC* 7), la iglesia pregusta la realización luminosa de la liturgia celeste *(SC* 8). Por eso los sacramentales son el lugar de la celebración del significado crístico de la historia y de la vida humana, en espera de la renovación definitiva cósmica en la gran liturgia celeste.

XI. Conclusiones

El mundo de los sacramentales plantea múltiples problemas. Para poder comprender su significado más verdadero y más profundo el creyente intenta buscar el sentido del mundo y de su propia relación con él. Está llamado a ser un *liturgo-cósmico.* Sólo si está animado de una fe profunda, que tenga su centro en Cristo, el cristiano podrá introducir en la historia el dinamismo pascual que permita a la humanidad avanzar hacia su plena realización. Vive una caridad hacia el mundo que está siempre abierta a nuevas manifestaciones. Contemporáneamente, debe construir el mundo liberándolo de la esclavitud del pecado y de sus consecuencias. Con la misma fe pascual con que construye el mundo debe actuar en el mundo mediante un esfuerzo de continua liberación. A través de esta acción facilita y, a la vez, da testimonio de la propia liberación en el espíritu de Cristo. Puesto que la historia no es un hecho abstracto, sino que está situada y es la suma de muchos acontecimientos, personas y cosas, el cristiano, a la luz de la palabra de Dios que regenera su fe, realiza el gesto de la iglesia, o sea el sacramental, en actitud de bendición-invocación, para que Dios fecunde con su presencia pascual la marcha de la humanidad. Esta renovada presencia de Dios, ofrecida por la celebración del sacramental, revitalizada al máximo en el misterio eucarístico, da al hombre la esperanza que le permite comprometerse en lo temporal, transfigurar el mundo e imprimirle ese dinamismo pascual que tendrá su plena realización en la escatología.

[*/ Bendición; / Libros litúrgicos* VII, 5; */ Sacramentos*].

NOTAS: [1] "Si la teología sacramental y, más en general, los 'sacramentales', para incluir también la práctica, hoy está en crisis, hay que reconocer que la orientación adoptada por la teología contemporánea no puede llevar a una solución. Sus resultados, tanto en el plano teórico como sobre todo en el práctico, más bien parecen acentuar la crisis" (G. Colombo, *Dove va la teologia sacramentaria?,* en *ScC* (102) [1974] 694). Mientras no se encuentre la claridad en el campo teológico-sacramental, la misma definición de "sacramental" no saldrá de la condición de incertidumbre tanto conceptual como pastoral — [2] *Il trattato delle benedizioni (Berakhot) del Talmud babilonese* (a cargo de S. Cavalletti), Utet, Turín 1968 — [3] A. Caprioli, *Alle origini della "definizione" di sacramento: da Berengario a Pier Lombardo,* en *ScC* 102 (1974) 736 — [4] Siccardo di Cremona, citado por A. Caprioli, *a.c.,* 740, nota 93 — [5] M. Righetti, *Historia de la liturgia,* BAC, 114, vol. II, Madrid 1956, 1020 — [6] En los manuales clásicos aparece otra clasificación de los sacramentales. A través del uso de los participios se disponían sus grandes categorías: *orans, tinctus, edens, confessus, dans, benedicens.* A cada verbo co-

rrespondía toda una enumeración de sacramentales — [7] C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia*, BAC 181, Madrid 1965², 93 — [8] M. Schmaus, *Teología dogmática* VI, *Los sacramentos*, Rialp, Madrid 1963², 130 — [9] También en el ámbito de los ritos de las religiones antiguas, según los estudios de los fenomenólogos de la religión, se halla una distinción análoga a la existente entre sacramentos y sacramentales: cf L. Bouyer, *Il rito e l'uomo*, Morcelliana, Brescia 1964, 87ss — [10] La definición que en este número de la *SC* se da de los sacramentales parece depender del can. 1144 del CIC del 1917 [cit. *l supra*, III, *a*], y "materialmente" no satisface. El elemento nuevo presente en *SC* 60, reanudado en el can. 1166 del CIC del 1983 [*l supra, l.c.*], es el concepto de *signo*: en éste aflora la diferencia en relación con la formulación canónica precedente, que designaba los sacramentales sólo como "cosas o acciones" — [11] De los sacramentales se habla aún en *SC* 79 (posibilidad de que algunos laicos cualificados, al menos en circunstancias particulares y a juicio del ordinario, puedan administrar algunos sacramentales) y en *SC* 63 (uso de la lengua vulgar en su celebración) — [12] G. Martelet, *Genesi dell'uomo nuovo. Vie teologiche per un rinnovamento cristiano*, Queriniana, Brescia 1976, 37 — [13] M.-D. Chenu, *I laici e la "consecratio mundi"*, en *La chiesa del Vat. II* (a cargo de G. Baraúna), Vallecchi, Florencia 1965, 989 — [14] J.-M.R. Tillard, *La chiesa e i valori terrestri*, en *La chiesa nel mondo di oggi* (a cargo de G. Baraúna), Vallecchi, Florencia 1966, 216 — [15] S. Rinaudo, *La liturgia epifania dello Spirito*, LDC, Turín 1980, 45 — [16] La liturgia, dada su vitalidad, posee una grande e inagotable riqueza, que sucesivamente puede conceptualizarse. Su contenido se vive dentro de una experiencia extremadamente rica. Este contexto dinámico de la acción litúrgica puede renovarse continuamente, surgiendo siempre materia nueva para ulteriores profundizaciones conceptuales. La situación de alabanza ayuda al momento epiclético, hace comprender el sentido de la gratuidad y permite profundizar en el lenguaje historia-eternidad, por encima de todo peligro de intelectualismo, por una parte, y de magia-superstición, por otra — [17] R. Schulte, *Los sacramentos de la Iglesia como desmembración del sacramento radical*, en *Mysterium salutis* IV/2, Cristiandad, Madrid 1975, 157 — [18] Este dato es claramente constatable en la fórmula de la "bendición común", que puede considerarse como parámetro de las varias bendiciones: "Oh Dios, tu palabra santifica todas las cosas. Derrama tu bendición sobre este objeto (esta criatura) y concede a los que lo van a utilizar saber darte gracias siempre, obedecer tus mandatos y cumplir tu voluntad, para poder alcanzar por la invocación de tu santo Nombre la salud del cuerpo y la protección del alma. Por Jesucristo nuestro Señor" — [19] "El mundo, por su parte, está hecho para transformarse escatológicamente en el cuerpo de un Cristo que, en su encarnación, hace del mundo un constituyente esencial de su personalidad eterna de Hijo. Revelada como ya posible, aunque esperada todavía en su manifestación, la realidad del mundo como cuerpo de Cristo resucitado es la meta a que ha de tender el trabajo del hombre y de toda la creación. La eucaristía nos dona, precisamente en los signos, esta realidad del mundo como cuerpo de Cristo resucitado" (G. Martelet, *o.c.*, 196).

A. Donghi

BIBLIOGRAFÍA: Beraudy R., *Los escrutinios y los exorcismos*, en "Concilium" 22 (1967) 239-244; Cortés J.-Gatti J.B., *Proceso a las posesiones y exorcismos*, Paulinas, Madrid 1978; Farnés P., *Nota sobre los exorcismos bautismales*, en "Phase" 33 (1966) 253-256; *Los sacramentos y los sacramentales*, ib, 82 (1974) 324-336; Haag H., *El diablo*, Herder, Barcelona 1978, 323-361; Löhrer M., *Sacramentales*, en SM 6, Herder, Barcelona 1976, 157-164; Martimort A.G., *La Iglesia en oración*, Herder, Barcelona 1967², 669-727; Navone J., *Diablo/exorcismo*, en NDE, Paulinas, Madrid 1979, 348-361; Righetti M., *Los sacramentales*, en *Historia de la liturgia* 2, BAC 144, Madrid 1956, 1019-1097; Ruiz R., *Exorcismo*, en DE 2, Herder, Barcelona 1983, 82-83. Véase también la bibliografía de *Bendición, Consagración de vírgenes, Dedicación de iglesias, Exequias, Procesión* y *Profesión religiosa*.

SACRAMENTOS

SUMARIO: I. Signos del misterio de Cristo: 1. El sacramento como signo religioso "cristiano"; 2. Simbolismo y presencia sacramental - II. Cristo en el origen de los sacramentos: 1. Datos bíblicos y patrísticos; 2. Teología y magisterio; 3. Cristo, "autor" de los sacramentos - III. Desarrollo de la tradición: 1. La reflexión pretridentina; 2. El concilio de Trento y la reforma protestante - IV. La eficacia de los sacramentos: 1. Síntesis histórica sobre la causalidad de los sacramentos; 2. Reflexión sistemática.

Los sacramentos son signos eficaces del misterio de salvación de Cristo; son, en efecto, su realización en

el "tiempo de la iglesia". Para comprenderlos es necesaria una exacta visión del valor soteriológico de Cristo, de la posición de la obra salvífica de Cristo en la historia de la salvación en cuanto dimensión *temporal* de realización del designio divino sobre el hombre. Así, mientras que la cristología, integrada por su momento esencial soteriológico, nos da la verdadera visión de Cristo "cabeza del cuerpo, es decir, de la iglesia" (Col 1,18), el conocimiento de los sacramentos como realización de la salvación en el tiempo nos hace descubrir a la iglesia en su formación y crecimiento como "cuerpo de Cristo" en la historia.

La doctrina de los sacramentos es una de las partes más vivas y agitadas de la tradición de la iglesia; pero el punto básico, esto es, que los sacramentos son los vehículos normales de comunicación con la obra salvífica de Cristo, jamás ha sido impugnado. Solamente en la época de la reforma protestante este punto base fue en cierto modo puesto en duda por la afirmación de que "la sola fe es causa de justificación"; y así ocurrió que solamente en el concilio de Trento la iglesia se sintió obligada a formular en términos de magisterio su propia doctrina sobre los sacramentos. La doctrina entonces formulada ha permanecido hasta hoy como la enseñanza común de la iglesia, aunque hoy se reconoce y se admite cada vez más que el discurso teológico del concilio de Trento estuvo condicionado sobre todo por la actitud apologética en la confrontación con los innovadores protestantes. En este punto, es decir, respecto a la doctrina tridentina, el Vat. II no ha introducido novedades doctrinales. Ha abierto, no obstante, nuevos horizontes en el plan disciplinar y práctico, que invitan a una profundización de la teología de los sacramentos.

I. Signos del misterio de Cristo

Al decir que los sacramentos son signos del misterio salvífico de Cristo, queremos indicar de un modo general que entre los sacramentos y el misterio de Cristo (= salvación realizada en Cristo) existe el nexo íntimo que siempre se da entre el elemento significante y la realidad significada, pero sin pretender restringir la relación a la de pura y simple significación. Usamos el término signo, que es el que hoy se usa más comúnmente en relación con los sacramentos, sobre todo porque introduce en cierta medida la idea de que los sacramentos pertenecen a la esfera de las *realidades simbólicas,* de las que siempre se ha servido y se sigue sirviendo la religión en todos los lugares y tiempos, aunque a diferentes niveles. Hoy el signo no solamente se ha revalorizado, en contraposición con posturas críticas mantenidas a lo largo de los últimos siglos, sino que es objeto de especial atención, porque es una de las vías que mejor favorecen la comprensión de la religión en general y de cada una de las expresiones y formas religiosas en particular.

1. EL SACRAMENTO COMO SIGNO RELIGIOSO "CRISTIANO". Agustín afirma que cuando un *signo* dice relación a *cosas divinas* se llama *sacramento.* Esta afirmación no pretende ser ni la explicación etimológica del término *sacramento* ni una definición verdadera y propia del mismo: es sólo una constatación de hecho a propósito del modo con que el término se usaba en tiempos de Agustín, uso que va desde el ver *sacramentos* en los acontecimientos/personajes/palabras del AT, en cuanto referibles al NT, hasta designar como *sacramentos* las acciones/gestos/palabras de Cristo, o también e incluso principalmente —desde los

ss. IV-V en adelante— los ritos sagrados de la iglesia. Este modo de hablar del "sacramento como signo relativo a las cosas divinas" nace ciertamente del hecho de que ya en la latinidad precristiana el término *sacramento* tiene un significado estrictamente religioso-sacral; pero sobre todo denota que en la mentalidad de los padres ese término resume el modo de actuación de la historia de la salvación. Con otras palabras: los padres, al calificar como *sacramentos* tanto los acontecimientos/palabras del AT como los acontecimientos/palabras de Cristo y luego los ritos sagrados de la iglesia, pretenden presentar todo el tiempo y la realidad de la revelación (AT-NT) bajo el máximo común denominador de la *sacramentalidad:* la revelación de Dios acontece siempre a través de *signos sagrados.*

El término *sacramento* entra en el lenguaje cristiano por medio de Tertuliano a principios del s. III. Originariamente, en la lengua clásica, *sacramento* es el acto de consagración mediante el cual el soldado promete fidelidad total a su emperador. De esta consagración lleva impreso en su cuerpo un signo-sello. Tertuliano llama, por analogía, *sacramentum militare* al bautismo, en cuanto inscripción a la milicia de Cristo, y así el rito de iniciación conocido como misterio, comenzará a designarse también con el nombre de sacramento, aun cuando los dos términos no se equivalgan del todo en su significado.

El *misterio* era primariamente un rito que tenía como finalidad el "hacer presente un acontecimiento de salvación" ocurrido en tiempos lejanos, y sólo secundariamente implicaba una consagración (en cuanto que el misterio se realizaba para consagrar a alguien a la divinidad salvífica). El *sacramento,* por el contrario, evoca ante todo y casi exclusivamente la idea de consagración. Tal vez se deba a la convergencia-polivalencia de los dos términos el hecho de que en la traducción latina del NT *mystérion* se traduzca unas veces por *sacramentum* (Ef 19; 3,3.9; 5,32; Col 1,27; 1 Tim 3,16), y otras, en cambio, se haga solamente la transcripción del término griego en su forma latina *mysterium* (Mt 13,11; Mc 4,11; Lc 8,10; 1 Cor 2,7; 4,1; 13,2; 14,2; 15,51; Ef 3,4; 6,19; Col 1,26; 2,2; 4,3; 2 Tes 2,7; 1 Tim 3,9). Este hecho nos autoriza a conservar el sentido pleno de la palabra *misterio,* aun cuando en la correspondiente traducción latina se lea *sacramento.* El *misterio,* que en el lenguaje corriente moderno viene a significar algo difícil o imposible de comprender —y, en el lenguaje cristiano, una verdad de fe conocida por revelación—, en su significado antiguo indicaba el modo ritual de actuación sensible en el tiempo presente de un acontecimiento *primordial* que había sucedido en una época fuera del tiempo y del espacio.

San Pablo usa la palabra *misterio-sacramento* para indicar "el designio divino escondido desde todos los siglos en Dios" (Ef 3,9; Col 1,26), pero que ahora "se ha manifestado en Cristo" (Col 1,27). Más aún; Cristo mismo es el misterio-sacramento de Dios, si se contempla tal misterio, no en la dimensión de "designio eterno en Dios", sino en su "existencia temporal", como se ha realizado en Cristo. Con la venida de Cristo, el misterio salvífico divino se hace "revelación manifiesta" ("epifanía": 2 Tim 1,9-10; Tit 2,11) y "presencia" entre los hombres (Jn 1,9-14; Ap 21,3: "Dios-con-los-hombres). La línea histórica de la salvación halla su punto culminante, pasa de la sombra a la luz plena en Cristo, luz que ahora se proyecta hacia adelante en el tiempo, que se llama por eso "tiempo del NT", o "tiempo de la iglesia".

Con Cristo se ha llegado a la "plenitud de los tiempos" o a la "consumación del tiempo".

Consumación, pero no detención del *misterio,* en Cristo. Siendo él la "plenitud" del designio divino a nivel de realidad, en adelante llenará de sí mismo todos los tiempos futuros, aunque siempre, naturalmente, en su dimensión de *misterio-sacramento,* y por consiguiente, también en el tiempo de la iglesia la salvación se realizará *sacramentalmente:* son los "sacramentos de la iglesia".

Toda la historia de la salvación se realiza, por consiguiente, en sus tres fases (antes de Cristo, en Cristo, después de Cristo) en el plano sacramental, en cuanto que Cristo, que es esencialmente *misterio-sacramento,* actúa precisamente en esta su dimensión antes (en aquellos que miran hacia adelante, hacia el Cristo-venidero) y después (en los que miran hacia atrás, hacia el Cristo-ya-venido). Contacto con la salvación *por medio de la fe,* que alcanza la *realidad* del misterio superando el *signo:* por lo mismo, fe siempre igual e igualmente salvífica, porque la realidad es siempre la misma (Cristo); los *signos* (sacramentos) serán diversos en el AT y en el NT (signos de realidades por venir, signos de realidades acaecidas). Los sacramentos del AT cesan; permanecen, no obstante, los elementos materiales para incluir la realidad en lugar de la *promesa.* Los padres de la iglesia son los grandes defensores de esta visión unitaria de la historia de la salvación a nivel sacramental. Es la afirmación de la unidad de los dos Testamentos, en los cuales la diversidad de los sacramentos no destruye la unidad de la gracia [1].

2. SIMBOLISMO Y PRESENCIA SACRAMENTAL. Los padres de la iglesia, hablando de los sacramentos, se sirven de una terminología que es útil indicar, porque aunque se valgan de categorías mentales propias de una cultura determinada, nos comunican por medio de ellas unas líneas teológicas que merecen ser conocidas. Los términos más corrientes en materia sacramental son: imagen, semejanza, tipo, símbolo, misterio, sacramento. Esta terminología patrístico-litúrgica nos conduce al campo del simbolismo y nos explica su naturaleza. De todos estos términos resulta un dato común: todos los sacramentos, cada uno según su propia dimensión, producen presencia: la cosa (en el caso de los sacramentos: el acontecimiento salvífico de Cristo) de la que son a su vez imagen, semejanza, tipo, etc., se hace presente de uno u otro modo. Pero no en el sentido de que la cosa está presente como imagen, como semejanza, etc., porque esto equivaldría a quitar toda realidad a la presencia, como si dijéramos que la cosa tiene valor de imagen, de semejanza, etc. Se trata más bien de la presencia de una cosa (acontecimiento) en la imagen, en la semejanza, etc.; y es lo mismo que decir que una cosa (acontecimiento), además de existir realmente en sí misma, tiene una realidad de presencia diversa de la originaria, pero igualmente real, existente en la imagen y en la semejanza con la cosa en el tipo, en el símbolo, en el misterio y en el sacramento de la cosa. Precisamente en virtud de esta capacidad de representación el simbolismo es ante todo un medio de comunicación objetiva de la realidad, y en esto se distingue del conocimiento intelectivo-conceptual, que es la aprehensión subjetiva de la verdad de la cosa.

Pensemos en una celebración litúrgica, que se desarrolla por completo en el plano simbólico: la cosa que se hace presente en el símbolo ritual no se ofrece a nuestra conciencia intelectiva como una cosa que se

nos pone delante en su realidad objetiva fuera de nosotros, sino que se nos ofrece como una realidad que se identifica con nosotros, envolviéndonos en nuestro existir y en nuestro ser. Está claro que la realidad de la presencia de la cosa en la imagen, etcétera, depende de la realidad que la cosa (acontecimiento) tiene en sí misma. En el caso del simbolismo litúrgico cristiano, éste se refiere siempre, en sus diversas formas, a un acontecimiento de la historia de la salvación, que por el hecho de ser perceptible como acontecimiento salvífico sólo por la fe, no por eso cesa de ser acontecimiento histórico. Aquel que para los habitantes de Nazaret era sólo "el hijo del carpintero José", para la fe y en realidad era el que restauraba la generación de los hijos de Dios en el mundo (Lc 3,23-38), aquel en el cual "hoy —es decir, en un tiempo histórico— se estaba cumpliendo la Escritura ante sus oyentes" (Lc 4,21), es decir, ante hombres también históricos. Pero el simbolismo por el que estamos ligados a un acontecimiento de salvación se realiza en la historia en cuanto acción de un individuo o de una comunidad concreta. Ésta hace que los sacramentos de la iglesia, justamente en virtud de su simbolismo, mientras introducen el acontecimiento-misterio de Cristo en nuestra historia, nos unen a la historia de Cristo. En efecto, el simbolismo no *rehace* ni *renueva* el acontecimiento de Cristo, porque entonces sería un acontecimiento nuevo, distinto del de Cristo, sino que hace presente entre nosotros el mismo acontecimiento salvífico realizado por Cristo en la historia, porque es un acontecimiento salvífico realizado una sola vez para todos los tiempos. Es realmente el acontecimiento cumplido por Cristo "una sola vez" el que se hace presente "todas las veces" que el rito simbólico lo reclama (cf la oración sobre las ofrendas, segundo domingo ordinario: "Concede nobis, quaesumus, Domine, haec digne frequentare mysteria, quia quoties huius hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur"[2]).

Naturalmente, todo esto es posible y acontece no en virtud del simbolismo en cuanto tal, el cual, como medio de comunicación total de la cosa simbolizada, de suyo transmite sólo a nivel psicológico y emocional. Este hecho —unido por lo demás a la fuerza poética del simbolismo— no sería suficiente para crear un *sacramento* en el sentido cristiano, que quiere ser presencia real-objetiva del hecho del que es signo. Esta presencia, como veremos en seguida, derivará de una causa bien determinada, esto es, del hecho de que el *sacramento* depende de Cristo *(institución).*

II. Cristo en el origen de los sacramentos

Bajo esta formulación generalísima tratamos el argumento que suelen tratar los teólogos bajo el nombre de *institución* de los sacramentos.

1. Datos bíblicos y patrísticos. Es evidente que la Escritura del NT no nos ofrece ni una teoría ni un testimonio preciso sobre el origen de los sacramentos en su conjunto, aun cuando el IV evangelio pueda ser entendido en clave sacramental. Del NT se puede decir claramente que en la iglesia apostólica existían ritos religiosos que, aunque no se presenten con el nombre específico de *sacramentos,* la tradición de la iglesia los ha identificado siempre con los que en tiempo posterior fueron llamados sacramentos. Así se habla del bautismo (He 2,38.41; 8,12.16.38, etcétera; Rom 6,3; 1 Cor 1,13-17;

12,13; Gál 3,27; Ef 4,5; 1 Pe 3,21); de una imposición de manos para el don del Espíritu Santo (He 8,17; 19,6); de una fracción del pan (= eucaristía) (He 2,42.46; 20,7.11; 1 Cor 10,16) llamada también cena del Señor (1 Cor 11,20); de una unción de los enfermos (Sant 5,14); de una imposición de las manos para constituir a uno en la jerarquía o en el ministerio (He 6,6; 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6). Los padres de la iglesia tratan de uno o de otro de los sacramentos sin plantearse explícitamente el problema; tratan de ello como de un hecho que creen provenir de Cristo, apelando a la "tradición apostólica", de la que la iglesia los ha recibido directamente. Pero con frecuencia, sobre todo a propósito del bautismo y de la eucaristía, recurren al dato de Cristo: "Bautizad..." (Mt 28,19); "Haced esto en memoria mía" (Lc 22,19).

2. Teología y magisterio. La doctrina tradicional de que todos los sacramentos han sido instituidos por Cristo pasa generalmente a la teología posterior, hasta que encuentra una primera oposición de modo explícito en los protestantes, los cuales sostienen que solamente el bautismo y la eucaristía (penitencia) tienen un origen directamente *cristiano,* mientras que los demás sacramentos los atribuyen a la iglesia medieval. En época más reciente la teología liberal y los modernistas han afirmado que los sacramentos deben atribuirse —al menos en cuanto a la práctica institucional— a la iglesia apostólica, y en general a la iglesia antigua, la cual, sin embargo, se inspiró en Cristo y en sus enseñanzas. En este proceso sacramental de la iglesia muchos afirman que la praxis de la iglesia se ha visto influida en muchos puntos por la "religión de los misterios" contemporánea a la iglesia primitiva, sobre todo por obra de Pablo (iglesia sacramental paulina contra la iglesia "moral-escatológica petrina). Hoy no faltan autores que admiten como posible el origen de los sacramentos directamente de la iglesia, considerada como el principal sacramento y como tal instituida por Cristo (K. Rahner).

El concilio de Trento ha definido a este respecto explícitamente que "todos los sacramentos, precisamente los siete sacramentos, han sido instituidos por Cristo" (DS 1601), poniendo el acento en "todos", pero sin especificar qué se entiende por *institución* ni cómo y cuándo ocurrió esta institución. La teología posterior, apoyándose en santo Tomás en lo que respecta a la idea de *institución (S. Th.* III, q. 64, a. 2, *sed c)* acepta la definición según la cual *institución* significa: "Agregar a cosas sensibles el poder de significar y producir la gracia". Por lo que respecta al cómo y al modo de la institución de parte de Cristo, las opiniones son diferentes, ya sea por razones de principio (naturaleza del sacramento como medio de gracia), ya sea por razones históricas (dificultad de probar por la Escritura que los sacramentos procedan directamente de Cristo). Así se plantea la cuestión de si provienen de Cristo *por institución inmediata:* Cristo habría establecido personalmente que una gracia determinada fuese otorgada por medio de un rito externo; o bien *por institución mediata:* Cristo, queriendo conferir la gracia por medio del rito, habría dado a los apóstoles el poder de determinar el rito mismo y el número de los sacramentos. En general se afirma que la definición tridentina debe referirse a la "institución inmediata" por parte de Cristo. Pero nos preguntamos si el rito ha sido determinado por Cristo: *en línea general,* confiere la gracia por medio del signo, por ejemplo, de la comida (eucaristía) o del

agua (bautismo); o bien *en línea específica,* determinando el alimento como *cena-convite* y el uso del agua como *baño;* o bien *en particular,* la cena con *pan ácimo y vino de uva;* el baño con *agua corriente* o *con agua común.*

3. CRISTO, "AUTOR" DE LOS SACRAMENTOS. El tratamiento sobre una institución de los sacramentos por parte de Cristo nunca ha faltado en la teología de los padres, pero comenzó a adquirir un nuevo sentido en el medievo, cuando el término *institución* adquiere una acentuación fuertemente jurídica. Una prueba evidente de esta tendencia es la misma definición de santo Tomás cuando escribe: "Se dice que uno instituye alguna cosa cuando da a la cosa fuerza y vigor, como es evidente en el caso de las instituciones de las leyes" *(S. Th.* III, q. 64, a. 2, *sed c).* Este modo de expresarse supone: *a)* que el sacramento exista sólo en virtud de un explícito mandato-ley de Cristo; *b)* que la institución no tiende en primer término a la comunicación de la gracia, sino más bien al hecho de ser atribuido a una cosa sensible el poder de conferir la gracia, la cual de suyo podría darla Dios independientemente de todo elemento exterior. La consecuencia de esta posición *jurídica* será la preocupación de determinar sobre todo cuáles son los elementos sensibles que *constituyen* el sacramento.

A nuestro juicio, para esclarecer realmente en qué sentido Cristo está en el origen de los sacramentos, hay que recorrer un camino muy diverso de la *institución* de trasfondo jurídico: *a)* Si examinamos cuidadosamente los principales textos que hablan del bautismo y de la eucaristía (los dos sacramentos de los que es certísima la fuente neotestamentaria), no resulta que su origen deba ponerse en la línea de una *promulgación jurídica* de su signo sacramental por parte de Cristo. El mandato de bautizar y de hacer la eucaristía se refiere en realidad al ejercicio del sacramento, no a su origen ni a su autor. *b)* Cristo ha dado origen y es autor de los sacramentos por el hecho mismo de ser él personalmente, en su concreta y visible humanidad, *sacramento primordial y esencial de la salvación.* Los sacramentos de la iglesia no son, en realidad, más que *imágenes reales* del misterio-sacramento de Cristo. Ya sabemos qué quiere decir Cristo sacramento de salvación. Él, en su humanidad de Verbo encarnado, revela y comunica la salvación divina, de la que, en cuanto Dios, es el autor, y en cuanto hombre, es el portador; es, por tanto, su *signo eficaz.* Todo el que por la fe descubre en él esta realidad de salvación, toca, es decir, encuentra la salvación tocando su humanidad (signo de salvación para el que cree). Ahora bien, Cristo es signo eficaz de salvación porque ha dado *eficacia,* es decir, ha hecho reales, ha llevado a su cumplimiento aquellos que eran ya *signos anunciadores* de la salvación, esto es, la palabra de Dios y los acontecimientos unidos a ella. Cristo, en efecto, es salvación, porque es "encarnación de la palabra". Por consiguiente, como los *signos* del AT —aun prescindiendo del mandamiento divino— eran signos de salvación, porque eran realizaciones (parciales) de la palabra que prometía y anunciaba la salvación, así los sacramentos del NT son y actúan —aun prescindiendo del mandato de Cristo— como *signos eficaces* de salvación, porque son realizaciones de la palabra *encarnada.* Decir esto no es solamente hacer una analogía con el AT, sino que es como decir que Cristo no ha *inventado* la palabra, sino que la ha realizado, así como no ha *inventado* los signos, sino que les ha dado cum-

plimiento y realidad. Vemos, pues, que los *signos sacramentales* de Cristo son idénticos a los que preexistían antes de él, pero sólo como anunciadores de él: el bautismo-paso a través del agua para indicar la *liberación;* la eucaristía-banquete de alianza. La diferencia no consiste en el rito como tal, sino en el hecho de que el signo de *anuncio* ha pasado al nivel de *realización* alcanzada en Cristo. *El signo sacramental es a la salvación y a su realidad lo que la humanidad de Cristo es a la salvación y a su realidad;* es decir, le da la eficacia real en el mismo momento en que la vela. Sólo la fe puede alcanzarla tanto en Cristo como en el sacramento de la iglesia.

Concluyendo: si la definición tridentina de que Cristo "instituyó todos los siete sacramentos" quiere ser una afirmación de fe, que no mira sólo al origen externo y jurídico de los sacramentos, sino que quiere indicar que en él hallan su eficacia sobrenatural y que son necesarios para la salvación de los hombres, entonces no hay otro camino ni otra razón sino la que hemos dicho: Cristo es el autor-institutor de los sacramentos de la iglesia *porque* es el gran sacramento de la salvación. De este modo los sacramentos permanecen ligados a Cristo no por medio de un simple mandato y no aparecen como ritos que manifiestan genéricamente la fe en Cristo, sino que dependen del mismo ser sacramental de Cristo [3], como de una fuente sacramental de la cual brota en los sacramentos aquella salvación que, siendo una realidad revelada, siempre tiene necesidad de signos a fin de ser percibida por el hombre. Los sacramentos son, pues, la continuación del sacramento de salvación, hecho real de una vez para siempre en Cristo. Por eso los padres, aludiendo al simbolismo ciertamente intencionado de Jn 19,34 ("uno de los soldados le traspasó el costado con una lanza, y seguidamente salió sangre y agua"; cf 1 Jn 5,6), dicen con frecuencia que "del costado de Cristo durmiente, esto es, muriendo en la cruz —es decir, desde el momento culminante de la salvación que se realizaba en Cristo—, brotaron los sacramentos por los que se ha constituido la iglesia" [4].

III. Desarrollos de la tradición

1. La reflexión pretridentina. Una formulación doctrinal conjunta y autoritativa sobre los sacramentos no existía antes del concilio de Trento. Los sacramentos, siendo parte de la vida cotidiana de la iglesia, eran objeto de una continua catequesis, en la que la iglesia subrayaba la práctica ritual de los sacramentos. Si se busca una teología sacramental, para ciertos aspectos sólo se la encuentra en san Agustín, aunque frecuentemente está en la base de todas las catequesis sacramentales de los padres de la iglesia. El obispo de Hipona, aunque no presente una teología sistemática ni sobre el *sacramento* ni de cada uno de los sacramentos, ofrece, no obstante, los primeros rasgos de una teología de la sacramentalidad, es decir, de lo que constituye *el ser sacramental* según una línea que en parte ha formado toda la mentalidad teológica posterior.

Hablando de la acción ritual llamada *sacrificio,* Agustín la define como el "sacramento, o sea, el signo sagrado visible del sacrificio invisible (interior)" [5], y declara que "se llaman sacramentos aquellos signos que se refieren a las cosas divinas" [6]. Para Agustín, el signo tiene como propiedad el que "hace pensar, además de aquello que presenta a los sentidos, en otra cosa diversa de sí". Esta otra cosa puede ser múltiple, y por tanto

indeterminada. Para evitar la indeterminación, en el sacramento interviene *la palabra,* que, siendo de Dios, da el significado preciso querido por Dios mismo, y hace del sacramento una "palabra visible de Dios" que, como tal, tiene una eficacia operativa: "Quitada la palabra, ¿qué es el agua solamente? Añade la palabra al elemento (al agua) y se hace el sacramento, el cual es luego una palabra visible"[7].

Esta posición de Agustín recorrerá los siglos y no creará problemas en una época como aquélla, en que se vivía bajo la enseña del *sacramento,* designando como tal la palabra y el personaje del AT, Cristo y los ritos de la iglesia. Pero con el tiempo se sintió la necesidad de restringir el área de la *sacramentalidad,* y por lo mismo empezó a buscarse una definición de sacramento más precisa, que pudiera aplicarse a los que entonces se llamaban *sacramentos mayores* para distinguirlos de los así llamados *sacramentos menores* (= sacramentales) [/ *Sacramentales,* II]. Es lo que hizo en el s. XII Pedro Lombardo: "Se dice propiamente sacramento lo que es signo de la gracia de Dios y forma de la gracia invisible, de tal modo que es imagen y causa de la gracia"[8]. La definición de Lombardo se fundaba en el principio de *hilemorfismo* (del griego *hýle* = materia + *morphé* = forma) aristotélico, asumido por la teología escolástica como principio básico del conocimiento del ser creado. Tal definición aplica al *signo* sacramental en su conjunto (materia y forma = elemento material y palabra) una causalidad directa en la producción del efecto de gracia, de la que el sacramento era al mismo tiempo el *signo.* En qué manera, es decir, por qué vía y bajo qué formalidad ejercita el sacramento (compuesto de elementos naturales y sensibles) esta su causalidad de gracia (realidad sobrenatural y no sensible), no quedaba definitivamente explicado. Santo Tomás se distinguirá entre los demás sobre todo por haber acentuado el carácter *instrumental* de los sacramentos, en cuanto ellos serían respecto a Cristo como la mano a la cabeza; son, en efecto, "la prolongación de la mano de Cristo", que daba la salvación a los que tocaba. Otro aspecto notable en santo Tomás, que mejor lo une a la tradición de los padres, es aquel por el cual, distinguiendo un triple aspecto o referencia en el *signo* sacramental, hace de él un *signo rememorativo* del hecho salvífico obrado por Cristo, un *signo indicativo* del hecho salvífico realizado en el presente por el sacramento, y un *signo prognóstico,* que indica el término último de la salvación *(S. Th.* III, q. 60, a. 3).

En todo este proceso, relativo sobre todo a la *causalidad* de los sacramentos, uno de los puntos que se afirmará con mayor interés es el de la eficacia del sacramento *ex opere operato,* en que se distingue de la eficacia de los *sacramentales,* que es *ex opere operantis.* La expresión "eficacia ex opere operato" quiere decir que el sacramento, cuando se confiere en los términos y con la intención querida por Cristo y por la iglesia, para Dios es medio válido y apto para producir la gracia. Pero esto no significa que de hecho la gracia se produzca, si faltan las debidas disposiciones en el sujeto receptor. En cambio, la eficacia del / *sacramental* está ligada totalmente al valor del que lo hace, o al menos de la iglesia que lo ordena y se compromete. Desgraciadamente la comprensión del *opus operatum* viene muchas veces comprometida por una visión demasiado material del sacramento, que se considera siempre eficaz por el hecho mismo de administrarse, prescindiendo de las condiciones del que lo recibe.

En base a esta situación teológica trabajó el concilio de Trento para formular en términos de fe la doctrina de los sacramentos; pero no se puede decir que, al hacer esto, quedara inmune de muchos influjos de la teología de la época. Es cierto además que también la negación protestante se movía en el mismo terreno teológico. La consecuencia fue que el discurso de fe cerrado sobre las vías que la teología precedente había esbozado, y por lo mismo la misma doctrina de Trento, no enriquecieron sensiblemente la fe ni provocaron un cambio real en la teología para una comprensión más profunda de este aspecto tan fundamental del cristianismo.

2. El concilio de Trento y la reforma protestante. El concilio de Trento no se preocupó de dar una síntesis doctrinal completa, sino que intentó ante todo responder con afirmaciones de fe a lo que los protestantes ponían en duda, negaban o explicaban de un modo diverso del que siempre ha mantenido la tradición *(DS* 1600). En efecto, la doctrina tridentina sobre los sacramentos debe ser deducida de los *cánones,* o sea, de las fórmulas de condenación de los errores opuestos. Los cánones en cuestión vienen presentados con un breve proemio en un grupo de trece afirmaciones propuestas en un rígido esquema: "Si alguno dijere que..., ¡sea anatema!": *a)* Los sacramentos instituidos por Cristo son solamente siete; todos son sacramentos, pero no todos de la misma dignidad *(DS* 1601; 1603); *b)* Los sacramentos cristianos difieren de los del AT en el contenido, y no sólo en el rito exterior *(DS* 1062); *c)* Los sacramentos son necesarios para la salvación en la realidad, o al menos en el deseo *(in voto),* aunque no todos los sacramentos son necesarios para todos *(DS* 1604); *d)* Los sacramentos contienen la gracia que significan y la confieren siempre a quien no pone óbice a la misma; no son, por lo mismo, sólo signos externos, no son simplemente signos que distinguen a los fieles de los infieles *(DS* 1606), ni han sido instituidos sólo para alimentar la fe *(DS* 1605); *e)* Los sacramentos producen la gracia *ex opere operato (DS* 1608), cuando el ministro tiene al menos la intención de hacer lo que hace la iglesia *(DS* 1611) y, aun estando en pecado mortal, cumple aquello que es esencial al sacramento *(DS* 1612); *f)* Entre los sacramentos hay tres: bautismo, confirmación y orden, que imprimen *carácter,* signo espiritual indeleble, que impide su reiteración *(DS* 1609).

Por importante que parezca y sea la doctrina tridentina sobre los sacramentos, es vista y considerada principalmente en la óptica particular provocada por la oposición protestante a todo el mundo sacramental tradicional; y a esta luz, al menos en parte, se la juzga hoy. Por otro lado, no se puede olvidar el peso que la teología contemporánea y precedente al concilio ha tenido en la formulación de la doctrina y en los términos que en tal exposición se usaron.

En el proemio a los "cánones sobre los sacramentos en general", el Tridentino afirma que quiere con estos últimos ofrecer un "complemento a la doctrina de la justificación", porque es "por los sacramentos por los que toda verdadera justicia (santificación) o comienza, o comenzada se aumenta, o perdida se repara" *(DS* 1600). La íntima dependencia de la doctrina sacramental de la relativa a la justificación, es decir, al libre don divino por el cual el hombre viene trasladado por gracia al estado de hijo adoptivo de Dios, como viene afirmada por la iglesia en la enseñanza del Tridentino, tam-

bién era mantenida en el pensamiento de los primeros reformadores (Lutero y Calvino). Pero todo dependía precisamente del modo de concebir la justificación, o sea, la llamada gracia santificante: y el modo era diverso en la fe de la iglesia y en la predicación protestante.

El movimiento protestante nace como movimiento de reforma de la iglesia, tomando como punto de partida la situación moral y espiritual concreta que la iglesia presenta en los comienzos del s. XVI, pero que es el resultado de una decadencia que iba progresando desde hacía mucho tiempo. Uno de los aspectos más importantes en los que se manifestaba esta decadencia en la iglesia de la época era ciertamente la praxis cultual en su conjunto, que con mucha frecuencia revelaba una mentalidad supersticiosa, la cual luego, en el uso de los sacramentos, no pocas veces caía prácticamente en los excesos de la magia. En la obra de reforma, como los protestantes la intentaban, queriendo superar por completo esta situación, impugnaron no sólo los abusos, sino la misma razón de ser de los sacramentos, en cuanto que negaron a la economía sacramental toda realidad de eficacia en la comunicación de la gracia. Partiendo de la idea (equivocada) de que la eficacia *ex opere operato* atribuida a los sacramentos por la tradición católica era elevar la obra humana a un valor objetivamente salvífico y, por tanto, admitir que la justificación es fruto de la obra del hombre (mientras que es cierto —decían— que sólo puede provenir de la gracia divina, y que ésta a su vez es el don que Dios otorga "sólo a la fe" y no a las obras del hombre), los protestantes sostenían que a los sacramentos se les debería reconocer únicamente la función de ser expresión y predicación-presentación de la fe. Celebrándose por mandato de Cristo y conteniendo su palabra, los sacramentos en el protestantismo son vistos como puras *ceremonias* religiosas, en las que los fieles que los reciben expresan externamente su fe, la misma fe que prestan a la palabra de Dios, puesto que los sacramentos no son más que la "palabra hecha visible" en el rito.

Además de esto, los protestantes niegan que todos los sacramentos hayan sido instituidos por Cristo. Reconocen como de institución divina el bautismo y la santa cena; pero en la práctica conservan también los otros sacramentos (confirmación, penitencia, ordenación y matrimonio). Sólo el sacramento de la unción de los enfermos no ha dejado rastro alguno entre ellos.

A esta total abolición de la *realidad sacramental* como comunicación de gracia divina ha contribuido no sólo el modo protestante de concebir la justificación, sino también una interpretación del espiritualismo cultual cristiano. Basándose en el dicho de Cristo que exige "adoración en espíritu y verdad", los protestantes han tomado el *espíritu* en contraposición a *cuerpo/materia,* y por consiguiente han vaciado de significado el aspecto exterior del culto, ignorando que si entre los hombres no se admite un cuerpo sin espíritu —porque no es más que un cadáver—, tampoco puede existir un espíritu sin cuerpo.

Todo lo que aquí se dice de la oposición protestante a los sacramentos sirve como explicación del contexto en el que ha sido formulada la doctrina del concilio tridentino. Con el andar del tiempo, ciertas posiciones asumidas inicialmente por los protestantes, después de haberse radicalizado en sentido más negativo aún en los ss. XVII-XVIII, hoy se van atenuando o se van integrando —sobre todo por efecto del movimiento litúrgico y de estudios más

profundos de teología bíblica—, en cuanto que existe un sensible acercamiento a las posiciones católicas. Esto, empero, no quiere decir que la crítica o la negación protestante de ciertas tesis católicas no deba también ser considerada de un modo positivo y promocional.

IV. La eficacia de los sacramentos

Es el tema conocido desde los tiempos de la escolástica como uno de los puntos culminantes de la especulación teológica, que lleva el nombre de causalidad de los sacramentos; halla su expresión en la fórmula corriente: "Los sacramentos son medios eficaces de la gracia".

1. SÍNTESIS HISTÓRICA SOBRE LA CAUSALIDAD DE LOS SACRAMENTOS. Dado el contexto de procedencia veterotestamentaria en el que se mueve el NT y que halla absolutamente normal que los gestos más o menos rituales fueran considerados como portadores de una potencia divina activa, vemos que tanto Jesús como los apóstoles se sirven de gestos o también de cosas materiales al realizar acciones que tienen siempre un valor espiritual, ya se trate de milagros o de actos interiores, como la comunicación del Espíritu. Cf, por ejemplo, la imposición de las manos para bendecir (Mc 10,16), para curar (Mc 8,23ss; 16,18; Lc 4,40; 13,13; He 9,12; 28,8), para otorgar el Espíritu (He 8,17; 19,6); la unción con aceite para curar (Mc 6,13); el uso de la saliva (Mc 7,33; Jn 9,6), etc. En esta línea se debe ver también el uso del agua en el bautismo. Tampoco a los padres de la iglesia les crea problemas el uso de las cosas materiales para obtener efectos espirituales [9]. El elemento material adquiere un nuevo poder por efecto de la palabra de Cristo que consagra, que trae la presencia del Espíritu, que hace que actúen en el elemento el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. En los ss. XII-XIII la escolástica se plantea de modo específico y especulativamente el problema de la causalidad de los sacramentos: 1) Qué son los sacramentos; 2) Qué modo de causalidad ejercen. A la primera cuestión responden: "Los sacramentos causan la gracia que significan". A la segunda, los escolásticos (santo Tomás) responden en general que los sacramentos obran a modo de causa instrumental: son instrumentos de los que se sirve Cristo para comunicar la gracia.

Esta causalidad de los sacramentos acontece *ex opere operato;* es decir, en el momento en que a un elemento material *(materia)* se une la palabra *(forma),* que determina su significado de un modo unívoco a nivel de revelación, queda constituido el sacramento en su ser y en su obrar, esto es, causa la gracia que significa independientemente de las disposiciones subjetivas del ministro y del sujeto que lo recibe. Precisamente en esto difiere el sacramento de otras acciones sagradas, cuyo efecto se determina proporcionalmente al modo de actuar del sujeto, más o menos justo moral y espiritualmente *(opus operantis).* Para comprender bien esto, hay que distinguir la obra del sacramento *(opus operatum),* que es la gracia, que siempre la recibe el sujeto; y la obra de la gracia, es decir, la acción que la misma gracia produce en el sujeto que la recibe, que está siempre condicionada a las disposiciones *(opus operantis)* con las que se recibe el sacramento. Si faltan estas disposiciones subjetivas, es claro que en esta explicación el sacramento produce objetivamente su efecto, que es el don de la gracia; pero el don no es acogido en el modo debido, por eso la gracia conferida por el sacramento permanece estéril.

En la explicación del modo de causar la gracia propia de los sacramentos, mientras que los teólogos tanto de la escolástica como los posteriores hasta nuestros días están de acuerdo en reconocer al sacramento una causalidad instrumental, las opiniones se dividen cuando se trata de explicar en qué sentido los sacramentos son instrumentos de gracia, distinguiendo entre una causalidad física y otra moral.

También en el capítulo de la causalidad de los sacramentos el concilio de Trento, más que exponer una doctrina completa, quiere proponer en aquello que afirma los aspectos doctrinales que cree son puestos en duda o negados por los protestantes de la época. Las *posiciones protestantes* se pueden resumir en los siguientes puntos: *a)* Los sacramentos son signos de la palabra que promete la salvación; *b)* Los sacramentos son sólo signos que atestiguan nuestra fe en la promesa de Dios; *c)* La gracia se recibe (en el AT y en el NT) sólo por la fe, no por los sacramentos. El *concilio de Trento* contrapone así la doctrina católica: *a)* Los sacramentos son necesarios para la salvación porque la gracia de la justificación no se puede recibir por la sola fe *(DS* 1604); *b)* Los sacramentos contienen y confieren a quien no pone impedimento la gracia que significan, y no pueden considerarse como meros signos exteriores de la gracia (recibida únicamente por la fe), ni sólo como signos externos de profesión cristiana *(DS* 1606); *c)* Los sacramentos no han sido instituidos sólo para alimentar la fe *(DS* 1605); *d)* La gracia viene conferida por los sacramentos *ex opere operato* (es decir, es efecto de la acción misma sacramental) y no basta para recibir la gracia la sola fe en la promesa divina *(DS* 1608).

Como se ve, el Tridentino no entra en la cuestión discutida sobre el modo de actuar el sacramento en la comunicación de la gracia (con su realidad física movida por el agente principal Cristo; o bien presentando en su signo a Dios los motivos —voluntad salvífica y pasión de Cristo— para que él confiera la gracia). Más aún, el concilio está tan lejos de pretender entrar en el discurso teológico, a fin de no correr el riesgo de hacer propia una u otra de las dos tesis contrapuestas, que evita incluso el término típico característico *causare-causa;* en cambio, las partes contendientes deducen cada una del concilio el sentido de su interés: *causa física* o *causa moral.*

2. Reflexión sistemática. También para nosotros el lenguaje del concilio de Trento es suficiente en la formulación que nos ha dejado sobre la doctrina de la "colación de la gracia por medio del sacramento". No nos detenemos, por tanto, en la cuestión de la causalidad instrumental física y la causalidad instrumental moral de los sacramentos. Partiendo siempre del principio bíblico de Cristo-sacramento [*/ supra,* II, 3] y permaneciendo en esta línea, creemos que podemos hacer un tratado teológico que supere aquella inútil polémica. Para valorar de lleno la gracia conferida por los sacramentos y, consiguientemente, para tener una idea más perfecta del sacramento, preferimos mantenernos en la línea seguida en la explicación ya sea del valor-de-signo del sacramento, ya sea de su origen; y esta línea es la que nos viene dada por la relación existente entre los sacramentos de la iglesia y el sacramento-Cristo. Es lo que vamos a hacer procediendo por proposiciones sintéticas y progresivas.

Primera proposición: Los sacramentos producen no aquello que significan en el plano natural, sino aque-

llo que significan en el plano revelado de la salvación, según la realidad de Cristo.

En la explicación del efecto de los sacramentos se recurre con frecuencia a la fórmula: "Los sacramentos producen aquello que significan", y, procediendo por vía de analogía, el significado-acción de los sacramentos viene especificado principalmente en la finalidad operativa que se descubre como propia en el elemento material (agua, pan-vino, aceite, etcétera) de que se compone cada uno de los sacramentos: así el agua, que significa lavar, produce una purificación interior; el pan-vino, que significa alimento, produce una manutención de la vida espiritual, etc. Tal explicación es evidentemente insuficiente para describir el efecto del sacramento en cuanto tal, es decir, de la acción simbólica sagrada que quiere ser expresión del *sacramento-Cristo;* pero también de cada sacramento da un conocimiento sólo analógico y además incompleto, en cuanto que no concede espacio a la *palabra,* la cual se añade al elemento material precisamente para absorber su valor simbólico *natural* y transformarlo en valor simbólico *convencional,* que le viene al sacramento de la institución y es transmitido por la palabra, pero que no coincide necesariamente con el suministrado por el elemento natural.

Por otra parte, la insuficiencia de este procedimiento analógico no es menor cuando, identificado en la *gracia* el significado-efecto del sacramento (cf la formulación de Trento: "Los sacramentos confieren la gracia que significan"), la misma gracia viene después ilustrada recurriendo todavía al significado-efecto natural del elemento material del sacramento, y así se permanece aún en la analogía. Esto sucede porque se ignora que los elementos materiales forman parte del sacramento cristiano no en virtud de su significado-efecto *natural,* sino por el valor simbólico *salvífico* que han adquirido en la historia de la salvación a partir de la revelación del AT.

Por consiguiente, el dar la explicación del efecto del sacramento en el plan de la salvación según la realidad que ésta ha tenido en Cristo quiere decir que el *valor-de-signo* del sacramento se debe descubrir ante todo en el significado que sus elementos materiales han tenido ya en la *revelación,* comenzando por el AT y pasando de aquí al NT. Así, por ejemplo, en el AT el agua viene a significar: en el diluvio, la destrucción del pecado; en el paso del mar Rojo y del Jordán, el paso de la esclavitud al reino de Dios *(tierra prometida).* Los dos significados se recogen en el bautismo de Cristo (NT), porque Jesús recibe el bautismo de Juan el Bautista, que anunciaba la remisión de los pecados y se concretaba en un paso a través del agua del Jordán para indicar que en Cristo se habrían cumplido ambas cosas según una realidad que estaba indicada en el signo, pero que superaba el signo del AT. Así el pan y el vino en el rito pascual del AT no era sólo una comida destinada a mantener la vida en el cuerpo físico, sino que era el convite que Dios había preparado a su pueblo, para que éste supiese que era el único pueblo de Dios, y no ya un grupo compuesto de diversas tribus, y comprendiese que comer aquel pan y beber aquel vino quería significar la aceptación de la salvación espiritual que Dios había traído a Israel y la ratificación de su alianza eterna.

Segunda proposición: Los sacramentos en tanto se revelan eficaces de salvación en cuanto realizan en nosotros el misterio de Cristo; según los momentos distintos que diversi-

fican e integran la historia de la salvación.

Como se ha dicho [*/ supra,* II, 3], el nombre Cristo no indica la persona histórico-empadronada de Jesús de Nazaret, sino aquel en el cual el misterio de la salvación se ha hecho salvación total de toda la humanidad, en el sentido de que en la humanidad de Cristo la humanidad entera ha hallado la salvación que le había sido prometida [10]. La realidad de salvación que en Cristo se desborda sobre todos los hombres es un hecho de carácter ontológico, que afecta a toda la naturaleza humana en cuanto tal. Pero la naturaleza humana no existe más que en dimensión individual y personal; entonces, lo que por medio de Cristo ha acontecido en la humanidad permanece un hecho potencial para cada individuo. Los que pertenecen a la naturaleza humana son sujetos efectivos de salvación sólo cuando existen, y esta salvación se hace real en ellos cuando conocen y aceptan a Cristo-sacramento de salvación de la humanidad. El conocimiento de Cristo-sacramento se hace en la fe; la aceptación se lleva a cabo en los sacramentos, por los que en el tiempo del NT se prolonga el tiempo salvífico de Cristo. Con otras palabras: los sacramentos son los medios por los que el acontecimiento salvífico de Cristo, que ha afectado a todos los hombres a nivel de naturaleza, adquiere la consistencia de un hecho de elección personal, y por consiguiente responsable, cuando interviene el anuncio de la fe. Este estado de cosas hace que, si uno no ha recibido tal anuncio, pero vive su vida con honradez natural, ciertamente se salva, puesto que en la humanidad asumida por Cristo también él estaba presente.

Pero en la fase de la realización es asimismo preciso distinguir los diversos aspectos de la salvación, que se integran recíprocamente y la hacen completa. Porque la salvación consiste en hacer que el hombre vuelva a ser imagen perfecta de Dios, es decir, en restablecerlo en la situación en que fue creado: hijo de Dios (= imagen), portador del Espíritu de Dios en el mundo y adorador perfecto de Dios con la santidad de vida (obediencia a Dios). Cristo fue ciertamente, a partir del momento de su encarnación, sacramento perfecto de la salvación en sus tres aspectos. Pero en el ámbito del *signo,* también en Cristo se debe advertir un progreso en la realización del designio salvífico. Su nacimiento de María fue el signo de que en el mundo a partir de entonces existía un *hijo de hombre* que era *hijo de Dios;* en el bautismo se manifestó la *presencia del Espíritu;* en la muerte se reveló como *sacerdote y víctima,* que *en el Espíritu Santo* se presenta al mundo como adorador perfecto en su sacrificio. En los sacramentos de la iglesia se observa el mismo proceso. Todo sacramento es actuación del Cristo-sacramento de salvación, pero respetando la sucesión de los momentos-de-signo que se observan en la realización que la salvación ha tenido en Cristo. Cada uno de los sacramentos es una *proyección* particular del único sacramento, o sea, momentos sucesivos de todo el proceso de salvación: así como en un *prisma* se descompone la única y misma luz del sol en los distintos colores que la componen; mientras que, al sobreponerse sucesivamente un color al otro, se forma de nuevo la única luz *blanca* del sol. Como se ve, los sacramentos son momentos diversificantes del único Cristo-sacramento de salvación y, no obstante, son en su misma diversidad elementos que se integran recíprocamente hasta llegar a formar en el hombre la salvación única y completa de Cristo.

Tercera proposición: Los sacramentos no tienen como efecto la producción de una doble gracia: santificante y sacramental, sino que son actuaciones del único misterio de Cristo, o sea, de la única gracia santificante, que en virtud del diverso signo sacramental es actuación diversificada del predicho único misterio de Cristo.

Los teólogos, al explicar el axioma del concilio de Trento: "Los sacramentos producen la gracia que significan", han introducido en el sacramento un doble efecto: como efecto común, la *gracia santificante;* y como efecto propio de cada sacramento, la *gracia sacramental.* A nuestro juicio, si el concilio en el enunciado de lo que constituye la razón misma del sacramento no distingue dos tipos de gracia, es abusivo introducir tal distinción; además, esta distinción supone una idea de la gracia que prescinde de la visión del *Cristo-sacramento de salvación:* la única gracia que se ha realizado en el hombre es la gracia que ha venido a ser un hecho (en griego *eghéneto)* en Cristo (Jn 1,17), justamente en cuanto y porque Cristo es sacramento. Todo don de gracia que adviene al hombre es, por consiguiente, una gracia sacramental, porque (por el camino de los sacramentos) proviene del Cristo-sacramento. Esta afirmación no se contradice ni siquiera con el hecho cierto de que Dios puede dar la gracia también sin el sacramento. En efecto, también en este caso la gracia: *a)* tiene su origen en el Cristo-sacramento; *b)* está siempre —al menos *in voto,* es decir, en el deseo explícito o implícito— en conexión con el sacramento; y quien excluyese positivamente el sacramento no recibiría ninguna gracia. En suma: la gracia, si no es sacramental, no existe, porque una gracia que quiere ser, como debe ser, una comunicación de la vida divina no existe como tal *en absoluto,* sino sólo *en relación* con el Cristo-sacramento.

Al decir que todos los sacramentos son "actuación de la única gracia santificante", puesto que esta *gracia santificante* proviene de los sacramentos, afirmamos que "la gracia santificante existe como sacramental"; más aún, existe "en cuanto sacramental": es en realidad la diversificación del único misterio salvífico de Cristo que es actuado en momentos sucesivos. Todo sacramento nos pone en comunión con el misterio total de Cristo, pero según los diversos aspectos que integran la salvación: el ser recreados a imagen de Dios en Cristo como hijos de Dios, como portadores del Espíritu, como sacerdotes y adoradores perfectos de Dios. Si esto vale para los *tres sacramentos de la iniciación cristiana* (bautismo, confirmación, eucaristía), vale igualmente para los demás sacramentos. La *penitencia,* en efecto, quiere restaurar la imagen de Dios afeada por el pecado, y en ella se comunica de nuevo el Espíritu de Cristo muerto y resucitado (cf Jn 20,22-23); la *unción de los enfermos* se celebra por un cristiano al que la enfermedad ha puesto en una situación del todo particular, para que en el desmoronamiento físico de la enfermedad se reafirme su fe en la salvación de Cristo, y en vista de tal salvación una su propio sufrimiento al sufrimiento de él, convirtiéndose así también el enfermo por este camino sacramental en "el siervo sufriente de Yavé"; el *matrimonio* es participación en el misterio de Cristo en cuanto él es el que actúa el proyecto nupcial que Dios siempre ha tenido respecto a la humanidad; el *orden* o ministerio, que comprende el diaconado como servicio y el presbiterado-episcopado como *sacerdocio,* es también participación en el misterio de Cristo, considerado en

su función de "siervo de Dios y de los hombres" y de "sacerdote"; pues es en virtud de su encarnación, que lo convirtió en "sacramento de salvación", por lo que Cristo fue "siervo" y "sacerdote".

Digamos para concluir: todo sacramento comunica la gracia santificante, que es participación en el único misterio de Cristo según una relación cualitativamente diferenciada sobre la base del distinto signo sacramental. Por consiguiente, la *gracia sacramental* no es una gracia que se añade al sacramento, como *gracia actual* distinta de la *gracia santificante,* ni constituye un don particular que crea en el sujeto el derecho a obtener auxilios especiales necesarios para mantener la *gracia santificante* recibida por el sacramento. Este modo de pensar la *gracia sacramental* empobrece enormemente el sentido y el valor de los sacramentos y de su diversidad; pero sobre todo destruye el valor y el sentido del *signo sacramental,* al no ponerlo en relación directa con el Cristo-sacramento de salvación. Toda teología sacramentaria será verdadera en el plano de la revelación cuando en el plano de la práctica individual y pastoral se ponga cada vez más en contacto con la realidad del Cristo-sacramento de salvación. Aun cuando los sacramentos constituyan un régimen de *signos,* éstos no deben convertirse en velos opacos, sino que debemos poder decir con san Ambrosio: "No por espejos ni por enigmas, sino cara a cara te has mostrado a mí, oh Cristo, y YO TE ENCUENTRO A TI EN TUS SACRAMENTOS" [11].

S. Marsili

NOTAS: [1] Cf, por ejemplo, Agustín, *De peccatorum meritis et remissione* 2,29,47 *(PL* 44, 169): "Antes de su nacimiento en la carne, de la debilidad de su pasión y del poder de su resurrección, quienes vivían en aquel tiempo eran formados por Cristo con la fe en aquellos mismos acontecimientos que eran todavía futuros. En cambio, quienes constataban el realizarse de las cosas y veían el cumplimiento de lo que se había predicho, eran formados por Cristo con la fe en los mismos acontecimientos hechos presentes; y con la fe de los mismos acontecimientos ya pasados, Cristo no cesa de formar a los que han venido después de los hechos, tanto a nosotros mismos como a quienes vendrán detrás de nosotros. Así pues, única es la fe que salva a todos..., mas con el cambiar de los tiempos han cambiado los sacramentos de esta única fe a fin de hacer más adecuado el modo de significarla" — [2] Así lo expresa san Gregorio Magno en *Dial* 4,58 *(PL* 77,428): "De un modo totalmente único este sacrificio... nos hace presente en el misterio la muerte ya acaecida del Señor. En efecto, éste, si bien al haber resucitado de la muerte no muere más y en sí mismo está siempre vivo, es inmortal e incorruptible, sin embargo se inmola por nosotros nuevamente en el misterio de la santa oblación" — [3] Cf Agustín, *In ep. Ioan.* 3,6 *(PL* 35,2000): "Cristo es el nombre de un sacramento, como cuando se dice profeta y se dice sacerdote" — [4] Agustín, *Enarr. in Ps.* 138,2 *(PL* 37,1785) — [5] Agustín, *De civitale Dei* 10,5 *(PL* 41,281) — [6] Id, *Ep.* 138,7 *(PL* 33,527) — [7] Id, *In Joh.* 80,3 *(PL* 35,1840) — [8] Pedro Lombardo, *Lib. Sent.* IV, dist. 1,4 — [9] Baste con citar a Tertuliano, *De carnis resurrectione* 8 *(PL* 2,806): "Se lava la carne para que se purifique el alma; se unge la carne para que sea consagrada el alma; se signa la carne para que se robustezca el alma; con la imposición de las manos se echa la sombra sobre la carne para que el alma sea iluminada en el espíritu; se nutre la carne con el cuerpo y la sangre de Cristo para que el alma se llene de Dios..." — [10] Cf, por ejemplo, Hilario, *In Ps.* 67,23 *(CSEL* 22,298): "Cristo fue el primero en cumplir en sí mismo el sacramento de nuestra salvación; resucitando él personalmente de entre los muertos anuló el decreto de nuestra muerte"; Id, *In Ps.* 138,6 *(CSEL* 22,749): "Cristo cumplió en el sacramento [de su bautismo en el Jordán] la justicia de la humanidad, que él había asumido...; no había rehusado ponerse de parte de nuestro pecado y había tomado sobre sí toda la bajeza de nuestra carne" — [11] Cf Ambrosio, *Apologia proph. David* 1,2 *(CSEL* 32,339).

BIBLIOGRAFÍA: Alfaro J., *Cristo, sacramento de Dios Padre. La Iglesia, sacramento de Cristo glorificado,* en "Gregorianum" 48 (1967) 5-27; Auer J., *Los sacramentos de la Iglesia,* Herder, Barcelona 1977; Borobio D., *De la celebración a la teología. ¿Qué es un sacramento?,* en

VV.AA., *La celebración en la Iglesia* 1, Sígueme, Salamanca 1985, 359-536; Castillo J.M., *Símbolos de la libertad. Teología de los sacramentos,* Sígueme, Salamanca 1981; Denis H., *¿Tienen porvenir los sacramentos?,* Paulinas, Madrid 1973; Espeja J., *Para una renovación de la teología sacramental,* en "La ciencia tomista" 99 (1972) 217-258; Garrido M., *Uso y significación del término "sacramentum" en la liturgia romana,* en "Burgense" 18/1 (1977) 9-71; Illanes J.L., *La sacramentalidad y sus presupuestos,* en "Scripta Theologica" 8/2 (1976) 607-657; Larrabe J.L., *El sacramento como encuentro de salvación,* Fax, Madrid 1971; Latourelle R., *Cristo y la Iglesia, signos de salvación,* Sígueme, Salamanca 1971; López Martínez N., *Los sacramentos, actos de Cristo,* en "Burgense" 18/1 (1977) 225-240; Lligadas J., *La eficacia de los sacramentos. "Ex opere operato" en la doctrina del Concilio de Trento,* "Col. San Paciano" 26, Barcelona 1983; Martimort A.G., *Los signos de la nueva Alianza,* Sígueme, Salamanca 1967; Múgica L.M., *Los sacramentos de la humanidad de Cristo,* EAPSA, Madrid 1976; Nicolau M., *Teología del signo sacramental,* BAC 294, Madrid 1969; Oñatibia I., *Por una mayor recuperación de la dimensión pneumatológica de los sacramentos,* en "Phase" 96 (1976) 425-439; *De la dialéctica al simbolismo. Un giro importante en la teología de los sacramentos,* en "Est. Eclesiásticos" 56 (1981) 1398-1431; Palenzuela A., *Los sacramentos de la Iglesia,* Madrid 1965; Pou R., *La presencia de Cristo en los sacramentos,* en "Phase" 33 (1966) 177-200; *Perspectivas actuales en la teología de los sacramentos,* en "Phase" 71 (1972) 433-448; Rahner K., *La Iglesia y los sacramentos,* Herder, Barcelona 1964; Rovira J.M., *Para una teología fundamental de los sacramentos,* en VV.AA., *Teología y mundo contemporáneo,* Homenaje a K. Rahner, Madrid 1975, 447-467; Ruffini E., *Sacramentos,* en NDT 2, Cristiandad, Madrid 1982, 1550-1572; *Sacramentos,* en DTI 4, Sígueme, Salamanca 1983, 247-270; Schanz J.P., *Los sacramentos en la vida y en el culto,* Sal Terrae, Santander 1968; Schillebeeckx E., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios,* Dinor, San Sebastián 1966; Schulte R., *Los sacramentos de la Iglesia como desmembración del sacramento radical,* en MS 4/2, Cristiandad, Madrid 1975, 53-159; *Sacramentos,* en SM 6, Herder, Barcelona 1976, 164-180; Semmelroth O., *El sentido de los sacramentos,* Fax, Madrid 1963; *La iglesia como sacramento original,* Dinor, San Sebastián 1963; VV.AA., *Evangelización y sacramento,* PPC, Madrid 1975; VV.AA., *Evangelización y sacramento,* en "Phase" 85 (1975) 3-69; VV.AA., *Sacramento y sacramentos,* en "Phase" 96 (1976) 419-509. Véase también la bibliografía de *Celebración. Evangelización y liturgia (sacramentaria), Misterio, Rito/Ritos* y *Signo/Símbolo.*

SACRIFICIO

SUMARIO: I. El sacrificio de Cristo y su memorial: 1. Antiguo Testamento; 2. Trasfondo en la historia de las religiones; 3. Nuevo Testamento - II. Teología de los padres - III. La escolástica - IV. Reforma y teología postridentina - V. Las concepciones actuales: 1. "Sacrosanctum concilium" y "Eucharisticum mysterium"; 2. Contribución ecuménica; 3. ¿Figura del convite?; 4. "Institutio Generalis Missalis Romani" - IV. Epílogo.

Punto de partida de nuestras reflexiones será la doctrina clara y normativa de la iglesia, tal cual viene propuesta en la constitución sobre la liturgia del Vat. II: "Nuestro Salvador, en la última cena, la noche en que le traicionaban, instituyó el sacrificio eucarístico de su cuerpo y de su sangre, con el cual iba a perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el sacrificio de la cruz y a confiar así a su esposa, la iglesia, el memorial de su muerte y de su resurrección" *(SC* 47) [1].

El sacrificio eucarístico es la "fuente y culminación de todo el culto de la iglesia y de toda la vida cristiana" [2]. El sacrificio llevado a cabo por Cristo sobre la cruz se coloca de este modo, a través de su celebración, en el centro de la fe y de la vida cristiana.

Hay dos puntos controvertidos: el carácter sacrificial de la misa —sobre todo por parte de la teología protestante—; por otro lado, incluso la valoración de la misma acción salvífica de Cristo en cuanto sacrificio tropieza con alguna crítica en la exégesis moderna, y no sólo fuera de la iglesia católica.

He aquí, por consiguiente, el sentido de nuestra pregunta: ¿qué queremos decir cuando afirmamos que la muerte de Cristo en la cruz es su sacrificio, y cuando declaramos igualmente como sacrificio la celebración litúrgica del memorial de su muerte y resurrección?

I. El sacrificio de Cristo y su memorial

Es evidente que ni Jesús en su mensaje ni los evangelios que nos lo transmiten llaman a la obra de Cristo con el término técnico de *sacrificio*. Pero tampoco cabe duda de que Pablo, Juan y en general la predicación apostólica designan el don que el Señor hizo de sí mismo sobre la cruz por nosotros, en su núcleo esencial, con el nombre de *sacrificio*.

1. ANTIGUO TESTAMENTO. Estos testimonios primeros presuponen con absoluta claridad la doctrina y la praxis del AT. En su centro se encuentran con carácter dominante y claro los sacrificios ofrecidos por el pueblo de Israel a lo largo de su historia. Esto también ocurre en el culto del templo. Pero todos estos sacrificios hallaron su último cumplimiento y, consiguientemente, su superación *(Aufhebung)*, en la muerte sacrificial de Jesucristo, como afirma en términos claros la plegaria sobre las ofrendas del domingo XVI *per annum* del nuevo *Misal Romano:* "Oh Dios, que has llevado a la perfección del sacrificio único los diferentes sacrificios de la antigua alianza, recibe y santifica las ofrendas de tus fieles, como bendijiste la de Abel, para que la oblación que ofrece cada uno de nosotros en honor de tu nombre sirva para la salvación de todos" ("Deus, qui legalium differentiam hostiarum unius sacrificii perfectione sanxisti, accipe sacrificium a devotis tibi famulis, et pari benedictione, sicut munera Abel sanctifica, ut quod singuli obtulerunt ad maiestatis tuae honorem, cunctis proficiat ad salutem"). La predicación apostólica del mensaje de Jesús, y en modo muy particular su muerte expiatoria, son propuestos con el término y el concepto de *sacrificio*. Al final, esta interpretación la propone sobre todo la carta a los Hebreos, que entiende la acción salvífica de Cristo esencialmente como el sacrificio que Jesús llevó a cabo sobre la cruz cuando asumió la muerte "por nosotros" en obediencia al Padre, con un amor que llegó "hasta el fin" (Heb 9,11-23; 10,5-18). En la perspectiva de esta interpretación, "el sacrificio de Jesús en la cruz señala la plenitud y abolición de todos los sacrificios antiguos"[3].

Abolición aquí significa, sin duda alguna, el fin, la superación definitiva del culto sacrificial anterior; pero al mismo tiempo significa igualmente su cumplimiento más verdadero. Aquello que estaba en tal culto de manera vaga prefigurado, es ahora verdad, es realidad perfecta. Por lo mismo podemos ya sentir y pregustar aquello que es el sacrificio de Cristo, mirando a las veladas prefiguraciones que Dios nos ha dado de él en la historia del pueblo de Israel.

El *sacrificio,* junto con la *oración,* es una de las formas más antiguas e importantes del culto humano general. Y esto es así para todas las religiones, incluido el culto del AT. Allí el sacrificio ocupa una posición centralísima. Es importante notar que la religión revelada del AT excluye del modo más categórico cualquier forma de magia. "El sacrificio veterotestamentario no tiende a desencadenar una dinámica apersonal, sino a establecer y restablecer una conexión con Dios en la que se expresa sumisión o petición de reconciliación y ayuda"[4]. Se le aplican los nombres de don consagrado (santo, santificante), ofrenda *(korban),* don *(minchah);* se trata de un don hecho a Dios, realización de la comunión con él, reconocimiento de lo sacro, alimento de la divinidad (algo que, obviamente, muy pronto llega a convertirse sólo en una imagen para expresar el beneplácito de Dios ante el "suave perfume del ho-

locausto"), reconciliación con Dios, acto de obediencia [5]. La *torah* es, de modo muy particular, una regulación de la recta ofrenda del sacrificio. Se distinguen sacrificios cruentos de incruentos, sacrificios consistentes en alimento e incienso o en bebida. "Con más precisión pueden distinguirse los holocaustos (sacrificios totales de adoración a Dios) de los sacrificios de acción de gracias, que muchas veces comportaban también una súplica, un voto. Es de mencionar, por fin, el sacrificio de expiación" [6]. Bajo algunos puntos de vista se trata de sacrificios análogos a los ofrecidos por los pueblos paganos vecinos, pero se diferencian y distinguen "de modo muy característico porque tienen por fundamento y motivación religiosa más profunda la historia de la salvación" [7]. Se ofrecen a Dios creador y señor de acuerdo con su función de construcción de la comunidad; ocupan una posición importante en el establecimiento de las alianzas (con Noé, con Abrahán, en el Sinaí). Terminan con un convite sacrificial. "En el caso de algunos sacrificios puede llegarse a pensar en una cierta actualización (re-presentación) de los acontecimientos histórico-salvíficos". Es el caso del sacrificio pascual o de la fiesta de la reconciliación [8]. A lo largo del tiempo, el sacrificio pascual se convierte en el más importante de todos [9]. No hay duda de la posición decisiva, central, del culto sacrificial en la antigua religión de Israel. "Incluso la toma de posición de los profetas es considerada [por los exegetas] no ya como un rechazo radical sino, más bien, como una protesta contra una cierta exteriorización del culto sacrificial" [10].

2. Trasfondo en la historia de las religiones. Si resumimos brevemente los rasgos esenciales del sacrificio cultual tal como aparece en las afirmaciones del AT y en una consideración global de la historia de las religiones, "podemos decir que [el sacrificio] es la presentación hecha a Dios (o a un ser superior) en forma ritual por parte de un miembro de la comunidad delegado para ello (sacerdote), de un don concreto (vivo) con el cual el sacrificante se identifica a fin de expresar la propia autodonación respetuosa, grata y amante; su finalidad estriba en llegar a transformarse con el mismo don, a través de la consagración que santifica en virtud de la (originaria) acción divina presente, en el ser superior (sacro) y llegar así a la unión con Dios, que acoge benignamente el don y consiguientemente al sacrificante mismo, en plena comunión de vida y de amor" [11].

3. Nuevo Testamento. Ahora bien, en el NT todo esto es *superado,* es decir, cancelado en su forma cultual concreta, pero realizado en medida sublime en su profundo núcleo esencial. Por consiguiente, el NT conoce una crítica del sacrificio, ya que Jesús insiste en la actitud interior que debe encontrar su expresión en él, y porque, como los apóstoles lenta pero cada vez más claramente comprenden, en la muerte de Jesús crucificado ("por muchos") se ofrece a Dios Padre el sacrificio verdadero. "El concepto de *sacrificio,* aplicado a la muerte salvífica de Cristo, tiene un sentido totalmente distinto, mucho más concreto, y al mismo tiempo más elevado que en el caso de los sacrificios de los paganos y de los hebreos. También en la autodonación libre y voluntaria del Hijo de Dios se ha convertido en realidad aquel lamento único e irrepetible, pero en el fondo válido para todos los tiempos y todas las zonas, que constituía como el presagio y la aspiración más secreta de los mitos y leyendas cultuales. Aquí la creación

ha sido radicalmente renovada *de una vez para siempre,* brillando ante los ojos del creyente como la *nueva creación* en la gloria pascual y escatológica de la resurrección. Aquí el pecado y su *precio,* la muerte, son vencidos para siempre y se abre la fuente inagotable de la vida eterna y divina. Precisamente en el don del cuerpo martirizado de Jesús se verifica aquella transformación realmente re-creadora que vanamente y desde siempre los antiguos habían previsto en sus sacrificios" [12].

Cierta exégesis, algo más crítica en nuestros días, afirma que "en la cristología de Pablo la idea de sacrificio asume un valor metafórico y es un medio para interpretar el hecho fundamental de la salvación realizada por la muerte de Cristo" [13]. Pero tal reserva no se sostiene frente a pasajes como Rom 4,25; Gál 3,13; 2,20; 2 Cor 5,14s.18-21, etc., sobre todo si leemos el NT a la luz de las últimas cartas paulinas y de la carta a los Hebreos. En estos textos "se intenta comprender e ilustrar" el significado salvífico de Jesucristo "utilizando el concepto cultual tradicional de sacrificio: Cristo *se entregó a sí mismo por nosotros en sacrificio de suave olor* (Ef 5,2). Tal sacrificio es, al mismo tiempo, sacrificio de la alianza, sacrificio de expiación y sacrificio pascual. Su efecto salvífico consiste, por consiguiente, en sellar la nueva alianza, en expiar por medio de una purificación y una santificación y en redimir" [14]. Partiendo de la carta a los Hebreos, hay que decir: "La muerte de Cristo es el sacrificio escatológico, ofrecido de una vez para siempre y definitivamente, para la supresión de los pecados en virtud de la fuerza expiatoria de su sangre; la autoofrenda perfecta del sumo sacerdote neotestamentario; obra salvífica única" [15].

A pesar de las reservas de la exégesis más reciente, nosotros seguimos manteniendo que todo el mensaje del NT, "prolongando el uso lingüístico veterotestamentario, usa los vocablos *prosphorá* y *prosphérein* (oblación, ofrecer) también para describir la obra redentora de Jesús. [Las cartas a los Efesios y a los Hebreos] conciben la muerte de Jesús mediante la categoría de sacrificio cultual. Esto no se encontraba todavía con tanta nitidez en la predicación apostólica primitiva ni en la sinóptica, donde la muerte de Jesús es proclamada de modo más martirológico como entrega de la vida realizada por el Siervo de Dios. Pero con Pablo se inicia una cultualización más intensa de la pasión de Jesús. Según Ef 5,2, la persona corpórea de Jesús es la *prosphorá* y la *thysía,* el don sacrificial ofrecido por Cristo por nosotros. La carta a los Hebreos proclama más tarde con énfasis la acción redentora de Jesús como *prosphorá,* y precisamente como *prosphorá* irrepetible que anula todos los sacrificios legales precedentes y los futuros sacrificios materiales. Con tal concepto la carta a los Hebreos abraza en una síntesis grandiosa toda la vida y acción de Jesús... El acontecimiento de la encarnación es ya la obertura, primer paso, de la *prosphorá* de Jesús como acción sacrificial... Vértice de la acción sacrificial de Jesús es su muerte en la cruz..., el sacrificio cultual cumplido de una vez para siempre... La consecuencia ineluctable de la *prosphorá* de Jesús en el Gólgota es su entrada en el santuario celestial, puesto que él lleva su sangre como don sacrificial al Padre" [16].

La muerte de Jesús en la cruz, su sacrificio por la salvación del mundo, es el signo del cumplimiento de todos los sacrificios antiguos y su meta; ella es el sacrificio que ha sido ofrecido de "una vez" *(ephápax)* por todas. "No existe ya ningún sacrificio cultual" [17]. Cuando en el NT se

habla de sacrificio y de sacrificar sin referencia al sacrificio de Cristo en la cruz, estos términos son usados en sentido traslaticio. Los cristianos tienen que ofrecer sus cuerpos como "sacrificio *(thysía)* viviente, santo y agradable a Dios", como su "culto espiritual" *(logiké latréia)* (Rom 12,1). De la misma manera se habla en 1 Pe 2,5. "Ahora bien, Heb 13,15, conectando con el AT, presenta como sacrificio la alabanza a Dios, el fruto de los labios, es decir, el comportamiento ético-religioso. De todas formas, no se da aquí una cultualización del *éthos,* sino también una *etización* y una espiritualización del culto. De hecho, la alabanza consiste en la confesión del nombre de Dios; pero a su vez ésta se hace en el culto y por medio de él. De tal manera reconoce la carta a los Hebreos un carácter sacrificial en el culto cristiano, aunque no ve este carácter en el valor autónomo de una ofrenda sacrificial, sino en la confesión espiritual de Dios" [18].

En el marco de esta tendencia progresiva de la espiritualización del culto, comenzada ya en el AT (con los profetas) y en la interpretación de la biblia por Filón de Alejandría, es preciso ver también el mandato del Señor de celebrar el *memorial* de su muerte y, por consiguiente, el modo en que los apóstoles y la iglesia primitiva realizan esta acción memorial agradeciendo y proclamando en la eucaristía y en la eulogía la muerte del Señor (cf 1 Cor 11,23-26 y Mt 26,26ss; Mc 14,22ss; Lc 22,19ss). El NT no llama expresamente jamás *sacrificio* a la "fracción del pan", a la "cena del Señor". Ésta es el memorial agradable de la muerte de Cristo, y por ello de su sacrificio, su proclamación. Pero tal memorial *(anamnesis),* tal proclamación, es la actualización del sacrificio de Cristo realizado de una vez para siempre y suficiente para todos los tiempos, su aplicación a los fieles que lo celebran. Ni siquiera esto queda dicho de una manera tan expresa en el NT; pero son las interpretaciones válidas de las afirmaciones neotestamentarias las que hablan de la muerte de Jesús en la cruz y de su voluntad de dejar memoria de ella en la celebración de la fracción del pan y en el beber el cáliz de bendición [19].

Todo ello debe ser visto en la perspectiva de una creciente espiritualización del culto (cf Jn 4,21-24); de un culto que no consiste ya en la ofrenda de dones materiales, sino en la eucaristía, en el himno lleno de gratitud y de alabanza a Dios por las gestas llevadas a efecto por él para la salvación de los hombres [20].

Teniendo presente estos dos grupos de motivos, resulta que la proclamación llena de gratitud, el memorial de agradecimiento, es decir la eucaristía, es la actualización del sacrificio de Cristo, su presencia siempre nueva que, no obstante, no repite numéricamente aquel único sacrificio. Más bien lo presencializa en su plena suficiencia haciéndolo patente a todos los tiempos y lugares y a los creyentes para que se convierta en su propio sacrificio. Lo hace presente como el don sacrificial donde Dios, prenda de la salvación y también como acción sacrificial, se introduce en los creyentes y en cuantos la celebran con fe a través de la donación única de Cristo. En él, por él y con él tienen acceso al Padre para la gloria del Padre por medio de Cristo.

II. Teología de los padres

Esta actualización del único sacrificio de Cristo ha llevado a llamar a la acción eucarística *prosphorá* y memorial. Y esto incluso teniendo presente "la acentuación enfática de la unicidad y exclusividad del sacri-

ficio visible de Jesús". "Particularmente los escritores eclesiásticos primitivos que, como Clemente Romano o Bernabé, se hallan claramente influenciados por el texto de la carta a los Hebreos o al menos por sus ideas, llaman franca y libremente a la eucaristía una *prosphorá"*[21].

La acción eucarística es un sacrificio en cuanto que introduce a la iglesia dentro de la donación sacrificial de su Señor. Ello ocurre mediante la celebración de la acción memorial y por la ofrenda del pan y del vino, que son los elementos constitutivos de la acción memorial.

En tal sentido la *Didajé* (que data del año 100 d.C. poco más o menos) denomina a la *synaxis* de los cristianos, durante la cual en el día del Señor "parten el pan" y "dan gracias", una *thysía,* un sacrificio. Tal sacrificio es necesariamente puro, pues se encuentra precedido por la confesión de los pecados. Así se realizaría la profecía de Malaquías: "En todo lugar se ofrecen sacrificios de incienso a mi nombre" (Mal 1,11).

Posteriormente, incluso los dones materiales quedan inscritos de alguna manera en esta actualización del único sacrificio de Cristo. "Esto resulta tanto más sorprendente cuanto que, oponiéndose el cristianismo a los sacrificios materiales y cosificados de procedencia judía y pagana, había llegado a considerar la oración y la intención pura como su único y auténtico sacrificio"[22].

Justino subraya de manera extraordinariamente fuerte que los sacrificios de los cristianos son sus oraciones y acciones de gracias *(eucharistíai) (Diál. con Trifón* 117). Ahora bien, tales oraciones de acción de gracias llegan a concretarse en la acción de gracias pronunciada sobre los elementos del convite que llevan los cristianos al acercarse al altar, para que el presidente pronuncie sobre ellos la *eucharistía* en memoria de la pasión de Cristo *(Apol.* I, 66,1 y 67,5). Esta acción de llevar los dones es llamada sin empacho *prosphérein;* éste es el modo en que los cristianos quedan involucrados en la donación sacrificial de Cristo, para que en el sagrado banquete puedan llegar a alimentarse de los dones *eucaristizados,* que ya son el cuerpo y la sangre de Cristo.

Resumiendo, puede decirse que la teología que se anuncia en estos escasos testimonios del s. II "ha fundido en una síntesis sorprendente y grandiosa estas afirmaciones que resultarían divergentes a primera vista sobre la *prosphorá* visible, única y definitiva de Jesús en la cruz, sobre la *prosphorá* espiritual de los cristianos en su oración y en la pureza de corazón y sobre la *prosphorá* material de la eucaristía"[23].

Por ello, hacia el año 200, Ireneo de Lyon, polemizando con los falsos maestros gnósticos que despreciaban los elementos de la creación, podía insistir tranquilamente en la *oblatio* de los elementos del pan, del vino y del agua. Algo más tarde, el canon romano hablará en el mismo sentido de "ofrenda de los dones" que el mismo Dios nos ha dado: "Offerimus... de tuis donis ac datis", y añade a continuación: "... hostiam puram"; es decir, la oblación de los elementos es únicamente el presupuesto de la actualización de la única *oblatio* plenamente válida, suficiente y verdadera, tal como se da en el sacrificio de Cristo, que es actualizado en esta celebración memorial.

Además, contamos con la siguiente afirmación decisiva de la primera plegaria eucarística cristiana, tal como nos ha sido transmitida por la *Tradición apostólica* de Hipólito de Roma al comienzo del s. III: "Te damos gracias, oh Dios, por medio de tu amado Hijo Jesucristo... *Recordando* por lo mismo su muerte y re-

surrección, te *ofrecemos* el pan y el cáliz, y te damos gracias por habernos hecho dignos de comparecer en tu presencia y de servirte. Te pedimos también que envíes tu Espíritu Santo sobre la ofrenda de tu iglesia..." ("Gratias tibi referimus, Deus, per dilectum puerum tuum Jesum Christum... *Memores* igitur mortis et resurrectionis eius, *offerimus* tibi panem et calicem, gratias tibi agentes, quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare. Et petimus, ut mittas Spiritum tuum Sanctum in oblationem sanctae ecclesiae...")[24].

La iglesia *sacrifica,* sí; pero en la ejecución de la acción memorial, el don de la iglesia se transforma en el cuerpo sacrificial de Cristo. El único sacrificio ofrecido por Cristo en la cruz se actualiza, haciéndose presente en el aquí y el ahora. "La solución del problema se manifiesta con la plenitud clásica de las dos breves palabras contenidas en la así llamada anamnesis tras el relato de la institución: *memores offerimus-memnenéinoi prosphéromen.* Celebrando el memorial de la *prosphorá* de Jesús, llevamos a plenitud nuestra propia *prosphorá.* En otras palabras: nuestra *prosphorá* es un memorial de la *prosphorá* de Jesús, y puede ser sólo entendida como memorial de la *prosphorá* de Jesús. Así suena la explicación de los padres, y por lo mismo la interpretación normativa de la liturgia antigua"[25].

La desenvoltura con que la celebración del sacrificio de Cristo es denominada por la teología también sacrificio, actualización del sacrificio de Cristo, aparece de modo particularmente clara en Cipriano. "*Oblatio* y su sinónimo *sacrificium* son para él la denominación predominante de la eucaristía"[26]. He aquí lo que él mismo dice expresamente: "Quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus; passio est enim Domini sacrificium quod offerimus"[27].

Ofrecemos un testimonio ulterior del Oriente. Se trata de un texto del comentario de san Juan Crisóstomo a Heb 10,10: "También hoy nosotros ofrecemos *(prosphéromen)* aquel sacrificio *(thysía),* que fue ofrecido de una vez para siempre y de modo inagotable. Lo hacemos en memoria *(anámnesis)* de lo que ocurrió entonces; de hecho él dijo: 'Haced esto en mi memoria'. Nosotros no llevamos a efecto otro sacrificio, como hacía antiguamente el sumo sacerdote, sino que siempre ofrecemos el mismo; mejor aún, nosotros realizamos *(ergázomen)* el memorial del único sacrificio"[28].

El punto de vista que aquí se adivina con su síntesis entre memorial del sacrificio y sacrificio aparece explícitamente también en los antiguos sacramentarios romanos (Veronense, Gelasiano antiguo, Gregoriano) y en la eucología del *Misal Romano,* que hace referencia a ellos, trátese del postridentino de Pío V o del posvaticano de Pablo VI. Bastan algunos ejemplos para demostrarlo. Una *oratio super oblata* del sacramentario Veronense dice: "Munus populi tui, Domine, placatus intende quo non altaribus ignis alienus, nec inrationabilium cruor effunditur animalium, sed sancti Spiritus operante virtute sacrificium iam nostri corpus et sanguis est ipsius Sacerdotis" *(Ve* 1246). *Munus* significa *don;* pero al mismo tiempo se refiere a toda la acción cultual, a toda la acción sacra[29]. En esta acción del pueblo creyente no se ofrece ya un sacrificio imperfecto, un simple sacrificio cruento de animales, sino el sacrificio (del cuerpo y de la sangre) de Cristo sacerdote. En la celebración de la acción cultual se verifica el sacrificio de Cristo.

Ve 1250: "Vere dignum: tuae laudis hostiam iugiter immolantes cuius fi-

guram Abel iustus instituit... celebravit Abraham, Melchisedaec sacerdos exhibuit, sed verus agnus aeternus pontifex hodie natus Christus implevit". La iglesia inmola *(immolat)* el sacrificio de alabanza, que el verdadero sacerdote Cristo, que es a la vez verdadero cordero pascual, ha ofrecido como cumplimiento de las prefiguraciones veterotestamentarias.

Ve 1265: "Oblatio tibi sit, Domine, hodiernae festivitatis accepta; qua et nostrae reconciliationis processit perfecta placatio, et divini cultus nobis est indita plenitudo, et via veritatis et via regni caelestis apparuit". Pide la iglesia que sea acogido con benignidad su sacrificio. De él procede la salvación. Resulta evidente que la fuente de la misma salvación es el sacrificio de Cristo, que se hace presente en la *oblatio* de la iglesia y coincide con tal *oblatio* (cf 1269; 91; 93; 95; 216; 222; 228; 238; 253).

No habla de distinto modo el Gelasiano antiguo. *GeV* 679 (= *Ve* 253): "Remotis obumbrationibus carnalium victimarum spiritualem tibi, summe Pater, hostiam supplici servitute deferimus, quae miro et ineffabili mysterio et immolatur semper et eadem semper offertur, pariterque et devotorum munus et remunerantis est praemium". Aunque hayan pasado ya los sacrificios *materiales,* la iglesia ofrece su sacrificio, que por un misterio inefable es siempre el mismo, o sea, el único sacrificio de Cristo.

GeV 1188: "Dus, qui legalium differentias hostiarum unius sacrificii perfectione sanxisti, accipe sacrificium a devotis tibi famulis et pari benedictione sicut munera Abel iusti sanctifica, ut quod singuli obtulerunt ad maiestatis tuae honorem, cunctis proficiat ad salutem". Se pide la aceptación del sacrificio, es decir, de lo que cada uno ha ofrecido (pan y vino o lo que corresponda). Pero la aceptación, a través de la *benedictio,* transforma tales dones en el sacrificio perfecto de Cristo, que lleva a plenitud todos los sacrificios veterotestamentarios (cf *GeV* 111; 116; 126; 158; 165, etc.).

Gr 70,2 (Lietzmann): "Domine Deus noster, qui in his potius creaturis quas ad fragilitatis nostrae subsidium condidisti, tuo quoque nomini munera iussisti dicanda constitui: tribue quaesumus, ut et vitae nobis praesentis auxilium et aeternitatis efficiant sacramentum". Con los dones que Dios concede la iglesia celebra el sacrificio, que —y ahora el sentido, el contenido de tal acción sacrificial se transforma casi imperceptiblemente en el del sacrificio de Cristo— debe servir de ayuda para el presente y garantía de salvación eterna.

Gr 77,2: "Ipse tibi quaesumus, Domine, sancte Pater, omnipotens Deus, sacrificium nostrum reddat acceptum, qui discipulis suis in sui commemorationem hoc fieri hodierna traditione monstravit". Cristo mismo es mediador de la aceptación del sacrificio de la iglesia, que ella realiza por su voluntad, en memoria suya (cf, por ejemplo, 39,2; 40,2; 43,2; 55,2; 87,2, etc.).

Todo lo que estas oraciones (casi todas *super oblata)* dicen unánimemente, se confirma en términos clásicos en la oración más antigua de la liturgia romana, en la oración conocida como *Canon Romanus (GeV* 1244-1255): la iglesia pide la aceptación de los "dona, munera, sancta sacrificia illibata", ofrecidos por ella, por sus ministros y por los mismos fieles: "Qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis". Tal *oblatio,* continúa la oración, debe hacerse cuerpo y sangre del Señor: "Quam oblationem...". Recordando su mandamiento, "nos servi tui sed et plebs tua sancta" ofrecemos "de tuis do-

nis ac datis hostiam puram, sanctam, immaculatam, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae".

También aquí, por tanto, se ofrece, en un característico proceso pendular, un don terreno, pero *en* la celebración memorial de la muerte y resurrección del Señor, en la cual el don se transforma en el cuerpo y sangre de Cristo, de modo que la iglesia, haciendo memoria y ofreciendo, ofrece el sacrificio de Cristo, del que ella misma espera la salvación eterna.

Según los claros términos de la liturgia romana, la celebración de la eucaristía es sacrificio de la iglesia, porque ella ofrece dones en memoria de la muerte del Señor, de modo que su acción sacrificial no es otra cosa que la ofrenda del sacrificio del Señor, un ser-insertados en ese sacrificio, que así se hace presente sin por ello hacerse un nuevo sacrificio de Cristo. Este último permanece en su unicidad y es hecho presente, en cuanto único, a los celebrantes.

Es digna de notarse la tranquilidad con que consecuentemente se habla del sacrificio de Cristo y del sacrificio de la iglesia. La iglesia espera del propio sacrificio la salvación eterna, precisamente porque en su acción, por obra del Espíritu Santo, se hace presente el único sacrificio de Cristo. En la medida en que la iglesia presenta, ofrece e inmola sobre el altar dones terrenos, concedidos por Dios creador, como expresión de la propia donación y de la propia disponibilidad para insertarse en el sacrificio de Cristo, está ofreciendo hoy, en el marco de la acción memorial, el sacrificio de Cristo al Padre.

Éste será el lenguaje de los siglos sucesivos. Pero antes queremos considerar todavía algunos testimonios de los grandes padres, que preceden a las formulaciones de la liturgia romana.

Ambrosio dice: "Por la muerte de uno fue redimido el mundo... Su muerte es la vida de todos... Mortem eius orantes annuntiamus, mortem eius offerentes praedicamus; ... mors eius sacramentum est, mors eius annua solemnitas mundi est"[30]. En la acción de la iglesia —"offerentes praedicamus", en la celebración del sacrificio, en la oración eucarística— se predica, se actualiza la muerte (sacrificial) del Señor para vida de todos.

En Agustín leemos: "Jesucristo... en la forma de esclavo prefirió ser un sacrificio más que recibirlo... Por eso él es sacerdote, es contemporáneamente sacrificador y víctima sacrificial. Cuius rei sacramentum cottidianum esse voluit ecclesiae sacrificium". El *sacrificio de la iglesia* es día tras día *sacramentum,* o sea, imagen mistérica, actualización del sacrificio de Cristo dispensador de vida.

León Magno utiliza un lenguaje en que la cercanía a las formulaciones de los sacramentarios romanos se hace casi tangible. "Atrajiste a ti, Señor, todas las cosas para que la piedad de todas las naciones celebrase, como un misterio lleno de realidad y libre de todo velo, lo que tenías oculto en un templo de Judea a la sombra de las figuras. Ahora es también cuando, abolidos ya los sacrificios de animales carnales, la sola oblación de tu cuerpo y de tu sangre ocupa el lugar de todas las víctimas que la representaban. Por eso, tú eres el cordero de Dios que quita los pecados del mundo, y todos los misterios se cumplen en ti de tal suerte, que así como todas las hostias que se te ofrecen no forman más que un solo sacrificio, así todas las naciones de la tierra no forman más que un solo reino"[31].

Gregorio Magno afirma: "Quoties

ei hostiam suae passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus"[32]. Nuestro sacrificio consiste en representar la única *passio* (la acción sacrificial de Cristo); cada vez que ofrecemos el sacrificio de su pasión, ese sacrificio está entre nosotros, se hace nuestro sacrificio.

Pascasio Radberto († 860) sostiene: "Este sacramento es inmolado en memoria de la muerte de Cristo *(in memoriam mortis Christi immolatur),* para que sea el cuerpo de nuestra redención, el alimento de vida en nosotros y la sangre del Nuevo Testamento en la muerte del testador".

Algero de Lieja († 1131 ó 1132) declara con fuerza: "Es necesario saber, que si nuestro sacrificio cotidiano fuese diverso del que Cristo ofreció una vez, no sería un verdadero sacrificio, sino un sacrificio superfluo. Así como es imposible que se dispense otra salvación, del mismo modo el sacrificio ofrecido una vez y el nuestro cotidiano deben ser la misma cosa *(oportet eandem esse illam semel oblatam et nostram cottidianam oblationem".* Algero pronuncia estas palabras refiriéndose al comentario de Juan Crisóstomo a la carta a los Hebreos [*/ supra,* nota 28], que la edad media atribuía erróneamente a Ambrosio.

III. La escolástica

La doctrina de la tradición fue finalmente sintetizada de manera clásica por Pedro Lombardo, el *Magister,* el autor del manual fundamental de la alta escolástica, que en el libro IV de las *Sententiae,* presentando expresamente la problemática decisiva, escribe: "Después de esto nos preguntamos si lo que realiza el sacerdote puede llamarse con propiedad sacrificio o inmolación y si Cristo es inmolado cotidianamente o fue inmolado una sola vez. A esto podemos responder brevemente así: lo que el sacerdote ofrece y consagra se llama sacrificio y oblación, porque es memoria y representación del verdadero sacrificio y de la inmolación santa hecha sobre el altar de la cruz. Además, Cristo murió una sola vez en la cruz y allí fue inmolado en sí mismo; pero es inmolado cotidianamente en el sacramento, porque en el sacramento se hace memoria *(recordatio fit)* de lo que se hizo una sola vez"[33]. A continuación siguen algunos textos clásicos de los padres[34]. "De aquí se deduce que lo que se hace sobre el altar es y se llama sacrificio, que Cristo ha sido inmolado una sola vez y que se le ofrece cotidianamente, pero entonces de una manera y ahora de otra"[35].

Comoquiera que se explique el modo de actualización del sacrificio de Cristo, es indudable que el Magister Pedro Lombardo llama a la misa *sacrificio;* y que ésa lo es en cuanto *recordatio* del único sacrificio de la cruz, en cuanto memorial.

Ésa seguirá siendo la doctrina de los teólogos, como resulta por ejemplo del testimonio de Tomás de Aquino: "... No ofrecemos un sacrificio diverso del que Cristo ofreció por nosotros, o sea, su sangre. Por tanto, el nuestro no es otro sacrificio, sino el memorial del que ofreció Cristo"[36].

Entre los diferentes nombres del sacramento del altar, Tomás menciona en primer lugar el de *sacrificio:* se llama así "referido al pasado, o sea, en cuanto que es conmemorativo de la pasión del Señor, que fue un verdadero sacrificio; y por eso se llama *sacrificio" (S. Th.* III, q. 73, a. 4c). Como el acontecimiento de la cruz fue un sacrificio (III, q. 48, a. 3), así lo es también el sacramento. A continuación resuelve las dificultades remitiéndose a la tradición y a su manera de resolverlas: "Si en la celebración de este sacramento

Cristo es inmolado" (III, q. 83, a. 1). En el *Comentario a las Sentencias* afronta brevemente la cuestión sólo en la *expositio textus:* "Efectivamente, no decimos que Cristo sea crucificado y muerto cotidianamente, porque el acto de los judíos... ha pasado. Decimos, en cambio, que se repiten cotidianamente las cosas que se refieren a la relación de Cristo con Dios Padre, como la oferta, el sacrificio y similares, por el hecho de que la hostia es perpetua".

En los siglos sucesivos esta doctrina sobre el sacramento de la eucaristía como sacrificio es sustancialmente conservada y transmitida; pero dentro de la perspectiva general de la teología eucarística, como se ha ido delineando en el curso del medievo: cada vez más "aparece en primer plano el asombro que adora la presencia real que el Señor nos ha dejado... como alimento y consuelo"[37]. Para Ockham y los demás teólogos de la escolástica tardía, esto con frecuencia significa que "el interés teológico se concentra en medida creciente sobre la doctrina de la transubstanciación; y, dentro de ésta, sobre cuestiones filosófico-especulativas de la relación entre sustancias y *quantitas*"[38]. La justa comprensión del significado de la realidad sacramental desaparece en medida pavorosa[39]. Falta por completo una discusión del carácter sacrificial. Se la deja a la piedad, limitándose a lo sumo a tocar algunas cuestiones casuísticas y rigurosamente rubricistas[40]. Con razón dice E. Iserloh: "Ockham instauró una mentalidad teológica que no sólo no estudia la eucaristía como sacrificio, sino que hacía difícil a Lutero conciliar el carácter sacrificial de la misa con la revelación, y a los teólogos controversistas católicos defenderlo con eficacia"[41].

Y pese a todo, la doctrina de la misa como sacrificio sobrevive. Tanto Ockham como los demás teólogos de la época la reflejan de continuo. Es simplemente presupuesta y vivida de manera práctica en la actividad litúrgica cotidiana. "Precisamente el s. XV conoce numerosas y amplias explicaciones de la misa... Sin embargo, en ellas aparecen en primer plano con frecuencia cuestiones periféricas, mientras el método alegórico domina toda la exposición. Pese a esto, en esas explicaciones de la misa condicionadas históricamente se mantiene (aunque débilmente) *la justa idea fundamental de que la misa es la re-presentación de la muerte redentora de Cristo...* Los sermones [sobre la misa], *con pocas excepciones, son repeticiones áridas, y con demasiada frecuencia mezcladas con opiniones supersticiosas o historias milagrosas bastante problemáticas, de explicaciones académicas... poco adecuadas para inflamar los corazones y promover la recta comprensión del significado de la misa. El tema de los frutos de la misa, tratado con frecuencia en los sermones de esa época, contribuía poco a la instrucción de los fieles; y el método seguido para ello no carecía de peligros para la vida religiosa del pueblo. En efecto, las exaltaciones de la misa como medio infaliblemente eficaz en todas las necesidades corporales y espirituales no promovían la tensión moral de los oyentes, y constituían además un motivo de escándalo para todos los que buscaban una reflexión más seria*"[42].

IV. Reforma y teología postridentina

De todas formas, si prescindimos de fenómenos marginales de exageraciones supersticiosas, el creyente católico podía gozarse tranquilamente de la misa como de un sacrificio, como de su sacrificio, mediante

el cual hallar acceso al único sacrificio de Jesucristo en la cruz. Lutero, en cambio —que se movió primeramente sin más por los carriles de la concepción contemporánea sobre la eucaristía, pero que se alzó polémicamente después, por motivos pastorales auténticos, contra los abusos en el campo de la vida concreta de piedad—, se ve poco a poco arrastrado por su polémica a oponerse a la doctrina de la misa en general [43]. En su opúsculo polémico *De captivitate babylonica* sostiene sobre todo (testificando así involuntariamente la convicción de fe de entonces, que él en cambio valoraba de manera negativa) que la tercera cautividad, en la que ha caído este sacramento, es "el abuso sin duda más impío, que ha llevado a hacer que hoy en la iglesia quizá ninguna opinión esté tan difundida y sea defendida tanto como la opinión según la cual la misa sería una obra buena y un sacrificio" [44]. En el escrito *Vom Missbrauch der Messen* (de 1522) leemos: "Decidnos, sacerdotuchos de Baal, ¿dónde está escrito que la misa es un sacrificio? O ¿dónde ha enseñado Cristo que es necesario sacrificar a Dios el pan y el vino bendito? ¿No oís? Cristo se ha sacrificado a sí mismo una sola vez, no quiere seguir siendo sacrificado por ningún otro; quiere que se haga memoria de su sacrificio. ¿Cómo podéis entonces ser tan audaces que hacéis del memorial un sacrificio?... Temo, más aún, por desgracia sé que vuestro sacrificio es un sacrificar de nuevo a Cristo".

Lutero, por tanto, lucha contra la realidad del sacrificio de la misa casi con las mismas palabras con que la tradición, a partir de la *Didajé* y Justino (de acuerdo con Pablo, 1 Cor 11, y las narraciones sinópticas de la institución), expresa la unicidad y la no repetibilidad del único sacrificio de la cruz y su presencia en el memorial de la iglesia. Él (así como los teólogos anteriores a él) no comprende ya como es debido el significado de la realidad sacramental, del memorial cultual, de la *anamnesis* [45].

Contra esta enseñanza de Lutero, defendida con tanto ahínco, el concilio de Trento (ses. 22, *DS* 1738-1759) simplemente volvió a afirmar, con palabras solemnes, la doctrina de toda la tradición: "... a fin de que se mantenga en la santa iglesia católica la fe y la doctrina antiguas, absoluta y de todo punto perfecta sobre el gran misterio de la eucaristía; y se conserve en su pureza...: enseña... acerca de [ella] en cuanto que es el verdadero y único sacrificio" *(DS* 1738) [46].

Ante todo, el Concilio afirma en el c. 1 que Jesucristo, el nuevo sumo sacerdote, ha venido para completar los sacrificios insuficientes del AT, y así llevar a la plena santificación a cuantos debían ser santificados. Él se ofreció una sola vez sobre la cruz para llevar a efecto la única redención eterna. Pero para que no se extinguiese su acción de sumo sacerdote, en la última cena dejó a su iglesia "un sacrificio visible en el que estuviera representado *(repraesentaretur)* aquel sacrificio cruento que iba a realizar una sola vez en la cruz; y permaneciera su memoria hasta el final de los tiempos *(eiusque memoria);* y su eficacia salvífica se aplicara a la remisión de los pecados que cometemos diariamente...: ofreció a Dios Padre su cuerpo y su sangre bajo las especies de pan y de vino...; los dio... con estas palabras: *Haced esto en memoria mía,* etc. Así lo entendió y enseñó siempre la iglesia. Porque habiendo celebrado la antigua pascua..., instituyó una pascua nueva, que era él mismo, que había de ser inmolado por la iglesia..., en memoria de su tránsito *(transitus)* de este mundo al Padre... Y ésta es,

ciertamente, aquella oblación pura que no puede mancillarse con ninguna indignidad o malicia de los oferentes... Esta es, en fin, la que estaba prefigurada, en los tiempos de la ley natural y de la ley revelada *(naturae et legis tempore),* por las imágenes *(similitudines)* diversas de los sacrificios, puesto que ella contiene todos los bienes que aquéllos significaban, con su plenitud y perfección" *(DS* 1739-1742) [47].

En el c. 2 se llama al sacrificio eucarístico "sacrificio verdaderamente propiciatorio", porque "en este divino sacrificio... se contiene e inmola incruentamente aquel mismo Cristo...". El motivo de este hecho es: "Porque la víctima es una sola y la misma; el mismo que ahora se ofrece por el ministerio de los sacerdotes es el que entonces se ofreció en la cruz; sólo es distinto el modo de ofrecerse. Los frutos de esta oblación (de la cruenta hablamos) se reciben abundantemente por medio de esta oblación incruenta: tantum abest, ut illi per hanc quovis modo derogetur" *(DS* 1743) [48].

Esta doctrina finalmente se resume de manera precisa en los cánones 1-4. Especial importancia reviste el can. 3 *(DS* 1753): el sacrificio de la misa no es sólo un sacrificio de alabanza y acción de gracias (¡cosa que es, naturalmente!); no es tampoco una *nuda commemoratio* del sacrificio de la cruz, con lo que se rechaza la errónea explicación luterana del memorial, del recuerdo puramente subjetivo. El sacrificio de la misa es una *memoria* = *anamnesis* en el pleno sentido antiguo del término: recuerdo/memorial lleno de realidad; copia perfecta de la realidad; *sacramentum (mysterium)* del irrepetible sacrificio de la cruz, en el que este último está presente, de tal manera que los celebrantes *sacrifican* realmente, realizan aquí y ahora el sacrificio de Cristo, lo hacen propio, y como propio se lo ofrecen al Padre, para que, pese a su indignidad, con fe y pureza de intención (cf *DS* 1743) puedan recibir los frutos (del sacrificio de Cristo en la cruz), esto es, "la gracia y el don de la penitencia" *(ib).*

Aquí, como es natural, hemos expuesto la doctrina del concilio de Trento tal como la vemos y comprendemos hoy, tras cuatrocientos años de diligente trabajo teológico. Lo primero que hay que destacar es esto: frente a las negaciones de los reformadores, el Tridentino afirma claramente que "la misa es un verdadero sacrificio" y que "este carácter sacrificial suyo, que no coincide simplemente con la comida en cuanto tal, sino que más bien es una realidad particular, no contradice de ningún modo la unicidad del sacrificio redentor de Cristo; más aún, sacrificio de la cruz y sacrificio de la misa son en cierto sentido un *único* sacrificio". Pero el concilio, conscientemente, no ha querido decir más; y "con razón, pues los debates conciliares revelaban una notable inseguridad en cuanto se intentaba pasar a explicar teológicamente estas *líneas* fundamentales: se avanzaba un poco a tientas, porque, según parece, faltaban las categorías conceptuales con las que entender esta verdad de fe entonces claramente recordada por su negación" [49]. Pero por causa de la situación polémica, el concilio acentuó de manera particularmente fuerte el carácter sacrificial.

A esto cabe añadir el hecho, debido a circunstancias diversas, de que se expuso la doctrina sobre la eucaristía en tres sesiones distintas, con un intervalo de más de diez años entre la primera y la tercera, correspondientes a las tres grandes temáticas: presencia real (1551), comunión (1562) y, al final, sacrificio de la misa (1562). Se insistió con mayor fuerza en la presencia real, mientras el sacrificio de la misa —sin duda en la

línea de la evolución teológica del medievo tardío— se consideró más en sí mismo, y no tanto en conexión directa con el sacramento [50]. El clima polémico y fuertemente antiprotestante obligó a subrayar la realidad del sacrificio de la misa.

En los siglos sucesivos al concilio de Trento se trabajó en el mismo sentido con las llamadas teorías de la destrucción, que intentaban demostrar la existencia de un cambio real del don sacrificial de la misa, o con las teorías de la oblación, que veían en la misa un (nuevo) acto sacrificial de Cristo. El agudo problema de todas las teorías era y sigue siendo éste: "Cómo conciliar la realidad del sacrificio eucarístico con la unicidad del sacrificio redentor en la cruz" [51]. La mejor solución al problema la apuntaron algunos teólogos de una tradición tomista que, como Vázquez y Bossuet, subrayaron el carácter *sacramental* del sacrificio. Hoy podemos decir que, en cierto sentido, se cierra el círculo. El camino intermedio entre los dos extremos, o sea, entre "la realidad brutal de una nueva inmolación, análoga a la del Calvario, y el signo desnudo, falto al menos por su propia fuerza de cualquier realidad sacrificial", es éste: "El sacrificio de la misa consiste esencialmente en el hecho de que las especies eucarísticas representan el sacrificio de tal manera que lo contienen realmente, de manera sacramental" [52].

V. Las concepciones actuales

1. "SACROSANCTUM CONCILIUM" Y "EUCHARISTICUM MYSTERIUM". Así ve también el Vat. II el sacrificio de la misa, particularmente en la constitución sobre la liturgia *(SC* 47; 2; 5-7). Posteriormente se desarrolló el argumento en la encíclica de Pablo VI *Mysterium fidei,* de 1965, y, a partir de ella, en la instrucción *Eucharisticum mysterium,* de 1967, sobre el culto del misterio eucarístico [53]. Tal instrucción presenta de manera excelente la síntesis a la que se ha ido llegando lentamente en la discusión teológica desarrollada después del concilio de Trento. Delinea el marco histórico-salvífico, la acción salvífica con la que Cristo ha constituido su iglesia, para comunicarle a ella su propia vida, y en ella a los creyentes, "que se unen misteriosa y realmente a Cristo paciente y glorificado, por medio de los sacramentos. Por eso *nuestro Salvador... instituyó el sacrificio eucarístico de su cuerpo y sangre, con el cual iba a perpetuar por los siglos hasta su vuelta el sacrificio de la cruz y a confiar así a su esposa, la iglesia, el memorial de su muerte y resurrección: sacramento de piedad... (SC* 47). Por eso la misa o cena del Señor es *a la vez inseparablemente:* sacrificio en el que se perpetúa el sacrificio de la cruz; memorial de la muerte y resurrección del Señor, que dijo: *Haced esto en memoria mía;* banquete sagrado en el que por la comunión en el cuerpo y la sangre del Señor el pueblo de Dios participa en los bienes del sacrificio pascual, renueva la nueva alianza entre Dios y los hombres sellada de una vez para siempre con la sangre de Cristo, y prefigura y anticipa en la fe y la esperanza el banquete escatológico en el reino del Padre, anunciando la muerte del Señor *hasta que venga"* (n. 3, *a).*

Resumiendo, podemos decir con J. Betz: "El sacrificio de los cristianos no pretende completar el sacrificio de la cruz, sino representarlo, actualizarlo, presencializarlo, desarrollar su dimensión interna aquí y ahora. Además, el mismo sacrificio de la cruz no es sólo sufrimiento, sino también acción del hombre Jesús... Aun cuando todo depende de la eficacia salvífica de Dios, ésta no

excluye una actividad propia de la criatura espiritual en el acto de salvación, sino que la incluye, la prepara previamente con la gracia, de modo que el movimiento ascendente está siempre posibilitado por un movimiento descendente. En el caso de la eucaristía, el mandato de institución *Haced esto* legitima la colaboración de la iglesia en el sacrificio. La autocomprensión de la iglesia encuentra su más fuerte articulación en el *offerimus* y, sobre todo, en la precisión de que ofrecemos a Cristo. Es la autoconciencia del cuerpo, que sabe con certeza de su unión con la cabeza, pero tiene que rogar a Dios que se digne aceptar misericordiosamente su sacrificio"[54].

2. CONTRIBUCIÓN ECUMÉNICA. Esta concepción —fruto precioso de un trabajo multisecular— ha madurado en el intento de hallar una solución válida y de dar una respuesta satisfactoria a la protesta de los reformadores y, por tanto, a la problemática que levantó. Con muchos teólogos protestantes de hoy, podemos decir que, según la fe católica, es necesario "afirmar la representación no sólo del *Christus passus,* sino también de la *passio Christi*"[55]. Naturalmente, la mayor parte de los teólogos protestantes afirma esto permaneciendo dentro del ámbito "de la concepción luterana del sacramento como acción exclusivamente receptiva"[56], mientras la doctrina católica —junto a pocos teólogos protestantes, entre los cuales destacan M. Thurian y J.-J. von Allmen— dice además que es precisamente Dios mismo quien nos da la posibilidad de ofrecer al Padre el sacrificio de Cristo como *nuestro* en la acción memorial sacramental. "La crítica protestante se basa... en un desconocimiento de la verdadera concepción católica primitiva; es fruto de una consideración atomista de la teología del s. II (y de la doctrina católica en general). Toma aisladamente las afirmaciones particulares y las encuentra contradictorias. Pero no ve que la iglesia de ese mismo siglo (como también la actual) fundió en una síntesis sorprendente y grandiosa estas afirmaciones realmente divergentes a primera vista sobre la *prosphorá* visible, única y definitiva de Jesús en la cruz, sobre la *prosphorá* espiritual de los cristianos en la oración y en la pureza de corazón y sobre la *prosphorá* material en la eucaristía. Esa síntesis salvaguarda el derecho de cada una de las proposiciones particulares, y las concilia. Es uno de los mayores servicios prestados por la historia de la teología"[57].

Este servicio, prestado ya por la antigüedad cristiana, hoy, después del Vat. II, es ampliamente aceptado. "En realidad, viendo en la eucaristía la re-presentación sacramental del sacrificio de la cruz, se eliminan objeciones decisivas de los reformadores, sin tocar por ello la doctrina eucarística del Tridentino; más aún, volviendo claramente a la doctrina eucarística de la escolástica clásica, de la época de los padres y de la Sagrada Escritura, se reconoce nueva vitalidad a aquella tradición que había encontrado un vértice provisional en el Tridentino. En las dos acciones históricamente separadas —allí el sacrificio de Cristo en el Gólgota, aquí la acción cultual-sacramental del sacerdote en el altar— tenemos sólo el *único* sacrificio de Cristo, que se realizó entonces históricamente; con la acción actual el sacerdote no *repite* ni completa ese sacrificio, sino que lo *representa* sacramentalmente, de modo que en ambas maneras tenemos numéricamente sólo un único acto de Cristo; con otras palabras: el solo y único acto sacrificial de Cristo en el Gól-

gota es el núcleo más íntimo también del sacrificio de la misa realizado hoy nuevamente por el sacerdote. La acción sacramental del sacerdote hoy en el altar es precisamente el medio gracias al cual el único sacrificio, el único acto sacrificial de Cristo hoy re-entra en nuestro tiempo, y no mediante una nueva puesta en acto de sí mismo, ni tampoco mediante un nuevo y ulterior acto de Cristo, sino, precisamente, mediante la acción sacramental del sacerdote, *sacerdotum ministerio,* como dice el concilio de Trento. *En* esta acción del sacerdote se desarrolla la acción de Cristo. En toda misa el agente principal es Cristo, y de tal manera que el acto de Cristo que está detrás de la acción del sacerdote es numéricamente idéntico al acto del sacrificio de la cruz"[58].

3. ¿FIGURA DEL CONVITE? Todo esto se debe tener presente también de cara a ciertas tendencias de la teología católica de nuestros días, que subrayan preferentemente en la eucaristía la *figura* del convite, de la comida. El impulso en esta dirección vino inicialmente de la exégesis, que enlaza con la terminología neotestamentaria: cena del Señor *(deîpnon kyriakón)* y fracción del pan. Nada menos que Romano Guardini pudo escribir: "Figura sustentante fundamental de la misa es el convite. En ella no aparece en primer plano el sacrificio, sino que está detrás de todo... no como figura, sino como realidad, fuente, presupuesto"[59]. Se trata de una acentuación ciertamente posible incluso dentro del dogma católico. De todas formas, pasa por alto el hecho de que este convite, en la medida en que se inserta en el marco de las oraciones eucarísticas que se remiten a las *berakoth* (= alabanzas, bendiciones) veterotestamentarias judías, en su figura de conjunto es un convite— *memorial,* un *memorial (anamnesis)* en el que aquello de lo que se hace memoria deviene verdaderamente presencia real. Precisamente las narraciones neotestamentarias de la cena del Señor dicen de forma clara que la *oración de acción de gracias,* esto es, la *eucaristía,* en la que se alaban y exaltan las grandes obras de Dios, la acción salvífica y el don sacrificial de Cristo, se pronuncia sobre elementos del convite *que* se transforman en el cuerpo y sangre de Cristo para que todos puedan comer y beber de ellos y unirse así totalmente al Señor sacrificante y víctima. La *figura* de la celebración, si se quiere usar precisamente esta palabra, no es el (simple) convite y tampoco un sacrificio material de pan y vino en cuanto acción distinta del sacrificio de Cristo, sino el memorial de acción de gracias sobre el pan y sobre el vino (elementos del convite), *en los que* se hace presente el único sacrificio de Cristo en la cruz: sacrificio sacramental, lleno de realidad. La acción sagrada, como se dice en el texto de la instrucción *Eucharisticum mysterium* citado más arriba, es *insimul et inseparabiliter* sacrificio, memorial y convite sacrificial, y todo esto de manera sacramental, en palabras y acciones como *signa sacra,* bajo los que se esconde la realidad histórico-salvífica: sacrificio de Cristo como nuestro sacrificio, cuerpo sacrificial y sangre del Señor, con los que nos podemos alimentar.

4. "INSTITUTIO GENERALIS MISSALIS ROMANI". Todo esto se dice claramente en la *IGMR* (= *OGMR*)[60]. En el *proemio* expresamente solicitado por Pablo VI leemos: "El Señor, cuando iba a celebrar la cena pascual en la que instituyó el sacrificio de su cuerpo y de su sangre..." (n. 1); "El concilio Vat. II *(SC* 47; *LG* 3; 28; *PO* 2; 4; 5) ha vuelto a afirmar la naturaleza sacrificial de la

misa, solemnemente proclamada por el concilio de Trento en consonancia con toda la tradición de la iglesia..." (n. 2). Esa doctrina se expresa igualmente en los formularios del Misal Romano, por ejemplo en la conocida oración sobre las ofrendas del *Ve* 93: "Cuantas veces se celebra el memorial de este sacrificio se realiza la obra de nuestra redención" *(ib).* Lo mismo se dice en las plegarias eucarísticas: "En éstas el sacerdote, al hacer la *anamnesis,* se dirige a Dios en nombre de todo el pueblo, le da gracias y le ofrece el sacrificio vivo y santo, es decir, la ofrenda de la iglesia y la víctima por cuya inmolación el mismo Dios quiso devolvernos su amistad; y pide que el cuerpo y sangre de Cristo sean sacrificio agradable al Padre y salvación para todo el mundo. De este modo, en el nuevo Misal, la *lex orandi* de la iglesia responde a su perenne *lex credendi,* que nos recuerda que, excepción hecha del modo diverso de ofrecer, constituyen una misma y única realidad el sacrificio de la cruz y su renovación sacramental en la misa, instituida por el Señor en la última cena con el mandato conferido a los apóstoles de celebrarla en conmemoración de él; y que, consiguientemente, la misa es al mismo tiempo sacrificio de alabanza, de acción de gracias, propiciatorio y satisfactorio" *(ib).*

Después de haber explicado el "sacerdocio ministerial del presbítero" (n. 4), siempre en el proemio, el papa pone expresamente el acento también en "el sacerdocio real de los fieles [distinto del de los presbíteros, pero preciosísimo], cuya ofrenda espiritual es consumada en la unión con el sacrificio de Cristo, único Mediador, por el ejercicio ministerial de los presbíteros" (n. 5). "Se trata nada menos que del pueblo de Dios, adquirido por la sangre de Cristo, congregado por el Señor, que lo alimenta con su palabra; pueblo que ha recibido el llamamiento de encauzar hasta Dios todas las peticiones de la familia humana; pueblo que en Cristo da gracias por el misterio de la salvación en el ofrecimiento de su sacrificio; pueblo que por la comunión de su cuerpo y sangre se consolida en la unidad" *(ib).*

A la interpretación auténtica del papa, expresada en el proemio, corresponde después el cuerpo de la *Institutio.* "La celebración de la misa, como acción de Cristo y del pueblo de Dios ordenada jerárquicamente, es el centro de toda la vida cristiana para la iglesia, universal y local, y para todos los fieles individualmente, ya que en ella se culmina la acción con que Dios santifica en Cristo al mundo, y el culto que los hombres tributan al Padre, adorándole por medio de Cristo, Hijo de Dios. Además, se recuerda de tal modo en ella a lo largo del año los misterios de la redención, que en cierto modo éstos se nos hacen presentes" *(OGMR* 1). En el auténtico capítulo principal de la *Institutio,* titulado "Estructura de la misa. Sus elementos y partes", leemos en el n. 7: "En la misa o cena del Señor el pueblo de Dios es reunido, bajo la presidencia del sacerdote que hace las veces de Cristo, para celebrar el memorial del Señor o sacrificio eucarístico. De ahí que sea eminentemente válida, cuando se habla de la asamblea local de la santa iglesia, aquella promesa de Cristo: *Donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos...* Pues en la celebración de la misa, en la cual se perpetúa el sacrificio de la cruz, Cristo está realmente presente en la misma asamblea..., en la persona del ministro, en su palabra y ciertamente de una manera sustancial y permanente en las especies eucarísticas".

Lo que así se dice del sacrificio de la misa en general, se repite insistentemente a continuación. En el mismo capítulo, al comienzo del párrafo *C* sobre la "liturgia eucarística", leemos: "En la última cena, Cristo instituyó el sacrificio y convite pascual, por medio del cual el sacrificio de la cruz se hace continuamente presente en la iglesia cuando el sacerdote, que representa a Cristo Señor, realiza lo que el mismo Señor hizo y encargó a sus discípulos que hicieran en memoria de él" *(OGMR* 48). En primer lugar se habla de la "Preparación de los dones" (nn. 49-53): "... se llevan al altar los dones" (n. 49); dentro de lo posible deben ser los mismos fieles quienes los presenten; "el rito de presentarlos conserva igualmente todo su sentido y significado espiritual" *(ib).* A continuación sigue lo que se refiere a la "plegaria eucarística" (nn. 54-55), donde se afirma con fuerza: "Ahora es cuando empieza el centro y el culmen de toda la celebración, a saber, la plegaria eucarística, que es una plegaria de acción de gracias y de consagración... El sentido de esta oración es que toda la congregación de los fieles se una con Cristo en el reconocimiento de la grandeza de Dios y en la ofrenda del sacrificio" (n. 54). Está claro que no basta con hablar de la figura de *convite* de la misa. Efectivamente está en primer plano la "plegaria de acción de gracias y de consagración", de la que se distinguen los elementos particulares (n. 55), los cuales, sin embargo, en cierto sentido, se compenetran y todos juntos forman la única plegaria eucarística, en la que se celebra el memorial del sacrificio de Cristo y los dones se transforman en su cuerpo y sangre. He aquí los elementos particulares: la *acción de gracias* ("por toda la obra de salvación o por alguno de sus aspectos particulares"); la *aclamación* (Sanctus); la *epíclesis;* la *narración de la institución* y la *consagración* ("con las palabras y gestos de Cristo se realiza el sacrificio que el mismo Cristo instituyó en la última cena"); la *anamnesis,* en la que "la iglesia... realiza el memorial del mismo Cristo, recordando principalmente su bienaventurada pasión, su gloriosa resurrección y la ascensión al cielo"); la *oblación* ("la iglesia, en este memorial... ofrece al Padre en el Espíritu Santo la víctima inmaculada. La iglesia pretende que los fieles no sólo ofrezcan la víctima inmaculada, sino que aprendan a ofrecerse a sí mismos, y que de día en día perfeccionen... la unidad con Dios"); las *intercesiones;* la *doxología final.*

La celebración del sacrificio eucarístico es, por tanto, hasta tal punto el centro solemne de todo el culto de la iglesia, con la que "Dios es perfectamente glorificado y los hombres santificados" y es actualizado el "sacerdocio de Jesucristo" *(SC* 7), que la misma iglesia debe necesariamente esforzarse por conducir a los fieles a una participación viva en ella, para que "los cristianos no asistan a este misterio de fe como extraños y mudos espectadores, sino que, comprendiéndolo bien a través de los ritos y oraciones, participen consciente, piadosa y activamente en la acción sagrada, sean instruidos con la palabra de Dios, se fortalezcan en la mesa del Señor, den gracias a Dios, aprendan a ofrecerse a sí mismos cuando ofrecen la hostia inmaculada no sólo por manos del sacerdote, sino juntamente con él; se perfeccionen día a día por Cristo mediador en la unión con Dios y entre sí, para que, finalmente, Dios sea todo en todos" *(SC* 48). Esto significa que el sacrificio de Cristo, hecho ahora realmente también sacrificio de los cristianos, debe constituir el centro de su culto.

VI. Epílogo

El culto sacrificial ocupa un puesto central en todas las religiones. Esto sucede también en el AT. En los vértices de la historia de salvación encontramos siempre un sacrificio, que sella la alianza entre el Dios misericordioso y los patriarcas que él ha elegido y llamado, y finalmente, entre él y el pueblo elegido, Israel. El culto sacrificial, su rica articulación y su minuciosa reglamentación ocupan el centro de la ley veterotestamentaria. Frente al peligro de la exteriorización, la crítica de los profetas invita a la interiorización y a la espiritualización, aludiendo al mismo tiempo a un cumplimiento último y futuro de esos sacrificios. Por tanto, los sacrificios veterotestamentarios en el fondo son solamente prefiguraciones e indicaciones tipológicas. Su cumplimiento llegó en la plenitud de los tiempos con Jesucristo, Hijo de Dios. Él vino para "dar su vida en rescate por muchos", en perfecta obediencia a la voluntad del Padre que le había enviado, pronto a sacrificar, con un amor por los suyos hasta el final, su vida, a dar el propio cuerpo y a derramar la propia sangre, gesto último de quien ha dejado un memorial con el mandato de celebrarlo continuamente en recuerdo de su muerte. Los apóstoles y sus sucesores lo han hecho, y al mismo tiempo han ido profundizando cada vez más el sentido último de la acción salvífica de Cristo, descubriendo en ella un don sacrificial para nuestra salvación y para gloria del Padre.

Pablo interpreta la muerte del Señor como la del verdadero cordero pascual: "Cristo, ya fue inmolado" (1 Cor 5,7); "En Cristo, Dios reconciliaba al mundo" (2 Cor, 5,19). La carta a los Hebreos ha expuesto y desarrollado esta idea en una gran síntesis: "En efecto, no siendo la ley más que una sombra de los bienes venideros..., sin poder hacer perfectos a aquellos que se acercan a Dios... porque es imposible que la sangre de toros y machos cabríos quite los pecados. Por eso, al entrar en este mundo, Cristo dijo: *No has querido ni sacrificio ni oblación, en cambio me has formado un cuerpo... entonces dije: Heme aquí que vengo... para hacer, oh Dios, tu voluntad...* Y en virtud de esta voluntad somos nosotros santificados, de una vez para siempre, por la oblación del cuerpo de Jesucristo" (Heb 10,1-10; cf también 10,11-18).

En correspondencia con el mandato del Señor, la celebración memorial del único sacrificio de Cristo constituye el centro del culto cristiano. Es en su núcleo un sacrificio *sacramental,* memoria en palabras y acciones, mediante las cuales aquel único, perpetuo y omnisuficiente sacrificio de Cristo se hace presencia continua en medio de la iglesia que celebra el memorial con fe. De este modo toda la vida cristiana está destinada a ser "en Cristo Jesús", insertada en su sacrificio, en su camino sacrificial, en su paso de este mundo al Padre, para nuestra salvación y gloria del Padre. Con la celebración del sacrificio de Cristo, ofrecido ahora por la mano sacrificante de la iglesia, esta última se transforma en un don incesante, que le permite ofrecerse, sacrificarse y caminar con toda su vida hacia el Padre por Cristo y en Cristo. Esto expresa en términos clásicos la oración sobre las ofrendas del domingo de pentecostés del sacramentario Veronés (n. 216): "Propitius, Domine, quaesumus, haec dona sanctifica, et hostiae spiritalis oblatione suscepta, nosmetipsos tibi perfice munus aeternum" (en el *Misal Romano* de Pablo VI, sábado después del domingo II, IV, VI de pascua).

Tal oblación traza el programa de la vida cristiana en función del sacrificio de Cristo. La disponibilidad que el cristiano, inspirado ya por la gracia, presenta y expresa en los dones ofrecidos en el altar, pueda —así pide— ser santificada por Dios mediante la transformación de tales dones (imagen de su disponibilidad) en el cuerpo y sangre de Cristo; Dios Padre acepte benigno este sacrificio *espiritual* —o sea, el sacrificio de Cristo, ofrecido en el Espíritu Santo, hecho ahora sacrificio de los cristianos en virtud del mismo Espíritu— para que, gracias a él, toda la vida cristiana sea un *munus aeternum,* don perenne del creyente a Dios en el sentido de Rom 12,1; en la perseverancia de la fe y del amor, en la creciente configuración con Cristo, según las palabras que se leen en Flp 3,8-14.

[*/ Memorial*].

NOTAS: [1] Además: Concilio de Trento, *DS* 1739-1742; *Ordenación general del Misal romano (OGMR)* 1; 7; 48; 54s; instrucción *Eucharisticum mysterium* (= *EM*) 3 — [2] *EM* 3e — [3] *LTK* 7, 1173 — [4] *Ib,* 1170 — [5] *Ib,* 1769-1772 — [6] V. Warnach, *Vom Wesen des kultischen Opfers,* en B. Neunheuser (a cargo de), *Opfer Christi und Opfer der Kirche,* Patmos, Düsseldorf 1960, 71; ver todo el artículo, 29-74 — [7] *Ib,* 71s — [8] *Ib,* 72 — [9] N. Füglister, *Die Heilsbedeutung des Pascha,* Munich 1963, 71-76 y *passim* — [10] V. Warnach, *a.c.,* en la nota 6, 72 — [11] *Ib,* 70 — [12] *Ib,* 73 — [13] J. Behm, *Thysia,* en *GLNT* 4,638 — [14] N. Füglister, *o.c.* en la nota 9, 278s — [15] *LTK* 7,1173 — [16] J. Betz, *Die Prosphorá in der patristischen Theologie,* en B. Neunheuser, *o.c.,* en la nota 6, 101s — [17] *Ib,* 102 — [18] *Ib,* 103 — [19] Cf las obras de O. Casel; cf también numerosos escritos de J. Betz, el último en *Mysterium salutis* IV/2, Cristiandad, Madrid 1975, 185-308, en especial 186-207 — [20] Cf O. Casel, *Das Gedächtnis...,* Friburgo 1918[1] = *Le mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité chrétienne.* París 1954; *Die logikè thysía der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung,* en *JLW* 4 (1924) 37-47; *Die Liturgie als Mysterienfeier,* Friburgo 1922. Para la valoración actual del significado de *anámnesis* en el NT y en la patrología */ Memoriale* — [21] J. Betz, *a.c.* en la nota 16, 103; *Ib* (103s) también la documentación deducida de Clemente y Bernabé — [22] *Ib,* 104 — [23] *Ib,* 106 — [24] Hänggi-Pahl, *Prex eucharistica, SF* 12 (1968) 81 — [25] Betz, *a.c.,* 107 — [26] *Ib,* 105 — [27] *Ep.* 63,17; *CSEL* 3,714, 21s; cf también *Ep.* 63,9; *CSEL* 3,708, 10s: "Nec sacrificium dominicum legitima sanctificatione celebrari, nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni" — [28] *Hom.* 17,3; *PG* 63,131; en el medievo se pensaba que este texto era de san Ambrosio — [29] Cf O. Casel, *Beiträge zu römischen Orationem,* en *JLW* 11 (1931) 42 — [30] *De excessu fratris sui Satyri* 2,45; *PL* 16,1327; el texto sucesivo de Agustín: *De civ. Dei* X, 20; *PL* 41, 298 — [31] San León Magno. *Homilías sobre el año litúrgico,* BAC 291, Madrid 1969, hom. 8 [59], pp. 245-246; traducción según Casel, *JLW* 6 (1926) 170s; otros textos de los padres, *ib,* 113-204 = *Faites-ceci en mémoire de moi,* París 1962 — [32] *Hom. in Evgl.* 37,7; *PL* 76,1278s: Pascasio Radberto, *Expos. in Mt.* XII, 26: *PL* 120,897A; Algero de Lieja, *De sacr. corp. et sang. diminici* I, 16; *PL* 180,786s — [33] *Sent.* IV, dist. 12, c. 5: *PL* 192, 866s y en la edición Quaracchi de Buenaventura IV, 268s. Cf *ib,* IV, dict. 8, c. 5 = edición Quaracchi de Buenaventura IV, 178 *(PL* 192,857): "Dominus Jesus, celebrato cum discipulis typico pascha, quoddam memoriale eis commendare volens, sub specie panis et vini corpus et sanguinem suum eis tradidit, ut ostenderet, legis veteris sacramenta, inter quae precipuum erat agni paschalis sacrificium, in morte sua terminari, ac novae legis sacramenta substitui, in quibus excellit mysterium eucharistiae..., ut hoc unum arctius memoriae discipulorum infigeretur et ab ecclesia deinceps frequentaretur..." — [34] Los textos clásicos de los padres son: Agustín, *In ps. 21 enarr.* 2,1; *Ep.* 98 *(alias* 23) *ad Bonif.* 9, y Crisóstomo (bajo el nombre de Ambrosio, cf nota 28) — [35] *L.c.* en la nota 33 — [36] *Comm. in ep. ad Hebr. X lect. I;* el texto comenta el pasaje de Heb 10,10-14, que está en la base incluso del texto de Crisóstomo-Ambrosio mencionado en la nota 28. Los pasajes siguientes están tomados de A. Franz, *Die Messe in deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslben,* Friburg-Moos, París 1947, 539); cf también *S. Th.* III, q. 22, a. 3 ad 2 — [37] B. Neunheuser, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit,* Herder, Friburgo 1963, 44 = *L'eucharistie...,* París 1966, 93 — [38] *Ib,* 44 y resp. 96 — [39] Cf F. Pratzner, *Messe und Kreuzesopfer. Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik,* Viena 1970; cf recensión en *ALW* 14 (1972) 162s — [40] Cf B. Neunheuser, *o.c.* en la nota 37, 47 y resp. 101 — [41] *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation,* Wiesbaden 1956, 274 — [42] B. Neunheuser, *o.c.* en la nota

37, 47s y resp. 101s; los trozos entrecomillados están tomados de A. Franz, *Die Messe in deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens,* Friburgo 1902, 737 y 739 — [43] Cf B. Neunheuser, *o.c.,* 51ss y resp. 110ss — [44] *Opera latina* 5 (1868) 28-35; para la cita siguiente de *Vom Missbrauch...,* cf *Sämtliche Werke* 28 (1840) 44 — [45] Cf la recensión de la obra de Pratzner, cit. en la nota 39, en *ALW* 14 (1972) 162s — [46] *La fe de la iglesia católica,* BAC 466, Madrid 1983, n. 1072, p. 676 — [47] *Ib,* nn. 1074-1076, pp. 677-678 — [48] *Ib,* n. 1077, pp. 678-679 — [49] B. Neunheuser, *o.c.* en la nota 37, 61 y resp. 127s — [50] *Ib,* 62ss y resp. 131ss — [51] *Ib,* 64 y resp. 134 — [52] G. Sartori, *Le concezioni sacramentali del sacrificio della messa,* en *ScC* 78 (1950) 7 y 8 — [53] Enc. *Mysterium fidei* (3 septiembre 1965), en *EDIL* 418-455; instr. *Eucharisticum mysterium* (25 mayo 1967), en *EDIL* 899-965 — [54] En *Mysterium salutis* IV/2, Cristiandad, Madrid 1975, 285 — [55] *Ib,* 384-385 — [56] *Ib,* 385 — [57] J. Betz, en B. Neunheuser (a cargo de), *Opfer Christi* (cit. en la nota 6) 106s — [58] B. Neunheuser, *Eucharistie* (cit. en la nota 37) 66 y resp. 137s — [59] *Besinnung vor der Feier des hl. Messe,* Maguncia 1939[1], 76 — [60] *Ordenación general del Misal Romano (OGMR),* que se encuentra en la edición oficial del *Misal Romano.*

B. Neunheuser

BIBLIOGRAFÍA: Alfaro J., *Las funciones salvíficas de Cristo como revelador, Señor y sacerdote,* en MS III/1, Cristiandad, Madrid 1971, 671-755; Bouyer L., *El rito y el hombre. Sacralidad natural y liturgia,* Estela, Barcelona 1967, 79-94; Frazer J.G., *La rama dorada. Magia y religión,* Fondo de Cultura Económica, México 1969; Guerra M., *La función sacrificial, definitoria del sacerdocio en las religiones etnopolíticas,* en VV.AA., *Teología del sacerdocio* 2, Facultad de Teología, Burgos 1970, 247-281; Lecuyer J., *El sacrificio de la Nueva Alianza,* Herder, Barcelona 1969; Ratzinger J., *La eucaristía, ¿es un sacrificio?,* en "Concilium" 24 (1967) 72-85; Rojo A., *El sacrificio de Melquisedec,* en "Liturgia" 2 (1947) 161-164; Scheffczyk, *Eucaristía,* en SM 2, Herder, Barcelona 1976[2], 972-980; Semmelroth, *Sacrificio,* en SM 6, Herder, Barcelona 1976, 180-185; VV.AA., *Sacrificio,* en *Diccionario de las Religiones,* Herder, Barcelona 1964, 1202-1219; VV.AA., *Sacrificio,* en *Diccionario de Religiones Comparadas* 2, Cristiandad, Madrid 1975, 1262-1267; Widengren G., *Fenomenología de la religión,* Cristiandad, Madrid 1976, 257-299; Véase también *Eucaristía, Jesucristo, Memorial* y *Sacerdocio.*

SAGRADO

SUMARIO: I. Desde el punto de vista de las ciencias humanas: 1. La noción y la experiencia de lo sagrado hoy; 2. Lo sagrado en la ciencia de las religiones y en la fenomenología de la religión; 3. La filosofía de la religión y la concepción de lo sagrado; 4. La teología y la liturgia frente a lo sagrado; 5. La experiencia de lo sagrado en el rito y en la liturgia - II. Perspectivas teológico-litúrgicas.

El tema de lo *sagrado* se considerará en esta voz en primer lugar (I), ampliamente, desde el punto de vista de las ciencias humanas; a continuación (II) más sintéticamente, desde el punto de vista teológico-litúrgico.

I. Desde el punto de vista de las ciencias humanas

1. LA NOCIÓN Y LA EXPERIENCIA DE LO SAGRADO HOY. La noción y la experiencia de lo sagrado van tan unidas al horizonte de comprensión religiosa y cultural que una sociedad tiene de sí misma y al contexto histórico con los diferentes reflejos personales y sociales, que querer prescindir de estos lazos para poder aislar un significado unitario de *sagrado,* no sujeto a variables, comprometería ya desde el principio la voluntad de decir algo serio sobre esta categoría religiosa o pre-religiosa. En realidad, como se ha observado, acerca de lo sagrado sería más fácil decir lo que no es que lo que es, de modo semejante a lo que sucede con el concepto de *ser* en el campo filosófico. O bien, evitando el verdadero núcleo del problema, sería más fácil hablar de objetos y realidades *sagradas,* tal y como se pueden encontrar en la historia de las religiones; pero la sacralidad como atributo no se puede poner en paralelo con lo que se enuncia con el término *sagrado* sustantivo.

Ciertamente no es sólo el aspecto

histórico-social el que pone en crisis cualquier explicitación y clarificación del concepto de *sagrado,* sino, de manera más determinante, la misma extensión del término en el ámbito religioso, y al mismo tiempo su ocultamiento y su carácter informal e indeterminado respecto a lo religioso mismo. Una primera observación de ciencia de las religiones reconoce, efectivamente, en lo sagrado lo que está separado, que se esconde, que se debe sustraer a la mirada, que es *diferente* y extraordinario según la etimología *sacer* (latín), *qadosh* (hebreo), o *haram* (árabe); mientras que lo profano es lo que se encuentra delante *(pro-)* del templo *(fanum),* y por tanto fuera del ámbito de lo sagrado. Ahora bien, esta peculiaridad intrínseca, esta reserva, hace todavía más difícil una clarificación exhaustiva del significado de lo sagrado. ¿Cómo clarificar lo que por su misma naturaleza es inclarificable? ¿Cómo hablar de lo sagrado, si debe mantener su intimidad *diferente, extraordinaria, otra?*

Y, sin embargo, aunque sea en gran medida indeterminable, lo sagrado vuelve a ser constantemente un interrogante de la conciencia contemporánea, por lo que será interrogando a la conciencia contemporánea —que alternativamente habla de / secularización, que ironiza sobre los que considera los tutores o los especialistas de lo sagrado, o proyecta y vive formas de retorno y redescubrimiento de lo sagrado— como se podrá llegar a la experiencia de lo sagrado hoy y a una primera calificación. Este primer paso de carácter sociológico-fenomenológico se mostrará en toda su importancia sobre todo si se considera que lo sagrado no es nunca una entidad definida en sí misma, sino una experiencia entre otras experiencias; con otras palabras: si se tiene en cuenta que lo sagrado influye de alguna manera en la experiencia de lo sagrado.

Pero, si esto es así, para no perdernos en observaciones puramente sociológicas, intentemos remontarnos a una reflexión originaria que sea capaz de esencializar el discurso contemporáneo sobre lo sagrado, antes de mostrar todo un abanico de connotaciones sociológicas que aparecerán en nuestro contexto histórico-cultural.

Ahora bien, la reflexión originaria que resume cualquier otro discurso podría ser una reflexión según la cual lo sagrado en la conciencia contemporánea sea captado en el *misterio del hombre,* que constituye en ese sentido una especie de *trascendencia inmanente.* En lo sagrado el hombre moderno proyecta todo lo que le afecta de cerca y que al mismo tiempo no es dis-ponible: el problema del nacimiento, de la vida, del sentido de la vida, el problema de la muerte. Se diría que también y sobre todo el hombre de hoy busca algún gran símbolo integrador que temática o atemáticamente le asegure una orientación de fondo en la vida y más allá de la misma vida, todo lo cual asume para él la fisonomía de lo *sagrado.*

Naturalmente, este aspecto, que llamaría metafísico y que actúa como plataforma de base de la experiencia de lo sagrado en la conciencia contemporánea, no es el aspecto más evidente, pero sí el que explica todos los demás modos de percibir lo sagrado. Desde el punto de vista de una observación sociológica, este motivo de fondo aparece frecuentemente combinado con un fuerte interés por lo *desconocido, incógnito, imprevisible,* a lo que se añade, por exaltación de la experiencia, lo *enigmático, oscuro, inverificable, insondable.* Luego, en su aspecto más degenerado, la experiencia de lo sagrado bebe con frecuencia de lo *oculto,* acreditando prácticas rituales de ca-

rácter mágico o inspirándose en la astrología, la adivinación o la cartomancia. Fenómenos de ninguna manera secundarios en nuestro tiempo.

De manera menos negativa, frecuentemente expresa lo sagrado en la conciencia contemporánea la *experiencia secularizante y al mismo tiempo el intento de superar esa experiencia.* En este caso lo sagrado, generalizado e identificado con una causa vagamente religiosa, sirve de vehículo a la desconfianza o a la ambivalencia contemporánea hacia la religión institucionalizada. En relación a la religión, lo sagrado manifiesta unas veces un sentimiento de estima, en la medida en que la dimensión religiosa garantiza un *surplus* de sentido profundamente antropológico y funcionalmente indispensable a la existencia y a la cultura; pero otras vece traduce también un cierto escepticismo religioso o la tendencia a desmitificar el rito y el tratamiento religioso en cuanto estos últimos institucionalizan una experiencia que para la mentalidad contemporánea y para una cierta franja cultural debería dejarse en su profundidad subjetivo-antropológica. En este sentido, la experiencia de lo sagrado se puede reducir a lo *religioso no institucional, de carácter subjetivo, no determinado.* En último término, tal experiencia se ve como pre-religiosa y al mismo tiempo como la única experiencia que tutela el misterio, fuera de las domesticaciones que traen las experiencias canalizadas e institucionalizadas producidas por las religiones.

Pero también *en relación con la experiencia de Dios,* la experiencia de lo sagrado asume en la mentalidad contemporánea un papel privilegiado y distinto. Lo sagrado no tiene una identidad propia cualificada; ciertamente expresa la experiencia de una trascendencia, pero sin nombre: no se pone al nivel intersubjetivo del yo-Tú, sino que más bien expresa el sentimiento de un poder y de una omnipresencia latente y fluctuante cuyo sujeto hace experiencia en su profundidad. Y la conciencia contemporánea prefiere un acercamiento semejante a lo religioso, porque vive fundamentalmente en la *indecisión frente a Dios,* especialmente frente al Dios personal, jugando como *a la reserva* y no deseando pronunciarse sobre el nombre de Dios. La experiencia de lo sagrado, al menos en este sentido, hace al hombre *disponible para Dios.*

Una observación última e importante que desearía hacer sobre la experiencia de lo sagrado en la conciencia contemporánea se refiere, por así decir, al aspecto *económico* en el sentido amplio de la palabra, para el que lo sagrado se acerca fácilmente a la etimología del término alemán *heilig,* que significa sagrado como *salvífico.* Y parece ciertamente que la conciencia contemporánea, decepcionada por los mitos de la ciencia y de la técnica y desorientada por propuestas demasiado banales para convertirse en ideales de vida, es impulsada por una necesidad nueva de recuperar su integridad, su identidad. También en este caso lo sagrado sigue siendo un sagrado inmanente, que, sin embargo, aúna la búsqueda de un ideal de vida con la exigencia nunca apagada de absoluto, entendido al menos como necesidad de ir siempre más allá de sí mismo; y ésta parece verdaderamente la única propuesta humana, espiritual y al mismo tiempo también *salvífica* y embrionalmente trascendente.

En este contexto, sin embargo, en que se deben registrar las innumerables formas actuales de redescubrimiento y retorno a lo sagrado, no es difícil descubrir muchas ambigüedades. Lo *salvífico,* efectivamente, podría aparecer solamente como una falta global de afecto hacia las con-

diciones de vida moderna, y lo sagrado podría buscarse solamente en todas las transgresiones posibles de la vida actual, como por ejemplo en la violencia, en el éxtasis producido por la droga, en el erotismo, etc. Por eso no es casualidad que la experiencia de lo sagrado en el curso de la historia haya dado lugar a extremos opuestos: por ejemplo ha creado las mayores obras artísticas, pero al mismo tiempo ha engendrado los más tremendos fanatismos.

Pese a estos peligros y a esta ambigüedad, no se debe minusvalorar el hecho profundamente antropológico y por ello mismo profundamente enraizado en la conciencia contemporánea, por el que la experiencia de lo sagrado se configura como la *experiencia de una carencia* que, a su vez, remite a un deseo de *salvación,* a una voluntad de *ser íntegros,* de recuperar lo *heilig,* lo salvífico.

2. LO SAGRADO EN LA CIENCIA DE LAS RELIGIONES Y EN LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN. Para la ciencia de las religiones y para la fenomenología de la religión la categoría de lo sagrado es un concepto clave que ha determinado la misma historia de la ciencia de las religiones en el momento de su constitución, además de haber sido el centro de reflexión y de mayor fecundidad para el pensamiento fenomenológico. Distingo aquí la ciencia de las religiones de la fenomenología de la religión solamente por una diferencia de método en considerar la religión y las religiones en relación a lo sagrado; diferencia que se iluminará con las breves referencias históricas que pretendemos proponer.

Es un hecho que la *ciencia de las religiones,* que en sus primeras reflexiones más elaboradas se remonta a los comienzos de nuestro siglo, no ha podido prescindir del concepto de sagrado; más aún, ha hecho de él el fenómeno central de toda religión hasta un punto tal que la mejor definición de religión parece ser aquella que se centra sobre el valor de lo sagrado. Pero se trata todavía de un concepto de *sagrado* que oscila, que es inestable, que asume un carácter más sociológico, psicológico, mágico o tabuístico, según los autores que lo usen. Se diría que durante un cierto período de tiempo la historia de un concepto ha constituido la historia y la evolución de una pluralidad de ciencias aplicadas al estudio de las religiones.

Queriendo hacer alguna referencia histórica más importante, se notará que la ciencia de las religiones ante todo se había comprometido a clarificar el tratamiento de lo sagrado recurriendo con una cierta insistencia al concepto etnológico de *mana,* descubierto por Codrington entre los melanesios (1891), concepto que expresaría esa fuerza anónima e impersonal —aunque esta concepción era equivocada— que invade todo lo que es extraordinario, insólito, rebosante, y que se podría descubrir de alguna manera en todas las religiones, tanto tradicionales como históricas. De este modo se asimiló el *mana* al *wakan* de los sioux, al *orenda* de los iroqueses, al *megbe* entre los pigmeos, etc., hasta llegar a descubrir esa fuerza religiosa en el *numen* de los latinos, en el *brahman* de los hindúes o en el *tao* de los chinos. El intento, tan ambicioso, de crear una amplia confrontación histórico-religiosa fracasó pronto por las simplificaciones que comportaba y porque, ya en el origen mismo, el concepto de *mana* no parecía incluir un concepto de fuerza *impersonal;* quedó, de todas formas, en el aire el sentido de una fuerza originaria, a la que se refiere la religión y cuyo carácter, interpretado por los ritos, dada precisamente su difícil definición, seguía estando en manos de las

más variadas interpretaciones de la ciencia de las religiones. Como figuras históricas destacadas pueden enumerarse los intentos de Marett de interpretar lo sagrado como fuerza impersonal *(mana),* de Frazer al leer lo sagrado sobre el fondo ambiguo de lo *mágico,* de Wundt al considerar lo sagrado como una experiencia psicológica que nace de la fantasía de los pueblos, y de Freud, para quien los orígenes de lo sagrado se conectan estrechamente con el tabú y deben remitirse totalmente a una sexualidad que se mueve sobre el doble carril: violación-violencia y remordimiento-expiación.

En general, las teorías que se refieren a lo sagrado en el s. XIX no se apartaban mucho unas de otras, teniendo todas como única matriz el evolucionismo, según el cual a partir de formas más bastas se habría evolucionado y alcanzado poco a poco estadios de mayor complejidad. Y pese a las diferencias, esas teorías tienden a una sola finalidad: intentan explicar las religiones mediante el recurso a lo sagrado como una potencia ambivalente y extraordinaria, única o polivalente en la que se mezcla lo puro y lo impuro, lo divino y lo demoníaco, lo benéfico y lo maléfico.

Siempre en el contexto de la ciencia de las religiones, que pretende explicar la religión y su núcleo más íntimo, que parece ser precisamente lo sagrado, se da mayor importancia a la *escuela sociológica francesa* por su punto de partida más sólido, además de por su mayor incisividad histórica.

Ya en 1904 H. Hubert, M. Mauss y E. Durkheim proponían considerar la idea de lo sagrado como el fenómeno central respecto a todos los demás fenómenos religiosos, hasta el punto de considerarlo un fenómeno preeminente respecto a la religión misma entendida como culto ofrecido a Dios o a los dioses. En particular Hubert, en la introducción a la traducción francesa del *Manual de historia de las religiones* de Chantepie de la Saussaye, escribía: "... la idea de lo sagrado no solamente es universal, sino que es la idea central, en la *condición misma del pensamiento religioso* y lo que hay de más particular en la religión". Pero será sobre todo E. Durkheim quien en la introducción a *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), después de haber abandonado las definiciones de religión que se refieren a la idea de Dios o de espíritus, proponga autoritariamente su definición, según la cual "una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a entidades *sagradas,* o sea, separadas, entredichas; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos sus adherentes". Se sabe que en esta definición de religión se incluyen los dos motivos centrales del razonamiento del sociólogo francés: el primero, reconocible en la distinción fortísima que hace el autor entre sagrado y profano; distinción frente a la que palidece la ya clásica entre bien y mal, teniendo la capacidad de separar y oponer dos ámbitos de realidad heterogéneos entre sí; el segundo motivo —explicación del primero— está en reconducir esta oposición a aquella otra identificable en la relación entre individuo y sociedad, en que la noción de lo sagrado, que en las religiones elementales se conecta con el *totem,* no es sino la objetivación de la sociedad misma.

De este modo parece evidente que la ciencia de las religiones, enlazada durante decenios a la etnología, a la psicología y a la sociología, había centrado ciertamente el discurso en torno a la noción de lo sagrado, pero con vistas a una teoría explicativa de lo sagrado mismo.

En una perspectiva totalmente diversa se colocó en cambio la *fenomenología de la religión,* en la que están los verdaderos maestros de lo sagrado, como Söderblom, R. Otto, G. van der Leeuw y M. Eliade. Con Söderblom comienza esa reflexión sobre lo sagrado que posteriormente debía profundizarse cada vez más y que tenía como punto focal la concepción de lo sagrado como una realidad *no del todo racional:* elemento de extrema importancia que permitirá a la escuela fenomenológica ponerse al reparo de todos los intentos de explicación y reducción de la realidad a otra cosa. Efectivamente, si lo sagrado comporta por sí mismo elementos irracionales, todo intento de *dar cuenta* exhaustivamente de la religión está condenado al fracaso, siempre que se le considere el núcleo más íntimo de la experiencia religiosa. Y en esto Söderblom, en *Das Werden des Gottesglaubens* (1916), fue muy decidido, sea al considerar el elemento no racional de la religión, sea al asociar ese elemento a lo sagrado.

La maduración y el cumplimiento de la nueva perspectiva inaugurada por Söderblom tuvo lugar con R. Otto, cuyo nombre está indisolublemente unido a la obra *Lo Sagrado* (1917).

Con R. Otto lo sagrado ya no es una idea tomada de una u otra religión, sino que se hace la idea verdaderamente central capaz de resumir el sentido de la experiencia religiosa vivida por las grandes religiones del mundo. Por eso no es pura casualidad que el teólogo de Marburgo fuera un profundo conocedor de la historia de las religiones y hubiera hecho muchos viajes para conocer las grandes religiones universales.

Lo sagrado, para Otto, está en el *sentido de lo numinoso,* dado por un sentimiento originario que se encuentra en todas las religiones, pero que no admite comparación con otros sentimientos humanos. Se trata de una realidad del todo singular, *sui generis,* que tiene un sentido antropológico en la inmediatez del *sentimiento de creaturalidad* por el que el hombre religioso se siente *polvo y ceniza* frente a esta primera grandeza que es el *Numen.* Por su parte, este primer sentimiento se refracta en el prisma de otros innumerables sentimientos concomitantes, en los que domina la polaridad entre *tremendum* y *fascinans.* Lo sagrado se manifestará así como *mysterium tremendum et fascinans.*

Independientemente de la precisa descripción de lo sagrado, las observaciones más importantes que se deben hacer respecto a la obra y a la perspectiva de Otto son de carácter metodológico. Ante todo, el sentido de lo numinoso, que parece ser el lado subjetivo-categorial, en realidad sobrevive solamente porque está sostenido por el objeto numinoso, por la realidad de lo numinoso. Otto da muestras de ser un fenomenólogo precisamente en cuanto no sólo describe el núcleo fundamental de toda experiencia religiosa, sino que en esta descripción trata de anclar constantemente la experiencia de lo sagrado en la realidad de lo sagrado, de tal manera que experiencia y realidad parecen los polos correlativos de un único modo de percibir y conocer. En segundo lugar, precisamente porque Otto habla del sentido de lo numinoso como de lo *totalmente otro,* y por tanto de una trascendencia inconmensurable, y al mismo tiempo habla de un enraizamiento profundo de esa experiencia en lo más íntimo del alma *(Seelengrund),* logra llevar la experiencia religiosa a su especificidad y originariedad del todo particular, hasta poder afirmar contra Wundt que la religión "comienza consigo misma". En todo esto se diría que la experiencia de lo

sagrado *actúa de centinela de la verdad y profundidad de la religión.* Por último, Otto, en la parte filosófica, habla de lo sagrado como de una *categoría puramente a priori* invocando a Kant. Es la parte más difícil de aceptar por la diversidad sustancial con el *a priori* kantiano. Pero ¿no sucederá que Otto, más allá del lenguaje kantiano, propone una reflexión trascendental de gran valor, según la cual en todo acto de conocimiento humano está presente una *illuminatio Dei,* como llegó a decir el mismo Otto en un coloquio con el filósofo J. Hessen? (Cf para esta tesis, además de para una visión de conjunto del trabajo de Otto, A. N. Terrin en la bibl.)

En conclusión, Otto con su tematización de lo sagrado ha vuelto a dar vida al sentido de la experiencia religiosa dentro de todas las religiones; ha reconocido el núcleo de verdad de toda experiencia religiosa en cuanto es un movimiento intencional hacia lo divino, creando las bases para una nueva filosofía de las religiones en el sentido más preciso del término, y no de una filosofía de la religión cristiana; por fin, a través de la escuela fenomenológica que parte de él, ha puesto en crisis una cierta historia de las religiones, que no se ocupa de la profundidad de la experiencia religiosa presente en las religiones y que realiza solamente un trabajo superficial de aproximación de documentos y de hechos religiosos.

G. van der Leeuw, en su *Fenomenología de la religión,* puede decirse que ha sido quien ha intentado dar un estatuto más claro y válido filosóficamente a la fenomenología de la religión basada siempre en la idea de lo sagrado. En este sentido es el continuador ideal de la obra de Otto. Desde el punto de vista de los contenidos, sin embargo, sobre todo en cuanto conocedor de las religiones primitivas, Van der Leeuw tiende a reconocer constantemente lo *sagrado* en la idea de *fuerza, potencia, (Macht),* que se libera particularmente en la palabra sagrada y en la ejecución de los ritos, interpretando después desde el punto de vista antropológico esta *potencia* como el deseo del hombre "que no se limita a aceptar la vida como se le da", sino que va en busca de potencia, de tal manera que la religión en su esencia parece "una ampliación de la vida hasta el límite extremo".

Una palabra conclusiva sobre la interpretación de lo sagrado en los fenomenólogos de la religión, a propósito de M. Eliade, cuyos trabajos y cuya competencia histórico-religiosa se reconocen a nivel mundial.

El punto de partida de Eliade sobre la realidad y el sentido de lo sagrado no se aparta mucho del de Otto, como, por ejemplo, cuando escribe en una de sus obras más recientes: "En la historia de las religiones, toda manifestación de lo sagrado es importante. Todo rito, todo mito, toda creencia o figura divina refleja la experiencia de lo sagrado y, por ello mismo implica las nociones de *ser,* de *significación* y de *verdad" (Historia de las creencias y de las ideas religiosas,* vol. I, 15). Sin embargo, en su conjunto la obra del maestro de Chicago se dirige más a poner de relieve las manifestaciones de lo sagrado: las *hierofanías* siempre en estrecha conexión con las experiencias humanas más profundas e indestructibles. Por eso se da en Eliade la tendencia constante a reconocer la experiencia de lo sagrado como el desarrollo más auténtico de situaciones antropológicas y existenciales que aparecen en todas las religiones. Las dos coordenadas más características sobre las que Eliade proyecta su concepción de lo sagrado son ciertamente las de *tiempo* y *espacio.* El *tiempo* sagrado es el tiem-

po ontológico por excelencia: es el tiempo "creado y santificado por los dioses desde la época de sus grandes acciones" (cf *Lo sagrado y lo profano* 61). Se trata del tiempo originario, por el que Eliade siente una preferencia del todo particular; se trata del *illud tempus* que consiente el renacimiento o la renovación cósmica, como aparece sobre todo en las religiones orientales, y que se combina en el motivo cósmico y psicológico del *retorno al útero materno* como posibilidad de integración con lo originario, con el mundo de los comienzos. En la recitación cultual, y en general en los ritos, se da para Eliade este paso: se recupera el tiempo sagrado mediante la salida momentánea de lo contingente y de lo insignificante. El *espacio sagrado* es el segundo gran motivo que aparece en Eliade. El *Tratado de historia de las religiones* aparece como un gran despliegue topográfico de los lugares y de las modalidades con los que se manifiesta lo sagrado. Esencialmente lo sagrado en el espacio se ve en el *centro,* en el *axis mundi,* que es el lugar que protege, preserva o salva.

En conjunto, la visión eliadiana de lo sagrado aparece a través de los acentos situados en las experiencias humanas más enraizadas y verdaderas, de las que nace también la advertencia dirigida al hombre de hoy que pretende renunciar a lo sagrado para que no deje desatendida su propia y más verdadera humanidad ni viva su propia parte de religiosidad y de sagrado en la pasividad de los sueños, de lo onírico y de lo inconsciente.

3. La filosofía de la religión y la concepción de lo sagrado. Menos unida a la historia de las religiones, pero no por ello menos interesante, ha demostrado estar la reflexión filosófica sobre la percepción de lo sagrado, descubierta unas veces en un contexto más dramático y otras en un contexto más tranquilizante. El punto cualificante del pensamiento filosófico sobre lo sagrado parece ser esa constante que consiste en el intento de poner la experiencia de lo sagrado como base, fundamento o legitimación de la religión y de la experiencia religiosa en cuanto tal, buscando sola y eventualmente en un segundo momento el paso a la legitimación de la religión cristiana.

El intento de fundar la experiencia religiosa sobre la idea de lo sagrado en la filosofía contemporánea lleva ante todo el nombre de M. Scheler.

El autor, muy cercano a Otto en algunos puntos fundamentales de la concepción de lo sagrado, como la originariedad de tal experiencia y la imposibilidad de explicitarla racionalmente, ha concebido lo sagrado como el *valor supremo,* intentando a la vez enlazar la metafísica a la experiencia religiosa: lo sagrado de la religión se entiende como la realidad suprema, que es, a la vez, el *ens realissimum* de la metafísica.

Pero ciertamente el aspecto más importante también en el caso de Scheler se refiere al empleo del método fenomenológico para clarificar y dar fuerza y verdad a la experiencia de lo sagrado. En este contexto el filósofo alemán busca ante todo una cuidadosa distinción entre *actos religiosos* y *objeto religioso.* Ahora bien, en el acto religioso, como por ejemplo la alabanza, la acción de gracias, el temor, la esperanza, el amor, el juicio, el perdón, la adoración, la imploración, etc., Scheler ve el verdadero origen del conocimiento religioso, hasta el punto que "el Dios de la conciencia religiosa *es* y vive exclusivamente en el acto religioso". Precisamente mediante una nueva utilización del principio de intencionalidad, Scheler ve en el objeto religioso el cumplimiento del acto religioso mediante el cual "nuestro espí-

ritu no sólo rebasa esta o aquella esencia, sino el mismo concepto de esencia de cosas finitas". El autor llega a continuación a lo divino y a Dios en cuanto ser personal.

Dejando de lado la evolución tardía del pensamiento de Scheler, evolución que le ha llevado por derroteros bien distintos, diría que la aportación que nos ofrece este autor en la profundización del sentido que se debe atribuir a la conciencia religiosa en relación con la realidad de lo sagrado es uno de los más considerables.

Del pensamiento de Heidegger, el pensador más influyente de la época contemporánea, se puede decir que todo el último período, que va de los años cincuenta en adelante, aparece orientado hacia una incipiente, aunque no bien delineable, experiencia de lo sagrado. Pero hablar temáticamente de la experiencia de lo sagrado en M. Heidegger es bastante problemático, sobre todo porque la unidad y coherencia del pensamiento del autor es de tal calibre que es difícil separar y aislar un tema del cuadro completo de referencias de ese pensamiento; en segundo lugar, porque la figura de lo sagrado en Heidegger aparece o totalmente subordinada a los temas principales —sobre todo al tema del ser— hasta el punto de podérsela considerar un apelativo puramente nominal del ser mismo, demostrando con esto una provisionalidad especulativa enteramente particular; o acaba por encontrarse en un contexto sólo aparentemente de carácter mito-poiético, en el que sólamente ejerce una función de referencia, de reenvío, de carácter alusivo; en definitiva, está orientada a otro que no es él mismo.

De la *Carta sobre el humanismo* en que se afirma profética y categóricamente a la vez que "sólo partiendo de la verdad del ser es posible pensar la esencia de lo sagrado, así como sólo a la luz de la esencia de la divinidad es posible que se piense y se exprese lo que la palabra *Dios* debe significar", y de otros pasos y contextos en relación sobre todo con los comentarios que Heidegger nos ofrece de las poesías de Hölderlin, Rilke y Trakl, parece que la idea de lo sagrado asume como una función medianera entre el ser, de quien lo sagrado recibe su consagración y sobre todo su significado *salvífico (heilig), y* el Dios que ha de venir, y de quien lo sagrado constituye el anuncio y la posibilidad de llegada. En otras palabras, lo sagrado en el filósofo de Friburgo está entre el acontecimiento del ser —que todavía no se manifiesta en cuanto que toda la época moderna se basa sobre el olvido del ser o sobre el pensar el ser solamente como ente— y la espera de lo divino, como condición de posibilidad de pensar a Dios de un modo nuevo, de un modo verdadero. Sobre estas bases, por una parte, se podrá ver que la experiencia de lo sagrado no es un hecho puramente transitivo y formal, sino que hace participar en la comprensión del sentido del ser, mientras que al mismo tiempo incoativamente alude al Dios que ha de venir, demostrando así la centralidad que asume en el pensamiento del autor; por otra parte, se puede notar también que esa experiencia es indeterminada, y no tiene la posibilidad de ser traducida sino mediante las imágenes y los sentimientos que aparecen en la poesía.

En conclusión, se trata de una visión de lo sagrado que no desagrada a la sociedad contemporánea, decepcionada por los mitos de la ciencia y de la técnica y que, a partir de los vuelos heideggerianos, se ve instada a pensar de manera nueva y más profunda *(ursprünglicher Denken),* pero en la que el amplio margen de ambigüedad de comprensión de lo sagrado no se sabe bien si debe ser

constitutivo de lo sagrado mismo o si en cambio pertenece a un pensamiento que todavía no ha encontrado su dirección y permanece expresamente *unterwegs* (en camino).

En cambio, un teólogo que ha pensado lo sagrado de manera más cercana al mundo cristiano y en general al mundo de las religiones, aunque quizá con menor profundidad, es P. Tillich, que ha intentado captar en la idea de lo sagrado, quizá en relación sobre todo con Otto, el punto central de enlace entre filosofía y teología. Tillich habla de lo sagrado como de lo *incondicionado (das Unbedingte),* o, mejor, como de la *realidad que nos afecta incondicionadamente (ultimate Concern),* en el intento de unir más la idea de lo numinoso de R. Otto a los otros valores fundamentales de la vida, de modo que a lo *totalmente otro* de Otto debe pertenecer un valor en conexión con el hombre mismo. Y efectivamente el autor, en el libro I de la *Systematische Theologie,* afirma explícitamente que hay dos peligros que amenazan la concepción de lo sagrado: por una parte, que se sustraiga la sacralidad de lo divino, con el consiguiente empobrecimiento y supresión del mismo concepto, que exige que se hable de una experiencia que supera toda otra experiencia; por otra parte, existe el peligro de que lo sagrado se vea demasiado desde su lado trascendente, pero también, a la vez, subjetivo, como —según Tillich— sucede en Otto y Schleiermacher.

A lo sagrado como "lo que nos afecta incondicionalmente" le atribuye Tillich también la posibilidad de superar la división existente entre filosofía y teología, entre cultura y revelación. Basándose en la reflexión filosófica de la relación condicionado-incondicionado, el autor hace ver que es la idea de lo incondicionado la que nos hace conscientes de lo condicionado en que vivimos, y que la teología y la cultura se distribuyen correlativamente las tareas de elucidar uno y otro lado del problema: en la filosofía se tiene el mundo que se ocupa de lo condicionado, pero con la mirada puesta en lo incondicionado, de lo que no puede prescindir; en la teología, en cambio, se tiene la ciencia que se ocupa de lo incondicionado, pero con la mirada y los esquemas de la historia y de la cultura, de los que tampoco ella puede prescindir.

La *idea de lo incondicionado* unida a la realidad de lo sagrado sigue siendo, en todo caso, la matriz profunda del pensamiento de Tillich, el cual descubre en ello no un objeto que se da al sujeto como visible, sino "el presupuesto de toda pregunta"; "no una forma que se puede contemplar, sino más bien una cualidad, una potencia, una exigencia".

Debe notarse, en apéndice, que la definición de lo sagrado de Tillich ha parecido interesante a un gran sector de sociólogos: por ejemplo a Parsons y Bellah, quienes, en cambio, frecuentemente y de buen grado sustituyen el concepto normativo de *ultimate Concern,* que en el teólogo tiene el significado de lo que es incondicionadamente, "de lo absolutamente real porque es el presupuesto de toda posición de realidad", por un concepto puramente funcional, en el que lo incondicionado o lo sagrado es solamente "lo que más interesa al hombre", no importa según qué criterios u opciones se establezca este interés.

4. La teología y la liturgia frente a lo sagrado. Hemos mostrado algunos pasajes fundamentales de la concepción de lo sagrado en la ciencia, en la fenomenología y en la filosofía de la religión; pero no debemos olvidar que la teología se ha ocupado y preocupado por lo sagra-

do y por la experiencia de lo sagrado quizá de manera más amplia y decisiva que las demás disciplinas, porque veía implicados en este tema sus mismos presupuestos fundamentales y los enunciados de la fe que se referían a la concepción de las religiones, de la revelación, del Dios personal de la biblia, del Dios Padre de Jesucristo, además de la relación constante entre Dios y el hombre.

En este breve recorrido no seguimos las ideas de uno u otro teólogo, sino que, por la brevedad del trabajo, preferimos resaltar los problemas fundamentales que debían o deben todavía resolverse en la perspectiva teológica.

La teología se ha opuesto a una cierta concepción de lo sagrado, que fundamentalmente era la de la fenomenología y filosofía de la religión, por dos motivos, de los que el primero es de naturaleza estrictamente teológica, mientras que el segundo es de carácter teológico-sociológico, y adolece más de un cierto aire histórico-cultural.

El motivo teológico fundamental está en el hecho de que un concepto fuerte de sagrado o también, en otras palabras, una exaltación de la experiencia religiosa basada en el sentido de lo sagrado, corre el riesgo de suplantar a la revelación, entendida como acontecimiento único e irrepetible, diluyendo así el valor incomparable que se atribuye en el cristianismo a la palabra de Dios. Efectivamente, lo sagrado, como categoría *a priori,* les parece a los teólogos una especie de *revelación interna* capaz de crear dificultades y hacer opaca la revelación histórica. Como marco de este motivo de fondo aparece el motivo secundario según el cual, si la revelación pierde su puesto destacado, se sigue que todas las religiones, en la medida en que pueden remitirse a la experiencia de lo sagrado, deben considerarse al mismo nivel, sin privilegios para la religión cristiana.

El segundo motivo, que busca justificaciones teológicas, pero que tiene también una fuerte contaminación sociológica, pretende rechazar lo sagrado porque lleva las huellas de una concepción precientífica, que no anda pareja con la mentalidad técnica de nuestros días, como tampoco lo haría con la biblia o los evangelios, que fueron los primeros, en la historia de las religiones, que echaron mano a la tarea de desacralización. A través de esta última consideración llegamos al problema de gran alcance histórico-cultural llamado / *secularización.*

Para uno y otro motivo proponemos un breve replanteamiento y esbozamos una posible solución.

En la historia de la teología contemporánea el primer gran rechazo de lo sagrado como idea central de la religión vino de K. Barth y de la teología dialéctica protestante de los años 1920-1930, a la que, por lo demás, no fue insensible la misma teología católica. Lo sagrado —según esta teología— es ambiguo; es todo lo que proviene del hombre como esfuerzo de autojustificación; es el intento del hombre de alcanzar la salvación, y en cuanto tal va negado y denunciado como un acto que atente a la libre y soberana iniciativa de Dios y se opone a la revelación y a la gracia como don que viene de lo alto. Naturalmente, estos acentos fueron poco a poco suavizándose; en cambio, quedó un residuo —si se permite hablar así— en la concepción de la religión cristiana como de una realidad *diversa* respecto a las demás religiones del mundo y en la concepción de Dios como no homologable a la realidad de lo sagrado.

Puesto que la primera consecuencia afecta más a la teología de las religiones no cristianas, que hoy tiene un desarrollo enteramente parti-

cular, nos remitimos a esa disciplina, y nos queda por clarificar sólo el segundo *residuo,* o sea, la no homologabilidad de sagrado y divino, por la que *Dios* sería el verdadero centro de la religión y no lo sagrado. Esta tesis, que todavía hoy sostienen teólogos bien conocidos como Bouillard y que es respaldada por algunos historiadores de las religiones en su parte negativa, o sea, en la oposición a considerar lo sagrado como idea central de las religiones (en cuanto que *esta* posición quitaría el movimiento propio de la historia y llevaría a una concepción inmovilista y acrónica en la concepción del sentido de las religiones), parece basarse sobre un equívoco, más que sobre un intento de mayor claridad. Efectivamente, lo divino parece lo trascendente absoluto, distinto de lo sagrado; pero tal distinción, vista *ex parte hominis,* parece solamente nominal, porque, si al hombre religioso le es posible hablar de lo divino, esto sucede sólo y siempre en el contexto de lo sagrado. *Lo sagrado siempre es más que lo sagrado,* es el movimiento a partir del cual se desarrolla lo divino y lo absoluto. Esta tesis contiene la esencia misma de la descripción fenomenológica de lo sagrado de Otto, que se refiere a una trascendencia que es un movimiento interior, hacia la plenitud y realidad de lo sagrado, aprehensible solamente a través del discurso simbólico e ideogramático. Ahora bien, separar lo divino de lo sagrado significa arrebatar a este último su dinamismo constitutivo, pero al mismo tiempo querría también significar la imposibilidad de captar signos de lo divino, huellas de su trascendencia y, en último término, significaría la caída en la afasia teológica, abriendo una fractura incolmable y peligrosa entre Dios y hombre.

Esta tesis sobre la relación Dios-sagrado nos permite responder embrionariamente ya también al problema de proporciones ilimitadas que se ha ido formando en el segundo motivo teológico y que hemos reconocido en conexión con el fenómeno de la secularización. La secularización había hecho presa en el signo cuando pretendía subrayar la trascendencia de lo divino: "Dios no es así", "Dios no es un trozo de mundo", etc., dando comienzo en los años sesenta a las diversas "teologías de la muerte de Dios" (H. Cox, Vahanian, Van Buren, Altizer, etc.) y llevando a cabo una reducción de los signos de lo sagrado, ya anticipada y justificada dentro de la biblia por el teólogo Gogarten, según el cual la revelación bíblica ya había realizado una profunda desacralización del mundo sagrado de la antigüedad pagana; *pero las mediaciones de lo divino* (lo sagrado) *no pueden caer en su totalidad,* a menos que queramos perder lo divino mismo, a lo que van profundamente unidas. Más específicamente, el problema se plantea en estos términos: *¿Es posible un cristianismo sin lo sagrado? ¿Es posible una fe sin signos?* A fuerza de querer expresar el mensaje cristiano en un lenguaje secular y de intentar eliminar toda expresión religiosa de la vida del cristiano, se corría el riesgo de vaciar el cristianismo mismo de su esencia, que se podía conservar solamente en un lugar *sagrado.* Nos hemos dado cuenta —también a consecuencia de la crisis de la mentalidad científica y técnica— de que lo sagrado no sólo era necesariamente el lazo de unión con lo divino, sino que también llevaba consigo la profundidad de los presupuestos antropológicos de toda fe cristiana, ante los cuales un proyecto de cristianismo no religioso (Bonhoeffer) no tenía sentido. Así, lentamente, la teología ha vuelto a creer que *la experiencia de lo sagrado es una propedéutica de la experiencia*

de fe, más consciente de que la misma experiencia de fe no es nunca un hecho puro y una respuesta precisa al anuncio cristiano, sino una dimensión antropológica del deseo humano de lo divino.

En conclusión, la teología hoy se abre más a las dimensiones antropológicas de la religiosidad y habla con menos desconfianza de la experiencia de lo sagrado, aunque manifiesta una cierta actitud de reserva en relación al *revival* religioso y a la vuelta de lo sagrado.

Por lo que se refiere a la primera parte de esa afirmación, la teología se percata de que son irrenunciables las condiciones antropológicas en que vive la experiencia de lo sagrado: que no se puede vivir sin una orientación originaria; que fenomenológicamente el tiempo, si se le despoja de toda ritualidad, se convierte por necesidad en una figura de condenación; que no es posible vivir un tiempo sin fiestas, según un calendario absolutamente profano; que no se podrá nunca quitar un sentido sagrado al nacimiento, a la muerte, a las grandes experiencias interiores sociales y existenciales que acompañan la vida de cada hombre. Y, consiguientemente, se hace consciente de que es sobre una tal estructura antropológica y religiosa a la vez, sobre la que puede construir su edificio. La teología ha aprendido y está aprendiendo esta lección en parte de la misma mentalidad contemporánea, que niega su homenaje incondicional a la racionalidad y concede nueva importancia a la imaginación, a la creatividad, a lo simbólico, a la gratuidad, en un contexto de renovada meditación del sentido del mundo y de la naturaleza.

Queda, de todas formas, una actitud de reserva crítica, porque la nueva tensión hacia lo sagrado podría revelarse en algún caso sólo como la búsqueda de lo exótico, de lo oculto, de lo puramente irracional; y queda una actitud de cautela, porque las formas de re-investimiento de lo sagrado pueden referirse a objetos no religiosos. *La experiencia de lo sagrado lleva siempre consigo también una cierta ambigüedad y la posibilidad de su mixtificación.* Pero si es verdad que el hombre de hoy frecuentemente no es sensible a las objetivaciones religiosas de una mentalidad *sagrada* que ya ha vivido su momento, y que es propenso a investir lo potencialmente *sagrado* de formas crédulas como signo de evasión del mundo y búsqueda indiscriminada de lo diverso, es verdad también que este hombre sigue siendo siempre sensible a una cierta idea de experiencia de humanidad, de bondad, de orden, de búsqueda de sentido, de alegría, de fiesta, de sufrimiento, etc. Y la teología está aprendiendo que el verdadero criterio de lo sagrado es, por fin, su valor antropológico en conexión desde siempre con una experiencia religiosa o pre-religiosa.

5. LA EXPERIENCIA DE LO SAGRADO EN EL RITO Y EN LA LITURGIA. Vista la importancia de lo sagrado por sus profundas dimensiones antropológicas y por la ya incipiente religiosidad que transmite, nos queda por decir una palabra sobre la relación existente entre ritualidad en general, liturgia cristiana *y* esta experiencia particular. En ese contexto se podría afirmar brevemente que hay una *correlación estrechísima* entre experiencia de lo sagrado y ritualidad, en el sentido de que una de las dimensiones es promotora y garante de la otra, mientras que en un segundo momento se puede señalar que el *ritual,* y en general el culto, *es el elemento de canalización y de orientación de la experiencia de lo sagrado.*

Ya la ciencia de la religión, desde

su nacimiento, ha tenido siempre en expansión la relación existente entre la idea de lo sagrado, de una realidad *diversa* entendida como potencia o como experiencia de algo excepcional, como el *mana,* y los diversos ritos *negativos* (tabúes, prohibiciones, reglas para evitar algo, etc.) y *positivos* (el sacrificio, el servicio cultual, la oración y las celebraciones comunitarias). Algunos autores, sin embargo, han llegado más allá, afirmando que lo sagrado no sólo está en estrecha conexión con el rito, sino que es engendrado por él. Así, por ejemplo, Robertson Smith piensa que lo sagrado brota del sacrificio, mientras que para Durkheim es producido por el aspecto social del rito y por la efervescencia psicosocial que logra provocar. Ahora bien, aunque las cuestiones genéticas ya no pueden afectar de manera decisiva a los problemas histórico-religiosos, y la afirmación de Durkheim se convertiría fácilmente en una *petitio principii* —efectivamente, si así fuese, deberíamos preguntarnos después de qué impulso nace la voluntad de celebrar el rito—, la ciencia de la religión, en la relación entre lo sagrado y el rito, podría hacer quizá más de cuanto ha hecho R. Otto, demostrando que las primeras articulaciones de lo sagrado son internas al ritual. Piénsese en el valor atribuido al *Li-chi* en la religión china; o en el concepto de *Karma* en la religión hindú, que indica el fruto de las propias acciones y está en el origen de la idea del renacimiento, pero que originariamente indicaba *solamente la acción ritual.* También la misma palabra *Brahman,* que expresa lo absoluto trascendente e inefable de las *Upanishadas,* originalmente no era sino una palabra sagrada que liberaba potencias dentro del ritual védico.

Pero también desde el punto de vista de la reflexión crítica se comprende la estrecha relación que debe existir entre ritual y experiencia de lo sagrado. *Solamente hay ritualidad donde hay experiencia de lo sagrado.* Lo sagrado, en efecto, necesita expresarse. Si es la trascendencia inmanente, si es la mediación a lo divino y al mismo tiempo la posibilidad de decir de lo divino y de Dios, toda su fuerza está en conexión con la conciencia simbólica, y la conciencia simbólico-religiosa no puede hallar su realización, su espacio adecuado sino en el rito, en la expresión cultual, en el sacrificio, en la oración.

De esta tesis, que aquí no puede aparecer más que con carácter axiomático, resulta que el ritual es la expresión más auténtica de lo sagrado, porque está fundado sobre un conjunto simbólico en el que se da a la vez la posibilidad de hablar de la trascendencia en la inmanencia expresiva y figurativa. Y es precisamente en este nivel de un delicado juego de equilibrio entre trascendencia e inmanencia, entre misterio y sentido, entre lo sagrado y sus signos, donde se instaura la verdadera experiencia religiosa. El equilibrio deberá guardar una *cierta reserva* frente a los símbolos y gestos que constituyen el ritual, porque no se puede domesticar lo sagrado: está siempre más allá de sí mismo; y en la medida que una simbología ritual pretende inmanentizarlo y *capturarlo* —por así decir—, logra en realidad tan sólo trastornarlo. Los mismos sacramentos en la liturgia cristiana realizan ciertamente aquello que significan, pero solamente en la economía de la fe y de la gracia.

Pero existe también el peligro opuesto, o sea, que quien cumple el ritual exprese cada vez más una serie de reservas críticas sobre el uso de símbolos y signos, hasta el punto de temer usar un lenguaje simbólico que puede parecer extraño al hom-

bre del s. XX. En este contexto, el ritual se hace cada vez más *enrarecido* y la fe y la experiencia religiosa, por falta de oxígeno, de alimentación, corren el peligro de ahogarse bajo el peso de una trascendencia no mediatizable. Es necesario volver al uso de los símbolos y signos rituales de lo sagrado, sin poner por eso en discusión las adquisiciones de la ciencia y de la técnica. No se trata de soñar un retorno a la época *sacral* anterior a nuestro mundo, que continúa en gran medida *secularizado,* sino de denunciar la unión necesaria entre secularización y triunfo de una racionalidad que cree poder explicar el misterio del hombre y del mundo y desprecia toda relación con el mundo que no sea la de la productividad y racionalidad científica. La idea de lo sagrado, como aquello que no es plenamente racionalizable, como experiencia de la trascendencia, debe todavía guiar preeminentemente al hombre religioso. En este sentido hay que volver a pensar en la lección de los fenomenólogos de la religión y no dejarse arrastrar tan fácilmente por el proyecto de hacer el ritual sólo práctico-funcional, y por la tentación de ofrecerlo sobre la bandeja de plata de la racionalidad cuasicientífica.

Finalmente, observamos que el ritual es el elemento de canalización y de orientación de la experiencia de lo sagrado. Y aquí la palabra pasa a las religiones históricas, a los grandes contenidos kerigmáticos y tradicionales del cristianismo (así como de otras religiones), donde la experiencia de lo sagrado encuentra su especificación dentro de las iglesias y de sus liturgias. La experiencia de lo sagrado manifiesta la necesidad de su *plenitud,* que tiene lugar mediante la trascendencia que se ha revelado, y mediante el *Logos* que se ha hecho carne y cuya acción continúa, precisamente, de manera directa en los sacramentos de la iglesia. Pero aquí la palabra pertenece al teólogo. Permanece, mientras tanto, la experiencia de lo sagrado como *lazo de unión,* como el punto de contacto con la revelación, como el conjunto de las dimensiones antropológicas más profundas, como la *trascendencia inmanente,* que, por último, debe dejar su puesto a la palabra y a la acción de Dios, entendida como gracia y como don.

A. N. Terrin

II. Perspectivas teológico-litúrgicas

Si en su fenomenología concreta y en sus leyes psico-sociológicas el culto cristiano tiene manifestaciones comunes con otras formas religiosas y como tal puede ser objeto de estudio por parte de las ciencias humanas, de todas formas se distingue netamente de todo otro culto por sus características específicas. Ante todo se lo debe considerar en dependencia de una ↗ *historia de la salvación* en la que Dios se revela y se comunica con su palabra [↗ *Biblia y liturgia*] y con toda una pedagogía de ↗ signos, mediante los cuales llama a los hombres a la fe y los une consigo en la alianza. Todo acto de ↗ culto cristiano, en definitiva, se especifica como participación sacramental en el culto de Cristo, único pontífice de la nueva alianza: en las acciones-signo de la ↗ iglesia, él ritualiza y expresa su misterio de salvación [↗ *Misterio pascual*]. Las formas cultuales cristianas, enraizadas en la tradición bíblica y releídas en relación a Cristo, muy sencillas al principio, sucesivamente tienden a hacerse más complejas e institucionalizadas por razones psicológicas y culturales y también por el perdurar del influjo veterotestamentario.

Estas premisas nos parecen fundamentales para plantear un discurso correcto sobre lo *sagrado en régimen cristiano,* y en particular sobre la sacralidad de la liturgia, en sus distintas expresiones.

En el cristianismo no es posible admitir una *sacralidad absoluta* (de carácter numinoso, mítico, cosmovital, etc.) que no distinga la realidad sagrada de lo divino; se puede admitir solamente una *sacralidad relativa* que respete la trascendencia y se sitúe *como mediación e irradiación de lo divino* por medio de / ritos, personas, / lugares, / tiempos, cosas, que ponen al hombre en contacto con Dios, y por eso se llaman, con significado no unívoco, *sagrados.* La misma oposición sagrado-profano, afirmada a nivel histórico-religioso, no puede dar cuenta de la originalidad cristiana, que está determinada por la encarnación del Verbo.

Lo sagrado cristiano es *un sagrado de la fe:* va unido a una iniciativa divina irreductible al orden natural; y depende de la palabra de Dios, que interpreta, juzga y purifica.

Con Y. Congar podemos identificar *cuatro niveles de sacralidad* en el cristianismo: 1) un sagrado en cierta manera *substancial:* el cuerpo de Cristo, en el sentido global que le atribuye el NT; 2) un sagrado *de los signos de tipo sacramental:* los / sacramentos propiamente dichos y las situaciones humanas creadas por los sacramentos, sobre todo por el bautismo-confirmación, el orden y el matrimonio; 3) el conjunto *de los signos que expresan* nuestra relación con Dios en Cristo, o que *disponen* para realizarlo mejor: el ámbito amplísimo de las palabras / gestos, costumbres, reglas de vida comunitaria, adaptados a su función de favorecer nuestra comunión con Dios (yo lo llamaría *sagrado expresivo-pedagógico);* 4) *la totalidad de las cosas y de la vida ordinaria,* santificadas por el uso que de ellas se hace en relación con Dios, sin quitarles su carácter secular. Si se evita el peligro de una sacralidad de separación y de ritualización, es legítimo para los cristianos crear también expresiones significativas en el plano social de una voluntad de santificación, como oraciones, bendiciones, monumentos, etcétera. Pero para el cristiano ya no existe nada profano, y la santificación puede ser santidad *de la* vida terrestre, que no se pone *en la* huida del mundo, aunque se la pueda buscar *a través de* la huida del mundo, a nivel de condiciones y de medios [1].

Se puede intentar dar algunas conclusiones orientativas: 1) una sacralidad cristiana se comprende en términos relativos, de mediación, a nivel sacramental o expresivo-pedagógico: en relación a Cristo, que es el "santo de Dios"; 2) no reconocer una sacralidad de tipo sacramental significa vaciar el cristianismo, secularizarlo; reducirlo de religión de la gracia y de la trascendencia a una ideología como las demás, a un *estímulo* para la construcción del mundo [2]; 3) la sacralidad de tipo expresivo que caracteriza muchos aspectos de la liturgia cristiana, aunque sea secundaria, y en cierto sentido puramente funcional, no se justifica solamente por una determinación jurídica o por su continuidad con una larga tradición eclesial: es propia del *tiempo de la iglesia,* situado entre una y otra venidas del Señor, y por tanto responde a la naturaleza misma de la liturgia como conjunto de signos que *expresan* nuestra relación con Dios en Cristo y nos *preparan* para ella, teniendo debidamente en cuenta las leyes propias del *simbolismo,* de la / *celebración* y de la / *fiesta;* 4) si muchas formas sacrales del cristianismo dependen de las diversas culturas y entran en las constantes pertenecientes a todas las religiones, las expresiones de la fe y de

la vida cristiana no se identifican con las expresiones de la simple religiosidad natural; por el contrario, deben ser confrontadas continuamente con la palabra de Dios y reconducidas a los acontecimientos mediante los cuales Dios se ha manifestado y ha venido a nosotros; 5) al mismo tiempo se debe evitar siempre el riesgo de un sagrado *cosista,* que se hace fin en sí mismo, o de un sagrado *ceremonial,* que va continuamente filtrado según el criterio de una verdadera significatividad cristiana y de una concreta inteligibilidad. Tampoco en esto —podemos concluir con Y. Congar— "llegaremos nunca al fin de esta obra inacabable de hacernos cristianos, cada vez más cristianos, ciudadanos libres del pueblo mesiánico que va peregrinando por este mundo hacia el Santo de los santos, al que ya desde ahora tenemos acceso espiritualmente"[3].

NOTAS: [1] Y. Congar, *Situación de lo sagrado en régimen cristiano,* en VV.AA., *La liturgia después del Vaticano II,* Taurus, Madrid 1969, 479-507 — [2] Cl. Geffré, *Le christianisme et les métamorphoses du sacré,* en E. Castelli (dir.), *Le sacré. Études et recherches,* Roma-París (Aubier) 1974, 133-150 — [3] Y. Congar, *o.c.,* 507.

D. Sartore

BIBLIOGRAFÍA: Altizer T.J.J., *Mircea Eliade y la dialéctica de lo sagrado,* Madrid-Barcelona 1972; Bouyer L., *El rito y el hombre. Sacralidad natural y liturgia,* Estela, Barcelona 1967; Castro Cubells C., *El sentido religioso de la liturgia,* Guadarrama, Madrid 1964; Congar Y.M.-J., *Situación de lo sagrado en régimen cristiano,* en VV.AA., *La liturgia después del Vaticano II,* Taurus, Madrid 1969, 479-507; Eliade M., *Lo sagrado y lo profano,* Guadarrama, Madrid 1967, 26-69; Grand Maison J., *El mundo y lo sagrado,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1970; Jung C.G., *El secreto de la flor de oro,* Paidós, Buenos Aires 1955; Maldonado L., *La violencia de lo sagrado,* Sígueme, Salamanca 1974; *El hecho de los santuarios desde la fenomenología religiosa,* en "Phase" 132 (1982) 451-464; Martín Velasco J.D., *El hombre en oración,* en *La religión en nuestro tiempo,* Sígueme, Salamanca 1978, 110-139; *Introducción a la fenomenología de la religión,* Cristiandad, Madrid 1979; Morra G., *Religión (Fenomenología de la),* en DTI 4, Sígueme, Salamanca 1982, 66-83; Otto R., *Lo santo,* Madrid 1973[2]; Sahagún Lucas J., *Interpretación del hecho religioso,* Sígueme, Salamanca 1982; Salado D., *La religiosidad mágica,* San Esteban, Salamanca 1980; Simonis E., *Tiempos y lugares sagrados,* en SM 6, Herder, Barcelona 1976, 638-641; Splet J., *Lo sacral, lo profano y lo santo,* en "Concilium" 62 (1971) 271-280; Van der Leeuw G., *Fenomenología de la religión,* Fondo de Cultura Económica, México 1964; Widengren G., *Fenomenología de la religión,* Cristiandad, Madrid 1976. Véase también la bibliografía de *Antropología cultural, Culto, Elementos naturales, Lugares de la celebración, Religiosidad popular, Secularización* y *Tiempo.*

SALMOS

SUMARIO: I. Enfoque litúrgico-existencial - II. Los salmos en la biblia: 1. Contenido y subdivisiones; 2. Los títulos; 3. Los géneros literarios; 4. Origen del salterio - III. Aspectos litúrgicos originarios - IV. El uso de los salmos en el NT y en la iglesia primitiva - V. El uso litúrgico de los salmos (Oriente y Occidente): 1. La salmodia en Oriente: *a)* La misa, *b)* La liturgia de las Horas; 2. La salmodia en Occidente: *a)* La liturgia de la misa en Roma (canto de entrada, los cantos interleccionales, el canto del ofertorio, el canto de comunión, otros usos de los salmos en la misa romana), *b)* La liturgia de la misa en las otras familias occidentales (liturgia africana, liturgia galicana, liturgia celta, liturgia hispánica, liturgia ambrosiana antigua), *c)* La distribución del salterio en el oficio romano (el primitivo oficio romano, el oficio romano del s. VII, el "cursus" de la Regla benedictina, la distribución de Quiñones, la reforma de san Pío X), *d)* La distribución del salterio en el oficio hispánico y ambrosíano (la celebración de la liturgia hispánica, la celebración de la liturgia ambrosiana antigua), *e)* Ayudas para el uso cristiano del salterio (los títulos de los salmos, las antífonas, las colectas sálmicas) - VI. Los salmos en la liturgia actual: 1. La misa; 2. La liturgia de las Horas; 3. Los sacramentos y los sacramentales - VII. Modalidades celebrativas - VIII. Problemas litúrgico-pastorales.

I. Enfoque litúrgico-existencial

La renovación litúrgica querida por el Vat. II y programada en la constitución *SC* prevé, de acuerdo

con las exigencias más esenciales de la liturgia, que se abran los tesoros de la biblia con mayor generosidad al pueblo fiel, de modo que la mesa de la palabra de Dios se prepare con mayor abundancia y variedad y mejor elección de textos (cf *SC* 24 y 35). Esas disposiciones afectan de modo especial al libro de los salmos o salterio.

El libro de los salmos, colección de ciento cincuenta composiciones de carácter poético y de contenido marcadamente eucológico, formado, según las opiniones más probables, en el ámbito cultual de Israel, constituye una herencia preciosa que el culto cristiano ha recibido y ha sabido conservar a lo largo de los siglos. Precisamente por ello la renovación litúrgica en acto desea favorecer un retorno al uso de los salmos y una mayor valoración de los mismos.

El salterio, de inspiración divina como el resto de la Escritura, es expresión de la fe y de la oración del pueblo del AT, y responde a características histórico-teológicas particulares, propias de Israel. Elementos vivos del culto en el templo y en las sinagogas, los salmos fueron utilizados en la oración tanto por Cristo como por las primeras comunidades cristianas, y la iglesia ha continuado sirviéndose de ellos tanto a nivel de culto oficial cuanto en el ámbito de la oración personal. Este uso de los salmos se ha mantenido pese a la dificultad que significa su pertenencia a un estadio de la revelación anterior a Cristo. A lo largo de la historia se ha producido, y el Vat. II insiste en su continuación, un esfuerzo de profundización del salterio, de manera que pueda ser un elemento válido y eficaz de la oración cristiana (cf *SC* 90; *OGLH* 102).

Desde el punto de vista literario, los salmos pertenecen a un género poético de índole musical: son verdaderamente cánticos de *alabanza*. Esta característica no debe olvidarse ni cuando se ejecutan en la celebración litúrgica ni cuando se reza con ellos en soledad y silencio. La *Ordenación general de la Liturgia de las Horas* (= *OGLH:* texto al comienzo del vol. I de la edición oficial castellana de la *Liturgia de las Horas)* insiste en el hecho de que el mismo Espíritu Santo, que ha inspirado los salmos, sigue ayudando a los que se sirven de ellos en la oración, de manera que se sientan inmersos en la historia de la salvación siempre en acto. Rezar con los salmos para el cristiano supone saberlos decir, en unión a toda la iglesia, con Cristo y en Cristo (cf *OGLH* 104-109).

Desde este punto de vista se puede decir que el salterio recoge la extraordinaria experiencia de un pueblo que sabía orar, o sea, que en las más diversas circunstancias de la vida sabía comunicar al Señor sus propios sufrimientos, las esperanzas, los gozos y el agradecimiento, que por lo demás son comunes a todos los hombres. Desde el momento en que Jesús hizo suyos los salmos, éstos pasaron a ser verdaderamente una escuela de oración para los hombres de todos los tiempos que desean ser sus discípulos.

La introducción de las lenguas vernáculas en la liturgia posconciliar ha hecho posible un contacto más estrecho del pueblo fiel con el salterio. Indudablemente, el uso generalizado de los salmos puede hacer sentir más vivamente la aludida dificultad que comporta el salterio. Precisamente por esta razón es necesaria una conveniente preparación, para descubrir que rezar con los salmos es rezar con la iglesia y en iglesia con composiciones que expresan los dolores y las esperanzas, las miserias y la confianza de los hombres de todos los tiempos, quienes, por encima de todo, dan gracias al Señor

por la redención realizada en Cristo (*OGLH* 107).

Con la / reforma de los / libros litúrgicos, después del Vat. II, ha aparecido de manera más viva el papel que corresponde a los salmos no sólo en la misa y en la liturgia de las Horas, sino también en todos los ritos de los sacramentos y sacramentales. Sin duda se ha hecho un esfuerzo por introducir a los fieles en una comprensión de los salmos y en un uso que sepa respetar sus exigencias poéticas y musicales. Pero en este sector aún queda mucho por hacer, y sobre todo es necesario evitar la fácil tentación de sustituir el uso de los salmos con cánticos de composición reciente, que frecuentemente son de escaso valor tanto desde el punto de vista literario como del teológico.

II. Los salmos en la biblia

El libro de los salmos es una colección de cantos que, al parecer, estaba destinada al culto del templo de Jerusalén, según las indicaciones que ofrecen los títulos que los acompañan, los cuales con frecuencia tienen un carácter melódico y litúrgico. En la biblia hebrea el libro ocupa el primer lugar entre los *Escritos* o *Ketûbîm;* en los LXX empieza la sección de los libros didácticos, y en la Vulgata se encuentra después de Job y antes de Prov. No es posible precisar con exactitud la época en que el libro recibió su forma actual, aunque en conjunto se puede decir que existía en el s. III a.C., como parece confirmar Sab 47,8-10 y 1 Mac 7,17.

1. CONTENIDO Y SUBDIVISIONES. La colección comprende 150 salmos. Del 10 al 148 la numeración de la biblia hebrea tiene más unidad que los LXX y la Vulgata, que unen 9 y 10, y 114 y 115, pero cortan en dos 146 y 147. El salterio (del griego *psaltérion,* instrumento de cuerda que acompañaba al canto) aparece en la biblia dividido en cinco libros (quizá por analogía con los cinco libros de la Ley), que terminan con una doxología (I: 1-41, dox. 41,14; II: 42-72, dox. 72,19; III: 73-89, dox. 89,53; IV: 90-106, dox. 106,48; V: 107-150), con excepción del último, a menos que se considere el Sal 150 como una solemne doxología conclusiva de todo el libro [1]. El uso del nombre divino (Elohim o Yavé) y las indicaciones de los títulos permiten descubrir una serie de divisiones que probablemente muestran las diversas unidades preexistentes a la actual codificación. Se considera como primitiva la colección *elohísta,* 42-83, formada por tres colecciones: de los hijos de Coré, 42-49; de David, 51-72; de Asaf, 73-83, a las que se habrían unido otros salmos no elohístas (84-89). A esta primera colección se le habría antepuesto otra (yavista) atribuida a David (3-41, junto con dos salmos no davídicos, 2 y 33). Probablemente, el Sal 1 sería una introducción a la gran colección de salmos. En el resto del salterio hay otras colecciones, como los salmos del reino (93-100); los salmos aleluyáticos (104-106; 111-117; 135; 146-150); los cantos de las subidas (120-134); y, finalmente, otros salmos davídicos (101; 103; 108-110; 138-145) [2].

2. LOS TÍTULOS. En el encabezamiento de la mayor parte de los salmos (116 en la biblia hebrea y 131 en los LXX) se encuentran *títulos* de origen y valor muy discutidos, pero de indudable importancia por las indicaciones que ofrecen. Pueden clasificarse de la siguiente manera: 1) títulos que indican el género literario del salmo, aunque no sean ni completa ni plenamente exactos;

2) títulos con términos musicales, no siempre de fácil interpretación; 3) títulos que se refieren al uso litúrgico; 4) títulos que se refieren a las circunstancias históricas, especialmente la atribución de ciertos salmos a David; 5) títulos precedidos por un *lámed,* que se referiría al autor real o presunto del salmo [3].

3. LOS GÉNEROS LITERARIOS. Una simple lectura del salterio permite apreciar que los salmos pertenecen a géneros literarios diversos. Los mismos títulos, al indicarlos como himnos, cánticos, etc., invitan a reconocer tal diversidad. El mérito de haber sido el primero en codificar los diversos géneros literarios pertenece a H. Gunkel [4]. El sistema de Gunkel fue completado por G. Castellino [5] tras un estudio de las literaturas poético-religiosas del Oriente próximo.

Los géneros literarios descritos por Castellino son once [6]. a) *Lamentaciones individuales:* son expresión del alma religiosa que, frente a enemigos o a las más diversas contradicciones, se dirige a Dios en demanda de ayuda. Estas oraciones son particularmente numerosas, y su contenido muy variado. A veces incluye también un canto de agradecimiento. b) *Salmos de confianza:* se relacionan con las lamentaciones individuales, pero el motivo de la confianza en Dios predomina y da el tono a todo el salmo. c) *Lamentaciones públicas:* se diferencian de las lamentaciones individuales porque a la situación individual sustituye una calamidad nacional, insistiendo en los insultos de los enemigos que, indirectamente, se reflejan sobre Dios mismo. d) *Cantos de agradecimiento:* normalmente estos cantos acompañaban el *sacrificio de acción de gracias* que el fiel, tras el cumplimiento de sus peticiones, debía realizar en el templo. Es posible que algunos de estos cantos se hayan compuesto como expresión de piedad o de sentimiento personal privado, y sólo en un segundo momento hayan sido adaptados al uso litúrgico. e) *Himnos:* son composiciones destinadas a cantar a Dios, celebrando sus atributos y sus manifestaciones en la creación, en el hombre, en el pueblo de Israel, en el gobierno de los pueblos. f) *Salmos reales:* el grupo comprende oraciones augurales e impetratorias en favor del rey, o bien oraciones del rey mismo, o también celebraciones de alegres acontecimientos reales, como bodas o grandes empresas. g) *Salmos de Sión:* tienen estructura himnica y celebran la capital, Jerusalén, con rasgos más o menos idealizados, de modo que represente la capital del reino mesiánico. h) *Salmos de Yavé rey:* pertenecen al género himnico, y contienen la expresión "el Señor es rey"; subrayan que el Señor es rey sobre toda la tierra y sobre todos los pueblos. i) *Liturgia de la "fidelidad yavista":* pueden considerarse como secuencias litúrgicas que se recitaban con ocasión de alguna fiesta anual importante, con una asamblea general del pueblo. j) *Salmos sapienciales:* tienen como objeto la ley, la sabiduría, la vida moral. Parece que estaban destinados a la instrucción más que al uso litúrgico. k) *Oraciones variadas:* son cinco salmos cuyo esquema, muy simple, no permite determinar con mayor precisión su género literario.

4. ORIGEN DEL SALTERIO. El uso litúrgico de los salmos, si por una parte nos permite buscar su origen en el ambiente de los cantores del templo, por otra no excluye que algunas composiciones hayan tenido un origen diferente, sea como poemas debidos a personas particulares, sea como cantos populares o como escritos pertenecientes a una literatura

no bíblica. Sea como fuere, los autores están de acuerdo en admitir una cierta relación de los salmos con Asaf, con Coré y con David, los más citados en los títulos. Si no todos los salmos atribuidos a estas personas deben considerarse compuestos por ellas, por lo menos figuraban en colecciones que sí habrían estado en relación con esas mismas personas. Parece, efectivamente, que una buena parte del salterio se remonta a la época monárquica, mientras que otros salmos serían de la época del exilio y el resto se habría desarrollado en torno al templo, una vez restaurado.

Los salmos han sido las oraciones del AT. Inspirados por Dios mismo, ofrecían a Israel el modo adecuado para dirigirse al Señor y para expresar sentimientos dignos de gente que vivía la realidad de la alianza. Las palabras de alabanza, de súplica o de agradecimiento contenidas en el salterio, aunque nazcan de circunstancias muy concretas, tienen un valor universal, porque expresan la genuina actitud que corresponde al verdadero creyente frente a Dios [7].

III. Aspectos litúrgicos originarios

La liturgia del antiguo Israel, según las indicaciones de la biblia, comportaba un canto cultual del que, sin embargo, no se sabe nada con certeza. La existencia del libro de los salmos ha creado la hipótesis de que él sería precisamente la gran colección de los cantos litúrgicos formados en torno al santuario israelita. Efectivamente, tanto en los títulos como en los textos de los salmos hay indicaciones que aluden a las prácticas cultuales: las fiestas, la entrada en el templo, las procesiones, los sacrificios, los oráculos, las bendiciones sacerdotales. El texto deja adivinar, junto al salmista, la presencia de la multitud, mayor o menor, o bien de oficiales del culto ante los que se hacen las declaraciones de inocencia o las profesiones de fe, cuando no preguntan directamente ellos mismos al salmista. En algunos casos el salmo parece como la huella de un diálogo probablemente cultual.

Asimismo, los salmos dejan adivinar, además de la oración propiamente dicha, otras actitudes en relación con el culto: el canto, la danza, el grito de angustia o de tristeza y la aclamación de gozo y de triunfo. Ofrecen también un interesante elenco de instrumentos musicales, adecuados para acompañar el canto y las diversas celebraciones.

Otras indicaciones de carácter litúrgico se refieren a la atribución de los salmos a determinados días, a determinadas fiestas, como pascua, pentecostés, tabernáculos, dedicación del templo, etc., o a liturgias ocasionales, como celebraciones de acción de gracias, peregrinaciones, súplicas y liturgias reales.

No obstante estos elementos positivos, el hecho de que muchos salmos sean más bien manifestaciones de piedad privada o personal ha levantado dudas sobre su finalidad litúrgica. Una explicación podría ser la siguiente: composiciones de origen no litúrgico, en un segundo momento habrían sido adoptadas para el culto de Jerusalén [8].

Considerada la diversidad de contenido de los salmos, E. Beaucamp [9] los agrupa en tres series correspondientes a los tres momentos presuntos de la evolución cultual de Israel. *De los orígenes de la monarquía a la reforma de Josías* el orante, individuo o comunidad, combatido por los enemigos, viene a la presencia de Dios, y en la oración se vuelve a encontrar salvado. Oráculos, evocaciones del nombre divino, teofanías e

imprecaciones contra los enemigos constituirían modos de actualización de la salvación divina. Las composiciones más arcaicas, como las colecciones davídicas y levíticas de los tres primeros libros del salterio, permiten comprender la existencia de una liturgia de salvación destinada a los individuos o a la colectividad presentes en el templo. En el segundo período, o sea, *de la reforma de Josías al exilio,* en el ambiente de la reforma deuteronomista, el orante, individuo o colectividad, es consciente de pertenecer al pueblo escogido, a Israel. Se siente inmerso en la historia de la salvación, y el recuerdo de los padres y de las intervenciones divinas en favor de Israel se mezcla con la experiencia personal. La montaña de Sión aparece como el signo de la solicitud de Yavé por su pueblo y el lugar donde se puede beber de las verdaderas fuentes de la salvación. Finalmente, *en la época del segundo templo después del exilio,* el orante es consciente de pertenecer a Israel entendido como comunidad que vive entre las naciones, para las cuales hay también una esperanza de poder participar en la salvación divina. El culto serviría más bien para reconfortar espiritualmente al orante, reavivando la esperanza de una salvación que va a llegar. La contemplación de la historia de Israel y de la misma Jerusalén es una invitación al futuro que Dios prepara para su pueblo en una Jerusalén renovada.

IV. El uso de los salmos en el NT y en la iglesia primitiva

La praxis del AT que hacía de los salmos un elemento importante de la liturgia, explica el hecho de su presencia en el NT. El libro de los salmos es uno de los libros del AT que con más frecuencia aparece citado en el NT, en cuanto se lo consideraba, junto con el Pentateuco (Ley o Moisés) y con los Profetas, uno de los más válidos testigos de la revelación (cf Lc 24,44). La familiaridad de Cristo con los salmos se muestra por el hecho de que tanto los sinópticos cuanto Juan ponen en labios del Señor citas de salmos en el curso de las discusiones (sinópticos: Sal 8, 109 y 177; Jn: Sal 40, 68 y 81). No hay indicaciones precisas acerca del uso de los salmos en la oración de Cristo, excepto la cita del Sal 21 en la cruz en Mateo y Marcos. El uso litúrgico de los salmos en la primera comunidad cristiana se puede deducir solamente de unas pocas indicaciones suministradas por las cartas paulinas y católicas (cf Ef 5,19; Col 3,16; Sant 5,13, y quizá Rom 15,9 y 1 Cor 14,15.26). En He 16,25 se recuerda que Pablo y Bernabé, en la cárcel de Filipos y durante la noche, se entretenían cantando himnos, probablemente salmos.

El uso de los salmos en la liturgia cristiana de los primeros siglos es sin duda una realidad, aunque las noticias precisas sean escasas. La proveniencia del judaísmo de muchos de los primeros cristianos y los testimonios sobre su participación en el culto del templo y de la sinagoga antes del año 70 pueden considerarse una confirmación. Como dejan entender Ef 5,19 y Col 3,16, junto al uso del salterio aparece, en el culto cristiano, el himno de origen eclesiástico, que conoce una amplia difusión. Pero por ello no se marginó el salterio, sino que continúa teniendo un papel importantísimo tanto en las controversias antignósticas y antijudaicas (cf la literatura de los padres apostólicos y de los apologistas, por ejemplo Ireneo y Justino) como en la vida espiritual de la iglesia. Así se explica que se hayan escrito tantos comentarios patrísticos al libro de los Salmos, de los que tenemos noti-

cias (Hipólito de Roma, Orígenes, Atanasio de Alejandría, Basilio Magno, Dídimo el Ciego, Gregorio de Nisa, Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia, Cirilo de Alejandría, Hilario de Poitiers, Ambrosio de Milán, Jerónimo, Agustín, Arnobio el Joven, Casiodoro) [10].

Después del año 200 la himnodia cristiana, comprometida radicalmente por los abusos del gnosticismo, pierde el puesto importante que tenía en la liturgia y es sustituida por el libro de los Salmos, que seguirá presente en el culto cristiano hasta hoy. El s. IV ofrece múltiples testimonios sobre el uso de los salmos litúrgicos, como, por ejemplo, nos dice el *Diario de viaje* de la peregrina española Egeria a Jerusalén. Desde este momento, la interpretación de los salmos adquiere indudablemente el carácter cristológico característico de la liturgia. En los salmos Cristo habla a la iglesia; y la iglesia se dirige a Cristo o habla de él al Padre [11].

V. El uso litúrgico de los salmos (Oriente y Occidente)

Los salmos se usan en la liturgia cristiana según un doble criterio. En primer lugar, la elección de determinados salmos de acuerdo con su significado, para unirlos sea con las lecturas (hechas) de la Sagrada Escritura, sea con la celebración o con la hora de oración. En segundo lugar, tomando su origen de la praxis monástica, la recitación de los salmos según el orden numérico del salterio. Efectivamente, el uso litúrgico de los salmos está íntimamente unido a la historia de la liturgia de las Horas tanto en las iglesias diocesanas como en los ambientes monásticos.

La finalidad de la presente voz es ilustrar el uso del salterio en la liturgia de la misa y del oficio divino. En general es común a todos los ritos el modo de ejecutar los salmos en la celebración. Pueden resumirse en tres las formas de ejecución de la salmodia: *a)* Forma responsorial: el salmo es recitado o cantado por solistas, y la asamblea interrumpe de vez en cuando repitiendo uno o algunos versículos; *b)* Forma continuada *(in directum)*: el salmo se ejecuta sin interrupciones, bien por un solista, bien por un coro o por la asamblea; *c)* Forma alternada: la asamblea, distribuida en dos coros, canta alternativamente los versículos del salmo. Un elemento relacionado con la ejecución del salmo es la antífona: se trata de un versículo, generalmente tomado del salmo, que sirve o como respuesta en la forma responsorial o para indicar el tono musical con que se debe ejecutar el salmo [12].

1. La salmodia en Oriente. En todos los ritos del Oriente cristiano se usan los salmos tanto en la liturgia de las Horas como en la misa, aunque menos uniformemente.

a) *La misa.* El uso de la salmodia en la celebración de la eucaristía puede encontrarse en la liturgia de la palabra como canto interleccional, o también en algunos ritos al comienzo de la celebración. En el grupo alejandrino *(rito copto y etiópico)* el salmo se encuentra después de la lectura apostólica, y consta generalmente de tres versículos ejecutados de forma responsorial. En el grupo antioqueno, el *rito bizantino* conoce los salmos llamados *typicos* en el rito inicial entre las letanías y algunos versículos sálmicos antes del evangelio; los *ritos maronita* y *armenio* tienen un salmo antes de la lectura apostólica, mientras el *rito siro-antioqueno* no conoce el uso del salterio en la misa. En el grupo siro-oriental *(ritos caldeo* y *malabar)*, el salmo interleccional lo cantan alternativamente dos coros [13].

b) *La liturgia de las Horas.* El uso de los salmos en el grupo alejandrino *(rito copto* y *etiópico)* tiene un claro origen monástico. El salterio, del que se han suprimido setenta y ocho salmos, se divide en seis secciones de doce salmos, cada una de las cuales se le asigna a una de las seis horas más importantes del oficio. El grupo antioqueno conserva esencialmente las costumbres litúrgicas de la iglesia en Jerusalén; es característico el hecho de que los salmos se escojan según las características de las horas y queden unidos a ellas. Una recitación continuada del salterio, de origen monástico, no se ha aceptado en los *ritos siro-antioqueno* y *maronita,* y sólo más tarde se admitió en los *ritos bizantino* y *armenio.*

En el *rito bizantino* actualmente están los salmos fijos (aproximadamente cincuenta, una tercera parte del salterio), asignados a determinadas horas, y los salmos llamados variables, de origen monástico. En los libros bizantinos el salterio actualmente se divide en veinte *cathismos,* cada uno de los cuales se subdivide en tres *stasis.* El *rito armenio* posee una distribución semejante del salterio en ocho cánones, que se repiten en las diversas horas. En el grupo siro-oriental *(ritos caldeo* y *malabar)* el salterio está dividido en veinte *hullale,* a su vez subdivididos en tres o cuatro *marmitha.* El salterio se recita dos veces a la semana [14].

2. La salmodia en Occidente. Una reseña del uso de los salmos en Occidente debe necesariamente tener en cuenta, además del rito romano anterior y posterior a la reforma litúrgica del Vat. II, también los otros ritos occidentales aún existentes (ambrosiano e hispánico) o ya desaparecidos (africano, galicano, celta).

a) *La liturgia de la misa en Roma.* Conocemos el uso de los salmos en la antigua misa romana gracias a las indicaciones ofrecidas por los *Ordines romani,* sobre todo por el I y el XV [15], y por los antifonarios y colecciones de cantos para la misa [16]. El material en los antifonarios aparece agrupado según los diversos días litúrgicos, en el orden del año litúrgico, comenzando con el I domingo de adviento. Para cada día se presenta el canto de entrada, el responsorio o gradual, el verso del aleluya o el tracto, la antífona de ofertorio y el canto de comunión. Se presentarán las características propias de cada uno de estos elementos.

Canto de entrada. Para el canto de entrada, en el antifonario se indica sobre todo la antífona, que en general se toma del salterio, salvo alguna excepción [17]. Sigue siempre la indicación de un versículo del salmo que se debe ejecutar, generalmente el primero (el *incipit)* u otro, cuando la antífona toma el comienzo del salmo [18]. En caso que la antífona no sea de origen sálmico, nunca falta la indicación del salmo que se debe recitar [19]. Este particular de la presencia constante del salmo hace pensar que una buena parte del mismo, si no todo, debía ser ejecutada, al menos durante un período de tiempo, y que sólo posteriormente se limitó al simple versículo indicado. La elección de los salmos y de las antífonas se hizo teniendo en cuenta el carácter propio de los diversos tiempos litúrgicos [20], o bien, como sucede en los domingos del tiempo ordinario (o domingos después de pentecostés), siguiendo el orden del *cursus* del salterio [21].

Los cantos interleccionales. Los cantos que tienen lugar en la liturgia de la palabra son, en los antifonarios, de tres tipos: el *responsum* o

graduale, el *versículo* del aleluya y el *tractus.*

El *responsum* o *graduale,* que no falta en ningún formulario, está formado de dos elementos, llamados respectivamente *responsum* y *versus,* y en general están tomados los dos del libro de los Salmos [22]. Está claro que este tipo de canto, como figura en los antifonarios, es una reducción del antiguo salmo responsorial ocasionada probablemente por razones musicales [23]. La primera parte o *responsum* tenía la función de antífona, o sea, debía repetirse después de los diversos versículos del salmo, reducidos, en la época de la redacción de los antifonarios, a uno solo. El *responsum* de la misa del día del nacimiento de san Juan Bautista (24 de junio) es un ejemplo del carácter repetitivo de la primera parte del canto: efectivamente, el *versus* pide la repetición del *responsum* por razón del sentido del texto [24].

El *versum* del aleluya es un texto, frecuentísimamente tomado también del salterio, precedido de la indicación del aleluya. Falta en los formularios de las misas feriales de adviento y del tiempo ordinario, y en los formularios del período que va desde septuagésima a pascua.

El *tractus,* canto típico del tiempo que precede a pascua —o sea, cuando la liturgia omite el aleluya—, consiste en una serie de versículos sálmicos, dos, tres o más [25], sin ninguna repetición prevista. En tres casos, a saber: el I domingo de cuaresma, el domingo de ramos y el viernes santo, presentan el texto del salmo casi completo, respectivamente, los salmos 90, 21 y 139 [26].

Esta rápida mirada a los cantos interleccionales, tal como los presentan los antifonarios, muestra la importancia del salterio como libro que suministra los textos para los cantos que acompañan a la liturgia de la palabra de todo el año litúrgico.

El canto de ofertorio. Para el canto que debe acompañar la ofrenda de los dones, después de la liturgia de la palabra, y que por su finalidad recibe el nombre de *offertorium,* está prevista una antífona, casi siempre tomada del libro de los Salmos, que va siempre acompañada de algunos versículos sálmicos, dos o tres, y en algunos casos hasta cuatro o cinco, tomados del mismo salmo al que pertenece la antífona. Cuando la antífona no es sálmica, los versículos que siguen pertenecen al mismo texto bíblico utilizado [27]. Para los domingos del tiempo ordinario, del I al XVI, los salmos empleados siguen el orden del salterio [28].

El canto de comunión. El canto previsto para acompañar a la comunión comporta también una antífona, que puede ser sálmica o tomada de otro texto bíblico, frecuentemente el evangelio del día. Así y todo, el antifonario prevé el salmo que se debe ejecutar de manera responsorial [29]. Para el tiempo de cuaresma y para los domingos ordinarios, del I al XVII, los salmos se han elegido según el orden del salterio [30].

Otros usos de los salmos en la misa romana. Aunque se trate de usos más recientes, hechos obligatorios sólo con el *Misal* promulgado por el papa san Pío V, debemos citar la recitación del salmo 42 en los ritos introductorios [31] y de un trozo del salmo 25 en el rito del *lavabo* de la misa, después de la presentación de las ofrendas [32].

b) *La liturgia de la misa en las otras familias occidentales.* El panorama que nos ha ofrecido la liturgia de la iglesia de Roma sobre el uso del salterio en la misa permite hacer comparaciones con las características propias de las otras familias litúrgicas occidentales.

Liturgia africana. Aunque no nos hayan llegado libros litúrgicos propiamente dichos, es posible conocer en conjunto la estructura de la misa en las iglesias del Africa latina, partiendo de los testimonios dispersos en la abundante literatura eclesiástica del tiempo (padres y concilios) [33]. Así, se puede afirmar la existencia de un salmo responsorial entre la lectura apostólica y el evangelio; de un salmo que se debía ejecutar en el momento del ofertorio, y del uso del salmo 33 durante la distribución de la comunión [34].

Liturgia galicana. Por lo que se refiere a la liturgia galicana, se debe decir que no se nos ha conservado ningún fragmento del antifonario de la misa, y que las descripciones de la celebración eucarística que se han conservado [35] deben interpretarse con gran cautela, pues reflejan una situación de decadencia del rito [36]. La celebración comenzaba por el *praelegendum:* canto procesional, probablemente sálmico, que acompañaba la entrada de los ministros [37]. El único canto interleccional que se conoce es el himno de los tres jóvenes de Daniel. Probablemente el *sonum* y los *laudes,* que se ejecutaban durante el ofertorio, eran en realidad dos cantos típicos de la liturgia de la palabra, que habían sufrido un desplazamiento [38]. Durante la distribución de la comunión se ejecutaba el *trecanum,* que era probablemente un canto compuesto de tres versículos, quizá tomados del salmo 33 [39].

Liturgia celta. La estructura de la misa celta, en la medida en que se la puede reconstruir [40], permite reconocer la existencia del salmo responsorial, después de la lectura apostólica, y los cantos ofertoriales y de comunión, probablemente de carácter sálmico, aunque no se pueda llegar a una certeza plena al respecto [41].

Liturgia / hispana. Esta liturgia conoce, con la excepción del tiempo de cuaresma y días feriales [42], un canto inicial, el *praelegendum,* semejante al introito romano. Consta de una antífona y de un versículo sálmico con *Gloria* [43]. Con mucha frecuencia, la antífona se toma del salterio, sobre todo en el tiempo ordinario [44].

Los cantos interleccionales hispánicos son tres: el *psallendum,* el *clamor* y los *laudes.* El *psallendum,* que corresponde al gradual o *responsum* romano y sigue siempre a la primera lectura, está compuesto por una antífona o estribillo y uno o más versículos: se trata por tanto de un canto responsorial, actualmente reducido a la mínima expresión, pero que conserva las características del antiguo salmo responsorial. Por regla general se toma de los salmos [45]. El *clamor* es un canto típicamente hispánico propio de ciertos días solemnes y está en estrecha relación con el *psallendum* [46]; puede afirmarse su carácter eminentemente sálmico. Los *laudes,* que corresponden al versículo del aleluya romano, pero se ejecutan después de la homilía como conclusión de la liturgia de la palabra, son un versículo tomado casi siempre del salterio [47].

El *sacrificium,* o canto ofertorial de la misa hispánica, es un canto de carácter responsorial formado de una antífona y de diversos versículos. El texto de los *sacrificia,* siempre de origen bíblico, proviene del salterio sólo en trece casos [48].

Para la comunión, el rito hispánico prevé el canto *ad accedentes,* compuesto sobre el salmo 33, y tiene como estribillo el "Gustad y ved" [49].

Liturgia / ambrosiana antigua. El canto inicial de la liturgia ambrosiana (anterior a la reciente reforma) es el *ingressa,* formado por una antífona sola. Aunque su función corresponda a la del introito romano o del

praelegendum hispánico, no ofrece ningún versículo sálmico, como estos últimos. Con gran frecuencia el texto del *ingressa* está tomado del libro de los Salmos, y unos setenta *ingressa* corresponden en el texto y en las melodías a introitos del antifonario romano [50].

El *psalmellus* y el *cantus* de la liturgia milanesa corresponden al *responsum* y al *tractus* romanos: se trata de cantos interleccionales, cuyo texto proviene del salterio, como en la liturgia romana [51]. Otros cantos de la liturgia de la palabra son el versículo del aleluya, y las antífonas *ante evangelium* (en algunas solemnidades) y *post evangelium,* característica de Milán [52]: quizá se trata de formas evolucionadas del canto de aclamación que precedía y seguía al evangelio. Estos cantos algunas ocasiones presentan un texto sálmico [53].

El canto ofertorial u *offerenda* es una antífona que acompañaba al salmo, ejecutado durante la presentación de las ofrendas. Con el tiempo desapareció el salmo o se redujo a un solo versículo [54]. El canto ofertorial milanés, en determinadas ocasiones, se toma del salterio [55].

En el rito de comunión, la liturgia ambrosiana conoce dos cantos: el *confractorium,* antífona que acompañaba a la fracción del pan, y el *transitorium,* ejecutado durante la procesión del pueblo para la comunión o durante el traslado procesional de las especies sagradas al sagrario. Los textos del *transitorium* son muy elaborados y contienen con frecuencia referencias al salmo 33. A veces estos dos cantos se toman del salterio [56].

c) *La distribución del salterio en el oficio romano.* Dejando aparte las tradiciones no del todo confirmadas, se puede afirmar que, entre los ss. IV y VII, en las basílicas romanas tiene lugar una primera organización del oficio, que tiene como elemento primordial la recitación del salterio, siguiendo antiguas costumbres orientales a menudo de origen monástico [57].

El primitivo oficio romano. Los estudios sobre el primitivo oficio romano [58] están de acuerdo en señalar el principio, que se hace fundamental en el ámbito de la liturgia romana hasta el Vat. II, de la recitación semanal del salterio. Este aparece dividido en dos grandes grupos: el primero, formado por los salmos 1-108, estaba destinado a la oración de las horas matutinas, que acababa con los salmos 148-150 [59]; el segundo grupo, salmos 109-147, se distribuía para la oración de la tarde de los días de la semana. Semejante división ha dejado huellas en la liturgia milanesa y en la liturgia monástica benedictina. Quizá en un primer momento esta celebración no incluía las horas menores, que aparecieron más tarde. Esta aparición comportará la introducción de variaciones en la distribución de los salmos del primer grupo, para abastecer a cada oficio de un cuerpo de salmodia [60].

El oficio romano del s. VII. En el s. VII aparece plenamente estructurada la distribución del salterio para el oficio cotidiano [61], que estará en vigor en la liturgia romana hasta la reforma de san Pío X (1913). Para el oficio de las vigilias se reservan los salmos del primer grupo tradicional (1-108), de modo que se aseguren para cada día doce salmos, más el salmo 94, con el que empieza la celebración cada día [62]. El oficio de laudes comprende un grupo de salmos que se repiten todos los días, más un salmo propio del día [63]. Para las horas menores se reserva el largo salmo 118 [64]. Para las vísperas se mantienen los salmos 109-147, y para la hora de completas se repiten los tradicionales salmos 4; 30,1-6; 90 y 133, ade-

cuados a las horas nocturnas. Tal distribución del salterio es justamente una combinación del principio de la recitación continuada *con* la asignación de determinados salmos a determinadas horas, respetando su sentido propio [65].

El "cursus" de la Regla benedictina. La *Regula monasteriorum,* que ha llegado a ser la norma por excelencia del monaquismo occidental, presenta una ordenación de la celebración cotidiana que tiene estrechas relaciones con la romana; y no podemos aquí pasarlo por alto [66]. Después de la introducción al oficio cotidiano (salmos 3 y 94), para las vigilias se respeta estrictamente el principio de los doce salmos por noche. El oficio matutino o laudes comprende un núcleo de salmos fijos, más los salmos propios del día en número de dos [67]. Para las horas menores la *Regula* propone salmos propios para la hora de prima, mientras que se reservan para las otras horas el salmo 118 y los salmos *graduales* [68]. Para las vísperas se mantiene el grupo clásico 109-147, y para las completas los tradicionales salmos romanos 4, 90 y 133.

La distribución de Quiñones. En la primera mitad del s. XVI hubo en el ámbito de la iglesia romana un intento de distribución del salterio tendente a hacer el oficio divino más asequible. El card. Quiñones [69] recibió del papa Clemente VII el encargo de una reforma del oficio. Aprobado por Pablo III en 1535, el nuevo oficio tuvo un gran éxito, pero fue suprimido, tras sólo treinta y tres años de vida, en 1568 [70]. Manteniendo el principio de la recitación semanal del salterio, Quiñones distribuye los 150 salmos según tres principios nuevos: se abandona el sistema de la recitación del salterio según el orden numérico; no se debe repetir ningún salmo a lo largo de la semana; se asignan tres unidades solamente para cada hora [71]. Pese a sus méritos, la obra de Quiñones fue objeto de severas críticas, una de las cuales fue, precisamente, que no había respetado las asignaciones tradicionales de ciertos salmos a funciones u horas determinadas [72].

La reforma de san Pío X. En 1911 el papa Pío X creó una comisión para la reforma del Breviario romano; y en 1913 se promulgó el nuevo oficio, que contenía una nueva distribución del salterio. Los principios seguidos por la comisión son un feliz compromiso entre la tradición romana y algunos aspectos del Breviario de Quiñones. Efectivamente, la nueva distribución mantiene la recitación semanal de los 150 salmos, pero sin ninguna repetición. Los salmos de la mañana disminuyen y cada hora recibe salmos propios, aplicando los principios de la división de los salmos más largos y la atribución de tres unidades a cada nocturno y a cada hora menor, excepto laudes y vísperas.

La distribución de los salmos se hace de tal manera que se mantiene, dentro de lo posible, la atribución de los dos grandes grupos de salmos que era tradicional en Roma desde los comienzos mismos [73]. La nueva distribución se mantiene hasta los años del posconcilio, cuando en 1967 la segunda instrucción litúrgica *Tres abhinc annos* permitía simplificar la recitación del salterio [74].

d) *La distribución del salterio en el oficio hispano y ambrosiano.* Entre las liturgias occidentales no romanas, la hispánica y la ambrosiana han conocido una organización más característica de la liturgia de las Horas, de la que intentaremos dar una breve descripción por lo que se refiere al uso del salterio [75].

La celebración de la liturgia hispana. La liturgia de las Horas hispánica comprende un oficio eclesial (o catedral) y un oficio monástico. El oficio eclesial conoce solamente la hora de la mañana y la hora vespertina; las horas menores de tercia, sexta y nona se recitan solamente en los días feriales de carácter penitencial [76]. El oficio monástico, además de las horas de la mañana y de la tarde (las mismas del oficio eclesial), tenía las horas siguientes: los nocturnos, las horas menores diarias y completas (llamadas las horas *canónicas).* Además, como preparación o complemento de las horas canónicas, estaban las horas llamadas *peculiares* [77]. En general, sea el oficio monástico, sea el oficio eclesial, tras la introducción llevaban una parte salmódica [78].

La estructura de la salmodia de la hora de la mañana comprendía elementos provenientes del oficio de vigilia y elementos propios del oficio de la mañana. La parte de vigilia de los días feriales se compone del salmo 3 [79] y de una *missa* de tres salmos [80]. El domingo, en cambio, comienza con los tres salmos *canónicos,* o sea, los salmos 3, 50 y 56, seguidos por una *missa* cuyos salmos se reducen a un solo versículo más el *Gloria.* En los días festivos, después del Sal 3, sigue una o diversas *missae,* semejantes a la del domingo [81]. La parte propiamente matutina de los días feriales comprende el salmo 50, el cántico del AT, el salmo matutino [82] y los tres salmos 148-150. El domingo presenta el cántico del AT, las *Bendiciones* de Daniel, el *sonum* [83] y los salmos 148-150. Los días festivos, en cambio, tienen el salmo 50, el cántico del AT, las *Bendiciones,* el *sonum* y los salmos 148-150.

La oración de la tarde comprende el *vespertinum* con el salmo lucernario y otros dos salmos. En el domingo y en los días festivos los tres salmos se reducen a un versículo con el *Gloria* [84].

En el oficio eclesial, por tanto, la salmodia es bastante reducida. A los salmos de las horas de la mañana y de la tarde hay que añadirles los tres salmos de cada una de las horas menores en las ferias penitenciales. En el oficio monástico, en cambio, la salmodia era mucho más abundante: 30 salmos los días feriales y 36 el domingo, por lo que se refiere a las horas canónicas, más los numerosos salmos de las horas peculiares [85].

La distribución del salterio respondía a un doble sistema: por una parte estaban los salmos elegidos para una función específica en la celebración [86]; por otra, la lectura continua del salterio, en el sentido de que los salmos, recitados según el orden numérico, se retomaban en el punto donde había terminado la hora precedente. Este doble sistema se encuentra sobre todo en el oficio monástico, y en parte también en el oficio eclesial, aunque en este último no parece que se recitase todo el salterio en un determinado período de tiempo [87].

El uso del salterio en la liturgia hispánica no se puede valorar solamente a partir de la salmodia de las horas del oficio. Efectivamente, el libro de los Salmos constituye un elemento de primera importancia en el conjunto de la celebración, en cuanto que una buena parte de los elementos de la misma (antífonas, *psallenda, sonum,* responsorios, oraciones, etc.) se toman en gran medida del salterio, especialmente en el oficio ferial [88].

La celebración de la liturgia ambrosiana antigua. El oficio ambrosiano ha sufrido a lo largo de los siglos influencias provenientes de ambientes litúrgicos no milaneses, así como de la liturgia romana [*↑ Ambrosiana, Liturgia,* I], que afectan

precisamente a la parte de la salmodia.

La vigilia matutina milanesa conoce la salmodia solamente en el oficio de cinco días de la semana, del lunes al viernes incluidos; en cuanto al domingo, en lugar de los salmos, tiene tres cantos del AT, y el sábado un cántico del AT y el salmo 118. La disposición de estos dos últimos días sería primitiva y propia de Milán. Para la salmodia de los otros días se han asignado, como en Roma, los salmos 1-108. Estos salmos han sido divididos en diez grupos, llamados *decurias,* cinco para una semana y cinco para la otra, dando lugar así a la recitación del salterio en dos semanas, en vez de en una sola, como en Roma [89].

Para la parte final del oficio matutino o laudes, después del cántico del *Benedictus,* el domingo presenta los cánticos de Éxodo, *Cantemus,* y de Daniel, *Benedicite;* las ferias, de lunes a viernes, el salmo 50, y el sábado el salmo 117. Siguen tres salmos típicos (148-150 y 116), y por último un salmo llamado *directus,* propio de cada día [90].

Las horas menores entraron en el esquema del oficio ambrosiano en un segundo momento y repiten todos los días el salmo 118, como se hacía en el oficio romano desde el s. VII hasta el 1913 [91].

Las vísperas ambrosianas ofrecen una estructura tripartita, formada por el *lucernario,* la salmodia y la parte estacional, esta última para los días festivos. El *lucernario,* elemento primitivo y más antiguo de las vísperas [92], usa versículos sálmicos que ilustran el tema de Dios luz [93]. La parte salmódica ofrece tres modalidades, dos propias de Milán y la tercera de influencia romana. La primera, para las grandes solemnidades del Señor, se compone de un salmo propio, al que siguen los salmos 133 y 116. La segunda, para las fiestas de los santos, presenta un salmo propio con los salmos 133 y 116, y un segundo salmo propio. Finalmente, para las vísperas del domingo y de las ferias, cinco salmos para cada día de la semana, retomando así el grupo de salmos 109-147 que usaba la liturgia romana para la oración de la tarde [94]. La salmodia de completas ofrece una combinación de elementos propios y de elementos romanos [95].

La antigua celebración ambrosiana conocía otras dos vigilias, además de la matutina: una vigilia vespertina con tres salmos y una vigilia nocturna, propia de las mayores solemnidades, con la recitación del salterio entero [96].

Además de la salmodia, el oficio ambrosiano contiene otros elementos (antífonas, *psallenda,* versículos, etcétera) tomados del salterio o estrechamente unidos a él, como las oraciones que acompañan a algunos salmos [97].

e) *Ayudas para el uso cristiano del salterio.* El libro de los Salmos ha sido considerado como elemento insustituible de la oración cristiana desde los primeros tiempos de la iglesia, pero sobre todo a partir del s. III [98]. El salterio, como hemos dicho [*/ supra,* I], supone una cierta dificultad como libro de oración para el cristiano. Conscientes de ello, las generaciones cristianas han ideado auxilios para ayudar a comprender el texto sagrado y facilitar su lectura cristiana. Entre éstos conviene recordar especialmente los *títulos de los salmos,* las *antífonas* y las *colectas sálmicas.*

Los títulos de los salmos. En el encabezamiento de la mayor parte de los salmos, en la biblia (hebrea y de los LXX) se encuentran *títulos* [*/ supra,* II, 2-3]. Su origen y su valor son muy discutidos, pero tienen

una indudable importancia por las indicaciones que suministran para la historia del salterio y de su utilización litúrgica en Israel [99].

También en diversos manuscritos latinos de salterios para el uso litúrgico cristiano se dan los *títulos* al comienzo de los salmos, que, sin embargo, son diferentes de los bíblicos. Se trata de breves sentencias, que tienen la finalidad de facilitar la interpretación cristiana del salmo y ayudar a la plegaria del orante. Estos *títulos cristianos* han sido objeto de una investigación minuciosa por obra de dom Pierre Salmon, y publicados después por él mismo [100].

La obra de dom Salmon contiene seis series de *títulos,* cuya composición puede establecerse en el arco de tiempo que va desde las postrimerías del s. III o comienzos del IV hasta el final del s. VI. Se trata en general de obras anónimas, a excepción de dos series atribuidas, respectivamente, a Eusebio de Cesarea [101] y a Casiodoro y Beda [102].

Sobre el contenido de estas series de *títulos* se puede decir que, en general, intentan dar una explicación e interpretación del texto sagrado siguiendo los principios de una exégesis espiritual, o sea, viendo en los salmos profecías de la obra redentora de Cristo e intentando hacer de los mismos salmos un texto vivo, una plegaria actual, un canto que se inserta en la gran realidad del misterio de Cristo y de la iglesia [103]. Las series IV y VI ofrecen una interpretación cristiana del género literario del salmo [104]. La importancia espiritual de estos *títulos* cristianos de los salmos ha sido reconocida por los que han preparado la nueva *Liturgia Horarum* de la iglesia romana querida por el Vat. II, ya que han enriquecido el nuevo libro de oración litúrgica con títulos semejantes a los de las antiguas series (cf *OGLH* 111).

Las antífonas. La historia de la liturgia testifica que, desde el s. IV, la recitación de los salmos conocía el uso de las *antífonas.* La *antífona* es un estribillo que tiene una doble función. La primera es musical, ya que designa y prepara el tono sobre el que debía modularse el salmo: desde este punto de vista, la *antífona* podía ejecutarse al principio y al final del salmo, o bien repetirse entre los versículos en forma responsorial. La segunda función de la *antífona,* la más importante, es la de sugerir el sentido preciso que se quiere dar al salmo en la celebración. Esto aparece sobre todo en las *antífonas* llamadas sálmicas, formadas con breves frases tomadas del *incipit* del salmo o de los versículos más característicos [105].

La función de la *antífona* se nos recuerda en la *OGLH* 113 así: "Las antífonas... ayudan a poner de manifiesto el género literario del salmo; lo transforman en oración personal; iluminan mejor alguna frase digna de atención y que pudiera pasar inadvertida; proporcionan a un determinado salmo cierta tonalidad peculiar según las diversas circunstancias".

Las colectas sálmicas. Desde el s. IV, en Oriente y Occidente, sobre todo en los ambientes monásticos, se sintió la necesidad de introducir una pausa de oración silenciosa entre salmo y salmo. Con las pausas de silencio se trataba de profundizar las ideas sacadas del salmo que se acababa de recitar. De la pausa de oración silenciosa se pasó a la improvisación de una oración en voz alta que resumiera en pocas palabras el resultado de la meditación. En un momento posterior, esta praxis originó la redacción de colectas para ser rezadas durante la celebración. El nombre de *colecta* derivaría de la expresión "colligere orationem" [106].

Las *colectas sálmicas,* aun habiendo tenido un gran éxito, como ates-

tigua su difusión, encontraron una verdadera dificultad para penetrar en la liturgia oficial. La liturgia hispánica fue la única que conservó su uso en la liturgia de las Horas [107].

Las diversas series o colecciones de *colectas sálmicas* que se conservan son objeto de cuidadosas investigaciones a causa de su rico contenido teológico y espiritual. La más antigua, probablemente de la segunda mitad del s. V, es la serie *"Visita nos"*, compuesta íntegramente por un solo autor [108]. De la mitad del s. VI es la que se llama serie *romana*, o mejor *itálica*, atribuible quizá a Casiodoro [109]. De la época carolingia queda una serie compuesta por un autor anónimo sobre algunas *colectas* de origen hispánico [110]. Finalmente existe la abundante colección de *colectas* de origen *hispánico*, que con gran probabilidad estaban originalmente reunidas en un libro litúrgico llamado *liber orationum psalmographus*, del que se ha publicado recientemente una recomposición [111].

Los autores de las *colectas* se inspiraron en los comentarios patrísticos, en las series de *títulos* y con frecuencia en las *antífonas*, así como en los salmos mismos. Indudablemente, las *colectas sálmicas* son un admirable ejemplo de actualización de la espiritualidad vivida en la celebración de la liturgia, en concreto de la interpretación cristiana del salterio. Precisamente por ello se ha dicho que las *colectas* constituyen una especie de catequesis de la sacramentalidad de la celebración litúrgica [112].

VI. Los salmos en la liturgia romana actual

El n. 24 de la *SC* recuerda la máxima importancia de la Sagrada Escritura en la celebración litúrgica, citando explícitamente el valor de los salmos en relación con el canto. En la / reforma litúrgica, ejecutada según los principios establecidos por el Vat. II, el papel del salterio es notable en todos los libros litúrgicos.

1. La misa. La *Ordenación General del Misal Romano (OGMR)* [113] prevé el uso de los salmos en cuatro momentos de la celebración: el canto de entrada, el canto interleccional, el canto de ofertorio y el canto de comunión. Para el canto de entrada (n. 26) y para el canto de comunión (n. 56, *i)* está previsto el canto de la antífona, con mucha frecuencia tomada de los salmos (figura en el formulario correspondiente del Misal, y, con notación musical, en el *Gradual romano* o en el *Graduale simplex)*, que puede ir acompañada por el respectivo salmo. No obstante, junto a este uso de los salmos, la *OGMR* prevé también el uso de un canto alternativo cuyo texto, sin embargo, debe estar aprobado por la conferencia episcopal. Esta autorización puede legitimar un cierto real abandono del salterio en estos dos momentos de la misa. El canto del ofertorio *(OGMR* 50) se encuentra en las mismas condiciones, con la particularidad de que en la actual edición del Misal Romano no figura ninguna antífona para el canto en palabras. Hay que buscarla en el *Gradual romano* o en el *Graduale simplex*.

Ha sido mucho más lograda la recuperación del salmo responsorial, considerado parte integrante de la liturgia de la palabra *(OGMR* 36). Se discute si este salmo debe considerarse como una ulterior lectura de la Sagrada Escritura o bien como una respuesta de la asamblea a la palabra de Dios. Para el salmo responsorial, el *Leccionario* prevé para cada formulario de misa el texto más adecuado, relacionado estrechamente con las lecturas del día y de la celebración. Pero la *introducción* al

Leccionario añade en el n. 9: "Para que el pueblo pueda más fácilmente decir la respuesta salmódica, la distribución de las lecturas señala algunos textos de salmos y de respuestas seleccionados para los diversos tiempos del año o para las diversas categorías de santos, los cuales podrán emplearse en vez del texto que corresponde a la lectura, siempre que el salmo sea cantado"[114]. En lugar de los salmos responsoriales indicados más arriba, la *OGMR* prevé la posibilidad de usar el *gradual* que figura en el *Gradual romano*[115] o los salmos responsoriales con notaciones musicales que se encuentran en el *Graduale simplex*[116].

2. La liturgia de las horas. El n. 91 de la *SC* establece normas concretas para una utilización mejor y más adecuada a las necesidades actuales de la iglesia del tesoro de los ciento cincuenta salmos. Además de promover una revisión del texto del salterio (ya felizmente concluida), se pide que el salterio se distribuya en un período de tiempo que supere la semana. En 1971, con la publicación de la edición típica de la *Liturgia Horarum*[117], la iglesia inauguraba una nueva distribución del salterio. Está ordenado según un esquema de cuatro semanas; en general, los salmos se usan una sola vez, exceptuados los más significativos, que se repiten varias veces. Son treinta y seis los salmos que aparecen dos o más veces a lo largo de las cuatro semanas. Los salmos 57, 82 y 108, considerado su carácter imprecatorio, no aparecen en la oración de la iglesia, y también varios salmos han sido privados de los versículos que se consideraba que podían crear dificultades en los orantes. El principio más usado en la elección de los salmos es el de la elección según el carácter de la hora y del día. Así los nn. 126ss de la *OGLH* revelan los criterios de selección: para el primer salmo de laudes se ha elegido un salmo matutino, mientras el último es, según la antigua tradición, un salmo de alabanza; para las vísperas, desgraciadamente, no se ha conservado el uso de un salmo lucernario, como en otras liturgias; para el domingo se han escogido salmos estrechamente relacionados con el misterio pascual, mientras que al viernes se le han asignado salmos de carácter penitencial o capaces de ser referidos a la pasión; los salmos 77, 104 y 105, que narran la historia de la salvación en el AT, han sido reservados para los tiempos litúrgicos de adviento, navidad, cuaresma y pascua; para las fiestas, la elección de los salmos se ha hecho de manera que se subraye el carácter de la celebración. Indudablemente la nueva distribución del salterio está orientada a ayudar a los fieles para una utilización más viva de las riquezas que contiene. El hombre moderno difícilmente se puede adaptar a las largas salmodias en uso durante los siglos pasados. Al reducir el número de salmos y escoger los salmos más significativos para las horas de laudes y vísperas, se pone a disposición de los fieles una parte de la Escritura, que ha servido como libro de oración a generaciones enteras[118].

Para que se facilite el uso de los salmos en la oración cristiana, la nueva *Liturgia Horarum* prevé tres elementos, recuperados de la tradición precedente: los títulos, las colectas sálmicas y las antífonas. En el salterio distribuido en cuatro semanas, cada salmo lleva un título, que se refiere a su significado y su importancia para la vida humana del creyente. Además, cada salmo va acompañado de una frase tomada del NT o de los escritos de los padres, que invita a orar con el salmo en sentido cristológico (*OGLH* 111). Se prevé también la publicación de

colectas sálmicas, en la línea de la tradición medieval *(OGLH* 112). Por desgracia, tal publicación oficial no ha tenido lugar todavía. En algunos países, provisionalmente, se han preparado algunas series de colectas sálmicas, que indudablemente son de gran utilidad. Las antífonas ayudan a descubrir el género literario del salmo, y con frecuencia ponen de relieve aspectos importantes del mismo. El n. 114 de la *OGLH* prevé que en la celebración sin canto, durante el tiempo ordinario, puedan sustituirse las antífonas por las sentencias bíblicas o patrísticas que preceden a los salmos mismos.

El salterio está todavía presente en otros elementos del oficio divino, como los versículos y los responsorios, que se encuentran en las diversas horas del oficio.

3. Los sacramentos y los sacramentales. El n. 35 de *SC* prescribe la lectura de la Sagrada Escritura más abundante, más variada y mejor elegida, en las celebraciones sagradas. Por esta razón, todos los nuevos rituales de los sacramentos y de los sacramentales presentan un elenco de lecturas bíblicas —o sea, un verdadero leccionario adaptado a cada rito—, entre las que se encuentra un número de salmos que responden a las características de las diversas celebraciones. De este modo el salterio sigue teniendo un papel insustituible en cualquier celebración del culto católico.

VII. Modalidades celebrativas

El n. 121 de la *OGLH* recuerda que los salmos pueden ejecutarse de diferentes maneras, según lo exijan el género literario, la extensión, la lengua en que se celebra el oficio, etcétera. Los salmos, se afirma, han sido ordenados en el oficio según su contenido y según el carácter específico de cada uno de ellos. Como se ha indicado más arriba hablando de los géneros literarios, los salmos son verdaderos poemas, y cada uno de ellos tiene su especificidad, que debe respetarse si se quiere que la celebración adquiera su sentido festivo.

La tradición, como hemos señalado en los párrafos precedentes, nos ha transmitido diversos modos de ejecutar los salmos, y la renovación querida por el Vat. II se ha preocupado por revitalizarlos. Así, para la celebración de la misa se ha reintroducido con carácter obligatorio el salmo responsorial después de la primera lectura. Sólo en el caso del canto gregoriano (latino) se permite retomar el *gradual,* canto sálmico de carácter reducido *(OGMR* 36). Por lo que se refiere a las otras celebraciones de la palabra en conexión con los diversos sacramentos y sacramentales, el salmo responsorial es obligatorio. Para la liturgia de las Horas, el n. 122 de la *OGLH* recuerda los modos tradicionales de ejecutar los salmos: de manera continuada *(in directum),* o bien alternando sea los versículos, como era la costumbre latina más común, sea las estrofas entre dos coros o partes de la asamblea, respetando la disposición tipográfica de los nuevos libros litúrgicos; o bien de manera responsorial [*/ supra,* V]. De hecho, sólo el salmo 94 del invitatorio se presenta de manera responsorial. Aunque no se hable de ello en los documentos oficiales, en la práctica de la liturgia renovada se ha llegado a comprender que ciertos salmos, como el 106 y el 117, son de hecho estructuras de celebraciones cultuales de acción de gracias, y se ha logrado devolver vida expresiva a dichos textos distribuyendo sus partes entre los diversos participantes. Por lo que se refiere a las diversas posibilidades, en el ámbito castellano recordamos solamen-

te las publicaciones de P. Farnés y A. Aparicio [119].

VIII. Problemas litúrgico-pastorales

El uso del salterio como libro de oración para el cristiano de hoy comporta evidentemente problemas, algunos de los cuales ya se han insinuado a lo largo del tratado. Como conclusión, es oportuno señalar dos importantes núcleos de problemas, que conviene considerar atentamente desde un punto de vista litúrgico-pastoral: los derivados del contenido del salterio y los que conciernen a la interpretación *celebrativa* de los salmos.

La marcada impronta veterotestamentaria del salterio exige a quien desea rezar los salmos en el espíritu del evangelio un mínimo de preparación o ambientación bíblica. Efectivamente, los salmos se han leído en el ámbito del culto cristiano como profecías relativas al misterio de Cristo, el cual a su vez permite interpretar el sentido último de los salmos. Así, la posterior tradición cristiana patrística y litúrgica ha aprendido a leer a Cristo en los salmos y a los salmos en Cristo. El auténtico modo de orar con los salmos se puede colegir del siguiente texto de san Agustín:

"Como el Cristo total es cabeza y cuerpo, por eso en todos los salmos, al oír la voz de la Cabeza, oigamos la del cuerpo. Pues no quiso hablar separadamente el que no quiso separarse, conforme lo atestigua: *Ved que yo estoy con vosotros hasta la consumación de los siglos.* Si está con nosotros, habla con nosotros, de nosotros y por nosotros; como también nosotros hablamos en él, y por eso hablamos verdad, porque hablamos en él" [120]. Por ello no debe olvidarse el papel de válida ayuda que, para una recta interpretación de los salmos, tienen las antífonas, las frases bíblicas y los títulos que aparecen en los libros litúrgicos, sin olvidar las colectas sálmicas. Los problemas derivados del contenido de los salmos pueden superarse con un trabajo de mentalización y de conocimiento del salterio dentro de la historia de salvación que se actúa en la liturgia.

El segundo núcleo de problemas se refiere a la interpretación *celebrativa* de los salmos. La *OGLH* en el n. 103 recuerda: "Los salmos no son lecturas ni preces compuestas en prosa, sino composiciones poéticas de alabanza. Por tanto, aunque posiblemente hayan sido proclamados alguna vez en forma de lectura, sin embargo, atendiendo a su género literario, con acierto se les llama en hebreo *Tehillim,* es decir, *cánticos de alabanza,* y en griego *Psalmoi,* es decir, *cánticos que han de ser entonados al son del salterio.* Es verdad, todos los salmos están dotados de cierto carácter musical, que determina el modo adecuado de recitarlos. Por tanto, aunque los salmos se reciten sin canto, e incluso de modo individual y silencioso, convendrá que se atienda a su índole musical: ciertamente ofrecen un texto a la consideración de la mente; pero tienden sobre todo a mover los corazones de quienes los recitan y los escuchan, e incluso de quienes los tocan con *arpas y cítaras".* La interpretación *celebrativa* de los salmos en la liturgia sigue siendo, por tanto, un amplio campo de investigación, en el que los técnicos y pastores deben empeñarse a fondo para encontrar las formas más adecuadas a los diversos tipos de comunidades y a las diversas celebraciones. Del modo de interpretación dependerá indudablemente el interés del pueblo fiel por servirse de los salmos en su oración.

NOTAS: [1] P. Auvray, *Los salmos,* en H. Cazelles (dir.), *Introducción crítica al AT,* Herder, Barcelona 1981, 525 — [2] P. Auvray, *Los salmos,* l.c., 526; A. Rolla, *Libri didattici,* en *Il messaggio della salvezza* 3, LDC, Turín 1971, 420-424; G. Castellino, *Libro dei Salmi,* en S. Garofalo (dir.), *La Sacra Bibbia,* Marietti, Roma-Turín 1955, 7-10 — [3] P. Auvray, *Los salmos,* l.c., 526-528; A. Rolla, *Libri didattici,* l.c., 424-430; G. Castellino, *Libro dei Salmi,* l.c., 10-17 — [4] H. Gunkel y J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen,* Gottinga 1933 — [5] G. Castellino, *Libro dei Salmi,* l.c., 21-24 — [6] Cf G. Castellino, *Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israele, raffrontati riguardo alla forma e al contenuto,* Turín 1940 — [7] Cf E. Lipinski, *Psaumes* I, *Formes et genres littéraires,* en *DBS* IX (1973) 1-125 — [8] Cf E. Beaucamp, *Psaumes* II, *Le Psautier,* en *DBS,* cit., 127-159 — [9] Cf E. Beaucamp, *Psaumes* II, *Le Psautier,* l.c., 149-157 — [10] Cf P. Salmon, *Les "Tituli Psalmorum" des manuscrits latins,* Cerf, París 1959, 10-27 — [11] Eteria, *Diario di viaggio,* Edizioni Paoline, 1979 — [12] Cf P.J. Mateos, *De officio matutino et vespertino in ritibus orientalibus,* pro manuscripto, Pontificium institutum liturgicum Anselmianum, Roma 1968, 17-31 — [13] Cf B. Botte, *Rites et familles liturgiques,* en A.G. Martimort (dir.), *L'église en prière. Introduction à la liturgie,* Desclée, París 1961, 15-26 (bibl.) — [14] Cf P. Salmon, *La prière des heures,* en A.G. Martimort, *o.c.* en la nota prec., 789-815 (bibl.) — [15] Cf M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen-âge* 2, *Les Textes* (Ordines I-XIII), Lovaina 1971, 2-108 (OR I); 3, *Les Textes* (suite) (Ordines XIV-XXXIV), Lovaina 1974, 45-125 (OR XV) — [16] Los principales antifonarios romanos son el *Cantatorium de Monza* (Monza, hacia el año 800), el antifonario de Rheinau (Rheinau, VIII-IX s.), el antifonario de Mont-Blandin o de Pamelius (Mont-Blandin, VIII-IX s.), el antifonario de Compiègne o de Carlos el Calvo (Saint-Corneille de Compiègne, 860/880), el antifonario de Corbie (Corbie, después del año 853), el antifonario de Senlis (Saint-Denis, 877/882). Cf R.J. Hesbert, *Antiphonale missarum sextuplex,* Bruselas 1935 — [17] Entre las cerca de 115 antífonas conservadas en los antifonarios, una treintena no son sálmicas, sino pertenecientes a otros libros de la biblia, excepción hecha de las antífonas *Gaudeamus* y *Salus populi* (textos no bíblicos) y *In excelso throno* (del IV libro de Esdras) — [18] Así, la antífona del I domingo de adviento presenta los primeros versículos del salmo 24: *Ad te levavi animam meam,* mientras que el salmo reanuda con el v. 4: *Vias tuas* — [19] Por ejemplo, el II domingo de adviento tiene como antífona Is 30,30: *Populus Sion,* con el salmo 79. La antífona de la epifanía está tomada de Mal 3,1 y 1 Crón 29,12: *Ecce advenit,* mientras que el salmo es el 71. Se ha subrayado que el *incipit* del salmo es menos pertinente a la solemnidad que el v. 10 *(Reges Tharsis... munera offerunt),* pero ello ayuda precisamente a comprender la costumbre primitiva de decir todo el salmo o al menos los versículos más apropiados, y no solamente el primero — [20] Así, para el tiempo de adviento se eligieron los salmos 18, 24, 79 y 84; en cambio, para el tiempo cuaresmal aparecen los salmos de lamentaciones, además del típico salmo 90 — [21] Desde el I al XVI domingo los antifonarios presentan antífonas sálmicas tomadas de los salmos 12, 17, 24, 26, 27, 46, 47, 53, 54, 67, 69, 73, 83, 85 — [22] Los *responsa* conservados por los antifonarios son alrededor de ciento treinta, de los que sólo diez son textos no sálmicos — [23] El enriquecimiento melódico que significó el canto gregoriano para los textos y que exigía un espacio de tiempo superior a una salmodia simple, explicá la reducción del salmo responsorial a un solo verso, además de la antífona o estribillo — [24] El texto en cuestión no es sálmico, sino que proviene de Jer 1,5.9: "Priusquam te formarem in utero, novi te: et antequam exires de ventre, sanctificavi te. V. Misit Dominus manum suam, et tetigit os meum, et dixit mihi: Priusquam..." — [25] Los "tractus" que aparecen en los antifonarios son alrededor de una veintena, de los que tres o cuatro constan de dos versos, mientras que los demás poseen tres, cuatro, cinco o seis — [26] El "tractus" *Qui habitat* presenta 13 vv., que corresponden a los vv. 1-7 y 11-16 del salmo 90: el "tractus" *Deus, Deus meus,* presenta 13 vv., que correspoden a los vv. 2-9, 18b-19.22.24.32 del salmo 21; el "tractus *Eripe me, Domine* presenta 11 vv., que corresponden a los vv. 2-10.14 del salmo 139 — [27] Así, el "ofertorium" del miércoles de las témporas de adviento presenta la siguiente estructura: antífona Lc 1,28bcd: 1.º v. Lc 1,34b; 2.º v. Lc 1,35c. Las antífonas de ofertorio no sálmicas son cerca de diez, entre ciento veinte conservadas en los antifonarios — [28] Se han empleado los siguientes salmos: 5, 6, 9, 12, 15, 16, 17, 18, 24, 29, 30, 33, 39 — [29] Así, para el I domingo de adviento la antífona es el v. 13 del salmo 84, que se indica como salmo de comunión. Para el II domingo la antífona está tomada de Bar 5,5; 4, 36, señalándose el salmo 79 como salmo de comunión — [30] Para los días feriales de cuaresma, a partir del miércoles de ceniza, están previstos como salmos de comunión los salmos 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 18, 19, 22. Interesante el que en el viernes de la IV semana de cuaresma la antífona de la comunión se tome del evangelio (Jn 11,33.35.43.44.49), no obstante lo cual se indica el salmo 21, que corresponde a la serie arriba indicada, en el antifonario de Mont-Blandin: cf R.J. Hesbert, *o.c.* (nota 16) 80. En los domingos del tiempo ordinario tenemos la serie siguiente de salmos de comunión, con las antífonas sacadas de los mis-

mos: 9, 12, 16, 17, 26, 30, 33, 50, 103 — [31] El uso del salmo 42 al principio de la misa aparece a finales del s. X en los misales del grupo de Séez (Francia), introducido en el ordinario del misal de la capilla papal hacia 1290 y haciéndose obligatorio para toda la iglesia romana la reforma de san Pío V en el 1570. Cf J.A. Jungmann, *El sacrificio de la Misa,* Madrid 1963[4], 330-334 — [32] El uso del salmo 25, y sobre todo del v. 6, aparece en el alto medievo, pero no fue obligatorio hasta san Pío V, que impone la recitación de los vv. 6-12. Cf J.A. Jungmann, *o.c.,* 628-630 — [33] Cf W.C. Bishop, *The African Rite,* en *The Journal of Theological Studies* 13 (1912) 250-279; F. Cabrol, *Africaine (Liturgie),* en *DACL* I (1924) 591-657; E. Dekkers, *Afrikaanse liturgie,* en *LW* I (1958) 64-74 — [34] Cf J. Pinell, *De liturgiis occidentalibus* (pro manuscripto), Roma 1967, 80 — [35] Se conservan dos epístolas falsamente atribuidas a san Germán de París; cf A. Wilmart, *Germain de Paris,* en *DACL* VI, I (1924) 1066-1090 — [36] J. Pinell, *Le liturgie occidentali, corso d'introduzione,* Roma 1977, 58; cf Id, *La liturgia gallicana,* en VV.AA., *Anàmnesis* 2, *La liturgia, panorama storico generale,* Turín 1978, 62-67 — [37] Cf J. Pinell, *Le liturgie occidentali,* 59 — [38] *Ib,* 61 y 63 — [39] *Ib,* 75 — [40] J. Pinell, *De liturgiis occidentalibus,* 85-86 — [41] Cf J. Pinell, *Le liturgie occidentali,* 132-140, e Id, *La liturgia celtica,* en *Anàmnesis* 2, 67-70 para la bibl. — [42] Éste es el uso de la tradición *B,* mientras que la tradición *A* de los días citados presenta, en lugar del *praelegendum,* tres antífonas a veces de origen sálmico. Cf *Missale Mixtum,* ed. A. Lesley: *PL* 86; L. Brou-J. Vives, *Antifonario Visigótico Mozárabe de la Catedral de León,* Barcelona 1959 — [43] Damos dos ejemplos de *praelegendum,* uno con antífona no sálmica y otro enteramente sacado del salterio. *I domingo de adviento:* "Ecce super montes pedes evangelizantis pacem alleluia. Et annunciantis bona alleluia: celebra Juda festivitates tuas alleluia. Et redde Domino vota tua alleluia. V. Dominus dabit verbum evangelizantibus in virtute multa (Ps 67). R. Et redde. Gloria. R. Et redde". *Natividad del Señor:* "Alleluia, Benedictus qui venit alleluia in nomine Domini, alleluia, alleluia. V. Deus Dominus et illuxit nobis. R. In nomine. Gloria. R. In nomine". Cf *Missale Mixtum* (nota 42), 109 y 183 — [44] Cf J. Pinell, *Le liturgie occidentali* (nota 36) 79-106; Id, *La liturgia ispanica,* en *Anàmnesis* 2, 70-88 — [45] Un ejemplo de *psallendum:* I domingo de cuaresma: "Ne memor fueris Deus iniquitatum nostrarum antiquarum: cito apprehendat nos misericordia tua Domine. V. Quoniam pauperes facti sumus valde. R. Cito apprehendat". Cf *Missale Mixtum* 297 — [46] Un ejemplo de *clamor* en relación con el *psallendum:* "(Psal.) Haec est dies quam fecit Dominus: Exsultemus et laetemur in ea. V. Dextera Domini fecit virtutem: dextera Domini exaltavit me. R. Exsultemus et laetemur in ea. (Clamor) Aperite mihi portas iustitiae. Deo gratias. R. Exsultemus et laetemur in ea". El nombre *clamor* se debe probablemente al largo neuma con que acababa el verso, y al que el pueblo respondía con un *Deo gratias,* antes de reanudar el estribillo — [47] En las misas del tiempo de cuaresma el *psallendum* es sustituido por un canto propio, los *threni,* formados con textos tomados de Lam, Job o de los Profetas. Cf J. Pinell, *El canto de los "threni" en las misas cuaresmales de la antigua liturgia hispánica,* en *Eulogia. Miscellanea liturgica,* Roma 1979, 317-365 — [48] Cf J. Pinell, *Le liturgie occidentali,* 89; M.M. Otero Azcárate, *Elevavit sacerdos munera. Estudio teológico de las fuentes bíblicas y litúrgicas de los cantos ofertoriales hispánicos "sacrificia" del antifonario de la liturgia hispánica,* Disertación doctoral, Pontificio Instituto Litúrgico, Roma 1980 — [49] Cf J. Pinell, *Le liturgie occidentali,* 101 — [50] Cf P. Borella, *Il rito ambrosiano,* Brescia 1964, 146-152; J. Pinell, *Le liturgie occidentali,* 42; A.M. Triacca, *La liturgia ambrosiana,* en *Anàmnesis* 2, 88-110 — [51] Cf P. Borella, *Il rito ambrosiano,* 156; J. Pinell, *Le liturgie occidentali,* 45 — [52] Cf P. Borella, *o.c.,* 159-161; J. Pinell, *Le liturgie occidentali,* 45 — [53] Cf, por ejemplo, A. Paredi (dir.), *Sacramentarium Bergomense,* Bérgamo 1962, 6 y 7, die XXVII dec. e dom. p. Natale Dom. — [54] Cf P. Borella, *o.c.,* 166-168 — [55] Cf A. Paredi, *o.c.,* 7, dom. p. Natale Dom.: "Visi sunt gressus tui, Domine, gressus Dei mei regis, qui est in sancto...", Ps 67 — [56] Cf P. Borella, *o.c.,* 206-216; J. Pinell, *Le liturgie occidentali,* 50-51 — [57] Eteria, *Diario di viaggio,* Edizioni Paoline, 1979, 103 — [58] Cf H.J. Becker, *Reform des Ferialpsalterium. Ein Diskussionsbeitrag,* en *EL* 79 (1965) 17-54; C. Callewaert, *De laudibus Matutinis,* en *SE* 1940, 65ss; J. Pascher, *Zur Frühgeschichte des römischen Wochenpsalteriums,* en *EL* 79 (1965) 54-58 — [59] Los salmos 148-149-150 figuran en el oficio matutino de las liturgias orientales y occidentales: cf A. Baumstark-O. Heiming, *Nocturna Laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus,* Münster 1967, 195-205 — [60] Cf H.J. Becker, *l.c.* (nota 58) 47 — [61] Cf S. Bäumer-R. Biron, *Histoire du Bréviaire* I, Roma 1967, 293ss; C. Callewaert, *L'oeuvre liturgique de st.-Grégoire,* en *SE* 1940, 636ss; M. Righetti, *Manuale di storia liturgica* II, Milán 1946, 445ss. Estos autores atribuyen a san Gregorio Magno la estructuración del salterio romano — [62] M. Righetti, *o.c.,* 564-565, atribuye la introducción del salmo 94 como invitatorio en el oficio romano al papa san Gregorio Magno — [63] Los salmos que se repiten cada día son: 50, 62, 66, 148, 149 y 150. El salmo propio o salmo matutino de cada día: 117 (dom.), 5 (f 2), 42 (f 3), 64 (f 4), 89 (f 5), 142 (f 6) y 91 (sáb.) — [64] En la

hora de prima, junto a cuatro estrofas del salmo 118, se recitaba el salmo 53 y otro salmo tomado del grupo de los salmos de la vigilia matutina (1-108) — [65] Para otras precisiones cf J. Gibert Tarruell, *La nouvelle distribution du Psautier dans la "Liturgia Horarum"*, en *EL* 87 (1973) 325-382 — [66] Para estudiar las relaciones entre oficio romano y oficio de la *Regula monasteriorum*, cf A. De Vogüé, *La règle de Saint Benoît. Commentaire historique et critique*, tomo V. *SC* 185 (1971) — [67] Son fijos los salmos 66, 50, 148, 149 y 150; son propios los salmos 117 y 62 (dom.), 5 y 35 (f 2), 42 y 56 (f 3), 63 y 64 (f 4), 87 y 89 (f 5), 75 y 91 (f 6), 142 (sáb.) — [68] En la hora de prima del domingo, cuatro estrofas del salmo 118; durante la semana, los salmos 1-9. El resto del salmo 118 se recita en las horas del domingo y del lunes, mientras que desde el martes al sábado se repiten los salmos graduales, 119-127 — [69] Francisco Quiñones, de la orden de los Menores, cardenal de la S. Cruz en Jerusalén (1485-1540). Cf V. Raffa, *Dal Breviario del Quignones alla Liturgia delle Ore di Paolo VI*, en VV.AA., *Liturgia delle Ore (Quaderni di RL* 14), LDC, Turín 1972, 289 — [70] Aprobada en el 1535, la primera "recensión" tuvo nueve o diez ediciones en diecisiete meses. En el 1536 apareció una segunda "recensión", que tuvo un centenar de ediciones hasta el 1568, año de la abolición definitiva con la bula *Quod a nobis*, de san Pío V — [71] Un análisis de la distribución del salterio hecha por Quiñones en V. Raffa, *Dal Breviario del Quignones...* (nota 69) 294-297 — [72] Pues Quiñones eliminaba de la hora de laudes los salmos específicamente matutinos de la tradición romana: los salmos 5, 42, 62, 64, 89, 91, 92, 99, 117, 142, y sobre todo no respetaba la función típica de los tres salmos 148, 149 y 150, al final de laudes. En general, se puede decir que Quiñones ignoraba la gran división en dos grupos: salmos de la mañana (1-108 y 148-150) y salmos de la tarde (109-147) — [73] Para otras indicaciones, cf V. Raffa, *Dal Breviario di Quignones...*, 320-363; J. Gibert Tarruell, *La nouvelle distribution du Psautier...* (nota 65) 338-342 — [74] Cf *AAS* 59 (1967) 442-448; *Not* 3 (1967) 169-194; n. 19: "Diebus I et II classis... unicus tantum Nocturnus cum tribus psalmis et tribus lectionibus..."; n. 21: "In persolvendis Laudibus et Vesperis cum populo... tres tantum psalmi dici possunt..." — [75] Un tratamiento completo del tema exigiría hablar de los diversos "cursus" de los monjes occidentales (Casiano, san Cesáreo de Arlés, san Columbano, *La Regula Magistri*, etc.) y de las iglesias de la Galia y de Escocia/Irlanda — [76] Cf J. Pinell, *De liturgiis occidentalibus* II (nota 34) 65-37; Id, *Liturgia Hispánica*, en *Diccionario de Historia eclesiástica de España*, Madrid 1972, 1303-1320 — [77] Las horas peculiares eran: ad decima, ad undecima, ad duodecima, ante completam, post completam, ante lectulum, ad mediam noctis, peculiaris vigilia, post nocturnos, ordo peculiaris seu aurora, ad primam, ad secundam, ad quartam, ad quintam, ad septiman e ad octavam. Cf J. Pinell, *Las horas vigiliares del oficio monacal hispánico*, en *Liturgia* 3 (Scripta et Documenta 17), Abadía de Montserrat 1966, 197-340 — [78] El esquema general de la oficiatura hispánica era, según J. Pinell, el siguiente: Introductio/Psalmodia/Lectio sacrae scripturae/Hymnodia/Euchologia/Appendix devotionalis. Cf J. Pinell, *De liturgiis occidentalibus* II, 70 — [79] En el oficio hispánico la regla general es que cada salmo posee su antífona y una oración sálmica como conclusión. De estas oraciones sálmicas se hablará luego /[V, 2, *e*] — [80] Recibe el nombre de "missa" un conjunto formado por tres salmos con sus respectivas antífonas y oraciones sálmicas. En los días festivos y domingos, los salmos se reducen a un verso y al *Gloria*. El conjunto, formado por antífona, verso y *Gloria*, aparece como un canto de tipo responsorial — [81] Según la solemnidad del día, las "missae" pueden ser 2, 3, 4, 5, 6, 7 u 8. Cf J. Pinell, *De liturgiis occidentalibus* II, 106 y 115-119 — [82] Los salmos matutinos de la liturgia hispánica son los salmos 5, 18, 35, 42, 58, 62, 64, 66, 75, 87, 89, 91, 100, 107, 117, 118, 145-152, 129 y 142. Cf J. Pinell, *De liturgiis occidentalibus* II, 127 — [83] El *sonum* es un canto formado por una antífona y por un versículo sálmico, melódicamente muy adornado — [84] En el oficio festivo, el tercero es un salmo aleluyético, y en los libros recibe el nombre de *Lauda*. En tales oficios existe, entre el *vespertinum* y el segundo salmo, un *sonum* semejante al del oficio matutino — [85] Cf J. Pinell, *De liturgiis occidentalibus* II, 71-72; *Las horas vigiliares...* (nota 77) 224-231 — [86] Los salmos elegidos son los salmos canónicos (3, 50, y 56), los salmos matutinos (cf nota 82), los salmos 148-150 y los salmos vespertinos — [87] Cf J. Pinell, *De liturgiis occidentalibus* II, 72; *Las horas vigiliares...* 219 — [88] Cf J. Pinell, *De liturgiis occidentalibus* II, 72 — [89] Cf P. Borella, *Il rito ambrosiano*, Brescia 1964, 225-239. En la p. 238 el autor ofrece la distribución de los salmos según las diez *decurie* — [90] Los salmos *directi* de los siete días de la semana son: 92, 53, 66, 69, 112, 142 y 89 — [91] Si la tradición primitiva de la liturgia ambrosiana reservaba el salmo 118 para la vigilia matutina del sábado, aparece el origen no milanés de la recitación de dicho salmo en las horas menores. Para las horas de prima está prescrito también el salmo 53, como en la liturgia romana antigua — [92] Cf J. Pinell, *Vestigis del lucernari a Occident*, en *Liturgica* 1 (Scripta et Documenta 7), Abadía de Montserrat 1956, 91-149 — [93] Cf P. Borella, *Il rito ambrosiano*, 251-248 — [94] Cf *ib*, 259. La tercera parte de las vísperas ambrosianas, u oficio estacional, propia de los días festivos, está formada por *psallenda*, cantos procesionales

para las visitas a los bautisterios. Cf P. Borella, *Il rito ambrosiano,* 260 — [95] Los salmos de completas propios de la tradición ambrosiana son los salmos 132 y 116, los cuales se recitan junto con los salmos 4, 30, 90 y 133, propios de la tradición romana — [96] Cf P. Borella, *Il rito ambrosiano,* 262-271 — [97] Para otros particulares, cf P. Borella, *Il breviario ambrosiano,* en M. Righetti, *Manuale di storia liturgica* II (nota 61) 603-641 — [98] Cf P. Salmon, *La prière des heures* (nota 14) 799. En el medievo el salterio adquiere en ciertos ambientes un valor penitencial, lo que tiene como consecuencia una recitación abundante de salmos. Así, sobre todo en los ambientes monásticos, junto con las horas canónicas, y como preparación o como complemento, se difunde el uso de la recitación de salmos bajo títulos diversos: oficios votivos (de la Virgen o de los difuntos), los salmos "penitenciales", los salmos "graduales", los "salmos "pro familiaribus", etc. Cf Cluny Ph. Schmitz, *La liturgie de Cluny,* en *Spiritualità cluniacense,* Todi 1960, 85-99 — [99] Cf G. Castellino, *Libro dei Salmi* (nota 2) 10-17; E. Beaucamp, *Psautier* (nota 8) 137-157 — [100] P. Salmon, *Les "Tituli Psalmorum"...* (nota 10) — [101] La serie IV se atribuye a Eusebio de Cesarea (340): cf P. Salmon, *Les "Tituli Psalmorum"...* 17-18 y 117-120 — [102] La serie VI está formada por sentencias sacadas por san Beda (672-735) del comentario a los salmos de Casiodoro (468-562); cf P. Salmon, *Les "Tituli Psalmorum"...* 27, 151-152 — [103] Cf *Ib,* 30 — [104] Cf *Ib,* 28-30 — [105] Cf M. Righetti, *Manuale di storia liturgica* II (nota 61) 512-516 — [106] Cf J. Pinell, *Le collette salmiche,* en *Liturgia delle ore* (nota 69) 269-286; *"Liber orationum psalmographus". Colectas de Salmos del antiguo rito hispánico,* Barcelona-Madrid 1972 (33) — [107] J. Pinell, *Le collette salmiche,* 276 — [108] Cf J.M. Canals Casas, *Las colectas de salmos de la serie "Visita nos",* Salamanca 1978 — [109] Cf A. Wilmart-L. Brou, *The Psalter Collects from V-VI Century Sources (Three Series),* Londres 1949; P. Verbraken, *Oraisons sur les 150 psaumes,* París 1967; J. Pinell, *"Liber orationum psalmographus"* (nota 106) (71)-(82) — [110] Cf nota precedente y J. Pinell, *Le collette salmiche* (nota 106) 274 — [111] J. Pinell, *"Liber orationum psalmographus"* cit. En el apéndice se publican los textos de una serie hispánica desaparecida, que habría sido escrita durante la primera mitad del s. VI, textos conservados en un palimpsesto actualmente de la biblioteca de S. Gall, Suiza (Stiftsbibliothek, ms. 908, palimpsesto. A. Dold, *Palimsest-Studien* I, Beuron 1955, 14-18). Cf también A.M. Triacca, *Cristologia nel "Liber orationum psalmographus". Un saggio di catechesi patristica cristocentrica pregata,* en *Cristologia e catechesi patristica* (a cargo de S. Felici), Roma 1981 — [112] Cf J. Pinell, *Le collette salmiche* 284 — [113] Texto en el *Misal Romano* oficial — [114] En la editio typica altera del *Ordo Lectionum Missae,* Typis Polyglottis Vaticanis 1981, el n. 9 de los *praenotanda* se ha convertido en n. 89 — [115] *Graduale sacrosanctae romanae ecclesiae de tempore & de sanctis,* Solesmis 1979 — [116] *Graduale simplex in usum minorum ecclesiarum,* Typis Polyglottis Vaticanis, editio altera 1975 — [117] *Officium divinum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum: Liturgia Horarum iuxta ritum Romanum,* Typis Polyglottis Vaticanis, 1971 — [118] Para otras precisiones, cf J. Pascher, *Il nuovo ordinamento della salmodia nella Liturgia romana delle ore,* en *Liturgia delle Ore. Documenti ufficiali e Studi* (Quaderni di *RL* 14), LDC, Turín 1972, 161-184; J. Gibert Tarruell, *La nouvelle distribution du Psautier dans la "Liturgia Horarum",* en *EL* 87 (1973) 325-328 — [119] P. Farnés, *Moniciones y oraciones sálmicas para laudes y vísperas de las cuatro semanas del salterio,* Ed. Regina, Barcelona 1978; A. Aparicio, J.C. Rey García, *Los salmos, oración de la comunidad,* Inst. Teol. de Vida Religiosa, Madrid 1981; para otras indicaciones, cf G. Sobrero, *Cantare i Salmi,* en *RPL* 23 (1980) 57-61 (mayo) — [120] *Enarrationes in Psalmos* 56,1, BAC 246, Madrid 1965, 395.

J. Gibert Terruel

BIBLIOGRAFÍA:

1. *En general*

Alonso Schoekel L., *Treinta salmos: poesía y oración,* Cristiandad, Madrid 1981; Dujvers P., *Los salmos. Introducción a su contenido espiritual y doctrinal,* Herder, Barcelona 1964[2]; Franquesa A., *Lectura cristiana de los salmos y sentido de las lecturas,* en "Vida Religiosa" 36 (1974) 39-54; González A., *El libro de los salmos,* Herder, Barcelona 1966; Gourgues M., *Los salmos y Jesús, Jesús y los salmos,* "Cuadernos Bíblicos" 25, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1979; Guichou P., *Los salmos comentados por la Biblia,* Sígueme, Salamanca 1966; Helewa G., *Salmos,* en DE 3, Herder, Barcelona 1984, 332-337; Lack R., *Salmos,* en NDE, Paulinas, Madrid 1979, 1228-1242; Raguer H., *La Iglesia y los salmos,* en "Phase" 134 (1983) 91-108; Vernet J.M., *22 salmos para vivir,* "Dossiers CPL" 22, Barcelona 1984.

2. *En la liturgia*

Alonso Schoekel L., *Salmos. Texto original litúrgico, introducción y notas,* Cristiandad, Madrid 1966; Aparicio A.-García J.C.R., *Los salmos oración de la comunidad. Para celebrar la liturgia de las Horas,* Publicaciones Claretianas, Madrid 1981; Canals J.M., *Las colectas de sal-*

mos de la serie "Visita Nos", Publicaciones Claretianas, Madrid 1978; Cols D., *La salmodia*, en "Oración de las Horas" 5 (1983) 152-154; 7 (1983) 222-224; López Martín J., *La oración de las Horas*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1984, 203-220; Pinell J., *"Liber Orationum Psalmographus". Colectas de salmos del antiguo Rito Hispánico*, Instituto S. de Investigaciones Científicas, Madrid 1972; VV.AA., *La oración de los salmos*, en "Phase" 17 (1963) 169-216; VV.AA., *Los salmos en la liturgia*, en "Phase" 134 (1983) 85-177.

3. *El salmo responsorial*

Cols D., *El salmo responsorial y la aclamación del aleluya*, en "Oración de las Horas" 3 (1981) 82-84; Deiss L., *El salmo gradual*, en VV.AA., *Presentación y estructura del nuevo Leccionario*, Ed. Litúrgica española, Barcelona 1969, 65-93; Farnés P., *El salmo responsorial*, en "Phase" 134 (1983) 123-145; Taule A., *El salmo responsorial*, en "Phase" 56 (1970) 177-181.

SALVACIÓN, HISTORIA DE LA

/ Historia de la salvación

SANTOS, CULTO DE LOS

SUMARIO: Introducción: El único Santo, el pueblo santo, los santos - I. El culto de los mártires: 1. El culto de los difuntos; 2. El culto de los testigos; 3. Las modalidades del culto de los mártires; 4. El culto de los santos - II. Evolución del culto de los santos: 1. Los factores del desarrollo: *a)* Traslado y repartición de las reliquias, *b)* Literatura hagiográfica (calendarios y martirologios, libros litúrgicos, actas, pasiones, leyendas y vidas de los santos, obras literarias de los santos), *c)* Las peregrinaciones; 2. La reglamentación canónica: *a)* El reconocimiento del culto en el primer milenio, *b)* La liturgia de la canonización - III. Culto litúrgico y devoción popular: 1. El culto litúrgico: *a)* El aniversario, *b)* La inscripción en el martirologio, *c)* El formulario eucológico, *d)* La veneración de las reliquias y de las imágenes; 2. La devoción popular: *a)* Los santos preferidos por el culto popular, *b)* Los modos de expresión del culto popular - IV. El Vat. II y el culto de los santos: 1. El culto de los santos en 1960: *a)* El calendario, *b)* Los formularios, *c)* Las normas para la celebración; 2. La reforma de 1969: *a)* El "Calendarium Romanum generale", *b)* Los formularios de la misa y del oficio, *c)* Las nuevas normas para la celebración - V. Teología y pastoral del culto de los santos: 1. La reflexión teológica: *a)* Santidad y misterio pascual, *b)* La imitación de Cristo, *c)* La intercesión de los santos; 2. La acción pastoral: *a)* El descubrimiento del verdadero rostro de los santos, *b)* La imitación de los santos, *c)* La intercesión de los santos.

Introducción

El único Santo, el pueblo santo, los santos. La santidad es atributo de Dios y de su Hijo, Jesucristo, "el único Santo, el único Señor". La santidad es el don de Dios a su pueblo (Ex 19,5-6), el don de Cristo a su iglesia y a cada uno de sus miembros (1 Pe 2,9). Por eso el apóstol Pablo escribe "a todos los que estáis en Roma, amados de Dios, llamados santos" (Rom 1,7) y pide su amor de hermanos (Rom 12,13) en favor de los "santos" que están en Jerusalén (Rom 15,25 gr.). Con el lenguaje protocolario de su época, Agustín se dirigirá a los oyentes con el apelativo "vuestra santidad". Pero entonces el título de *santo* se atribuía ya de manera especial a aquellos cristianos que habían vivido con mayor plenitud su pertenencia a Cristo, a saber: los mártires. Desde la segunda mitad del s. II en Oriente, y desde comienzos del III en Occidente éstos ocupaban un puesto particular en el recuerdo de la comunidad. La iglesia festejaba cada año su natalicio, aniversario de su deposición y nacimiento para el cielo, y se recomendaba a su intercesión ante el Señor. Había nacido el culto de los mártires: lo seguiría el culto de los santos.

I. El culto de los mártires

1. EL CULTO DE LOS DIFUNTOS. El culto de los mártires es una forma del culto de los difuntos. Este culto, que se remonta hasta la prehistoria, se expresa de diferentes maneras se-

gún las regiones. Comporta, en primer lugar, las honras fúnebres al cuerpo del difunto. En el territorio de Israel el muerto era inhumado, depositado en la tierra o sobre la piedra de la celda sepulcral. En Roma, donde se conocía la inhumación, se admitía también la incineración. En los primeros siglos de nuestra era se practicaban ambos ritos, como testifican los columbarios de los cementerios subterráneos y los sarcófagos paganos. Con frecuencia la tumba representaba la casa donde había vivido el desaparecido. Los miembros de la familia se reunían allí ciertos días para ofrecer libaciones o presentar alimentos a los *manes* del difunto y para participar en el *refrigerium* (el banquete fúnebre) en su recuerdo, sobre todo en el aniversario de su nacimiento. Cada año, los últimos días de febrero, que hasta el tiempo de César habían señalado el final del año, estaban particularmente consagrados al recuerdo colectivo de los difuntos y al banquete que reunía a los miembros de la parentela en torno a sus tumbas. La fiesta de la *Cathedra Petri,* en el s. IV, conectará el santoral romano con la tradición antigua.

Los cristianos no rechazaron ninguno de los usos familiares que rodeaban la muerte; sólo evitaron aquellos que testimoniaban una concepción de la supervivencia incompatible con la propia fe. Ésta se encuentra expresada con vigor en las paredes de los cementerios y en las inscripciones funerarias: fe en la resurrección y en la vida eterna en Cristo; certeza de que la muerte significa el final del éxodo pascual inaugurado en el bautismo. Deseosos de imitar a su Señor incluso en la forma de la sepultura, los cristianos optaron desde el principio por la inhumación: se siembra un cuerpo mortal, que resucitará cuerpo espiritual (cf 1 Cor 15,44). Sin renunciar a los banquetes fúnebres y a las libaciones sobre la tumba, preferían celebrar la eucaristía en los cementerios con ocasión de las exequias. En lugar de los lamentos rituales, elevaban cantos de esperanza con himnos y salmos.

2. EL CULTO DE LOS TESTIGOS. *Martyr* significa testigo. El primer mártir es Cristo, "el testimonio fiel" (Ap 1,5). Pero el Apocalipsis da el mismo título a Antipas, muerto por la fe en Pérgamo (2,13), porque el cristiano que confiese la propia fe en Jesús hasta la muerte testimonia el señorío de Cristo. Más aún, Cristo vivo testimonia en él la potencia de la propia resurrección. El mártir se hace una sola cosa con Cristo crucificado-resucitado y da a Dios el máximo testimonio de fidelidad. Por eso la comunidad de los hermanos, la iglesia local, rodea su recuerdo de un homenaje particular.

3. LAS MODALIDADES DEL CULTO DE LOS MÁRTIRES. El homenaje ofrecido a los mártires es en parte idéntico al tributado a cualquier difunto. También se localiza junto a la tumba, pero presenta ciertas características que lo diferencian. Es ante todo un culto que tiene como sujeto una comunidad de creyentes, y no solamente un círculo de parientes; es toda la familia de los hermanos en la fe la que rodea al mártir de la propia veneración. Su aniversario se celebra no en el día de su nacimiento, sino en el día en que ha padecido la muerte por Cristo. Esta muerte ha originado una plenitud de vida; es el verdadero natalicio, el de la entrada en la santa Jerusalén. El mártir, finalmente, no tarda en manifestarse como poderoso intercesor ante Dios. La gente no duda en rezarle, como testifican en Roma los más antiguos grafitos de la *Memoria Apostolorum,* que se remontan a los años 260.

La celebración del aniversario de los mártires induce a cada iglesia local a compilar un elenco donde, junto a los nombres de los confesores de la fe, se menciona la fecha de su muerte y el lugar de la deposición, como prescribía Cipriano *(Ep.* 12). Se pueden seguir así las huellas, desde la mitad del s. III, de los primeros esbozos de calendarios cristianos.

Tertuliano testifica que en los funerales de los mártires se canta *(Scorp.* 7), y las *Acta Cypriani* refieren que el cuerpo del obispo se inhumó "cum voto et triumpho magno" *(Act.* 5). Algo semejante sucedía con ocasión de los aniversarios: los fieles de Esmirna, después del martirio de Policarpo, se habían propuesto reunirse cada año para conmemorarlo "con gozo y alegría" *(Mart. Pol.* 18, 2). La eucaristía ofrecida en ese día era muy festiva, como testifican los más antiguos formularios eucológicos.

4. EL CULTO DE LOS SANTOS. El honor tributado a "nuestros señores los mártires y vencedores" (Calendario de Nicomedia, a. 361) tendrá siempre la precedencia en la iglesia a lo largo de los siglos. Pero desde el s. IV se otorgará un homenaje similar también a otras categorías de fieles.

Primero se celebró la memoria de los obispos que habían dejado un recuerdo particularmente significativo. Cada iglesia local tenía actualizado el elenco de sus obispos, para atestiguar la propia filiación apostólica. Junto a la *Depositio martyrum,* el cronógrafo romano del 354 ha conservado la *Depositio episcoporum.* La serie de los papas no mártires comienza con Lucio (254). Las iglesias conservan así el recuerdo de quienes fueron sus padres en la fe. Todos los años, en su aniversario, ruegan por ellos, hasta que llega el día en que ruegan a través de ellos. El paso del *por* al *a través de* constituye el paso del simple culto de los difuntos al culto de los santos. La fijación de los formularios, en el curso del s. VI, conservará a veces algunos vestigios del culto inicial. Por eso en el s. XII la oración *super oblata* de san León Magno pedirá todavía "ut illum beata retributio comitetur".

Con la cristianización del mundo romano, en el s. IV, parece pasado el tiempo del martirio. Se describirán entonces formas sustitutivas del martirio en la ascesis, en la virginidad y en la viudez. El prestigio de los padres del desierto, como el de los iniciadores de la vida monástica masculina y femenina, comportará la inscripción de sus nombres en los calendarios locales, sin atribuirles, de todas formas, la misma importancia que a los mártires.

Saludando a María como la santa Madre de Dios, el concilio de Efeso (431) contribuyó a la difusión de su culto. Mientras la iglesia de Jerusalén celebraba ya su fiesta el 15 de agosto, la mayor parte de las iglesias celebraban su memoria en conexión con el nacimiento del Señor. Pero no eran sino las primicias de un homenaje litúrgico destinado a asumir dimensiones muy amplias [*/ Virgen María*].

II. Evolución del culto de los santos

Limitado inicialmente a la basílica cementerial o a la tumba del santo, el culto de los mártires no tardaría en experimentar un desarrollo al que contribuyeron diversos factores.

1. LOS FACTORES DEL DESARROLLO. El factor decididamente primario de la extensión del culto de un santo consiste evidentemente en su *fama.* Por eso, desde la segunda mitad del s. IV, toda la iglesia festeja a los apóstoles Pedro y Pablo, y en Roma se conmemoran los mártires

de Cartago: Perpetua, Felicidad y Cipriano. Igualmente, el papa Dámaso transforma su propia casa en basílica, y la dedica al diácono Lorenzo. Para los mártires menos conocidos la difusión del culto derivará sea del traslado y división de sus reliquias, sea del lugar que se les asigne en los diversos documentos hagiográficos.

a) *Traslado y repartición de las reliquias.* Los descubrimientos y traslados de las reliquias de los santos se ponen de manifiesto al final del s. IV, tanto en Occidente como en Oriente. San Ambrosio fue el promotor en Milán y Bolonia. En Roma habrá que esperar a las guerras gótico-bizantinas del s. VI, y sobre todo al final del s. VIII, para asistir al traslado sistemático de los cuerpos de los mártires, exhumados de los cementerios suburbanos para ser depositados en una basílica de la ciudad. Esta basílica se convierte en un nuevo centro de culto del santo.

La repartición de las reliquias, a la que Roma será durante mucho tiempo refractaria, hacía ya mucho tiempo que se acostumbraba hacer en otras regiones. Poco después del descubrimiento de los restos de san Esteban, no lejos de Jerusalén (a. 415), ya había llegado una partícula a Hipona, donde hacía milagros. Así, dondequiera que se poseyese el mínimo fragmento de un cuerpo santo, no se omitía celebrar su natalicio, y éste atraía a los fieles. Pronto ya no se concebirá la dedicación de una iglesia sin la deposición de reliquias de mártires bajo el altar [*/ Dedicación,* II, 1, *b*]. Roma, menos partidaria que otras iglesias de la multiplicación de las reliquias corporales de los santos, reservó su preferencia a reliquias representativas, como los paños que habían tocado la tumba del santo y las lámparas de aceite que habían ardido una noche ante ella.

La difusión de las reliquias multiplicaba los centros de culto, pero este culto seguía unido a un vestigio tangible del santo. Donde tal culto se liberó de toda referencia material al santo es en la basílica vaticana: el papa Gregorio III (731-741) erigió en San Pedro un oratorio en honor de Cristo y de su santa Madre, así como de "todos los santos mártires y confesores y justos llegados a la perfección, que reposan en el mundo entero", y ordenó a los monjes de servicio en la basílica que acudieran allí todas las tardes para celebrar un breve oficio votivo en su honor. Pronto comenzó a difundirse la fiesta de Todos los Santos, relacionada en Oriente con las solemnidades pascuales, y fijada, en Inglaterra y en los países francos, para el 1 de noviembre.

b) *La literatura hagiográfica.* Cubre un vasto campo. Lo que hoy despierta más interés son los documentos más concisos, calendarios y martirologios; pero durante mucho tiempo fueron las pasiones, las actas, las leyendas y las vidas de los santos las que cosecharon mayor éxito y decretaron a este o aquel santo un culto popular.

Calendarios y martirologios. El *calendario* es originalmente una guía local para la celebración de las fiestas a lo largo del año. Consigna los nombres de los santos con la respectiva fecha y el lugar de la asamblea eucarística. Así, leemos en el calendario romano: *"III id. aug. Laurenti in Tiburtina"* (= el 3 de los idus de agosto Lorenzo en la vía Tiburtina). El *martirologio,* que tendrá un estatuto oficial solamente en el s. XVI, recoge en cambio el nombre de diversos santos cuyo natalicio cae en el mismo día. En algún caso trae seis o siete nombres en la misma fecha, acompañados de breves noticias.

La doble *depositio* romana, de los obispos y de los mártires, recogida en un cronógrafo del 354, parece remontarse al 336. Es el calendario más antiguo. Le sigue de cerca el calendario de Nicomedia de los años 360, base del martirologio siríaco del 411. Uno y otro contienen solamente nombres de mártires. El calendario de Cartago, de principios del s. VI, añadirá a los *natalitia* de los mártires las *depositiones* de un cierto número de obispos, preludiando los calendarios medievales, en los que encontraremos junto a los mártires la mención de otros santos: obispos, confesores y vírgenes.

El documento capital de la hagiografía occidental es el *martirologio jeronimiano.* Este título pseudoepigráfico engloba la fusión de antiguos elencos de mártires romanos, africanos y orientales, que el compilador había enriquecido con añadiduras, tomadas entre otras de las fuentes galicanas. La compilación, ejecutada en Auxerre, se remonta al año 592. El martirologio jeronimiano, recopiado muchas veces desde entonces, era difícil de interpretar, hasta que el bolandista H. Delehaye publicó su comentario en los *Acta Sanctorum novembris* (1931).

El jeronimiano contenía sólo el *nomen-locus-dies* de cada santo. El monje inglés Beda el Venerable creyó conveniente componer un martirologio menos denso de nombres, pero provisto de una breve noticia sobre cada uno de ellos (comienzos del s. VIII). Nacía así un texto nuevo, que se llamó martirologio histórico. Después de Beda vinieron Floro de Lyon (840), Adón de Vienne (860), poco escrupuloso en la utilización de las fuentes y fantasioso en la elección de las fechas; a continuación, Usuardo de Saint-Germain (865), que tendría un amplio y durable éxito. El martirologio de Usuardo se leerá en todos los capítulos de canónigos y en todos los monasterios del medievo, y cada uno de ellos le añadirá sus propias noticias. Harán falta pocas modificaciones para que se convierta en el *Martirologio romano,* promulgado por el papa Gregorio XIII en 1584.

Bajo formas diversas, las iglesias de Oriente han adoptado guías similares para la celebración de las fiestas de los santos. Viene en primer lugar el *sinaxario,* que indica el lugar de la asamblea litúrgica, o sinaxis, y suministra un breve elogio del santo para cada día del año, desde comienzos de septiembre hasta finales de agosto. El más importante es el *Sinaxario de Constantinopla,* editado por H. Delehaye, que se remonta con probabilidad al s. X. La Patrología Oriental ha publicado sinaxarios de la iglesia copta, etiópica, siríaca, armenia y georgiana.

Los libros litúrgicos. Al suministrar los textos necesarios para la celebración de las fiestas de los santos, los libros litúrgicos han contribuido a su conocimiento. Sacramentarios y leccionarios romanos han hecho familiares a todo Occidente los nombres de los santos de Roma, gracias a su difusión a partir del s. VIII. Así también el leccionario de Jerusalén, de principios del s. V, llegado a nosotros en una traducción armenia, ha hecho populares las fiestas celebradas en la Ciudad santa más allá de las fronteras de Palestina. A él se debe, entre otras, la primera mención de la conmemoración mariana del 15 de agosto, y del martirio de Juan Bautista el 29 del mismo mes.

Actas, pasiones, leyendas y vidas de los santos. Los documentos relativos a las vidas de los santos, especialmente a los testimonios ofrecidos por los mártires, son de muy diversa naturaleza. Todos tienen la finalidad de suscitar la admiración y animar

a la fidelidad al Señor. Sin embargo, solamente alguno que otro se atiene rigurosamente a la relación de los hechos.

Las actas de los mártires constituyen los documentos más preciosos de la hagiografía; pero desafortunadamente son raras las que nos han llegado sin manipulaciones. Entre éstas podemos citar las de Justino en Roma y de Cipriano en Cartago. También la pasión de Perpetua y Felicidad, aunque sea una obra literaria, debe colocarse en esta categoría.

Siguen a continuación las *narraciones de testigos oculares,* entre ellas la carta de los cristianos de Esmirna sobre el martirio de Policarpo (a. 156), y la de las iglesias de Lyon y Vienne, que describe la última lucha de Potino, Blandina y sus hermanos.

Las *pasiones* son generalmente narraciones más tardías, sobre cuyo valor histórico es difícil pronunciarse. Van desde la narración fundada en datos de archivo a historias de pura fantasía. Su género literario se inspira en la epopeya: encontramos siempre los mismos tipos de jueces, de interrogatorios, de respuestas, de suplicios. Sobreabunda lo maravilloso. La mayor parte de las veces el narrador parte de un nombre o de un lugar bien atestiguados; pero sobre esta base elabora después toda una novela. Es el caso de san Jorge, mártir en Lidda, donde a finales del s. IV se había erigido una basílica en su honor. Lo mismo se diga de los santos Cosme y Damián, mártires en Ciro, junto a Aleppo. Pero puede también suceder que sea todo inventado, como en las pasiones de Cipriano y Justina, o de Bonifacio de Tarso.

A propósito de las *leyendas* (lat. *legenda* = cosas que se debían leer), precisemos que el término no juzga de antemano en modo alguno la autenticidad de los acontecimientos referidos. Las pasiones de los mártires se destinaban a la lectura pública, en la asamblea litúrgica, especialmente durante la vigilia de la fiesta del santo, o en el refectorio del monasterio. Pero con frecuencia las pasiones contenían tantas inverosimilitudes que su credibilidad quedaba bastante en entredicho.

Nacidas generalmente para glorificar a un santo, algunas leyendas hagiográficas se redactaron para ilustrar un lugar de culto. Es el caso de las leyendas romanas de fundación de títulos. Parten de elementos topográficos, explicando sus particularidades y conectándolas con la vida del fundador (Cecilia, Prisca, Crisógono). Con frecuencia unen con lazos de parentela, o juntan en una misma muerte a diversos mártires de épocas diferentes que reposan en los cementerios de una misma región. Así se consideró a Emerenciana hermana de leche de Inés por el hecho de que las dos mártires reposan en la vía Nomentana. Las leyendas de fundación pretenden responder a las preguntas de los peregrinos y a señalar la importancia de la iglesia que visitan (santos Juan y Pablo *ad clivum Scauri).* Por tanto, no es legítimo corroborar la autenticidad de las leyendas a partir del hecho de que los arqueólogos hayan sacado a la luz restos conformes con las narraciones, dado que éstas se fundan precisamente sobre el mismo dato topográfico.

Las vidas de los santos aparecen muy pronto. La más antigua es la de Cipriano, escrita por su diácono Poncio. En los siglos siguientes, los grandes obispos Ambrosio, Agustín, Germán de Auxerre, Cesáreo de Arlés, etc., encontraron biógrafos inmediatamente después de sus muertes. Pero las vidas que tuvieron mayor éxito son las de los padres del desierto y los monjes, como la *Vida de Antonio el Grande,* escrita por

san Atanasio; la de Sabas, escrita por Gregorio de Escitópolis, y, más tarde, la de Benito, narrada en el libro II de los *Diálogos* de san Gregorio Magno. Las vidas de los santos se han multiplicado hasta nuestros días, cada una marcada por la mentalidad y las aspiraciones de la propia época: llenas de milagros y de revelaciones en el medievo, atentas a la psicología espiritual del personaje en la época moderna y, en nuestros días, provistas de referencias documentales.

A través de las vidas, como por otra parte también a través de las leyendas hagiográficas, se descubren los tipos de santidad que a lo largo de los siglos han alimentado la admiración y estimulado el fervor del pueblo de Dios: la primacía del amor al Señor y del estar disponible en sus manos; el servicio a los hermanos; el espíritu de oración; la ascesis; la predilección por la virginidad... Desde este punto de vista, se puede decir que la leyenda es a veces más verdadera que la historia.

No se puede olvidar, finalmente, que un cierto número de santos fueron maestros espirituales, místicos, teólogos. Algunos han escrito *libros,* otros han dejado *epistolarios* o memorias íntimas. Es evidente que tales páginas iluminan la personalidad de sus autores y ejercen una profunda atracción en cuantos nutren con ellas su reflexión y su plegaria. Baste citar, por todos, los nombres de las dos Teresas.

c) *Las peregrinaciones.* En todo tiempo han constituido un factor de difusión del culto de los santos. Nadie ignora cuánto han contribuido las modernas peregrinaciones a Lourdes a hacer familiar al mundo la figura de Bernadette Soubirous.

Las peregrinaciones comenzaron aun antes de la paz constantiniana (a. 313), como testimonia la inscripción funeraria de Abercio de Gerápolis; pero fue en el s. IV cuando alcanzaron gran desarrollo: peregrinaciones a Tierra Santa y a Roma; peregrinaciones a las tumbas de santos hoy olvidados, como Sergio y Menas, que hicieron florecer verdaderas ciudades en el desierto de Siria (Rosafa-Sergiópolis) y en los confines del desierto de Egipto (Karm abu Mina); peregrinaciones a los santuarios de san Simeón Estilita en Qalaat Semân (Siria); después a los santuarios de san Martín en Tours (Francia), y más tarde todavía, a Santiago de Compostela (España), sin olvidar las peregrinaciones al monte Gargano y a Mont-Saint-Michel (Francia) contra los peligros del mar.

Los dos tipos de peregrinaciones más frecuentes y célebres fueron, sin duda, los de Tierra Santa y Roma. En los países de la biblia habían florecido santuarios en todos los lugares teofánicos del AT y del NT. La religiosa española Egeria nos ha dejado un recuerdo pintoresco y entusiasta de su peregrinación de un lugar a otro. Pero, tras haber caminado sobre las mismas huellas de Jesús, los cristianos no hay nada que deseen tanto como encontrar un recuerdo de María en los lugares donde ella vivió. Su culto se desarrolló, en época bizantina, de Nazaret a Belén y, en la misma Ciudad santa, de la piscina Probática a la Dormición y a la tumba del Getsemaní.

La peregrinación hacia Roma del medievo convocaba a los fieles, procedentes de las más lejanas provincias, en las tumbas de Pedro y Pablo, en las respectivas basílicas del Vaticano y de la vía Ostiense; después en Letrán, donde se venera la mesa de la Cena y la memoria de los dos Juanes, el Bautista y el Evangelista. Se pasaba después a los santuarios más modestos, donde se detenían a escuchar la historia edifican-

te de la fundación, antes de llegar (hasta el s. IX) a los cementerios subterráneos de la periferia. Volviendo a casa, monjes y clero llevaban consigo, como un precioso recuerdo, los itinerarios de las tumbas sagradas, transcritos por ellos mismos, y los sacramentarios, que contenían las oraciones para celebrar a Inés y Cecilia, Clemente, Nereo y Aquiles, Pedro y Marcelino o los Cuatro Coronados, cuyos nombres se introducen desde ahora en todos los calendarios.

2. La reglamentación canónica. El culto de los santos nació de la devoción popular; pero para poder llegar a ser culto eclesial ha estado sujeto siempre al control de los obispos, a la espera de ser sometido al juicio del papa.

a) *El reconocimiento del culto en el primer milenio.* Durante los primeros siglos nos encontramos siempre en presencia de una iniciativa de la comunidad local, donde el sentir del pueblo viene ratificado por el obispo después de un proceso rudimentario. En tiempo de las persecuciones se conserva el *recuerdo* de los mártires y de los confesores de la fe, pero sólo después de haber comprobado cuidadosamente que el que había sufrido la muerte había formado parte de la *gran iglesia.* Frente a los donatistas, Agustín recordará que no es el suplicio padecido el que hace al mártir, sino la causa por la que se ha padecido el suplicio: "Non poena, sed causa". Los obispos honrados con culto público son aquellos que han manifestado eminentes cualidades de pastores: fidelidad a la oración y a la ascesis, celo por la predicación, amor a los pobres, acogida de los hermanos, valentía en la defensa del derecho. A veces el amor a la ciudad tendrá mayor peso, en el homenaje popular, que las virtudes personales. En cuanto a los padres de la vida monástica y los misioneros del evangelio, se juzgará el árbol por los frutos, según la palabra del Señor. Lo mismo sucederá con las vírgenes consagradas y las santas viudas, desde Paula de Belén a Genoveva de Lutecia.

b) *La liturgia de la canonización.* Hasta finales del s. X no se registra ninguna intervención de la Santa Sede en el reconocimiento del culto tributado a los santos. Fue para dar más esplendor a la exaltación de su predecesor Ulrico († 973) por lo que el obispo de Augsburgo pidió al papa que aprobara su culto. Juan XV accedió a tal petición durante un concilio celebrado en Letrán (993). El s. XI vio numerosas intervenciones similares, pero el término *canonización* no es anterior a los años 1120. Hacia el 1175, Alejandro III declaró que no estaba permitido venerar públicamente a nadie como santo sin la autorización de la iglesia romana. En 1234 las decretales de Gregorio IX reservaron al papa el juicio en la materia. De todas formas, algunas iglesias particulares siguieron, durante varios siglos, efectuando canonizaciones.

Cuando Sixto V instituyó en 1588 la Congregación de ritos, le mandó "poner sumo cuidado en lo referente a la canonización de los santos" y le atribuyó la dirección exclusiva del proceso. Al final de éste, durante una misa solemne, el papa celebra la canonización, ya que el acto es esencialmente de carácter litúrgico. Desde 1594 a 1980 los papas han promulgado trescientas canonizaciones. Es digno de notarse que entre los nuevos santos se cuentan ciento treinta y un mártires. Así, sigue siendo indiscutido el primado del martirio en la iglesia desde los orígenes. El s. XX ha registrado ya la canonización de noventa y siete mártires.

En 1634 se instituyó una primera etapa en el camino de la canonización: es la beatificación, que autoriza el culto a un siervo de Dios dentro de un determinado territorio o familia religiosa. El primer beatificado (en 1665) fue Francisco de Sales († 1622). Entre los beatos siempre es considerable el número de mártires: entre éstos figuran las víctimas de la persecución en Inglaterra, Gales, Escocia e Irlanda; las de la Revolución francesa y los mártires de la predicación del evangelio en el Extremo Oriente.

No entraremos aquí en los detalles procesuales de la beatificación y de la canonización. Solamente diremos que la investigación canónica se dirige esencialmente a tres puntos: la ortodoxia del personaje manifestada en sus escritos; el ejercicio heroico de las virtudes teologales y cardinales; los milagros obtenidos por su intercesión. El martirio no necesita convalidarse con milagros. Hasta el pontificado de Pablo VI, el papa se reservaba la intervención personal solamente para la canonización, mientras la beatificación consistía en la simple lectura del decreto. Pablo VI quiso acentuar el carácter litúrgico también de la beatificación, procediendo él mismo a la proclamación del beato en el curso de la misa, como para la canonización.

En las iglesias ortodoxas son raras las canonizaciones. Son decretadas por el Sínodo y proclamadas por el patriarca, como se hizo en 1972 con Lidia, la vendedora de púrpura de Tiatira bautizada por san Pablo (cf He 16,11-16). La última canonización efectuada por la iglesia de Rusia fue la de san Serafín de Sarov, celebrada en 1907. Las iglesias luteranas y las de la comunión anglicana, aunque no hablan de canonización propiamente dicha, inscriben en los propios calendarios diversos nombres de eminentes cristianos. Por ejemplo, en el calendario de la iglesia evangélica de Alemania leemos el nombre de Dietrich Bonhoeffer junto a los de Tertuliano, Orígenes y Pascal. El calendario de la iglesia episcopaliana de Canadá trae los nombres de Bartolomé de Las Casas y de Martín Lutero King, junto a los de numerosos misioneros mártires.

III. Culto litúrgico y devoción popular

El culto litúrgico ocupa evidentemente el primer puesto en la celebración de los santos, pero se mezcla en muchos aspectos con la devoción popular. Más aún, se podría afirmar que, si no se beneficiase de ese substrato, sería en cierta medida artificial.

1. EL CULTO LITÚRGICO. a) *El aniversario.* Desde el principio, el culto de los mártires consistía en la vigilia nocturna celebrada en su aniversario junto a la tumba. La humilde vigilia del tiempo de persecución, como la que celebró el presbítero Pionio junto con dos mujeres en la fiesta de san Policarpo (a. 250), después de la paz constantiniana se transformó en amplias asambleas, en las que el júbilo popular rodeaba las basílicas cementeriales, donde los fieles celebraban el oficio. "Algunos dentro salmodian, leen y celebran el misterio; mientras tanto otros llenan todo el espacio circundante con el sonido de cuernos y flautas", escribía en Egipto el abad Schenute, en el s. V. Lo mismo sucedía en todas las regiones. A la lectura de la biblia se añadía la de la pasión del santo, que a veces se había escrito expresamente para la circunstancia. La eucaristía solía celebrarse dos veces: la primera junto a la tumba, al final de la vigilia *(in vigilia);* la segunda, por la mañana *(in die).*

b) *La inscripción en el martirologio.* El aniversario de los mártires, y luego el de los otros santos, se registraba en el calendario local. En el s. VIII el calendario de la iglesia romana se introdujo en los países francos, pero indudablemente ya había llegado antes a Inglaterra. Desde entonces abasteció de un fondo común a los calendarios de las otras iglesias de Occidente, contribuyendo a conservar en la memoria del pueblo el recuerdo de los santos y a suscitar la devoción hacia ellos.

A partir del año (1584) en que el martirologio romano se hizo libro oficial, se ha inscrito en él a todo nuevo santo, cumpliendo a la letra lo que mandaba la fórmula de canonización pronunciada por el papa: "Nos declaramos y definimos que el beato N. es santo. Nos lo inscribimos en el catálogo de los santos y decretamos que sea honrado en toda la iglesia entre los santos". Sólo los santos más importantes se celebran "en toda la iglesia". Y solamente la manifestación efectiva de un culto universal da derecho a la lectura de su breve biografía en el martirologio, en el aniversario de su muerte. La inscripción en el martirologio es, pues, una forma de culto litúrgico que no se debería infravalorar.

c) *El formulario eucológico.* Desde el momento de su canonización, todo santo es dotado de un formulario eucológico. A partir del s. XVI ya no se remite totalmente al común, sino que se compone una misa y un oficio en honor del nuevo santo. Lo mínimo consiste en la redacción de la colecta y en la elección de las lecturas para la misa y del texto hagiográfico para el oficio. A través de estos textos se presenta a la comunidad celebrante la fisonomía espiritual del santo. La elección de las lecturas bíblicas permitirá meditar sobre la palabra de Dios a la luz de los ejemplos concretos de hombres y mujeres que la han vivido intensamente.

d) *La veneración de las reliquias y de las imágenes* de un santo no es un hecho ajeno a la liturgia, como testimonia la constitución litúrgica del Vat. II: "De acuerdo con la tradición, la iglesia rinde culto a los santos y venera sus imágenes y sus reliquias auténticas" *(SC* 111).

Los primeros siglos comprendieron el vínculo que existe entre las reliquias de los mártires y la celebración de la eucaristía. San Ambrosio se alegraba de poder depositar bajo el altar los cuerpos de aquellos que habían estado más cerca del misterio pascual de Cristo. La edad media llevó más adelante la propia devoción y no dudó en colocar sobre el altar preciosos relicarios, decorados de esmaltes y piedras preciosas. Éstos se incensaban durante la celebración. Era fácil, en el s. XII, ver al papa inaugurar la vigilia de las fiestas mayores en la basílica vaticana con una diligente peregrinación a los múltiples altares dedicados a los santos, procediendo a su incensación. Hoy se agradece una mayor discreción en este culto de las reliquias y se prefiere volver a la costumbre antigua.

Oriente, en su veneración de los iconos, tendría alguna lección que dar a toda la iglesia sobre el culto de las imágenes. En las iglesias orientales, imágenes y estatuas no tienen una función puramente decorativa; deben asegurar más bien una mediación entre lo visible y lo invisible. Por eso el Vat. II prescribe: "Manténgase firmemente la práctica de exponer en las iglesias imágenes sagradas a la veneración de los fieles; hágase, sin embargo, con moderación en el número y guardando entre ellas el debido orden, a fin de que no se cause extrañeza al pueblo cristiano ni favorezcan una devoción me-

nos ortodoxa" *(SC* 125). Es fácil intuir que el culto de las imágenes actúa como bisagra entre la liturgia y la devoción popular.

Con el culto de las reliquias y de las imágenes podemos también enlazar la erección de una iglesia o de un altar bajo el título de un santo. Es éste un honor que no se le otorga a un beato (cf *RDI,* n. 4, p. 24). El título es una invitación a dar gloria a Dios por las maravillas que ha hecho en su siervo y, a la vez, recuerda el poder de intercesión del santo invocado en ese lugar. Por lo que se refiere al altar, el rito para la *Dedicación de iglesias y de altares* afirma: "Por su misma naturaleza, el altar se dedica sólo a Dios, puesto que el sacrificio eucarístico solamente se ofrece a él. En este sentido debe entenderse la costumbre de la iglesia de dedicar altares a Dios en honor de los santos, como lo expresa bellamente san Agustín: 'A ninguno de los mártires, sino al mismo Dios de los mártires levantamos altares' *(Contra Faustum* XX, 21)" *(RDI,* n. 10, p. 78).

2. La devoción popular. El culto popular de los santos cubre un terreno muy amplio, extendiéndose desde la celebración festiva del patrono local hasta abrazar algunas prácticas afro-americanas, donde se advierte que los santos todavía no han logrado desplazar del todo a los ídolos. Aquí nos limitaremos a las formas más difundidas.

a) *Los santos preferidos por el culto popular.* La santa más popular es sin duda alguna la inmaculada Madre de Dios, la "Reina de todos los santos". Bajo los títulos más diversos se la venera en todas las iglesias, y sus santuarios atraen masas de peregrinos. Los bosques de velas que arden ante sus imágenes son un testimonio del fervor del pueblo cristiano por ella.

Ciertamente, grandes santos como Francisco de Asís y Teresita del Niño Jesús son también objeto de culto popular, pero con frecuencia se constata un hiato entre el calendario litúrgico y la devoción de la gente. No siempre los santos que más han influido en la vida de la iglesia son los más venerados. San Blas aventaja a san Agustín. Los que atraen la piedad del pueblo son sobre todo los santos *auxiliadores,* o sea, aquellos a los que se invoca para tener protección en las dificultades, curación en la enfermedad, éxito en el trabajo, felicidad en familia. Algunos reciben un culto muy antiguo, como san Sebastián, invocado contra la peste desde el s. VI. Después han llegado san Antonio de Padua, que ayuda a encontrar objetos perdidos; santa Rita, abogada de las causas difíciles, etc. El elenco es diferente según las regiones.

Santos muy populares son también los patronos de los lugares. No sólo el patrono de la ciudad o barrio, sino también el titular de la modesta capilla junto a la que mana una fuente milagrosa. Ciertas naciones, como Irlanda o Bretaña, honran a santos cuya fama se limita a un círculo muy restringido. Pero cuanto más reducido es el territorio, más intenso es el fervor. Al comienzo de nuestro siglo hubo un movimiento para dar patronos a las naciones, incluso a los continentes; pero ciertamente debemos reconocer que la piedad popular no ha correspondido nunca a ningún decreto eclesiástico. Con frecuencia, al contrario, precede la decisión de la autoridad con su fidelidad a la memoria de un siervo de Dios, cuya causa de canonización puede estar todavía lejos de su conclusión.

Junto a los patronos locales se mencionan los patronos de las cofradías y hermandades, los de las diversas categorías (por ejemplo, los

santos Cosme y Damián, patronos de los médicos; san Isidro, patrón de los agricultores, etc.). A veces la elección se funda sobre una tradición legendaria (san Jorge, patrono de los caballeros), o incluso sobre un juego de palabras (san Cornelio, patrono de los animales con cuernos).

La piedad popular, en fin, está unida a lugares donde ha vivido un santo y en los que se conservan sus objetos de uso cotidiano. Esto constituye, por ejemplo, el encanto de la devoción romana a san Luis Gonzaga, a san Felipe Neri y a san José Benito Labre cuando el peregrino visita los lugares en que ellos vivieron y murieron.

b) *Los modos de expresión del culto popular.* La devoción popular se expresa sobre todo en la celebración más festiva de la liturgia del día. Con frecuencia, el aniversario del patrono es día de vacación; la multitud acude más numerosa; los cantos están mejor preparados. Por las calles puede que desfile una procesión, a menudo plagada de banderas y estandartes. Espontáneamente, la fiesta religiosa se prolonga en la fiesta profana: juegos y danzas, competiciones deportivas, a veces desfiles históricos, desafíos entre zonas vecinas. La fiesta es popular en la medida en que logra suscitar múltiples actividades locales y crear un clima de alegría unánime, a la que no son ajenos tampoco los no-practicantes o los no-creyentes.

El culto popular gusta de expresarse mediante los símbolos que emplea la liturgia —el agua, el fuego, la luz—, dándoles una nueva capacidad de expresión. Las hogueras de la tarde de san Juan enlazan esta fiesta con las diversiones por el solsticio de verano, desde el momento que este santo "vino para ser testigo de la luz". En Lourdes, la procesión *aux flambeaux* se desarrolla de noche, elevando al invisible sus *avemarías.* El agua milagrosa de la fuente lava los cuerpos de los enfermos y regenera los corazones.

Aunque la liturgia exponga al culto las sagradas imágenes y rodee de incienso las reliquias de los santos, puede suceder que este culto tome de la religiosidad y fervor populares un desarrollo exagerado. Entonces se ve el altar del santísimo sacramento olvidado en beneficio de la estatua del santo taumaturgo, a no ser que la urna del mismo no esté sobre el altar, envuelta en una nube de gloria. Así también, la tumba venerada, adornada de flores y rodeada de lámparas, puede polarizar excesivamente la atención. En las grutas vaticanas los peregrinos se apiñan sobre la tumba de Juan XXIII, mientras echan solamente de pasada una mirada descuidada al lugar donde fue sepultado el apóstol Pedro.

En lo que tiene de bueno, el culto popular es una valoración del culto litúrgico. Por tanto, debe escapar al peligro de las desviaciones cuando se rompe el equilibrio y una forma accesoria de culto se impone como elemento esencial. Pero las posibles excrecencias no quitan su importancia a los grandes momentos de fervor colectivo, en los que el pueblo de los bautizados toma conciencia de ser un pueblo de salvados en camino hacia la felicidad.

IV. El Vat. II y el culto de los santos

La constitución litúrgica del Vat. II dedica dos artículos al culto de los santos. Después de haber levantado acta del culto tradicional de los mártires y de otros santos en la liturgia, el concilio esboza una teología *(SC* 104) y le asigna unos límites "para que las fiestas de los santos no prevalezcan sobre los misterios de la

salvación" *(SC* 111). Los principios de reforma que guían la aplicación de esta norma se enmarcan en el conjunto de la legislación conciliar sobre la liturgia: también el culto de los santos debe alimentar la fe del pueblo cristiano *(SC* 33), ofreciendo lecturas bíblicas más abundantes *(SC* 24; 35); tendrá una noble sencillez y evitará las repeticiones inútiles *(SC* 34); respetará el carácter primordial de la celebración dominical *(SC* 106). Este amplio trabajo de reforma empezará por un cuidadoso estudio teológico, histórico y pastoral *(SC* 23). Así era el programa. ¿Cómo se ha realizado? Para comprenderlo conviene recordar las formas de la celebración del culto de los santos en 1960.

1. EL CULTO DE LOS SANTOS EN 1960. La manera en que entonces se celebraba el culto litúrgico de los santos presenta tres características: un calendario muy rico; formularios más bien pobres; una reglamentación restrictiva.

a) *El calendario.* El esqueleto del *Calendario universal* de la iglesia romana en 1960 estaba formado todavía por el Breviario tridentino, promulgado en 1568. Este último, a su vez, tenía detrás una larga historia. En el s. VIII se había elaborado en los países francos un calendario que recogía las diversas tradiciones locales de Roma, añadiéndole las fiestas de los apóstoles y las de los cuatro doctores de Occidente. Del s. IX al XII este calendario se había ampliado acogiendo numerosos mártires no romanos popularizados por las leyendas y los papas de los primeros siglos, considerados también mártires. Allí figuraban también los nombres de algunos santos orientales, como Antonio de Egipto y Juan Crisóstomo. El calendario lateranense de finales del s. XII da una síntesis de él, destinada a perpetuarse hasta nuestros días. Mientras las iglesias de Oriente, a excepción de la rusa, no celebran prácticamente ningún santo posterior al año 1000, la iglesia romana ha querido que su calendario permaneciese abierto para acoger las grandes figuras espirituales de las generaciones sucesivas. La pléyade de santos del s. XIII, entre ellos Francisco de Asís, encontrarán en él un puesto de primera línea.

El calendario tridentino aceptó la herencia del pasado, llevando a cabo, de todas formas, una selección para reducir las fiestas a menos de doscientas. Pretendía seguir siendo, sobre todo, el calendario de los mártires romanos y de los santos de las épocas más antiguas. En él sólo seis nombres se refieren al segundo milenio: los de san Bernardo, santo Domingo, san Francisco, santa Clara, san Luis IX, rey de Francia, y santo Tomás de Aquino. Se encuentran también las fiestas, más recientes, de la Visitación y de la Concepción de María y de san José.

De 1584 a 1960 se asiste a modificaciones profundas: las fiestas se multiplican; las de los santos no mártires son ahora preponderantes, si no numéricamente, al menos por el grado de su celebración. Algunas cifras nos revelerán en qué medida se había apelmazado el santoral romano desde la época de Gregorio XIII a la de Juan XXIII: se cuentan trece fiestas nuevas de 1584 a 1600; cuarenta y nueve en el s. XVII; treinta y dos en el XVIII; veinticinco en el XIX y veintiséis de 1900 a 1960. En total, ciento cuarenta y cinco fiestas nuevas.

b) *Los formularios.* En los formularios del Misal tridentino hay que distinguir los textos de las misas heredadas de los antiguos sacramentarios y leccionarios de los de las misas introducidas posteriormente. Los

primeros revelan una cierta variedad, aun manteniéndose en términos más bien genéricos. Ninguno pretendía referirse a la personalidad del santo que se celebraba; bastaba con saber que uno había sido mártir y otro confesor pontífice o no. Para las misas introducidas antes del s. XVIII se remitían normalmente al común, excepto para la colecta. Por eso aparecían con frecuencia las mismas lecturas, tanto que un buen número de sacerdotes se sabía bastantes de memoria.

Otro tanto sucedía con el oficio divino. Éste, además, estaba lleno de lecturas hagiográficas de escaso nivel. Veinte años después de la promulgación del Breviario de 1568, se pedía ya su revisión. Pese a los intentos de Benedicto XIV y de Pío X, ningún proyecto llegó a término.

c) *Las normas para la celebración.* En 1568 las fiestas se clasificaban en cuatro categorías: doble, semidoble, sencilla y memoria. En el s. XVII las dobles se dividieron en dobles de primera clase y de segunda, en doble mayor y doble menor: de aquí se seguía una jerarquía de ocho grados. Hasta 1911, todas las fiestas de rito doble tenían precedencia sobre el domingo, excepto los más importantes, como el I de adviento y el I de cuaresma, de manera que el ciclo temporal estaba ahogado por el santoral.

Según las rúbricas de 1568, toda fiesta tomaba íntegramente su formulario del propio o del común. Esa regla estuvo en vigor hasta 1969 para la misa y hasta 1911 para el oficio. Cuando se celebraba la misa de un santo no se podían utilizar las lecturas de la feria, ni siquiera en cuaresma. Igualmente, el oficio debía tomar la salmodia de un repertorio bastante restringido y utilizar una selección de lecturas bíblicas y patrísticas sumamente limitadas. En consecuencia, el oficio ferial se celebraba raramente, mientras que la lectura bíblica continua desapareció casi por completo.

2. La reforma de 1969. En continuidad con la reforma emprendida sesenta años antes por el papa san Pío X, el proyecto del Vat. II era restaurar el orden de valores en el año litúrgico, dando la prioridad a la celebración de los *misterios de la salvación* respecto al culto de los santos. Si quería tener futuro, esa reforma no podía contentarse con revisar el calendario, que ciertamente debe estar abierto a las aportaciones del tiempo. Era necesario, pues, sobre todo, proponer normas lo bastante elásticas para armonizar las memorias de los santos con la liturgia del tiempo en una misma celebración. También hacía falta refundir los textos del Misal y del Oficio y enriquecerlos con lecturas.

a) *El "Calendarium Romanum generale".* Se adoptó este título para indicar que ese calendario debía integrarse con la adopción de calendarios particulares, planteados según los mismos principios. Efectivamente, el concilio había decretado que "se deje la celebración de muchas de ellas a las iglesias particulares, naciones o familias religiosas, extendiendo a toda la iglesia sólo aquellas que recuerden a santos de importancia realmente universal" *(SC* 111).

Si se hubiera cumplido a la letra esa prescripción, se debería haber suprimido la inmensa mayoría de los nombres inscritos en el calendario. Pero ¿habría aceptado el pueblo cristiano una solución tan radical? Por ello se atuvieron a la norma general formulada por la misma constitución litúrgica, según la cual "no se introduzcan innovaciones si no lo exige una utilidad verdadera y cierta de la iglesia" *(SC* 23). En la revisión

del calendario se ha querido aligerarlo y a la vez enriquecerlo, procediendo también a los cambios de fechas exigidos por la fijación de la fiesta de un santo en el aniversario de su muerte.

Aligerar y enriquecer el elenco de los santos. Los dos objetivos, aparentemente contradictorios, se conciliaron de la siguiente manera. En primer lugar se redujeron a menos de ciento ochenta las memorias de santos propuestas, comenzando por la exclusión de los personajes que levantaban mayores dificultades desde el punto de vista de su existencia (por ejemplo, Juan y Pablo, Pudenciana, Cipriano y Justina, Úrsula, Catalina, Félix de Valois). Se decidió asimismo suprimir la mención de los mártires locales de Roma de los que no se conocía nada excepto el nombre y los aniversarios (por ejemplo, Gorgonio, Timoteo, Emerenciana), y también de los fundadores y fundadoras de los antiguos lugares de culto (Prisca, Sabina, Crisógono, Eusebio). De todas formas se han conservado, junto a los nombres de mártires recuperados del olvido (Ignacio de Antioquía, Justino, Fabián, Cornelio, Sixto y sus diáconos, Inés), también los titulares de las basílicas visitadas por los peregrinos con mayor asiduidad y constancia (Cecilia, Sebastián, Pancracio, Nereo y Aquiles). Después convenía remitir a los calendarios propios a todos aquellos santos, en su mayoría italianos, cuyo recuerdo iba unido solamente a un territorio restringido o a una familia religiosa (Ubaldo, Juan Gualberto, Juliana de Falconieri, Eduardo, Remigio, Jacinto). Ésta fue la gran labor de aligeramiento.

A continuación hacía falta enriquecer el calendario romano, acentuando su carácter universal. Ya después del concilio Vat. I, de 1874 a 1920, habían aparecido en el calendario los nombres de numerosos padres de la iglesia oriental y de los grandes misioneros de la alta edad media (Ireneo, los dos Cirilos, de Jerusalén y de Alejandría; Efrén, Juan Damasceno, Cirilo y Metodio, Agustín de Canterbury, Bonifacio, Beda el Venerable). No quedaba sino ensanchar el ángulo de visión a toda la iglesia extendida por el mundo; por eso se incluyeron las memorias de los mártires canadienses, japoneses y ugandeses, y del protomártir de Oceanía, Pedro Chanel.

Al fijar el elenco de los santos se ha querido destacar la perennidad de la santidad, y especialmente del martirio, a lo largo de la historia. Después de los mártires del circo de Nerón en el Vaticano y de los primeros siglos encontramos a los papas Juan I (s. VI) y Martín I (s. VII); Bonifacio, el apóstol de Alemania (s. VIII); Wenceslao (s. X), Tomás Becket y Estanislao (s. XI), Juan Fisher y Tomás Moro, así como los mártires de Nagasaki (s. XVI), Fidel de Sigmaringen y los mártires canadienses (s. XVII), Pedro Chanel y los mártires ugandeses (s. XIX), María Goretti (s. XX). Nada mejor que este elenco para ilustrar la afirmación de la colecta del 17 de octubre, memoria de san Ignacio de Antioquía: "... Deus, qui sanctorum martyrum confessionibus ecclesiae tuae sacrum corpus exornas...".

Celebrar el día aniversario. El culto de los mártires comenzó por la reunión de los fieles junto a sus tumbas "en los días en que recibieron la corona" (calendario de Nicomedia). Hasta el s. XI fue una preocupación constante la de respetar el día aniversario. Pero Adón de Vienne ya había introducido en su martirologio fechas elegidas por él mismo (por ejemplo, Ignacio de Antioquía, el

1 de febrero; Policarpo, el 26 de enero; Basilio, el 14 de junio), y estas fechas pasaron a los calendarios sucesivos. A partir del s. XVII, la elección de fechas se hizo por las razones más fútiles: Vicente de Paúl se fijó el 19 de julio, que marcaba el final del año escolar en los seminarios lazaristas; Juan Damasceno y Juan de Capistrano, el 27 y 28 de marzo, para rellenar los huecos de la cuaresma. Obviamente se imponía el retorno a las fuentes. Esto explica muchos cambios de fechas introducidos en el calendario de 1969. Con frecuencia se permite a la iglesia romana celebrar a un santo oriental en el mismo día que en su país de origen, como Ignacio de Antioquía y Policarpo. De todas formas se han hecho tres excepciones: los aniversarios de san Benito, san Gregorio Magno y santo Tomás de Aquino, que caían siempre en cuaresma, se trasladaron a otras fechas, en conexión por otros conceptos con su memoria, para facilitar la celebración festiva. Efectivamente, Benito era celebrado desde el s. VIII en los países francos el 11 de julio, aunque desconozcamos la razón de esta elección. El 3 de septiembre es el aniversario de la ordenación episcopal de san Gregorio Magno, y el 28 de enero el del traslado de los restos de santo Tomás de Aquino a Tolosa.

b) *Los formularios de la misa y del oficio.* Los formularios de la *misa* indican las lecturas y las oraciones. El leccionario de los santos ha sido provisto de un repertorio abundante. Algunas lecturas van unidas a una determinada fiesta; la mayor parte se agrupan en los diversos *comunes.* Efectivamente, a través de la lectura de la palabra de Dios es como mejor se puede penetrar en el alma del santo cuya memoria se celebra. Alguno de ellos ha descubierto en una determinada página del evangelio la luz decisiva para su propia vida; por tanto, era conveniente que se leyera ese texto en su aniversario.

Las oraciones se han revisado atentamente. Ha sido posible utilizar las numerosas fuentes litúrgicas editadas en los últimos siglos (sacramentarios romanos, ambrosianos y galicanos; misales franceses del s. XVIII). Se ha querido liberar a las oraciones de expresiones demasiado manidas, como la del *florecer* de una nueva familia religiosa, o de alusiones de desprecio hacia la realidad terrena ("terrena despicere"). También se ha querido personalizar los formularios con referencias al espíritu que ha animado al santo o a la misión que ha cumplido en la iglesia.

El concilio había prescrito que se restituyeran a la verdad histórica en el *oficio divino* las *pasiones* o vidas de los santos *(SC* 92). La empresa era difícil en sí misma, porque la historia, como toda ciencia, está en perpetuo progreso, y siempre ha de ser necesariamente provisional toda síntesis de las adquisiciones hagiográficas. Así pues, se optó en la *Liturgia de las Horas* de 1970 por una solución más realista y capaz de ofrecer un alimento espiritual de mejor calidad. Por una parte, cada una de las memorias se abre con una breve noticia histórica, que encuadra sumariamente la vida del personaje; por otra, todo santo lleva una lectura que permite conocerlo mejor o alimentarse mejor con su mensaje. Para los santos que han dejado escritos era obvia la selección de una de sus mejores páginas. Cuando se poseen las *actas* auténticas de un mártir o un documento contemporáneo (como en el caso de Justino, Policarpo, Cipriano), se propone lo esencial de ellas como lectura. Igualmente se han podido utilizar los testimonios de los biógrafos antiguos o

los recuerdos de los que vivieron en intimidad con el santo (por ejemplo, Beda el Venerable, Juana de Chantal). Cada vez que se ha tenido que fijar la lectura de un fundador de familia religiosa se ha confiado la elección a los responsables de la misma familia.

c) *Las nuevas normas para la celebración* han permitido llevar a la práctica la voluntad del concilio de dar la preferencia a la liturgia de los misterios de la salvación respecto a las memorias de los santos y de no imponer a toda la iglesia nada más que las fiestas de los santos más conocidos.

Los grados de la celebración de un santo se han reducido a tres: solemnidad, fiesta y memoria. Se celebran como *solemnidad,* además de las de la Madre de Dios, las fiestas del nacimiento de san Juan Bautista, san José, los santos Pedro y Pablo y Todos los Santos. Se celebran como *fiesta* los aniversarios de los apóstoles y evangelistas, las conmemoraciones de los santos arcángeles, de los diáconos san Esteban y san Lorenzo, de los santos Inocentes. Todas las demás celebraciones son *memorias.* Pero la novedad más interesante es la que distingue entre memorias *obligatorias* y memorias *libres.* Hay sesenta y tres memorias obligatorias y noventa y cinco memorias libres. El número de estas últimas habría sido mayor si el papa Pablo VI, al final, no hubiera hecho obligatorias en vez de libres ciertas memorias de santos, y sobre todo de santas (Cecilia, Águeda, Lucía, Escolástica, Clara, Isabel de Hungría). La Conferencia episcopal española se ha limitado a elevar al grado de *fiesta* la celebración de san Isidoro (26 de abril), santa Teresa de Ávila (15 de octubre) y los santos Cirilo y Metodio (14 de febrero), en cuanto patronos de Europa.

El modo de celebración. Lo que importa, más que el número de fiestas o de memorias obligatorias, que no podrá sino aumentar (Juan Pablo II ha hecho obligatorio el aniversario de san Estanislao), es el modo de celebración. Solamente las solemnidades y las fiestas comportan un formulario propio completo, tanto para la misa cuanto para el oficio. Las memorias deben integrarse en la liturgia de la feria. Cuando se trate de una memoria obligatoria, solamente se está obligado a decir la oración propia (con las lecturas, si se refieren explícitamente al santo) y a leer el texto hagiográfico. En cuaresma esta lectura se añade a la del día *(OGLH* 239).

La experiencia ha confirmado la eficacia de la nueva reglamentación. La celebración de la feria, con la posibilidad de la lectura continua de la palabra de Dios, está sólidamente asegurada; lo cual, de todas formas, no impide dejar amplio espacio a las memorias libres, principalmente en los casos en que responden a un deseo de la devoción popular. La restauración del año litúrgico, comenzada por san Pío X en 1911, halla así su coronación.

V. Teología y pastoral del culto de los santos

Tanto la teología como la pastoral del culto de los santos se basan en una teología de la santidad y especialmente del martirio.

1. La reflexión teológica. La fórmula de la canonización comienza con estas palabras: "Para gloria de la santísima Trinidad". Al canonizar a uno de sus hijos, la iglesia santa ante todo canta la gloria de Dios, o sea, proclama solemnemente el amor con que Dios se ha inclinado hacia ella para revelar en el santo su

propia imagen. Todo santo es una "alabanza de la gloria de su gracia" (Ef 1,6), pero de hecho lo es solamente porque en él vive Cristo (Gál 2,20). La santidad es identificación con Cristo.

a) *Santidad y misterio pascual.* La santidad no es otra cosa que el desarrollo supremo de la gracia bautismal. Es por tanto comunión con Cristo en el acto mismo de su muerte y resurrección, en su pascua, como enseña el Vat. II: "Al celebrar el tránsito de los santos de este mundo al cielo, la iglesia proclama el misterio pascual cumplido en ellos, que sufrieron y fueron glorificados con Cristo" *(SC* 104).

El martirio constituye la cumbre de la santidad, porque realiza plenamente el carácter sacrificial de la vida espiritual, expresado con tanta fuerza por san Pablo: "Estoy crucificado con Cristo" (Gál 2,19). Policarpo da gracias al Señor porque le ha preparado un sacrificio "agradable y completo"; pero él participa en el cáliz de Cristo "para resucitar a la vida eterna del alma y del cuerpo en la incorruptibilidad del Espíritu Santo".

Si en el martirio el que muere ofrece a la iglesia "la perfecta expresión de la fe" (colecta de los santos Juan Fisher y Tomás Moro, 22 de junio), lo hace porque Cristo testifica en él el amor hacia el Padre. Los primeros fieles lo comprendieron pronto. Según la carta de los cristianos de Lyón, "el cuerpo de Potino estaba consumido por la vejez y las enfermedades, pero conservaba en sí el alma, para que por él triunfase Cristo". Y Blandina, "pequeña, débil y despreciada, se había revestido de Cristo". Los compañeros veían en ella a "aquel que había sido crucificado por ellos".

b) *La imitación de Cristo.* Desde el momento que un santo es un miembro vivo de Cristo se comprende que los santos hayan vivido con los ojos fijos en él, para reproducir su imagen en ellos mismos. Desde Esteban, que muere repitiendo las palabras del Crucificado, a Francisco de Asís, deseoso de vivir a la letra las bienaventuranzas, todos los santos han tenido como único ideal la imitación de su Señor. Por eso reproducen fielmente su imagen. Quien ve a un santo ve a Cristo. Y cada uno de ellos puede repetir con san Pablo: "Sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo" (1 Cor 11,1).

c) *La intercesión de los santos.* La relación entre los santos y los fieles que peregrinan aquí abajo se expone claramente en el primer prefacio de los santos. Después de haber afirmado, siguiendo a Agustín, que coronando sus méritos Dios corona su propia obra, el texto declara que el Señor nos ofrece "el ejemplo de su vida, la ayuda de su intercesión y la participación en su destino". El primer y tercer punto no levantan objeción en las iglesias reformadas, pero el segundo no es aceptado. De todas formas, pertenece a la tradición unánime de las iglesias de Oriente y Occidente, desde los orígenes mismos. En la intercesión de los santos los cristianos expresan su fe en el misterio del cuerpo místico de Cristo: cuando un miembro está alegre, todos se alegran; cuando sufre, todos participan en su sufrimiento. Los santos no pueden, por tanto, ser insensibles a las necesidades de sus hermanos. Bien lo había entendido santa Teresita del Niño Jesús cuando llegó a decir y prometer: "Pasaré todo mi paraíso haciendo el bien en la tierra".

La intercesión comporta dos grados. En la misa nunca nos dirigimos a los santos, sino que, en la colecta,

pedimos a Dios, por Cristo, que acepte la intercesión de tal santo en nuestro favor. La oración sobre las ofrendas y también la oración después de la comunión prescinden de esta intervención de los santos. En las plegarias eucarísticas pedimos tener parte con ellos en la vida eterna; en el canon romano nos encomendamos explícitamente a ellos: "Por sus méritos y oraciones concédenos en todo su protección". La liturgia de las Horas se abre, en las antífonas y en los himnos, a la oración que sube hacia los santos. Esto significa que la iglesia católica admite la mediación de los santos, pero que vale para ellos, *a fortiori,* lo que el concilio afirma de la Virgen María: el recurso a ella como auxiliadora y mediadora "ha de entenderse de tal manera que no reste ni añada nada a la dignidad y eficacia de Cristo, único Mediador" *(LG* 62).

2. LA ACCIÓN PASTORAL. La pastoral relativa al culto de los santos es tributaria de muchas situaciones particulares. Aquí el culto de los santos tiende a ser excesivamente amplio; allí está en fase descendente y necesita cobrar nuevamente el auge. De todas formas, parece que se puede ofrecer una triple orientación al respecto.

a) *El descubrimiento del verdadero rostro de los santos.* El primer esfuerzo que hay que hacer es quizá el de redescubrir el auténtico rostro de los santos. La popularidad de un santo nace de la gente y con frecuencia tiene raíces oscuras. La autoridad no puede ordinariamente ni promoverla ni oponerse a ella. Pero siempre es posible ayudar a los fieles a captar las virtudes centrales que han hecho de un cristiano un santo y a descubrir el elemento esencial de su mensaje. Si el título de *doctor* atribuido a san Antonio de Padua es quizá un poco exagerado, es de todos modos cierto que las excepcionales cualidades de predicador de este hijo de san Francisco han hecho de él un baluarte de la fe frente a la herejía cátara y un ardiente defensor de los pobres. Esto es mucho más importante que cualquier otra leyenda de la que pueda derivar su reputación. También es sabido que los estudios e investigaciones sobre santa Teresita del Niño Jesús han puesto de manifiesto en ella un alma bastante más probada en la fe de cuanto se podía suponer en torno al 1900. De esta forma, ha aparecido mucho más cercana a los cristianos de nuestro tiempo y más popular a todos los espíritus que se mantienen en constante búsqueda.

b) *La imitación de los santos.* En la memoria de todos los santos, la oración propia pide siempre la gracia de seguir su ejemplo. Este aspecto del culto es decididamente esencial. Pero para que el personaje tenga una fuerza ejemplar, es necesario que su vida aparezca cercana a la de cada uno de nosotros. Ayer se sentían atraídos sobre todo por las gracias extraordinarias que se habían concedido a un santo y por los milagros que realizaba; hoy se desea comprender sobre todo en qué se le puede imitar. Santa Brígida de Suecia, que junto con el marido Ulfo educó a sus ocho hijos en una familia fervorosa, es una figura más ejemplar que no la Brígida contemplativa, entregada a las propias visiones. Es verdad que fue la contemplación la que sacó a Brígida del anonimato, pero sus virtudes animaban ya su vida de esposa y de madre. El pueblo cristiano es indudablemente sensible a esta admirable conexión entre la santidad y la vida cotidiana.

c) *La intercesión de los santos.* Si la reflexión teológica justifica la

intercesión de los santos, la acción pastoral debe ayudar a los fieles a encontrar el justo equilibrio entre el exceso y el rechazo. Rechazar *a priori* que se pueda recurrir a los santos significa colocarse fuera de la tradición católica y manifiesta una cierta ignorancia del misterio de la encarnación. Pero el recurso a los santos debe quedar subordinado al recurso a Cristo. Ciertamente es legítimo adornar con flores las estatuas de los santos y encender lámparas ante sus imágenes, pero es más importante venerar a Cristo en la eucaristía. La protección de los santos no es ningún fruto de la magia, sino de la fe y del amor.

En este campo, como en otros muchos, la liturgia se revela como una maestra de fe y una reguladora de la devoción: sigue recordándonos que el homenaje más auténtico que el pueblo de Dios puede tributar a un santo, hoy como en época de las persecuciones, es celebrar su aniversario con una asamblea sagrada en torno a la mesa del Señor.

P. Jounel

BIBLIOGRAFÍA: Aldazábal J.-Roca J., *Celebrar los santos,* "Dossiers del CPL" 13, Barcelona 1981; Aldea Q., *Hagiografía,* en DHEE 2, Consejo S. de Investigaciones Científicas, Madrid 1972, 1073-1078; Brovelli F., *Culto de los santos,* en DTI, 2, Sígueme, Salamanca 1982, 224-229; Camarero J., *La figura del santo en la Liturgia Hispánica,* Instituto S. de Pastoral, Salamanca 1982; Grandez R., *El sabor de las fiestas,* "Dossiers del CPL" 26, Barcelona 1984; Jounel P., *El culto de los santos,* en A.G. Martimort, *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1967², 833-853; Niermann E., *Santos (culto a los),* en SM 6, Herder, Barcelona 1976, 249-256; Paterna P., *El culto de los santos en la renovación litúrgica del Vaticano II,* en "Phase" 116 (1980) 143-150; Oriol J., *El futuro martirologio romano,* en "Phase" 63 (1971) 297-299; Spinsanti S., *Mártir,* en NDE, Paulinas, Madrid 1979, 869-880; VV.AA., *El culto de los santos,* PPC, Madrid 1983. Véase también la bibliografía de *Virgen María, Religiosidad popular* y *Devociones.*

SECULARIZACION

SUMARIO: I. Introducción - II. El fenómeno ayer y hoy: 1. La aportación clarificadora de los diccionarios teológico-pastorales; 2. ¿Qué implicaciones tiene para la liturgia?: *a)* Consistencia del fenómeno, *b)* Un fenómeno no fácilmente circunscribible en el tiempo, *c)* Presencia simultánea de la bipolaridad "sacrum-profanum", "saeculum-religio" - III. Un reto a la liturgia: 1. La secularización interpela a la liturgia; 2. En busca de un "lenguaje" adecuado: *a)* Biblia y liturgia: punto de paso obligado, *b)* La comunidad de fe, criterio hermenéutico - IV. La respuesta de la liturgia hoy: 1. Secularización de los "objetos"; 2. Secularización de los "lugares"; 3. Secularización de los "tiempos"; 4. Secularización de las "personas" - V. Conclusión.

I. Introducción

"Unos cristianos viven hoy entre personas entregadas sinceramente a sus prácticas religiosas, otros se encuentran en ambientes sociales que rechazan ampliamente toda forma de religión. Unos celebran la liturgia dominical en iglesias llenas; otros en grupos que a duras penas reúnen algunas personas. Unos siguen formas litúrgicas sustancialmente incambiadas desde muchos siglos ha; otros conservan ritos que hablan el lenguaje del área cultural donde nacieron. Otros, por el contrario, buscan formas nuevas de un culto más auténtico a través de la experimentación, ejercitada por los participantes mismos. Unos buscan mantener un ritmo de plegaria personal, a pesar de los fallos múltiples. Otros se quedan con una cierta nostalgia de la oración, conforme la presencia de Dios en ella se les hace cada vez más irreal. La mayoría se sienten culpables por lo poco o nada que la practican. Algunos han cesado en el esfuerzo por intentarla. Los que oran y los que no se plantean cuestiones sobre la plegaria comunitaria y la individual..."[1]. Con estas palabras se abría el borrador de un documento sobre el "culto a Dios en un tiempo

secular", preparado en el ámbito de la comisión "Fe y constitución" del Consejo ecuménico de las iglesias, ante la IV asamblea, celebrada en Upsala en 1968 [2].

Las expresiones pueden asumirse como estimulante apertura de un discurso sobre la secularización vista como fenómeno que ha afectado y sigue afectando a las más diversas expresiones de la liturgia todavía hoy. Así lo demuestra, por ejemplo, la reforma de la liturgia en España, donde algunos retrasos y desfases en la actuación de la reforma litúrgica posconciliar han estado motivados por la falta de un "esfuerzo de inculturación y de adaptación de los libros litúrgicos a la nueva y concreta situación que se ha creado con la secularización, la descristianización de masa y, por tanto, con el pluralismo que se ha determinado en el seno de la así llamada cristiandad. Los nuevos ritos pecan de abstractos, en el sentido de que ignoran demasiado los datos antropológicos y sociales relativos al rito, al lenguaje, al símbolo, al signo.

II. El fenómeno ayer y hoy

Hablar de secularización a casi tres lustros de distancia del período en que tal fenómeno alcanzó su cima (1968) puede parecer anacrónico, o por lo menos inútil. Efectivamente, quien haya seguido —aunque sea de rechazo— el debate que se ha encendido también en España en torno a este fenómeno proveniente de Centroeuropa habrá podido constatar su impacto, a veces violento, en las instituciones eclesiales y en la reflexión teológica en sus más variados sectores.

Un signo elocuente de todo esto lo constituye la cantidad de estudios que han aparecido con la finalidad de integrarse, completarse, a veces de eliminarse... Una simple ojeada a las *reseñas bibliográficas* ofrece la más obvia confirmación [3]. Una confirmación posterior y más sistemática se obtiene a partir de la discreta gama de diccionarios teológico-pastorales que en el breve espacio de este último decenio (años setenta) han intentado condensar el fenómeno poniendo al lector sobre pistas de reflexión que ya han alcanzado la connotación de auténticas conclusiones [4].

Aquí estaría fuera de lugar —¡y fuera de tiempo!— retomar todo el problema de la secularización; si en el plan del presente Diccionario se contempla esta voz, se debe buscar el motivo en el hecho de que el fenómeno no ha pasado inadvertido en la vida de la iglesia; más aún, bajo diversas formas —positivas— sigue estando presente en la vida cultual de la comunidad cristiana como llamada de atención crítica a poner en práctica *formas* litúrgicas cada vez más genuinas, que ayuden a expresar mejor y más radicalmente la *liturgia de la vida.*

1. La aportación clarificadora de los diccionarios teológico-pastorales. El período del posconcilio ha visto la consolidación cada vez mayor también en España de una corriente de elaboración y difusión del *diccionario* como instrumento que, junto a los periódicos, se presenta como una *summula* para el profesor de ciencias teológicas, para el encargado de la pastoral o la catequesis, para el laico que tenga ya una cierta familiaridad con este tipo de tratados. Entre los diversos títulos que testimonian la validez de esta opción, tendremos en cuenta los que afrontan nuestro tema, para poder a continuación sacar algunas conclusiones que se refieran directamente al aspecto litúrgico.

a) En el *Diccionario enciclopédico de teología moral*[5], T. Goffi, afrontando el problema desde el punto de vista específicamente *moral,* define así la secularización: "Mentalidad-compromiso, que pretende promover en el plano individual y social los valores terrestres, como válidos en sí mismos, proclamándolos autónomos de la metafísica y de la religión"[6]. Desde esta perspectiva se ve la secularización como "la mayor agresión global contra el cristianismo concebido en su forma tradicional", pero a la vez también como la causa —¿el signo de los tiempos?— que "podría favorecer la constitución de una vida espiritual cristiana iluminada en su expresión evangélicamente pneumática"[7]. Se trata de una *agresión* que pone en discusión ese método teológico que, en el intento de mediar la palabra de Dios, rechaza la confrontación con la realidad secular. "La teofanía divina —se recuerda— puede manifestarse y efectuarse únicamente a través de lo humano"[8]. De aquí nace el problema de la relación *sagrado-profano* y sus correspondientes implicaciones, que subyace a todo el discurso.

b) En el *Diccionario teológico interdisciplinar*[9], P. Vanzan introduce el tema afirmando que "la fortuna de la categoría *secularización* va ligada precisamente a las múltiples e inconfesadas ambigüedades ideológicas de fondo que le han consentido proponer, con enorme simplicidad, explicaciones incluso opuestas, pero siempre lineales y universales, de un conjunto variadísimo de fenómenos". En este punto "lo único prudente que hay que hacer es someter la *secularización* a un delicado trabajo de restauración" a nivel de palabra y de ideología[10].

Queriendo recuperar el *sentido original del término* mediante el examen de varios juegos lingüísticos, Vanzan delinea los *cinco significados principales* que claramente "traicionan la compleja memoria de sus avatares históricos": de hecho (I) *político-jurídico*[11], el término pasa a asumir un valor (II) *filosófico-cultural*[12], para convertirse después —hacia los años treinta— en una (III) *categoría sociológica* tendente a explicar el paso de una sociedad *agrícola-cerrada-sagrada* a una sociedad *industrial-abierta-profana.* Ésta es la categoría[13] que reciben los (IV) *teólogos,* y que ellos estudian y profundizan a la luz de la palabra de Dios para encontrar una respuesta adecuada a la solución del problema[14]. El uso del término, finalmente, en los (V) *documentos eclesiásticos* se extiende a todos los valores precedentes, según "una aceptación realista del presente..., considerando la evolución en curso no ya como una apostasía de la fe, sino como una nueva oportunidad *(kairós)* ofrecida a la fe para anunciar lo específico cristiano en un mundo secularizado"[15]. Esto por lo que al término se refiere.

A *nivel ideológico* —siempre según el pensamiento de Vanzan— destacan sobre todo los significados tercero y cuarto. Pero se impone la necesidad de una revisión crítica a nivel sociológico y teológico, que permita "una buena recuperación de la categoría *secularización",* mediante la decantación de los *vicios teológicos,* ante una proposición alternativa que, partiendo de la superación de la *secularización,* se desarrolla y se precisa en torno al término *transfuncionalización* de la religión[16]. Este término parece el más adecuado para expresar esa especie de "relación intermedia que en un futuro deja lugar tanto para la crisis como para la sorpresa histórica", y que parece responder "tanto a la función de la religión en la sociedad moder-

na como a la vitalidad religiosa"[17]. Esto se logrará en la medida en que se purifique el concepto de religión de las valencias *sagrado-paganas,* y la noción bíblica de lo *santo*[18] recupere su originalidad, o sea, la de indicar "una relación objetiva que cualquier ser puede establecer con el Totalmente Otro...". De este modo la secularización expresará "la autonomía de las realidades terrenas y su legítima emancipación de lo sagrado-pagano, pero al mismo tiempo su ineliminable *apertura* al misterioso Totalmente Otro con el que dicen relación de mil maneras"[19].

Son simples insinuaciones, casi *flashes,* que dejan adivinar notables consecuencias en el ámbito de un discurso más específicamente litúrgico.

c) En el *Nuevo diccionario de teología*[20] el tema —"¡uno de los elementos más respetables de la mitología de la sociedad moderna!"— se afronta desde una perspectiva más directamente teológica. El autor deja adivinar la superficialidad y el descuido con que la "teología católica no ha ofrecido ninguna aportación original al debate específico sobre el tema, es cierto que ha ido a remolque de la producción protestante"[21]. Con frecuencia ha faltado un tamiz crítico que, dejando aparte los fáciles entusiasmos, permitiese adivinar los lados débiles tanto a nivel de método teológico[22] como a nivel de contenidos que tienden a "una especie de ensayismo de divulgación". Andrea Milano completa el cuadro de la problemática con algunas afirmaciones tomadas de Acquaviva[23]: con el fenómeno de la secularización "se pone el énfasis sobre el quehacer del hombre comprometido en el trabajo, en la ciencia, en la técnica..., atento a vivir concretamente esta vida en lugar de prepararse para la otra". Por otra parte, "el hecho social del comunicar prevalece sobre el hecho teórico del conocer... La urgencia comunicativa le empuja [al teólogo-sociólogo] a aceptar el lenguaje periodístico y pactar con las modas culturales del momento". Finalmente, "más que de problemas reales [esta teología-sociología] es expresión de la crisis de seguridad del mundo eclesiástico; por eso es un hecho sobre todo eclesiástico y escasamente comprendido por los laicos".

Volviendo a tomar directamente las palabras de Acquaviva, se puede concluir que "la teología de la secularización *es muchas cosas a la vez:* un hecho teológico en el sentido tradicional del término; un hecho social y cultural de los teólogos y del clero en el sentido de que está unida al cambio de cultura, de mentalidad, de matriz social del clero; un hecho político-religioso unido al problema de la jerarquía, del poder, de la burocracia, de los dogmas, de la iglesia; un hecho de competencia en la sociedad pluralista, o sea, expresión de la competencia que ejercen otras *explicaciones del mundo,* más o menos religiosas; un hecho cultural en sentido estricto, o sea, expresión de una sociedad que construye para una cultura diversa una imagen distinta de la religión..."[24]. Por eso el fenómeno tiende a juzgar la fe "a partir de una comprensión de la situación del mundo moderno en lugar de juzgar este mundo a partir de la fe"[25].

De todas formas, es innegable el gran mérito de la teología de la secularización: el haber "favorecido la disolución definitiva y sin nostalgias de la imagen idealizada del pasado, esa especie de regresión eclesiástica en virtud de la cual dominaba las mentes la interpretación de la historia a base del esquema de la decadencia del mundo a causa de la desintegración progresiva de la cristiandad medieval bajo los asaltos de Satanás, del protestantismo, del ateísmo"[26].

2. ¿QUÉ IMPLICACIONES TIENE PARA LA LITURGIA? Ciertamente no basta una sumaria radiografía para tener el cuadro completo del problema. De todas formas, teniendo presente cuanto ha aparecido a la luz de esta y otras aportaciones, provenientes por ejemplo de *Sacramentum Mundi* [27] y del *Diccionario de espiritualidad de los laicos* [28], se puede llegar a algunas conclusiones que lleven nuevamente la atención hacia un discurso más específicamente litúrgico.

a) *Consistencia del fenómeno.* El examen de la literatura nacida en torno al problema de la secularización —desde hace tiempo en fase ya de sedimentación— nos permite apreciar ante todo las dimensiones reales del problema. Su efectiva *consistencia* aparece como un dato fáctico por el influjo innegable que el fenómeno ha ejercido de manera directa e indirecta tanto en las estructuras eclesiales cuanto en las más diversas expresiones de la vida y de la reflexión de la iglesia.

Nos fijaremos en un aspecto particular de la vida de la comunidad eclesial: *la liturgia.* ¿Se ha visto también ella implicada? ¿Es válido, por ejemplo, lo que sostienen los teorizadores de la relación iglesia-mundo, a saber: que "la secularización y la secularidad no son irrelevantes para la religión, porque lo menos que pueden hacer es poner en crisis todos los signos y símbolos, todos los discursos con los que el hombre no secularizado expresaba y vivía la relación entre el hombre en el mundo y Dios"? [29] ¿En qué medida puede (o debe) el mismo lenguaje litúrgico resentirse del influjo de este fenómeno? No es inútil hacerse estas preguntas precisamente en el contexto del posconcilio y en el período de la plena actuación de la reforma litúrgica; más aún, pueden resultar una ulterior clave de lectura para precisar mejor los objetivos de la reforma misma.

b) *Un fenómeno no fácilmente circunscribible en el tiempo.* "Bajo la doble inspiración de la espiritualidad franciscana, tan cercana al pueblo y a la naturaleza, y de la antigüedad romana, Cimabue anuncia el comienzo de tiempos nuevos. Por primera vez se afirma —con lenguaje pictórico— que para ir a Dios no es necesario volver la espalda al mundo": con esta afirmación de R. Garaudy, J. Sperna Weiland introduce su intento de definir la secularización [30].

En nuestro contexto, la afirmación puede ser una llamada a no circunscribir los términos históricos del problema a estos dos últimos siglos, sino a asumir como parámetro la consistencia espacio-temporal de la relación *sacrum-profanum, saeculum-religio:* el mundo del hombre y el mundo de Dios. Si el fenómeno ha asumido particulares connotaciones y desarrollos sobre todo en nuestro tiempo —baste observar las fechas (años sesenta-setenta) de su abundante literatura—, esto puede ser el resultado de varias componentes que, acentuando la *densidad* de elementos colaterales, han hecho aparecer un poco más la punta del *iceberg.* Y si ahora la punta del *iceberg* —por continuar con la metáfora— parece haberse disuelto a la salida de otros *soles* en el cielo de la socio-teología, de ello no se puede concluir que se deba considerar disuelta la consistencia del fenómeno, ni hoy ni en una tan futurible como hipotética *sociedad secularizada,* debido precisamente a la permanencia de la relación *saeculum-religio.*

La consistencia de esta bipolaridad se refleja necesariamente en el mundo de la liturgia; aún diría más: es precisamente aquí, más que en

cualquier otro sector de la vida de la iglesia, donde esta relación se asume y se vive no tanto como alternativa, sino como recíproca integración de cara a aquella verdadera *religio* que es el culto al Padre en espíritu y verdad.

c) *Presencia simultánea de la bipolaridad "sacrum-profanum", "saeculum-religio".* En la fenomenología de la religión, "*sagrado* se opone a *profano,* y significa esencialmente dos cosas: 1) algo o alguien *separado, apartado* para la divinidad, para que le sirva exclusivamente a ella; 2) la potencia, la fuerza misteriosa, transnatural, de la que están dotados ciertos seres o por propia naturaleza o por el hecho de haber entrado en contacto con lo *divino*... Este contacto, que ha cargado a un ser de *sagrado,* y por tanto de potencia, puede asumir numerosas formas"[31]. Entrar de esa manera en contacto con lo sagrado comporta apropiarse toda la fuerza misteriosa que contiene, a la par que la adquisición de una particular actitud que induce a descubrir en las cosas y en los seres "una realidad que trasciende el plano natural..."[32]. Este modo de ver la realidad, típico de una sociedad agrícolo-natural, parece haberse derrumbado ante la nueva mentalidad científica y técnica, que, si por una parte permite al hombre descubrir los *secretos* de la naturaleza, por otra lleva a considerar el *mundo* como el campo de la propia acción, que puede ser manipuladora o transformadora, y por tanto a la superación de toda trascendencia.

"Mientras lo *sagrado* indica la presencia de una fuerza misteriosa, pero impersonal..., lo *religioso*... hace referencia a un Ser personal trascendente, con el que [el hombre] intenta entrar en contacto mediante oraciones, actos de culto, sacrificios de expiación y de impetración: relación que es de temor y de adoración, pero también de amor y de confianza... Mientras en lo *sagrado* predomina el temor, en lo *religioso* predominan la confianza y el amor... El acto religioso esencial es la oración, que es desconocida, en cambio, para el hombre de lo *sagrado,* quien intenta apropiarse de la *fuerza sagrada* mediante la acción mágica o defenderse de ella mediante el acto supersticioso"[33].

Si —como creemos— éste es un dato de hecho objetivo, nos hacemos la siguiente pregunta: ¿Por qué se ha producido la crisis de esta *religio?* De Rosa insinúa una respuesta señalando dos factores: una "diversa actitud psicológica del hombre moderno frente a la realidad", al *saeculum*[34]; y las "consecuencias que ha producido en el campo social el paso de una sociedad agrícola pretécnica a una sociedad industrial técnica"[35]. Por consiguiente, se puede concluir: 1) que en la civilización de la técnica el hombre rechaza una postura pasiva y casi fatalista; más aún, se siente directamente llamado a actuar en primera persona sobre las realidades creadas para que *rindan* y *produzcan* lo que él mismo desea, quizá independientemente de lo que puede ser un *ciclo natural.* Desde este punto de vista, el hombre ya no siente la necesidad de dirigirse a Dios: esto se hace inútil, porque todo parece depender de la inteligencia, laboriosidad y actividad de la persona; 2) que el paso de un tipo de sociedad a otro comporta fenómenos que pueden incidir negativamente en el factor *religiosidad:* piénsese en la *movilidad social* que origina fracturas a veces irreparables en el ámbito familiar, social y, consiguientemente, religioso, precisamente porque "la práctica religiosa está fuertemente controlada por el grupo social, que dicta en cada campo... los modelos de comportamiento"[36]. Piénsese además en

el nacimiento de un *nuevo pluralismo* en todos los sectores, en un nuevo modo de ver el *fenómeno religioso;* más aún, en un replanteamiento del fenómeno mismo que en una sociedad industrial es solamente un aspecto, entre otros, de la vida. La llegada del *bienestar,* finalmente, y la satisfacción de sus propuestas lleva a buscar un paraíso inmediato que aparece en su entidad sin recurrir a mediaciones ni a instancias ultramundanas.

III. Un reto a la liturgia

La desaparición de lo *religioso* (= secularización) conlleva la desaparición de lo *sagrado* falso (= desacralización), y no necesariamente la desaparición de lo sagrado auténtico, de la verdadera religión y de la fe cristiana. Más aún, "la *muerte de lo sagrado* —que bajo cierto aspecto es positiva porque es una purificación de la religiosidad, que de ese modo se libera de las sofocantes excrecencias de lo sagrado— no significa automáticamente la *muerte de la religión,* por lo menos en sus expresiones más elevadas. La religión, efectivamente, ofrece al hombre la respuesta a ciertas preguntas que él no puede dejar de hacerse; preguntas que se refieren al sentido de la vida, al misterio de la muerte, al sentido del sufrimiento, al problema del mal..."[37]. En este sentido es clarificador lo que se afirma en el campo sociológico, a saber: que el proceso en marcha se designaría mejor como "desacralización, ya que implicaría sólo la reducción progresiva y acaso radical de las modalidades sacrales de la experiencia religiosa. Desaparecerían solamente las prácticas religiosas inspiradas en una mentalidad mágica, utilitarista, supersticiosa..."[38].

Es indiscutible que este modo de percibir y vivir la realidad ha influido en la vida litúrgica de la iglesia. Más aún; así como una mentalidad *sacralizante* en otros períodos de la vida de la iglesia ha comportado formas y modos rituales que a veces podían parecer una transmutación de actitudes mágico-sacrales, del mismo modo hoy nos hallamos frente a los resultados de una reforma litúrgica que parece haber pasado (o por lo menos rozado) el crisol de este fenómeno. La consecuencia más inmediata, provocada *también* —pero no exclusivamente— por las influencias de este mismo fenómeno, ha sido el intento de presentar cada una de las expresiones del culto como un momento y signo real de la *religio;* o sea, expresión de aquella relación-respuesta de fe entre el hombre y Dios, que tiene su origen en la iniciativa gratuita de Dios, y que en el signo del culto revive y hace vivir la máxima expresión de esta comunión.

Con esto no se podrá considerar *ipso facto* superada la bipolaridad de la que se hablaba más arriba: está siempre presente en la vida y en la reflexión de la iglesia con motivo de la dialéctica *sagrado-profano;* y de manera más o menos consciente según la acentuación de uno u otro de los términos de la relación *fe-cultura* (desarrollo).

Pero todo esto debe considerarse un *signo de los tiempos* destinado a seguir influyendo positivamente —como estímulo e invitación constante— en el mundo de la liturgia para que sus signos, globalmente considerados, sean lo más transparentes posible al expresar las realidades santas que tienen que comunicar.

1. La secularización interpela a la liturgia. El desplazamiento de la atención del cosmos al hombre lleva consigo necesariamente una se-

rie de reflejos en la misma forma en que la persona es llamada a vivir su propia relación con lo sobrenatural y con las realidades que la circundan. Según la lógica de la salvación cristiana, la dimensión litúrgica es la que mejor puede absorber —y de hecho absorbe— la secularización de los valores humanos; esto en la medida en que se vive la liturgia no como una evasión, sino como lo que realmente es: un encuentro en el signo sacramental con el Dios que ha creado el cielo y la tierra, que ha establecido los confines —límites bien precisos— de cada una de las realidades.

Si algunos *profetas* más o menos recientes han llegado a predecir el ocaso del culto en favor de un mayor compromiso del cristiano en el mundo, esto quiere decir que su experiencia del culto ha sido por lo menos alienante y por tanto una experiencia de no-culto, de una pseudoliturgia. En realidad, el verdadero culto al Padre en espíritu y verdad es la más fuerte invitación y también la más verdadera precisamente ante un compromiso adecuado en la *ciudad secular*. La *misma oración,* presentada por algunos como un inútil residuo del pasado, como una huida de lo real, se hace una llamada continua a la trascendencia del hombre. No se puede negar esta dimensión vertical, so pena de privar a la persona de uno de sus componentes esenciales: la *religio* es uno de estos componentes, y desde el momento que existe debe expresarse necesariamente. "Se trata, en efecto, de necesidades tremendamente importantes y de necesidades que la cultura secular suscita más bien que satisface"[39]. Por eso "la humanidad no será nunca completamente arreligiosa o posreligiosa: si sucediera esto, no sólo sería el final de la religión, sino también el final del hombre. El hombre que no se plantease los grandes problemas del sentido de la vida y de la muerte, del sentido del dolor y del pecado, del significado de la historia humana y del destino del hombre y del mundo, ya no sería hombre"[40]. De aquí la apertura no sólo al mundo de signos y símbolos que caracteriza uno de los aspectos de la *religio,* sino también todas las demás formas expresivas de esa misma *religio,* que hemos etiquetado con el nombre de *religiosidad,* y que la secularización tiende a negar[41].

¿Cómo es posible poner en relación un justo reconocimiento y promoción de la autonomía propia del orden temporal con la dimensión sobrenatural? ¿Y cómo revivir en la fe esta relación? Creemos —sin desarrollar posteriormente este pensamiento— que el justo reconocimiento de las realidades de este mundo y de su papel efectivo puede brotar de una asiduidad más profunda con la Escritura. De una unión más estrecha entre / biblia y liturgia podrá siempre esperarse ese justo reconocimiento y promoción de los valores reales propios de la ciudad secular[42]. Esto comporta un repensamiento del mensaje cristiano, y por tanto de los contenidos eucológicos, teniendo en cuenta las categorías de la cultura contemporánea.

2. EN BUSCA DE UN "LENGUAJE" ADECUADO. Nos encontramos así frente a un problema de *lenguaje* que en su transparencia e inmediatez lleve al hombre *secularizado* a expresiones de fe que no pretenden poner en discusión la autonomía de las realidades de este mundo, sino que actúan sobre el compromiso y sobre la voluntad del hombre llamado a construir la historia. En otros términos: ¿Cómo evitar que el culto —en el que se vive esta fe— aparezca como algo alienante frente a las responsabilidades del hombre en la

construcción de la historia? En esta línea, la urgencia de establecer *"signos" de la fe* adecuados aparece como un problema cada vez más acuciante en las más diversas expresiones litúrgicas de las comunidades cristianas.

Ahora hay que preguntarse: ¿Qué percibe el hombre contemporáneo de ciertos ritos complicados y solemnes (!), de ciertos gestos *no usuales,* de la permanencia en lugares *sagrados,* del uso de *cosas* particulares? ¿Por qué motivo se exigen ritos propios y fijos, lugares y cosas *sagrados* para que el culto cristiano alcance su finalidad?

Es necesario advertir que con la reforma promovida por el Vat. II la iglesia ha empezado a realizar un esfuerzo particular de reinterpretación, y sobre todo de *traducción* del *lenguaje* (= palabras y signos) utilizado en la liturgia, para ayudar a vivir con mayor conciencia a los hombres de nuestro tiempo el encuentro con Cristo en sus misterios. Ya no se trata de referirse a traducciones del latín al castellano —capítulo cerrado (salvo algún nostálgico *revival* nacional o de importación), que ya pertenece a la historia del culto cristiano en Occidente [43]—, sino del empeño por traducir el contenido eucológico de la tradición según las categorías del hombre contemporáneo, y a la vez de la capacidad de elaborar nuevos ritos y textos, fruto de la fe orante y creativa de la iglesia de nuestro tiempo. Pero ¿cómo puede llevarse a efecto esto?

a) *Biblia y liturgia: punto de paso obligado.* La *Escritura* es un punto de referencia esencial, porque la palabra de Dios, revelada y anunciada, se hace viva y eficaz en la celebración; y no sólo esto, sino que da valor y contenido a todas las formas expresivas de la misma celebración. Es la palabra de Dios la que hace del rito sacramental un verdadero y propio *kairós,* un signo de salvación. En consecuencia, el retorno a un conocimiento más *sapiencial* de la Escritura sigue siendo la primera y más eficaz respuesta a la tentación de un culto vacío, alienante. Además indica el camino a la única solución del problema del lenguaje. Efectivamente, éste resulta adecuado a su función cuando posee una fuerte capacidad expresiva y comunicativa del misterio de que es signo, un grado suficiente de comprensión y una notable eficacia de implicación tanto a nivel personal como a nivel comunitario.

b) *La comunidad de fe, criterio hermenéutico.* Un punto de referencia ulterior es la *comunidad de fe* a causa de la dimensión eclesial del anuncio y de la respuesta. Efectivamente, la asamblea es el *locus* en que se efectúa esa comunicación divino-humana y humano-divina. Por consiguiente, el problema encontrará una solución solamente desde una óptica más objetiva de la *celebración,* en la que debe realizarse esta comunicación ascendente, descendente y horizontal [44]. Es éste un dato de hecho que necesariamente debe llevar a la elaboración de fórmulas y gestos adecuados, no con la intención de crear ulteriores libros litúrgicos, sino solamente llevando a cabo las adaptaciones prescritas, o sea, actuando aquellas competencias que cada libro litúrgico pide principalmente a las conferencias episcopales [45], por tanto a los obispos y a los responsables directos de la celebración [46]. Todo esto para que la celebración no sea el resultado de lo que está escrito en el libro, sino la expresión de la comunidad que en la celebración misma revive su propia fe, la manifiesta y la actúa.

Al afrontar el argumento de un *nuevo lenguaje litúrgico,* Marsili escribía en 1969: "Tales fórmulas eucológicas, provenientes del patrimonio de la tradición, nacidas en un clima profundamente cristiano, pero en situaciones distintas de las nuestras, se nos presentan frecuentemente en la traducción como si llegaran —hermosas, pero sin vida— de un mundo muy lejano del nuestro... Y hoy, cuando nuestra generación es colocada de pronto ante [la liturgia], es casi imposible que penetre eficazmente en el misterio litúrgico si éste tiene todavía un lenguaje arcano, a pesar del acercamiento de la traducción. Si no se crea un *nuevo* lenguaje litúrgico, la liturgia no pasará de ser un *vestido de fiesta,* que —como es sabido— puede tener formas y colores exóticos, que adornan, pero no expresan a quien lo viste. Esto, además, significaría que nuestra teología no ha elaborado la revelación como cosa viva, como anuncio de presencia, y que la realidad *eterna* de la historia de la salvación no se ha *temporalizado* en un lenguaje que la *encarne* en nuestro momento, con lo que habría dejado de ser *historia* para reducirse a *relato* de una historia hecho en términos y tonos de otros tiempos"[47].

Por otra parte, sólo desde esta perspectiva puede tener lugar la superación del *ritualismo* —tentación que reaparece siempre en la historia de las comunidades eclesiales cuando olvidan que la liturgia no es el rito. Una cierta concepción mágica y mecánica del encuentro del hombre con Dios mediante la celebración ha hecho que se extendiese un velo de sacralidad que, en vez de abrir a la contemplación del misterio, ha ofuscado todavía más su realidad. En este sentido debe considerarse un *signo de los tiempos* una cierta desacralización.

Del mismo modo puede efectuarse el replanteamiento de la *práctica exterior* a favor de la intervención gratuita de Dios, acogida por la fe viva de cada persona. Sólo así es posible superar los peligros del formalismo y del legalismo, que llevan a una pasividad que hace ineficaz la celebración misma, y que en definitiva ¡es la muerte de la *religio!*

IV. La respuesta de la liturgia hoy

Ahora se trata de profundizar esta realidad: ¿Cómo actuar las perspectivas más arriba señaladas dentro del mundo litúrgico? "En un mundo humanizado y manipulado por la ciencia y la técnica, ¿qué sentido puede tener la fe en Dios..., la oración?"[48]. ¿En qué sentido se puede hablar de tiempo *sagrado,* de persona *sagrada,* de lugar o de objeto *sagrados?* El examen nos llevará a concluir que el proceso de secularización opera ciertamente una desacralización, pero de una manera falsa, de un falso sagrado; una desacralización, por tanto, que implica las dimensiones *tiempo, lugares, realidades, personas,* no para vaciarlas de su consistencia, sino para restituirles su justa dimensión sacral, la más genuina, y por tanto para purificar la fe. "La presunta desaparición de la religión de la tecnópolis por obra de la revolución industrial-urbana significa en realidad su purificación de las envolturas sagradas, la destrucción del Dios-alienación; pero al mismo tiempo el redescubrimiento del Totalmente Otro, aun cuando la caída de la concepción anterior de lo sagrado no esté libre de los riesgos..."[49].

Si consideramos ahora el mundo de la liturgia, sobre todo los resultados procedentes de la reforma litúrgica del Vat. II, podemos descubrir

algunas perspectivas claras para una respuesta objetiva a las solicitaciones que hace el fenómeno de la secularización.

1. SECULARIZACIÓN DE LOS "OBJETOS". La biblia nos ofrece una visión del mundo como realidad dependiente de Dios y confiada al hombre. La dependencia de Dios remite a su trascendencia respecto a las realidades particulares, pero indica también la *consistencia* de estas últimas y su relatividad respecto al proyecto de Dios confiado a la inventiva y a la creatividad del hombre; efectivamente, es el hombre el que domina las cosas, da el nombre a los animales... (cf Gén 1,28-30; 2,19-20). En esta línea se puede afirmar que el mundo no es *sagrado* en sí mismo, pero puede serlo —y a veces debe serlo— cuando se hace para el hombre signo de la obra del Creador, o el hombre mismo lo elige como medio para comunicarse con lo sobrenatural.

La óptica en que se coloca la liturgia frente al valor intrínseco sacral de los objetos-realidades es muy clara. Parte de una afirmación que encontramos en la plegaria eucarística IV, donde el discurso histórico-salvífico se asume como parte integrante de la acción de gracias de la comunidad: "Hiciste todas las cosas / con sabiduría y amor. / A imagen tuya creaste al hombre / y le encomendaste el universo entero / para que, sirviéndote sólo a ti, su Creador, / dominara todo lo creado". La misma perspectiva, más actualizada, la encontramos en las colectas de la misa "por la santificación del trabajo humano": se reconoce e invoca a Dios Padre, que "por medio del trabajo del hombre diriges y perfeccionas sin cesar la obra grandiosa de la creación"; que ha querido "someter las fuerzas de la naturaleza al trabajo del hombre" para que el hombre sea un digno cooperador "al perfeccionamiento de tu creación" y coopere "a la extensión del reino de Cristo".

Las realidades *creadas* por Dios se le confían al hombre para que se sirva de ellas como signo e instrumento en la realización del proyecto mismo de Dios. No son un fin, sino un medio. Por eso la iglesia en su historia, sobre todo de la edad media en adelante, ha sacralizado, en cierto sentido, todas las realidades creando una serie infinita de bendiciones [/ *Bendición,* IV, 3] para los objetos y las cosas (Ritual y / Bendicional), para que su uso recordase al hombre su efectiva finalidad. Por tanto, el acento no se pone tanto sobre el objeto en sí —que como tal no es ni sagrado ni profano— cuanto sobre la relación que se establece entre el objeto y el usuario, como puede verse, por ejemplo, en el fenómeno de la recuperación de una serie de objetos, en otro tiempo considerados *sagrados* ¡como adorno de anticuarios! Esta relación es la que ilumina el carácter de *sacralidad* de las cosas, y —por el contrario— señala su reajuste o desacralización; nos lo recuerda con fuerza la oración después de la comunión del II domingo de adviento: "Nos des sabiduría para sopesar los bienes de la tierra amando intensamente los del cielo".

2. SECULARIZACIÓN DE LOS "LUGARES". Si prescindimos de la historia de las religiones y concentramos nuestra atención en la experiencia del pueblo de Israel, encontramos a propósito del *lugar sagrado* una progresiva evolución que va de la *tienda-tabernáculo* como lugar de encuentro entre Dios y su pueblo (cf Ex 3) al *arca de la alianza,* signo de la presencia de Dios, y al *templo,* signo del encuentro entre Dios y su pueblo, considerado por ello *lugar sagrado.*

La venida de Cristo llevará a cumplimiento estos signos, relativizándolos y englobándolos en el signo-realidad de su cuerpo: con la encarnación del Hijo, Dios ha venido a habitar en medio de su pueblo; no sólo, sino que además será precisamente el cuerpo de Cristo el templo nuevo y definitivo en el que Dios se encontrará con su pueblo y el pueblo podrá seguir comunicándose con el mismo Dios: es la visión teológica de la *carta a los Hebreos,* que prolonga y actualiza la afirmación de Jn 2,19-21: "Destruid este templo y en tres días lo levantaré... Pero él hablaba del templo de su cuerpo".

En ambiente cristiano, por tanto, ya no tiene sentido hablar de un *lugar sagrado,* porque la sacralidad del lugar no depende de coordenadas espacio-temporales, sino de la santidad de las personas que se reúnen en el nombre del Señor: éstas son las piedras vivas que forman el edificio espiritual que es la iglesia santa de Dios viviente (cf 1 Pe 2,5; Ef 2,19-22; Heb 8,1): "Los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad" (Jn 4,23).

Es interesante ver la evolución (e involución) histórica de la realidad templo = lugar sagrado, con las consiguientes bendiciones y consagraciones del templo y del altar [/ *Dedicación de iglesias y de altares;* / *Lugares de celebración*]. Durante siglos, la iglesia edificio ha mantenido su índole sacral porque en ella se reunía la asamblea para celebrar los santos misterios, y ¡con tal celebración se *consagraba* la iglesia! A medida que, progresivamente, se fue perdiendo el valor de la celebración y la sacralidad del lugar se dejó de percibir como fruto de la presencia de la asamblea, se ha recurrido a un montón de *signos* que evocasen, en su exuberante florecimiento, la realidad de la presencia de Dios. La perspectiva histórica se mueve, por tanto, de la *domus ecclesiae* a la *domus Dei.* El testimonio más elocuente nos lo ofrece el *Pontificale romanum:* en la *editio typica* de 1595 (1596), el capítulo "De ecclesiae dedicatione seu consecratione", que contiene la descripción detallada de las bendiciones, unciones, lustraciones, *signationes,* iluminaciones, exorcismos, etc., ¡ocupa casi cien páginas! [50]

Si prescindimos del nuevo ritual de la *Dedicación de iglesias y de altares,* el Misal Romano, en el común de la dedicación de una iglesia, llama la atención sobre la iglesia edificio para subrayar su ordenación a la comunidad, con expresiones como éstas: "... para que tu pueblo, reunido en este lugar santo, alcance por estos sacramentos la salvación eterna" [51]; "... derrama tu gracia sobre este lugar de oración y socorre a cuantos en él invocan tu nombre; que la fuerza de tu palabra y la eficacia de tus sacramentos fortalezcan el corazón de los fieles que aquí se congregan" [52]. "En esta casa visible que hemos construido, donde reúnes y proteges sin cesar a esta familia que hacia ti peregrina, *manifiestas* y *realizas* de manera admirable el misterio de tu comunión con nosotros. En este lugar, Señor, tú vas edificando aquel templo que somos nosotros, y así la iglesia... crece unida... hasta llegar a ser la nueva Jerusalén" [53].

Así, la referencia a la funcionalidad y significatividad del templo, del lugar *sagrado* en general, mientras por una parte replantea su valor extrínseco, por otra recuerda que "los templos contrapesan en nuestra vida cotidiana la preponderancia de lo inmediato; si se quiere, de lo profano, que tiende a desconectarnos de nuestra relación con el valor último... Lo que interesa es tener iglesias que, sin separarse de esa vida cotidiana, abriéndose en medio de ella, irradien

a través de sus símbolos los valores últimos anclados en las expresiones finitas de nuestra existencia"[54].

3. SECULARIZACIÓN DE LOS "TIEMPOS". Para el cristiano, el tiempo es la realidad dentro de la cual se actúa la salvación: la categoría de la que Dios se sirve para revelarse *ad extra*. La comunidad cristiana renueva esta fe al comienzo de la vigilia pascual en el rito de la "preparación del cirio": "Cristo ayer y hoy, / principio y fin, / alfa / y omega./ Suyo es el tiempo / y la eternidad./ A él la gloria y el poder / por los siglos de los siglos. Amén"[55]. En esta profesión de fe en la *soberanía* de Cristo, la asamblea reconoce que el tiempo no le pertenece; pero lo vive como medio para conseguir el *Omega,* para comunicarse con todo el misterio de Cristo distribuido a lo largo del año, de la encarnación a pentecostés y a la espera del retorno del Señor (cf *SC* 102). El signo de la incisión de las cifras del año en curso subraya aún más la dimensión de provisionalidad del éxodo. Parece que en el rito debe verse la cristalización de aquella sacralidad que acompaña la dimensión *tiempo* en todas las religiones y culturas, y que encuentra en el *calendario* una expresión orgánica y un significado[56]. Para el cristiano lo que da significado a la dimensión *tiempo* no es tanto el alternarse de los días, de los meses o de las estaciones —elementos enlazados al ciclo natural y astronómico—, cuanto la certeza de que el *opus redemptionis* se vive concretamente dentro de ese ciclo natural donde los elementos *sol* y *luz* se asumen como signos de Jesucristo, "sol de justicia", "luz que no conoce ocaso".

En este contexto no extraña el hecho de que para el cristiano el / año litúrgico gire en torno a la pascua de Cristo —la pascua anual y la pascua semanal—: de este acontecimiento repropuesto anualmente es de donde cobra su valor y significado la sucesión de las *estaciones* que la iglesia llama *tiempos litúrgicos,* o más en general *propio del tiempo,* que no es un *aniversarismo,* sino el "ciclo temporal de las solemnidades o fiestas en las que se va desplegando y conmemorando a lo largo del año litúrgico el misterio de la redención"[57].

A la luz de la realidad de la pascua es como se replantea la eventual tentación de sacralizar el tiempo: éste es solamente el *instrumento para,* el medio, no el fin en sí mismo, como nos recuerda Pablo cuando escribe a los colosenses: "Que nadie os juzgue por las comidas o bebidas o por la participación en las fiestas, novilunios o sábados, lo que representa una sombra del futuro, cuyo fundamento es Cristo" (2,16-17). Si éste es el núcleo de todo, ya no tiene sentido considerar más o menos sagrado un día en vez de otro. "Para el cristiano, es fiesta... no un día de la semana, sino toda su vida inaugurada por el evento pascual, porque toda ella es ofrecimiento y posibilidad de don salvífico". El domingo cristiano no es el bautismo del sábado judío: "Lo que sustituye al sábado o, mejor, aquello que el sábado significaba, es no un día, sino todo el tiempo nuevo que nace y fluye post Christum"[58].

Este paso del *krónos* al *kairós* ha dado vida a una *mens* que se transparenta también en la eucología. Tómese por ejemplo el formulario para el "comienzo del año civil", que el Misal Romano coloca en las *Misas para diversas circunstancias públicas.* La asamblea, que saluda "con gozo el comienzo de este año" (oración sobre las ofrendas), ofrece a Dios "su comienzo" (colecta) no sólo para vivir "en este año" (colecta) "día a día en tu paz y tu amor" (oración sobre las ofrendas), sino para

que "no sean afligidos por ningún peligro" (oración después de la comunión), pero sobre todo para que dentro de este tiempo pueda "abundar en bienes de la tierra... por la santidad de nuestras obras" (colecta) y de "cuantos celebramos con gozo el comienzo de este año" (oración sobre las ofrendas) [59]. El conjunto se enmarca en una exaltante y exultante profesión de fe que lleva a reconocer al Padre como aquel que vive eternamente, "principio de toda criatura" (colecta); como aquel que corona el año con sus beneficios (cf la antífona de entrada que toma el Sal 64,12); y reconoce a Jesucristo, "el mismo ayer, hoy y siempre" (antífona de comunión, tomada de Heb 13,8).

[/ *Tiempo y liturgia*].

4. SECULARIZACIÓN DE LAS "PERSONAS". El vuelco de perspectiva teológica llevado a cabo por el Vat. II en la *LG* —pero en la línea abierta y trazada por la *SC* y desarrollada sucesivamente en la *GS*— se presenta como la puntualización más convincente, además de autorizada, sobre el modo de considerar a las personas. La dimensión de *sacralidad* que durante tanto tiempo ha acompañado a la persona del ministro del culto y a la persona *consagrada,* en la medida en que viene redimensionada por el movimiento de secularización, en realidad se vuelve a situar en su perspectiva más justa.

El c. II de la *LG* habla del pueblo de la nueva alianza como de "un reino de sacerdotes para su Dios" (Ap 1,6). Esta realidad sacerdotal (por tanto, sacral) es la que une a todos los fieles y pone al descubierto su esencia; sólo los diversifica según un servicio particular *(ministerium),* sin oponerlos de todas formas porque todos "participan a su manera del único sacerdocio de Cristo" (*LG* 10).

¿Qué decir entonces de la *consagración* religiosa? ¿Es ésta una realidad que añade un *quid* de más a la dimensión *sagrada* que ya posee la persona por causa del sacerdocio común? La respuesta orgánica está en la confluencia y compenetración entre la *lex credendi* y la *lex orandi.* La primera, condensada en los cc. VI y VII de la *LG,* hace comprender la realidad y la grandeza de la consagración religiosa a la luz de la dimensión escatológica propia de la iglesia peregrinante, en la que todos los componentes —las piedras vivas del pueblo de Dios— encuentran su razón de ser y su significado. La *lex orandi* ofrece una confirmación posterior y decisiva sobre todo en las *bendiciones* [/ *Bendicional* dentro de la voz *Libros litúrgicos*], en los ritos de la / *profesión religiosa* y de la / *consagración de las vírgenes.* "La costumbre de consagrar vírgenes, se lee en las observaciones previas del Ritual de la consagración de vírgenes [60], que estuvo ya en vigor en la primitiva iglesia cristiana, hizo que se publicase un rito solemne, por el que la virgen quedase constituida persona sagrada, signo trascendente del amor de la iglesia hacia Cristo, imagen escatológica de la esposa celeste y de la vida futura".

Quien huye del mundo no lo hace... por una desresponsabilización, sino para expresar mejor mediante los signos más eficaces e incisivos los elementos que forman parte de la esencia misma de toda vida cristiana...: anhelar los bienes que no pasan...; afirmar el primado del amor de Dios sobre todos los demás valores...; ofrecer con una existencia que se hace servicio de amor una realización ejemplar de lo que debe ser toda la comunidad cristiana.

La síntesis de todo esto se encuentra de manera particular en el núcleo del rito mismo: en la *oración de con-*

sagración el obispo recuerda que, según tu providencial designio, "quisiste otorgar a algunos el don de la virginidad. Así, sin menoscabo del valor del matrimonio y sin la pérdida de la bendición que ya al principio del mundo diste a la unión del hombre y la mujer, algunos de tus hijos, inspirados por ti, renuncian a esa legítima unión y, sin embargo, apetecen lo que en el matrimonio se significa; no imitan lo que en las nupcias se realiza, pero aman lo que en ellas se prefigura"[61].

La perspectiva lleva el discurso a la constatación de que la persona es consagrada *para* y *por* el ejercicio de la función que está llamada a desempeñar. Entonces, el primer acto de esta consagración es el bautismo, que consagra "rey, sacerdote y profeta" a todo hijo de Dios llamado a formar parte de ese "reino de sacerdotes", de esa "nación santa" de que ya habla Ex 19,3-6.

La tan aireada secularización de las personas en esta perspectiva parece hallar su adecuado replanteamiento. Ciertamente, es la *casta* la que puede ponerse en discusión cuando quiere administrar un poder que no le corresponde o que ha usurpado. Pero la realidad del sacerdocio ministerial o de otros elementos de la estructura eclesial no correrán el riesgo del *duo sunt genera christianorum* y de la consiguiente crisis de identidad, si permanecen dentro del ámbito para el que se han instituido. El punto de referencia es siempre Jesucristo: él es quien bautiza, quien predica, quien guía a su iglesia... (cf *SC* 7); todo ministerio es posible y adquiere significado sólo en cuanto hace presente y actual el único sacerdocio de Jesucristo. Y con esto se pretende indicar no tanto la dimensión ministerial cuanto la cultual, que todo bautizado —y sólo en cuanto bautizado— está llamado a realizar según la praxis de la iglesia primitiva, que "reserva el término *sacerdocio* y *sacerdote* a la actividad global de toda la comunidad y de todos y cada uno de sus miembros"[62]. Dimensión cultual que, al par que desacraliza una cierta imagen de *persona,* rehabilita a toda persona que busca a "Dios con corazón sincero", porque es signo-sacramento de la presencia de Cristo, porque Dios "ilumina a todo hombre" que viene a este mundo (cf Jn 1,9).

V. Conclusión

"¿Ha terminado el tiempo de la liturgia?" La pregunta, lanzada en el período del *boom* del fenómeno de la secularización, encuentra hoy una respuesta más serena y, por tanto, más objetiva. No es una respuesta nueva; nuevo es quizá el espíritu con que se debe acoger la voz de la *lex credendi* cuando afirma en *SC* 10: "La liturgia —y así el *ejercicio del sacerdocio de Jesucristo (SC* 7)— es la cumbre a la cual tiende la actividad de la iglesia", a la que tiende todo esfuerzo y empeño que la comunidad cristiana realiza para *liberar* al hombre de toda forma de egoísmo a cualquier nivel; una liturgia que libera porque convierte, porque permite entrar en comunión con la pascua de Cristo. Pero la liturgia es también "la fuente de donde mana toda la... *virtus"* de la iglesia *(SC* 10).

El acento, pues, se desplaza hacia la acción litúrgica, en particular a la celebración y a los problemas que en ella subyacen, para hacer adivinar *no su final* por agotamiento de capacidades vitales *sino su finalidad,* que es siempre la misma y a la vez siempre nueva para el hombre de todo tiempo y lugar: la pascua de Jesucristo, cuyo misterio debe revivir en cada persona. Que ésta sea *homo religiosus* o bien *homo tecni-*

cus no constituye problema si el uno y/o el otro construyen un verdadero *homo liturgicus* [63], a saber: la persona a cuyas operosas manos se ha confiado el universo para que el amor de Dios alcance su cumplimiento en todo y en todos, en la *anakefaláiosis* definitiva de lo que está aquí en la tierra y allí arriba en el cielo, para recomponerse en aquellos cielos nuevos y tierra nueva donde se superará definitivamente toda contraposición entre *saeculum* y *religio,* entre *sacrum* y *profanum,* porque todas las realidades creadas serán *unum in Christo Iesu* (Gál 3,28).

NOTAS: [1] L. Maldonado, *Secularización de la liturgia,* Marova, Madrid 1970, 45-46 — [2] Tanto la primera como la segunda y definitiva redacción del documento aparecen en la obra citada de Maldonado — [3] Cf P. Vanzan-G. Basso, *Bibliografia italiana sulla teologia della secolarizzazione e "morte di Dio",* en *RasT* 11 (1970) 120-141; *Bibliografia italiana ragionata sulla teologia della secolarizzazione e della "morte di Dio" (1970-1971),* en *RasT* 13 (1972) 195-213; 264-287 — [4] A este respecto resultará útil ver —en el campo *profano*— la síntesis que ofrece L. Gilkey, *Secolarizzazione,* en *Enciclopedia del Novecento,* Ed. Enciclopedia Italiana vol. VI, Roma 1982, 415-430 — [5] *DETM,* Paulinas, Madrid 1986[5]: la voz ha sido elaborada por T. Goffi, pp. 991-1004 — [6] *Ib,* 991 — [7] *Ib,* 991 — [8] *Ib,* 993 — [9] *DTI,* 4 vols., Sígueme, Salamanca 1982: la voz ha sido elaborada por P. Vanzan, pp. 271-286 del IV vol. — [10] *Ib,* 271-272 — [11] Para una buena presentación de este *hecho,* cf H. Raab, *Secularización (jurídico-política),* en K. Rahner (dir.), *Sacramentum mundi,* vol. 6, Herder, Barcelona 1976, 272-280, donde se precisa así el concepto: "Por secularización se entiende, según el primer uso histórico del término en las conversaciones preliminares a la paz de Westfalia, la sustracción sin licencia eclesiástica por el poder estatal o público al dominio y al uso eclesiásticos de haciendas (principalmente tierras), cosas, territorios o instituciones, para dedicarlos a fines profanos. Secularización es originariamente un concepto político y jurídico. Su transformación en categoría filosófica e histórico-cultural se dio a principios del s. XIX, principalmente por obra de aquellos que saludaron con júbilo la secularización total del año 1803 como una supresión de la soberanía espiritual, y que querían entender este concepto como designación y programa de una emancipación cultural y política" (p. 272). Cf también A. Milano, *Secularización,* en G. Barbaglio-S. Dianich (dir.), *NDT,* Cristiandad, Madrid 1982, 2.º vol., pp. 1617-1618 — [12] Se ha solido indicar como fecha de comienzo el 1846, año en que se funda en Inglaterra la *London Secular Society;* su programa, condensado en el término *secularism,* consiste esencialmente en interpretar y regular la vida prescindiendo de Dios y de la religión. Sobre este punto, cf A. Milano, *a.c.* (nota 2), 1619-1620 — [13] En el *NDT* A. Milano trata luego su connotación teológica: 1639-1643 — [14] Esta parte la desarrolla abundantemente A. Milano; cf pp. 1620-1633 — [15] P. Vanzan, *a.c.* (nota 10), 277 — [16] *Ib,* 279ss; antes aún E. Rosanna, *Secolarizzazione o transfunzionalizzazione della religione? Rapporto critico su una discussione attuale in sociologia della religione,* LAS, Roma 1973, especialmente el c. IV: "La transfunzionalizzazione come alternativa alla secolarizzazione" — [17] E. Rosanna, *o.c.* (nota 17), 110-111 — [18] A nivel divulgativo puede ser útil ver el fascículo monográfico de *Echi d'Oriente* 4 (1982), sobre el tema: "Festa di tutti i santi"; en particular la perspectiva bíblica: "Il Santo e i Santi nel NT", de E. Picozza, pp. 12-15 — [19] P. Vanzan, *a.c.* (nota 10), 282-283 — [20] A. Milano, *a.c.* (nota 12), 1615-1644 — [21] *Ib,* 1630 — [22] Cf *ib,* 1640 — [23] Cf *ib,* 1639-1640: S.S. Acquaviva-G. Guizzardi (dir.), *La secolarizzazione,* Il Mulino, Bolonia 1973, 9-21: en particular 12-14 — [24] *Ib,* 12 — [25] A. Milano, *a.c.* (nota 12), 1641 — [26] *Ib,* 1463 — [27] Cf H. Raab, *a.c.* (nota 12), completado por A. Keller, *Como fenómeno espiritual,* en K. Rahner (dir.), *Sacramentum mundi,* vol. 6, Herder, Barcelona 1976, 280-293 — [28] A. Pompei, *Secolarizzazione,* en E. Ancilli (dir.), *Dizionario di spiritualità dei laici,* O.R., Milano 1981, vol. II, 273-277 — [29] *Ib,* 273 — [30] J. Sperna Weiland, *Qu'est-ce que la sécularisation? Une tentative de définition,* en E. Castelli (dir.), *Herméneutique de la sécularisation. Actes du colloque organisé par le centre international d'études humanistes et par l'institut d'études philosophiques de Rome (Rome, 3-8 janvier 1976),* Aubier, París 1976, 87 — [31] G. De Rosa, *Fede cristiana, tecnica e secolarizzazione,* Ed. "La Civiltà cattolica", Roma 1970, 214 — [32] *Ib,* 216 — [33] *Ib,* 217 — [34] Para la etimología del término cf G. De Rosa, *o.c.* (nota 32), 169-173; A. Pompei, *a.c.* (nota 29), 273 — [35] G. de Rosa, *o.c.* (nota 32), 222 — [36] *Ib,* 223 — [37] *Ib,* 227 — [38] A. Milano, *a.c.* (nota 12), 1636 — [39] L. Gilkey, *a.c.* (nota 4), 427. "Como han aparecido *cultos* para llenar el vacío de la vida personal creado por una sociedad industrial urbana, así también han aparecido las ideologías para llenar el vacío dejado en la vida pública por el retroceso de las religiones tradicionales. Toda cultura necesita —para prosperar o al menos para sobrevivir— unos fundamentos espiri-

tuales firmes y arraigados: un sentido profundo de lo real, de lo verdadero, de lo que posee valor" *(ib,* 428) — [40] G. de Rosa, *o.c.* (nota 32), 228 — [41] "Los recientes *revivals* místico-espirituales, a una y otra parte del Atlántico, indican una inversión de tendencia respecto a la dirección que pronostica la *secularización* clásica —que sería mejor llamar *secularismo*—, tal como la han abrazado los teólogos radicales de la *muerte de Dios,* y denotan una recuperación de la experiencia de lo *Totalmente Otro* en que consiste esencialmente la religión...": P. Vanzan, *a.c.* (nota 10), 280 — [42] A este respecto pueden encontrarse las repercusiones del discurso desarrollado por L. Maldonado, *o.c.* (nota 1), en el c. II: "Teología *bíblica* del culto" — [43] Cf E. Cattaneo, *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche,* Ed. Liturgiche, Roma 1978: "Il Concilio Vaticano II", en particular las pp. 643-667 — [44] He desarrollado estas perspectivas en dirección pastoral y catequística en VV.AA., *Formare i catechisti in Italia negli anni '80,* LDC, Turín 1982, c. VII: "L'esperienza liturgica e il suo linguaggio" — [45] Cf M. Sodi, *Competenze liturgiche delle Conferenze episcopali nei nuovi "ordines",* en *RL* 69 (1982) 658-701 — [46] A. Cuva, *La creatività rituale nei libri liturgici ai vari livelli di competenza,* en *EL* 89 (1975) 54-99 — [47] S. Marsili, *Textos litúrgicos para el hombre moderno,* en *Con* 42 (1969) 231. "Al tomar una conciencia más viva del cambio cultural en que consiste principalmente la secularización, la iglesia debe hacer un esfuerzo especial para interpretar el lenguaje bíblico y tradicional en lenguaje moderno, aunque *mantenga la importancia y la imprescindibilidad del lenguaje bíblico-evangélico,* como privilegiada cristalización histórica de la revelación de Dios a los hombres... Aun afirmando que la biblia, con su lenguaje propio, debe tener [en la liturgia] un lugar privilegiado, ¿cómo traducir el lenguaje de las demás oraciones y de las demás fórmulas litúrgicas, nacidas en un contexto cultural helenista, según las categorías de la cultura, más aún, de las culturas modernas? ¿Cómo interpretar y traducir sus alusiones a una huida del mundo, a una esperanza en el más allá que nos suenan como alienantes, como invitaciones a una cómoda evasión del compromiso de todo hombre en la historia? ¿Cómo inventar nuevas fórmulas que sean expresión fiel del mensaje evangélico en las condiciones socio-culturales de cambio de nuestro tiempo?": J. Ramos-Regidor, *Secolarizzazione, desacralizzazione e cristianesimo,* en *RL* 56 (1969) 522-523 — [48] *Ib,* 520-521 — [49] P. Vanzan, *a.c.* (nota 10), 283 — [50] *Pontificale Romanum Clementis VIII Pont. Max. iussu restitutum atque editum,* Roma 1595 (1596) 297-391 — [51] *Misal Romano,* reformado por mandato del Vat. II y promulgado por Pablo VI, Coeditores litúrgicos, 1978: oración sobre las ofrendas, p. 813 — [52] *Ib:* oración colecta, p. 813 — [53] *Ib:* prefacio, p. 815 — [54] L. Maldonado, *o.c.* (nota 1), 237 — [55] *Misal Romano...,* o.c. (nota 51), p. 277 — [56] Cf A. Di Nola, *Calendario,* en *Enciclopedia delle Religioni,* vol. I, Vallecchi, Florencia 1970, 1435-1441 — [57] *Misal Romano...,* o.c. (nota 51), *Normas universales sobre el año litúrgico y sobre el calendario,* n. 50a — [58] L. Maldonado, *o.c.* (nota 1), 243-244 — [59] Esas mismas realidades se desarrollan en la *Bendición solemne* al comienzo del año civil: cf *Misal Romano...,* o.c. (nota 51), 864 — [60] Ritual que se halla en el *Ritual de la profesión religiosa,* RCV n. 1, p. 121 — [61] RCV n. 24, p. 137-138 — [62] L. Maldonado, *o.c.* (nota 1) 259 — [63] La terminología está tomada de A. Aubry, *È finito il tempo della liturgia?,* Gribaudi, Turín 1969, c. VIII: "Civiltà tecnica e mondo liturgico".

M. Sodi

BIBLIOGRAFÍA: Álvarez Bolado A., *El culto y la oración en el mundo secularizado,* en "Phase" 41 (1967) 411-445; Consejo E. de las Iglesias, *Upsala 1968: Informes, declaraciones y alocuciones,* Sígueme, Salamanca 1969; Cox H., *La ciudad secular,* Barcelona 1968; Fernández P., *¿Qué es la liturgia en nuestra cultura secular?,* en "La Ciencia Tomista" 98 (1971) 377-414; Fernández de la Cuesta I., *¿Cristianismo sin ritos?,* PPC, Madrid 1971; Greeley A.M., *El hombre no secular. Persistencia de la religión,* Cristiandad, Madrid 1974; Llopis J., *Secularización y liturgia,* en "Iglesia Viva" 21 (1969) 257-268; *La inútil liturgia,* Marova, Madrid 1972; Maldonado L., *Secularización de la liturgia,* Marova, Madrid 1970; *Liturgia y secularización en la vida pública española,* en "Phase" 77 (1973) 437-445; Mannoni M., *Secularización,* en DE 3, Herder, Barcelona 1984, 369-375; Martínez J., *Secularización,* en CFT, Cristiandad, Madrid 1983, 925-936; Milano A., *Secularización,* en NDT 2, Cristiandad, Madrid 1982, 1616-1644; Pannikar R., *Culto y secularización. Apuntes para una antropología litúrgica,* Marova, Madrid 1979; Rhimes D., *La oración en la ciudad secular,* Sígueme, Salamanca 1969; Schmidt H., *Creer y confesar la fe en un mundo irreligioso,* en "Concilium" 82 (1973) 281-293; Vanzan P., *Secularización,* en DTI 4, Sígueme, Salamanca 1983, 271-286; Vilanova E., *Crisis de la liturgia y crítica de la religión,* en "Concilium" 42 (1969) 177-190. Véase también la bibliografía de *Sagrado.*

SEMANA SANTA

/ Cuaresma; / Misterio pascual; / Triduo pascual

SIGNO/SIMBOLO

SUMARIO: I. Introducción - II. Nociones de signo y de símbolo - III. Simbolismo cristiano: 1. El simbolismo bíblico; 2. Desarrollo del simbolismo cristiano - IV. Los signos en la liturgia cristiana: 1. NT y antigüedad cristiana; 2. La reflexión de san Agustín; 3. La edad media - V. Renovación y problemática actual: 1. La reforma litúrgica del Vat. II; 2. Leyes del simbolismo litúrgico cristiano; 3. Crisis y "chances" del simbolismo litúrgico; 4. Misterio y símbolo ritual; 5. Educación para el simbolismo - VI. Conclusiones pastorales.

I. Introducción

La liturgia cristiana se presenta como un complejo de signos y símbolos que las ciencias humanas pueden estudiar a diferentes niveles, pero de los que sólo se puede tener una comprensión plena y una experiencia auténtica dentro de un contexto de fe y de pertenencia a la iglesia.

La tarea de profundizar la dimensión simbólica de la liturgia cristiana encuentra una primera dificultad en la imprecisión y equivocidad con que los términos *signo/símbolo* se usan en diversos vocabularios referidos al vasto campo de lo *simbólico,* o sea, ese conjunto de elementos sensibles en los que los hombres, siguiendo el dinamismo de las imágenes, captan significados que trascienden a las realidades concretas. Las típicas *zonas de aparición* del símbolo, o sea, los campos principales donde se profundiza su naturaleza y sus problemas, y donde por tanto se encuentran los términos *signo/símbolo,* son la fenomenología de las religiones, la psicología profunda, la creación artística y literaria, la tradición bíblica y cristiana y la experiencia espiritual, ante todo la mística [1].

Superando las orientaciones intelectuales o positivistas de los siglos pasados y tomando postura contra las estrecheces de una mentalidad técnica y funcional muy difundida en nuestros días, algunos estudiosos, desde diversos puntos de vista, han vuelto a valorar positivamente el significado y la exigencia profunda de la experiencia simbólica en el hombre [2]. La experiencia simbólica no se sitúa en el nivel de la abstracción y del concepto, ni puede confundirse con la percepción inmediata de la realidad concreta; es una forma intermedia de expresión, en la que confluyen todos los recursos más personales: sensibilidad, imaginación, memoria, voluntad, intuición, etc. El redescubrimiento de la función simbólica en el hombre ha madurado a partir de disciplinas diversas que se han influido recíprocamente. También es muy significativa la publicación de grandes colecciones de símbolos, que sirven para documentar la complejidad del fenómeno simbólico y la correspondencia universal de ciertos signos. La misma complejidad y amplitud del campo simbólico explican la disparidad de las interpretaciones, sobre todo del simbolismo religioso. Pero un número cada vez mayor de estudiosos tiende hoy a considerar el símbolo como un momento de realización plena del hombre en su apertura a lo trascendente y en su dimensión social; como lugar privilegiado de la relación entre sujeto y objeto, entre conocimiento y conciencia, donde se expresa la sustancia misma de la vida espiritual y encuentra su enraizamiento y su equilibrio la existencia humana concreta. Por otra parte, la misma investigación sociológica, mientras por un lado documenta también en ámbitos muy evolucionados y bastante más allá de ciertas previsiones la persistencia de expresiones simbólicas y sacrales, por el otro testifica la continua creación de nuevos mitos y nuevos ritos, que denotan la existencia en el hombre de necesidades profundas, frecuentemente camufladas o degradadas, pero nunca del todo sofocadas.

II. Nociones de signo y de símbolo

Ahora intentaremos dar algunas indicaciones para precisar y distinguir los conceptos de *signo* y de *símbolo,* basándonos en algunas posiciones que nos parecen más ampliamente compartidas.

Hablamos en primer lugar de *signo* entendido como *género,* respecto a otros conceptos más específicos. Se llama *signo* a una realidad sensible que revela en sí misma una carencia y remite a otra realidad ausente o no presente de la misma manera. Usando las categorías introducidas por F. De Saussure, se indica frecuentemente con el término *significante* el mismo elemento sensible, con el término *significado* la realidad evocada, con el término *significación* la relación establecida y, por tanto, concretamente, la capacidad efectiva de un significante de serlo para determinadas personas; capacidad que puede depender tanto del elemento sensible como de un *código* común a los dos comunicantes, del contexto, de la experiencia previa, etc. En cambio, cuando se usa el término *signo en un sentido más específico* (y sobre todo en relación a *símbolo),* con él normalmente se entiende una realidad sensible que remite a un significado preciso, pero de carácter convencional: más determinado, pero más limitado; por tanto, entre el significante y el significado no hay una relación de comunión y presencia; otros hablan de una relación inmotivada (no fundada naturalmente), y por tanto no necesaria (como convención). Pero hay muchos estudiosos que prefieren conservar para el término *signo* una acepción general, e introducen —para indicar el sentido más específico de la palabra— otros términos de significado no siempre unívoco, como *señal, índice, icono, imagen, emblema, síntoma,* etc.

El término *símbolo* (gr. *symbolon,* del verbo *symbállo:* echar juntos, poner juntos, confrontar), a nivel etimológico-semántico primario indicaba una parte, un fragmento, que necesitaba completarse con otra parte para formar una realidad completa y funcional. Pero hoy, en sentido antropológico, se habla generalmente de *símbolo* cuando se tiene un significante que remite no a un significado preciso, sino a otro significante; cuando la realidad significada está de alguna manera presente, aunque no del todo comunicada; cuando la función simbólica se funda en la realidad misma del significante; no es por tanto convencional y definida, sino que se enraíza en la naturaleza de las cosas y del hombre y está, precisamente por ello, abierta a perspectivas más profundas y universales. En el campo religioso, el término *símbolo* se refiere tanto a las formas concretas en que se explicita una determinada religión como al modo de conocer, de intuir, de representar propios de la experiencia religiosa. En estos símbolos, aunque con frecuencia puede reconocerse un substrato antropológico universal, el significado, o sea, el *alguna otra cosa* a que remiten, se define en los diversos autores según su interpretación general del hecho religioso; por tanto, puede hacerse depender de una revelación, del influjo social, de la aparición de un arquetipo, etc.

Una forma particularmente importante de símbolo religioso es el *rito,* que se puede definir como una acción simbólica constituida por un gesto y una palabra interpretativa, y que tiene una estructura institucionalizada de carácter tradicional que favorece la participación común y la repetición. Las acciones simbólicas más típicas de las diferentes religiones generalmente van unidas a los momentos clave de la vida del hombre, con una referencia constitutiva

a los mayores problemas de la existencia humana. En cuanto a las actitudes interiores, traducidas normalmente en un comportamiento cotidiano, se le reconoce a la actividad simbólico-ritual una función de expresión más integral, de intensificación, de socialización, de apoyo, de formación permanente.

También se ha hablado de cuatro propiedades del símbolo que se articulan en la unidad de la función simbólica, sugieren los temas fundamentales de la existencia humana y alimentan las "formas elementales de la vida religiosa": la *resistencia* (a toda sistematización); la *redundancia* (con una significación siempre abierta); la *ambivalencia* (previa a toda interpretación ontológica o moral); la *pregnancia* (da *sentido* a la existencia)[3]. Pertenece a la naturaleza del símbolo el no comunicar solamente un mensaje, sino favorecer una relación, provocar el desarrollo de una identidad, de un reconocimiento o de una alianza.

III. Simbolismo cristiano

El ingreso en la trama simbólica que constituye todo sistema cultural madura a través de un *proceso de socialización* durante el cual se es iniciado en la experiencia simbólica de una determinada comunidad que reconoce unos significados y significantes propios. Los símbolos litúrgicos los vivimos dentro de esa trama simbólica particular y original que es la fe de la iglesia[4]. Solamente podemos introducirnos en el cristianismo como *campo simbólico* mediante la biblia y la tradición cristiana.

1. El simbolismo bíblico. La biblia apenas usa el término símbolo (Os 4,12; Sab 2,9; 16,6), mientras que recurre con mucha frecuencia —80 veces en el AT, 70 veces en el NT— al término *signo* (hebr. *ôt*, gr. *sêmeion)* y afines. Pero al margen de los términos, el lenguaje simbólico, profundamente connatural a la mentalidad semita, es una de las características básicas de la sagrada escritura; por lo demás, *la pedagogía de los signos* es una constante de la acción del Dios vivo en medio de su pueblo.

Carácter simbólico en sentido lato tienen en el AT muchas narraciones bíblicas, los antropomorfismos y antropopatismos referidos a Dios, las expresiones que aluden a la alianza y, en sentido más específico, los ritos de la religión hebrea (la pascua, las fiestas, el sacrificio, la circuncisión, la unción, etc.), los lugares y los signos de la presencia de Dios en el mundo (el arca, la tienda, el templo), los objetos del culto, etc. El simbolismo bíblico nace de una concepción religiosa que ve toda la realidad y toda la historia en estrecha conexión con Dios, para la cual todos los seres y todos los acontecimientos pueden llegar a ser signos de la presencia y de la obra de Dios. En el NT se da una estrecha continuidad simbólica con el AT tanto en el lenguaje como en los ritos, pero sobre todo se centra en Cristo, que cumple toda figura y toda promesa. La novedad de algunos símbolos del NT depende del significado y de la función que llegan a sumir en relación con el misterio de Cristo: la cena, el bautismo, la unción, la imposición de manos, etc. Es, concretamente, la palabra de la predicación la que les da su nueva realidad en la fe y en la vida de la comunidad cristiana.

Los signos bíblicos pueden clasificarse en cuatro categorías principales: los *signos de la creación* (que culminan en el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios: Gén 1,26), los *signos-acontecimiento* (que culminan para el AT en el éxodo, y para el NT en la encarnación), los *signos-persona* (hasta llegar a la per-

sona misma de Cristo, hombre-Dios), los *signos rituales* (que culminan en la celebración pascual y en su cumplimiento en la última cena); a éstos se puede añadir, en el plano del lenguaje, la *parábola* (hebr. *mašal,* gr. *parabolé),* forma didáctica que consiste básicamente en el uso de una comparación ampliada, que alude al misterio sin explicitarlo[5].

2. DESARROLLO DEL SIMBOLISMO CRISTIANO. Tomaremos ante todo en consideración algunas perspectivas más generales, para analizar a continuación el simbolismo litúrgico. El desarrollo del simbolismo cristiano está favorecido no sólo por la vitalidad intrínseca de la comunidad cristiana y el perdurar de la tradición y de la mentalidad bíblica, sino también por los influjos de las diferentes culturas: por el helenismo (tradición platónica, influjos religiosos, etc.) en los primeros siglos; y, sucesivamente, por la civilización bizantina en Oriente, y por el mundo franco-germánico en Occidente. La *forma mentis* platónica tuvo en la antigüedad cristiana un gran peso. En la concepción platónica (y neoplatónica) todo lo que existe en el mundo del devenir responde a una idea, a un arquetipo del mundo del *nous;* más aún, es una participación de él: por eso todos los aspectos del mundo visible se consideran como símbolo de lo espiritual e invisible.

Prescindiendo de las características del lenguaje teológico cristiano de los primeros siglos, debe subrayarse la precoz multiplicación de los símbolos cristianos, que en una notable proporción son de inspiración bíblica: imágenes, signos gráficos, representaciones, gestos, posturas, objetos, y sobre todo la progresiva formación del complejo de los signos litúrgicos [/ *infra,* IV]. Esta tendencia a la expresión simbólica, que será siempre una característica muy acusada en la tradición cristiana oriental, culmina en Occidente, en la alta edad media, en la arquitectura y ornamentación de las iglesias.

En la edad media tardía se asiste a un profundo cambio de mentalidad: el convencionalismo, el alegorismo, la pérdida del sentido litúrgico, el intelectualismo y, finalmente, el nominalismo dominantes en filosofía y en teología sofocan el gusto por el simbolismo. La nueva mentalidad crítica respecto a la concepción medieval del mundo determina también la actitud de la reforma protestante frente a toda expresión simbólica tanto en el arte como en la vida litúrgica. Esta orientación general de la cultura occidental se acentúa con el intelectualismo y el positivismo de los ss. XVII-XIX. La renovación que comenzó a efectuarse en Occidente a partir del romanticismo, ha madurado en la iglesia, en armonía con una nueva sensibilidad general, con el desarrollo de los estudios bíblico-patrísticos y del / movimiento litúrgico y por influjo de las ciencias humanas.

IV. Los signos en la liturgia cristiana

El sector de la tradición donde el simbolismo cristiano ha hallado su más completa expresión es ciertamente el de la liturgia, que es por definición un *complejo de signos.*

1. NT Y ANTIGÜEDAD CRISTIANA. El nuevo culto inaugurado por Jesús es un culto espiritual (Jn 4,23s), en cuanto que es el don del Espíritu que capacita a sus fieles: bajo su moción cobran significado y eficacia todos los momentos de la nueva vida en Cristo; pero también los signos y los ritos que la caracterizan, explícitamente instituidos por Cristo y confiados a su iglesia. Los primeros son

el bautismo, como sello de la fe y de la conversión, condición de la regeneración en él (Mc 16,16; Jn 3,3-5); y la eucaristía, en la que Cristo mandó renovar, en memoria suya, el convite de la nueva alianza inaugurada por él (Mt 26,26-29 y par.; 1 Cor 11,23-25), después de haber enseñado que quien come su carne y bebe su sangre tendrá la vida eterna (Jn 6,51).

Con su sacrificio redentor, Cristo selló la nueva alianza (Mc 10,45s; 14,22s): "Por una oblación única ha hecho perfectos para siempre a aquellos que santifica" (Heb 10,14). Precisamente por eso el culto cristiano, aunque en su fenomenología y en sus leyes psicológico-sociológicas pueda estudiarse como todas las demás formas religiosas, es desnaturalizado *cuando* no se tiene en cuenta su naturaleza profunda: es siempre participación sacramental en el culto de Cristo, único pontífice de la nueva alianza; en las *acciones-signo* de la iglesia él ritualiza su misterio de salvación mediante los ministros elegidos e instituidos para representarlo y actuar en su nombre.

La comunidad cristiana ha tenido desde sus orígenes la conciencia de ser, en su vida, "sacerdocio santo, para ofrecer víctimas espirituales aceptas a Dios por mediación de Jesucristo" (1 Pe 2,5); pero ha considerado fundamental el bautismo (He 2,38-41), y ha sido asidua "en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones" (He 2,42) y ha conocido otros ritos (cf, por ejemplo, He 8,17 y 1 Tim 5,22: imposición de las manos; Sant 5,14s: unción con aceite), que ha ido precisando y comprendiendo mejor progresivamente. Después de la extrema simplicidad primitiva, de la que todavía podía presumir Minucio Félix hacia el año 200 *(Octavius,* 3,2: "... delubra et aras non habemus", *PL* 3,339), en los siglos sucesivos el culto cristiano se enriquece con muchos elementos simbólicos procedentes de la biblia y de diversos influjos culturales.

En el s. IV, la liturgia cristiana ya ha alcanzado un desarrollo notable, y se articula en *acciones-signo* que comportan el ministerio de *personas,* la valorización de *cosas* y *palabras,* la realización personal y comunitaria de *gestos* y *posturas,* con una determinación de *tiempos* y *lugares* "sagrados".

El desarrollo del simbolismo litúrgico cristiano conserva una matriz predominantemente bíblica, una referencia constante a la praxis y a la enseñanza de Cristo; pero el influjo de la civilización religiosa helenística se va haciendo cada vez más marcado. Pablo en el s. I e Ignacio de Antioquía en el II adoptan una terminología mistérica, que era ya expresión de una cierta cultura y de una cierta sensibilidad para indicar las realidades cristianas; en el s. III, mientras Tertuliano combate los misterios como "diabólicas mamarrachadas", Clemente Alejandrino cree deber "descubrir los signos santos" hablando a los griegos del *Logos* y de sus misterios en imágenes que les sean familiares (cf *Protréptikos* XII, 119, 1-120, 2; *GCS* I, 84). Pero solamente a partir del s. IV, cuando ya se dejan los misterios paganos, es cuando "se aceptan en masa en el cristianismo triunfante, sin mayores preocupaciones, vocablos, expresiones, una disciplina del arcano y bastantes gestos y acciones litúrgicos precisamente de los misterios y de su mundo"[6]. Se pueden encontrar sus influencias en Juan Crisóstomo, en Dionisio Areopagita, en la evolución de los signos litúrgicos en las *Constituciones apostólicas* y en san Basilio: "... el helenismo se transforma en bizantinismo; durante este proceso los últimos restos del tesoro de los misterios son también absorbi-

dos por el cristianismo, y en él encuentran, con significados totalmente nuevos, un nuevo esplendor".

2. La reflexión de san Agustín. En Occidente, al comienzo del s. v, san Agustín pudo todavía subrayar la simplicidad y el limitado número de signos sagrados de la religión cristiana (cf, por ejemplo, *Ep.* 55,19,35: *PL* 33,221). Él ve una prueba de la libertad cristiana en el hecho de que, en lugar de la multiplicidad y complejidad de los signos del AT, que eran solamente *praenuntiativa Christi venturi,* "se han instituido otros sacramentos más eficaces, más benéficos, más fáciles de celebrar, más reducidos de número", distinguiendo el bautismo, la eucaristía y "todo lo que se nos recuerda en las escrituras canónicas" acerca de "aquellos sacramentos que la tradición... nos hace respetar, como la celebración anual del misterio pascual del Señor y cualquier otra costumbre por el estilo observada en toda la iglesia" *(Contra Faustum* 19,13: *PL* 42,345).

En estos contextos Agustín emplea frecuentemente el término *sacramentum* en un sentido muy amplio, indicando prácticamente con este nombre todos los signos sagrados: los que la palabra de la Sagrada Escritura o de la iglesia enlaza con las realidades divinas. "Los signos de las realidades divinas —anota— son desde luego visibles; pero en ellos se veneran realidades invisibles" *(De catechizandis rudibus* 26, 50: *PL* 40,344). Él es profundamente consciente de la fuerza sugerente y elevadora del lenguaje simbólico, "porque todo lo que sugieren los símbolos toca e inflama el corazón mucho más vivamente de cuanto pudiera hacerlo la realidad misma, si se nos presentara sin los misteriosos revestimientos de estas imágenes... Yo creo que la sensibilidad es lenta para inflamarse, mientras está trabada en las realidades puramente concretas; pero si se la orienta hacia símbolos tomados del mundo corporal y se la transporta desde ahí al plano de las realidades espirituales significadas por esos símbolos, gana en vivacidad, ya por el mismo hecho de este paso, y se inflama más, como una antorcha en movimiento, hasta que una pasión más ardiente la arrastre hasta el reposo eterno" *(Ep.* 55,11,21; *PL* 33,214).

De todas formas, hay que subrayar los límites de la famosa definición agustiniana de signo ("signum est res praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire": *De doctr. chr.* II, 1,2: *PL* 34,35). Depende de Orígenes, según el cual "signum dicitur cum per hoc quod vidimus, aliud aliquid indicatur" *(Comment. in Ep. ad Rom.* III, 8: *PG* 14,948), donde, como se ha advertido frecuentemente, el *indicatur* de Orígenes es susceptible de una extensión mayor que la fórmula de Agustín *(faciens in cogitationem venire),* más adecuada a los signos del lenguaje que a los sacramentales.

Nos hemos detenido en el pensamiento de Agustín a propósito de los conceptos de *signo* y de *símbolo;* pero para profundizar la concepción de los padres sobre el simbolismo cristiano, sobre todo en relación a la liturgia, se debería analizar con toda atención la terminología relativa a los signos de los mismos padres y de los textos litúrgicos antiguos tanto en Oriente como en Occidente. En particular deberían estudiarse los términos *éikon, sýmbolon, mystérion, typos, antítypos, omóioma, signum, imago, figura, species, sacramentum, mysterium, similitudo,* etcétera.

3. La edad media. En la alta edad media el simbolismo cristiano

tuvo un desarrollo extraordinario, del que no solamente deben subrayarse los aspectos negativos. Como se puede constatar en el *Pontifical romano-germánico* del s. X [/ *Adaptación*, II, 4], se dio en las iglesias franco-germánicas un esfuerzo admirable por adaptar la tradición litúrgica romana a la mentalidad y a las exigencias de los nuevos pueblos, para los que se necesitaban celebraciones más dramáticas, ricas en emotividad y fantasía: baste citar aquí la procesión del domingo de ramos, la adoración de la cruz, los ritos de la vigilia pascual, así como también el grandioso ceremonial de la dedicación de las iglesias, ritos todos que testimonian también un fuerte influjo del Oriente cristiano [7]. No obstante las sucesivas reformas, la aportación cultural franco-germánica ha dejado una huella muy sensible en la tradición litúrgica occidental; pero aún más profundamente han influido sobre el futuro de la iglesia latina, a nivel litúrgico, los aspectos negativos de este período. Si en la antigüedad cristiana la mentalidad bíblica y la tradición platónica habían inspirado la creación y la comprensión del simbolismo litúrgico cristiano, en la edad media la pérdida progresiva de un contacto vivo con la Sagrada Escritura y el predominio de tendencias teológicas intelectualistas y abstractas favorecieron una interpretación alegórica y moralista de los símbolos cristianos. Los más típicos representantes de esta nueva orientación, ampliamente dominante en el medievo pese a la clara oposición de hombres como Floro de Lyón († c. 960) y Alberto Magno († 1280), fueron Amalario de Metz († 850) y Guillermo Durando († 1246). Amalario, en sus diversos comentarios litúrgicos, va siempre más allá del sentido literal, que no considera suficiente para explicar el signo, con interpretaciones carentes de fundamentos objetivos, frecuentemente basadas en textos bíblicos leídos subjetivamente, sin relación con el contexto. G. Durando, en su *Rationale divinorum officiorum* (cf Bibl. Patr. Lugd. XXV, 378), enseña que todo rito puede tener cuatro explicaciones simbólicas: histórica, alegórica, tropológica y anagógica: por ejemplo, Jerusalén designa históricamente la ciudad de Palestina, alegóricamente la iglesia militante, tropológicamente el alma fiel, anagógicamente la patria celestial [8].

Este radical cambio de actitud frente al simbolismo de la liturgia no es sino una consecuencia del progresivo paso de la interpretación tipológica de la biblia, que se fundaba sobre una continuidad de la figura a la realidad, a una interpretación alegórica ya incapaz de abrirse a perspectivas eclesiales y escatológicas [9]. Por otra parte, la reducida función de la palabra en la liturgia, que el pueblo ya no entiende, favorece la enfatización de los ritos y su interpretación subjetiva, y con frecuencia mágica, mientras que la pérdida del sentido vivo de la presencia de Cristo en la acción litúrgica provoca que ya no se perciban los signos en relación con él: esto lleva a una liturgia ritualista y sin ninguna relación con la vida de las comunidades concretas. Las consecuencias para el futuro de la liturgia cristiana en Occidente han sido muy graves: sin ignorar la vitalidad religiosa del medievo y del período de la contrarreforma, es lícito afirmar que el fixismo, el rubricismo y el intelectualismo que han dominado durante siglos la vida litúrgica de la iglesia en Occidente, han oscurecido no sólo la primitiva sencillez y el originario simbolismo, sino con frecuencia también la verdadera realidad y el genuino significado del culto cristiano. Arrancados de su tierra nutricia bíblica y sin la iluminación de la palabra interpre-

tativa, los signos litúrgicos dejaron de ser el vehículo para comprender el misterio de Cristo y para participar en él desde la fe.

V. Renovación y problemática actual

1. La reforma litúrgica del Vat. II. El Vat. II, fruto de una profunda recuperación de la tradición bíblica y patrística y de una apertura más consciente a las exigencias de los hombres de nuestro tiempo, ha vuelto a presentar la liturgia como un complejo de signos sensibles, significantes y, en su manera propia, eficaces *(SC* 7); y precisamente por esto ha querido una "reforma general" de los signos litúrgicos, "de manera que expresen con mayor claridad las cosas santas que significan y, en lo posible, el pueblo cristiano pueda comprenderlas fácilmente y participar en ellas por medio de una celebración plena, activa y comunitaria" *(SC* 21).

Así, la liturgia cristiana vuelve a ser, en la experiencia del pueblo cristiano, un universo de signos, cada uno de los cuales, con su especificidad, nos introduce en el misterio de Cristo. Tanto las realidades naturales como los ritmos del tiempo, *asumidos* en la acción sagrada, se hacen expresiones del misterio de Cristo: junto a las acciones propiamente sacramentales nos encontramos efectivamente con signos litúrgicos secundarios (espacios sagrados, determinaciones temporales, etc.) que la acción sagrada hace significativos de la obra salvífica de Cristo. Se trata de un complejo simbólico y ritual en el que hoy se pueden distinguir tres niveles: un nivel antropológico universal, un nivel bíblico (en relación especial con las palabras y acciones de Cristo) y un nivel cultural, dependiente de la influencia del helenismo y de las sucesivas culturas.

2. Leyes del simbolismo litúrgico cristiano. Todos estos signos —sean sacramentos en sentido estricto o no, establecidos por Cristo o bien por la iglesia— obedecen a una serie de leyes, que presentamos sintéticamente resumiendo la posición de A.G. Martimort [10].

a) Son *signos* (en sentido lato: *↑ supra,* II) para introducir en realidades que los trascienden, en determinados acontecimientos con los que se enlazan. No pueden interpretarse en sentido puramente funcional o según el método alegórico. Deben comprenderse y celebrarse en su plena y auténtica realidad simbólica.

b) Pero no son signos puramente arbitrarios, convencionales. Son en buena medida *símbolos,* elegidos por su natural capacidad de ser realidades simbólicas, y como tales pueden estudiarse e interpretarse también en el ámbito de las ciencias humanas; efectivamente, son expresiones de un lenguaje que Dios ha inscrito en las cosas, y que también ha depositado en los meandros del alma humana. Con frecuencia determinados elementos, aunque de origen cultural, se comprenden y se viven como auténticos símbolos en un contexto de fe y en el seno de una tradición.

c) De todas formas, en los signos litúrgicos, expresiones de actitudes y de realidades sobrenaturales, la relación entre significante y significado [*↑ supra,* II] sobrepasa siempre los fundamentos antropológicos: en cierta medida *su significado depende de la libre voluntad de Cristo y de la iglesia,* que generalmente está bien expresada en la palabra que acompaña el gesto y la acción. En todo caso, es necesario buscar cuidadosamente la intención de Cristo y de la iglesia; estudiar la historia del rito, o sea, su realidad simbólica originaria,

y el desarrollo sucesivo, para ver cómo hay que comprenderlo, reformarlo o quizá sustituirlo según las nuevas exigencias culturales.

d) Sobre todo, al menos muchos de ellos, son *signos bíblicos,* cuya comprensión nos la da la misma pedagogía del Señor contenida en la Sagrada Escritura. Los signos sacramentales [/ *Sacramentos*] han sido elegidos por Cristo, y significan la gracia que contienen precisamente en cuanto son signos bíblicos. En sus gestos y en sus acciones la liturgia recupera los gestos y las acciones de aquellos que nos han precedido en la fe, a partir de Abrahán, y reproduce las imágenes de la economía de la salvación que la biblia nos ha hecho significativas. Por eso no se podrá hacer una verdadera iniciación litúrgica sin una profunda iniciación bíblica.

e) Si se puede decir en general que *los signos tienden siempre a perder eficacia y vitalidad* a causa de la costumbre, de la distracción, de la atenuación del interés y del agotamiento del espíritu de quien participa en ellos, los signos de la liturgia presentan especiales dificultades incluso por razones históricas, en cuanto que frecuentemente siguen estando unidos a una cultura o a una experiencia humana que ya no corresponde del todo a las condiciones de hoy. Pero este hecho, si bien hace entrever instancias de reforma y adaptación más radicales y levanta siempre problemas considerables de / pastoral y de / catequesis, de todas formas no afecta a la utilidad y conveniencia de los ritos en sí mismos, que, al revés, son reafirmados por la iglesia con plena legitimidad. Tampoco puede nunca infravalorarse el prerrequisito de la fe, de una fe alimentada en las grandes ideas de la Sagrada Escritura, y a la vez la necesidad de un fuerte sentido de pertenencia a la iglesia, a su tradición y a su vida concreta. Pese a una clara tendencia hacia un redescubrimiento del símbolo y lo simbólico, documentable tanto a nivel científico como popular, y pese a la renovación litúrgica en marcha, constatamos hoy en la iglesia una innegable crisis litúrgica. Evidentemente, éste es, en raíz, un problema de fe, por la resistencia y las dificultades que el hombre, rechazando la pedagogía de los signos, opone a dejarse envolver y comprometer en el / misterio pascual del Señor. Pero este profundo malestar ante la expresión simbólica cristiana tiene hoy también una doble matriz cultural en la persistente tradición intelectualista y positivista de los siglos pasados y en la mentalidad marxista, hoy muy difundida, que está claramente cerrada a toda perspectiva simbólica y a toda trascendencia. Por otra parte, la misma vida del hombre de hoy, artificiosa y febril, sofoca en él cualquier actitud contemplativa, y le inclina hacia posturas consumistas y funcionalistas en relación con las cosas. Encontramos aquí el aspecto más radical de la crisis de la liturgia, que es, ante todo, crisis del simbolismo litúrgico. El hombre secularizado de hoy [/ *Secularización*] encuentra muchas dificultades a la hora de concebir una salvación unida a ritos que privilegian y hacen determinantes unos momentos de su existencia, y no oculta su desagrado ante un simbolismo y un lenguaje unidos a culturas que considera irremisiblemente pasadas. Igualmente critica y tiende a superar formas culturales cosmocéntricas, mientras que va en busca de una experiencia religiosa más antropocéntrica, en la que las relaciones humanas y el compromiso con los problemas del hombre tienen más importancia que los / elementos y los ritmos naturales.

Si estas instancias exigen un va-

liente esfuerzo de / adaptación de los ritos litúrgicos y una búsqueda más seria de un nuevo lenguaje religioso, ciertamente no pueden llevar a un vaciamiento del cristianismo de una dimensión que responda a las leyes fundamentales de la / historia de la salvación, para adecuarlo a una *reducción antropológica* preconcebida, que ignora las exigencias más profundas del hombre, que hoy más que nunca es necesario salvaguardar y promover.

3. CRISIS Y "CHANCES" DEL SIMBOLISMO LITÚRGICO. Como subraya L.-M. Chauvet, si bien es verdad que nuestras celebraciones litúrgicas se han visto sacudidas hasta los fundamentos por el movimiento de desacralización y secularización que caracteriza a la sociedad occidental contemporánea, "estas celebraciones conservan de todas formas sus *chances* por dos razones fundamentales: la ritualidad cristiana es una respuesta muy eficaz a las reivindicaciones contemporáneas del simbolismo"; los ritos cristianos anuncian y celebran la liberación de Cristo; por eso "el desplazamiento actual de lo sagrado hacia el polo histórico-profético —libertad, justicia, compartir, dominio de la historia— resuena con el mensaje bíblico" y por ende con el acontecimiento litúrgico [11]. La liturgia cristiana podrá ser el lugar en que, en continuidad con la biblia, se unan estas dos perspectivas. Efectivamente, en la biblia ya encuentra sus raíces una desacralización del universo en favor de la historia; y no se puede excluir la posibilidad de que el compromiso en favor del hombre se pueda pensar, vivir o expresar también a través de los esquemas cósmicos del lenguaje tradicional.

Por otra parte —anota todavía L.-M. Chauvet— "la ritualidad litúrgica... conserva su irreducible originalidad de simbolización privilegiada del hombre total, que en el acto de la ritualización expresa su drama existencial, su limitación constitucional, su pasión por el origen y por la muerte frente al Otro divino, a quien él, en la acción de gracias, ofrece lo que le ha sido donado" [12]. En la experiencia litúrgica cristiana puede, por tanto, el hombre contemporáneo encontrar la inspiración y la fuerza para su lucha en favor de la justicia; pero también una respuesta a sus grandes problemas existenciales, así como la liberación de todos los falsos absolutos y de todos los ídolos de la historia: en ella puede encontrar una gran reserva de verdadera humanidad y de tensión escatológica.

4. MISTERIO Y SÍMBOLO RITUAL. No sólo para justificar la experiencia litúrgica, sino también para comprenderla y vivirla con mayor plenitud, es necesario hoy valorar la amplia y sólida base que proporcionan las ciencias humanas. Queremos limitarnos a subrayar el intento de algunos investigadores de asumir los datos antropológicos sobre la actividad simbólica en el mismo ámbito de la reflexión teológica, de manera que "no figuren únicamente como un capítulo preliminar o como introducción, o como una contribución sectorial o de verificación, sino que acompañen y sostengan la reflexión teológica en todos los puntos importantes, en todos los momentos centrales de su progresión en la comprensión de los misterios de la fe" [13]. "El *símbolo* —escribe Chenu— no es un adorno accesorio del misterio ni una pedagogía provisional, sino el resorte coesencial de su comunicación. He ahí la profundidad de la inserción psicológica y ontológica del símbolo ritual en el seno del misterio" [14]. También L.-M. Chauvet, en su "aproximación a los sacramentos

a través de la vía del símbolo", y sobre todo en su intento de profundizar "la eficacia simbólica de los sacramentos", subraya que las aportaciones de las ciencias humanas "no son una simple propedéutica al estudio teológico que empezaría después, sino que atraviesan de arriba abajo su desarrollo" [15].

Partiendo de la existencia cristiana, los sacramentos no se aíslan como acciones independientes, sino que se sitúan dentro del conjunto de las acciones simbólicas y de las celebraciones de la vida humana y cristiana: por medio de ellos, las situaciones fundamentales de nuestra existencia se ritualizan en la acción de la iglesia, como expresiones más intensas y concretas de la intervención salvífica de Cristo y de nuestra adhesión a él en la fe. El rito religioso posee una eficacia específica sobre el hombre, la cual representa el substrato antropológico de la eficacia de la fe. La profundización del *comportamiento simbólico-ritual* abre el camino a la comprensión de su carácter institucional, de su función formativa, de su capacidad de intensificar el compromiso de cada uno y la comunicación interpersonal.

A través de categorías personalistas unidas a la expresión simbólica, hoy se trata también de repensar la intuición fundamental de Odo Casel [*/ Misterio; / Memorial*], tendente a la prolongación de la obra salvífica de Cristo a partir del Jesús de la historia, denunciando la insuficiencia de una interpretación ontológica, intencional o puramente ética para fundar la unión entre la liturgia y la vida.

5. EDUCACIÓN PARA EL SIMBOLISMO. A nivel pedagógico, la revalorización de la función simbólica ha llevado a una toma de conciencia de la importancia de una educación para el simbolismo como momento esencial de una iniciación y de una / formación litúrgica. Tal educación para el simbolismo nos parece que se debe configurar: *a nivel subjetivo,* como perfeccionamiento de la actitud contemplativa y de la percepción simbólica; *a nivel objetivo,* como iniciación al simbolismo de las realidades naturales (luz, fuego, agua, etc.) y de algunas experiencias relacionales (de la convivalidad, por ejemplo); *a nivel cultural,* como inserción gradual en un determinado contexto social; *a nivel expresivo,* como formación para la expresión simbólica (expresión corporal, pedagogía del / gesto y de las posturas, lenguaje simbólico).

La educación litúrgica debe proponerse como objetivo también una iniciación progresiva a las actitudes interiores y exteriores que caracterizan la vida litúrgica y, en particular, a los valores humanos, base de toda celebración eucarística y sacramental, como el sentido de la / fiesta, el estar juntos, el convite fraterno, el / canto y la / oración común, el / silencio de la escucha y de la meditación, la expresión del agradecimiento, del perdón, etc. [16] Será la biblia quien dé una aportación insustituible a toda educación al simbolismo cristiano, mientras que para la formación litúrgica no habrá ninguna pedagogía sistemática más eficaz que la experiencia de celebraciones vivas y auténticas, en un contexto de fe y participación comunitaria.

VI. Conclusiones pastorales

1. Una reflexión no unilateral sobre la situación actual nos lleva a un renovado acto de confianza en el simbolismo litúrgico: éste se coloca en continuidad vital con la biblia; hace posible la celebración misma del *misterio* y responde a profundas exigencias antropológicas, hoy particularmente sentidas.

2. La atención no se dirige a los símbolos tomados en sí mismos, más o menos necesitados de manipulación o de sustitución, sino a todo un proceso de simbolización; el significado y la eficacia de una experiencia simbólica dependen de una iniciación, de una fe, de un sentido de identidad y de pertenencia a la iglesia y a la tradición cristiana, de la vitalidad de nuestras comunidades cristianas y de la autenticidad de sus celebraciones.

3. Verdaderas acciones simbólicas no pueden funcionar como simples *signos:* su significación y su eficacia no pueden definirse, explicarse, programarse, verificarse como algo ya establecido o convencional. Tampoco transmiten sólo una información o un mensaje, sino que suscitan una postura vital, llevan a una toma de posición: "Las figuras y los símbolos están siempre ahí para dar sentido a lo que la vida no deja de producir de nuevo para nuestra fe. Ellos son siempre el sentido que hay que encontrar, el riesgo que correr, la promesa que mantener, la alianza que renovar" [17].

4. También por eso nos parece que razones de fe y motivaciones antropológicas nos deben llevar a rechazar el malentendido de aquellos que desean simplificar o explicar al máximo el lenguaje litúrgico y vulgarizar gestos y elementos sensibles de la liturgia para reducirlos al nivel de la vida cotidiana. Para tener una liturgia rica en fuerza simbólica debemos cuidar mucho las formas, con una celebración plena y auténtica, aceptando la *ruptura* y el profetismo que ejercitan respecto a la existencia concreta.

5. Queda abierto el problema de un lenguaje más acorde con la sensibilidad y los problemas del hombre de hoy y de una reinterpretación de las acciones simbólicas en perspectiva histórica; tarea ardua, pero posible, en la liturgia cristiana. Sólo podrán lograrlo hombres dotados de talento poético y de una fuerte disposición simbólica, capaz de ponerse en sintonía profunda con nuestro tiempo.

Hacemos nuestra la conclusión a la que llega J. Gelineau, de quien ya hemos tomado en las columnas precedentes algún punto de reflexión: "¿Encontrar nuevos símbolos? ¿Buscar símbolos modernos? Quizá. Pero, ¿dónde están? ¿Y quién los retiene? ¿No debemos más bien conceder un voto de confianza, dándoles todas sus posibilidades, a esas realidades humanas que Jesús y la iglesia han tomado de nuestra densidad corporal y psíquica, de la naturaleza y de la cultura unidas indisolublemente, para que ellas signifiquen a Dios que viene a entablar alianza con el hombre? Esos signos y sacramentos, ya que construyen una historia, nuestra historia, no dejarán de desplegar sus sentidos siempre nuevos en todos los tiempos, en todos los lugares, en todas las culturas, en todas las situaciones individuales o colectivas, a la luz del signo de Jonás, única llave simbólica dada a los hombres en Cristo muerto y resucitado, hasta que él venga" [18].

NOTAS: Cf A. Di Nola, *Simbolo,* en *Enciclopedia delle Religioni* 5, Vallecchi, Florencia 1973, 1064-1085 — [2] Cf Ch. A. Bernard, *Panorama des études symboliques,* en *Greg* 55 (1974) 379-392 — [3] Cf B. Medina-J. Vidal, *Le symbole et l'Occident,* en *Catéchèse,* n. 73 (1978) 393-396 — [4] Cf L.-M. Chauvet, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements,* Cerf. París 1979, 81-82 — [5] Cf S. Cavalletti, *Segno, simbolo, tipo nell'ebraismo e nel cristianesimo primitivo,* en VV.AA., *Il segno nella liturgia,* CAL, Roma 1970, 41-61 — [6] H. Rahner, *Mystèrion. Il mistero cristiano e i misteri pagani,* Morcelliana, Brescia 1952, 40, también para la cit. sig. — [7] Cf A.L. Mayer, *Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte,* Darmstadt

1971, 1-97 — [8] Cf A. Nocent, *Il simbolismo nel medioevo,* en VV.AA., *Il segno nella liturgia,* cit. 81-99 — [9] Cf H. De Lubac, *Typologie et allegorisme,* en *RevSR* 34 (1947) 180-224 — [10] Cf *La chiesa in preghiera,* Desclée, Roma 1966², 173-210 — [11] L.-M. Chauvet, *o.c.* (nota 4), 277-281 — [12] *Ib,* 278 — [13] Cf C. Traets, *Orientations pour une théologie des sacrements,* en *QL* 53 (1972) 97-118 — [14] Cf M.D. Chenu, *El hombre de la liturgia,* en *La liturgia después del Vat. II,* Taurus, Madrid 1969, 193 — [15] L.-M. Chauvet, *o.c.,* 10-11 — [16] Cf S. Congreg. para el culto divino, *Directorio para las misas con niños* 9, en *Liturgia de la Eucaristía* (Selección de documentos posconciliares por A. Pardo). Libros de la comunidad, Paulinas, Madrid 1979, 226 — [17] J. Gelineau, *Liturgia para mañana,* Sal Terrae, Santander 1977, 125 — [18] *Ib,* 129.

BIBLIOGRAFÍA:

1. *En general*

Barthes R., *Elementos de semiología,* Madrid 1971; Bernard Ch.A., *Símbolos espirituales,* en NDE, Paulinas, Madrid 1979, 1304-1316; Cirlot J.E., *Diccionario de símbolos,* Labor, Madrid 1978; D'Agostino F., *Imaginación simbólica y estructura social,* Sígueme, Salamanca 1985; Cassirer E., *Filosofía de las formas simbólicas* 1-3, Fondo de Cultura Económica, México 1981; Eliade M., *Imágenes y símbolos,* Taurus, Madrid 1974²; Jung C.G., *Simbología del espíritu,* Fondo de Cultura Económica, México 1964; *El hombre y sus símbolos,* Aguilar, Madrid 1974²; Mateos J., *Símbolo,* en CFP, Cristiandad, Madrid 1983, 961-971; Mounin G., *Introducción a la semiología,* Anagrama, Barcelona 1972; Ramseyer J.Ph., *La palabra y la imagen,* Dinor, San Sebastián 1967; Ruiz F., *Símbolo,* en DE 3, Herder, Barcelona 1984, 393-395; Sartore D., *Signo-símbolo,* en DTI 4, Sígueme, Salamanca 1983, 307-322; Schlette H.R., *Símbolo,* en CFT, Cristiandad, Madrid 1983; Splett J., *Símbolo,* en SM 6, Herder, Barcelona 1976, 354-359.

2. *Simbolismo litúrgico*

Agrelo S., *Simbología de la luz en el Sacramentario Veronense. Estudio histórico-literario,* en "Antonianum" 50 (1975) 5-123; Aldazábal J., *Gestos y símbolos* 1-2, "Dossiers del CPL" 24-25, Barcelona 1984; Borobio D., *El modelo simbólico de sacramentología,* en "Phase" 138 (1983) 473-489; Colin P., *Fenomenología y hermenéutica del simbolismo litúrgico,* en VV.AA., *La liturgia del Vaticano II,* Taurus, Madrid 1969, 239-276; Greeley A., *Simbolismo religioso, liturgia y comunidad,* en "Concilium" 62 (1971) 218-231; Guardini R., *El espíritu de la liturgia,* Araluce, Barcelona 1962³, 125-137; Kirchgaessner A., *El simbolismo sagrado en la liturgia,* Fax, Madrid 1963; Laurentin A., *Liturgia en construcción. Los gestos del celebrante,* Marova, Madrid 1967; Llopis J., *La liturgia como lenguaje simbólico,* en "Phase" 138 (1983) 447-456; Martimort A.G., *Los signos,* en *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1967², 185-219; Mulago V., *Simbolismo religioso africano. Estudio comparativo con el sacramentalismo cristiano,* BAC 407, Madrid 1979; Prado G., *El simbolismo litúrgico,* en "Liturgia" 1 (1946) 75-81; Rahner K., *Para una teología del símbolo,* en *Escritos de Teología* 4, Taurus, Madrid 1964, 283-321; Ramos M., *Palabra y signos en la constitución de liturgia,* en "Notitiae" 212 (1984) 202-211; Vagaggini C., *El sentido religioso de la liturgia,* BAC 181, Madrid 1959, 26-123; Vergote A., *Dimensiones antropológicas de la eucaristía,* en VV.AA., *La eucaristía, símbolo y realidad,* Studium, Madrid 1972, 7-50; *La realización simbólica en la expresión cultual,* en "Phase" 75 (1973) 213-233; VV.AA., *Simbolismo y arte en la liturgia,* en "Concilium" 152 (1980) 165-291; VV.AA., *Liturgia y belleza,* en "Phase" 143 (1984) 385-453. Véase también la bibliografía de *Arte, Gestos, Lengua/Lenguaje* y *Sacramentos.*

SILENCIO

SUMARIO: El redescubrimiento del silencio en la liturgia - II. Conjunto de textos normativos posconciliares sobre el silencio - III. Significado y tipología del silencio litúrgico: 1. El silencio, elemento estructural; 2. Motivos del silencio litúrgico; 3. Tipología del silencio litúrgico: *a)* Silencio de recogimiento, *b)* Silencio de apropiación, *c)* Silencio meditativo, *d)* Silencio de adoración - IV. Conclusiones sistemáticas.

"Si alguien me preguntase dónde comienza la vida litúrgica, yo respondería: con el aprendizaje del silencio. Sin él, todo carece de seriedad y es vano...; este silencio... es condición primera de toda acción sagrada" [1]. La experiencia litúrgica de estos últimos años ha devuelto actualidad a esta afirmación de Romano Guardini. La iglesia del Vat. II, que ha redescubierto "en la celebra-

ción litúrgica la importancia de la Sagrada Escritura" *(SC* 24) y ha reafirmado su fe en Cristo "presente en su palabra" *(SC* 7), también ha prestado una atención renovada al silencio como momento de la acción litúrgica (volviendo a tomar así los valores de una venerable tradición inspirada en la biblia: cf bibl.), en el ámbito de una situación socio-religiosa donde el silencio a menudo se siente como una necesidad vital.

I. El redescubrimiento del silencio en la liturgia

La constitución *SC,* tratando de las modalidades concretas de la participación activa de los fieles, destaca la importancia del silencio: "Para promover la participación activa se fomentarán las aclamaciones del pueblo, las respuestas, la salmodia, las antífonas, los cantos, y también las acciones o gestos y posturas corporales. Guárdese, además, a su debido tiempo, el silencio sagrado" (n. 30).

La referencia al silencio no estaba en el esquema originario de la constitución [2]: la añadió la comisión según el deseo expresado en el aula conciliar [3], retomando y ampliando la prescripción de la instrucción *De musica sacra,* del 3 de sept. de 1958 [4].

En los años precedentes, la necesidad y la función del silencio en la celebración litúrgica habían sido afirmadas con frecuencia. Aun subrayando el carácter de acción comunitaria de la celebración litúrgica y la posibilidad de colocar fuera de la liturgia el momento de la meditación, C. Vagaggini llamaba la atención sobre algunos aspectos significativos de la tradición más antigua, lamentando que en la misa ya no hubiera "ningún rasgo de semejantes momentos suspensivos oficiales de oración y de meditación privada" [5]. En vísperas del concilio la praxis litúrgica más común nos la describe así uno de los primeros comentaristas de la *SC:* el silencio es "el elemento más descuidado, o incluso sacrificado expresamente en nombre de una participación activa, concebida falsamente en el muy limitado sentido de voz o gesto. Se olvida que por la intensidad con que se vive este silencio se puede medir el grado de capacidad y de preparación de los fieles para la verdadera participación" [6]. Un punto de llegada de la reflexión y de la pastoral litúrgica anterior al Vat. II nos lo parece el *Directoire pour la pastorale de la messe,* del episcopado francés [7]. Registrando el deseo de muchos fieles de tener momentos de silencio, considera la cosa "tal vez justificada por una falta de discreción en los comentarios, por las exigencias mal reguladas de la participación activa que ya no dejan sitio a un solo espacio de silencio" (n. 140). Por eso se invita a "notar la diferencia profunda entre el silencio de inercia de asambleas individualistas e informales, que es necesario hacer desaparecer, y el silencio comunitario, alimentado y preparado por el canto y la catequesis. El silencio es la culminación de la oración; por su calidad se mide el esfuerzo de participación" (n. 141).

II. Conjunto de textos normativos posconciliares sobre el silencio

La norma establecida por *SC* 30 acerca del silencio ha tenido una amplia resonancia en diversos documentos de la reforma litúrgica actual después del Vat. II. Presentamos aquí la serie de estos textos normativos, mientras que en el párrafo siguiente analizaremos su contenido. Para la explicación de las siglas nos remitimos al elenco de las mismas que se encuentra al comienzo del Diccionario.

Musicam sacram (instrucción de la S. Cong. de Ritos, 1967); en *EDIL* 275-291; tr. cast. en "Pastoral litúrgica" 9: "Se observará también, en su momento, un silencio sagrado. Por medio de este silencio los fieles no se ven reducidos a asistir a la acción litúrgica como espectadores mudos y extraños, sino que son asociados más íntimamente al misterio que se celebra gracias a aquella disposición interior que nace de la palabra de Dios escuchada, de los cantos y de las oraciones que se pronuncian y de la unión espiritual con el celebrante en las partes que dice él mismo" (n. 17).

Eucharisticum mysterium (instrucción de la S. Congr. de Ritos, 1967); en *EDIL* 320-351; tr. cast. A. Pardo, *Liturgia de la eucaristía,* 167-198; cf *infra, Ritual de la sagrada comunión y del culto a la eucaristía fuera de la misa,* que cita los textos de la instrucción.

RO (ed. typica lat., 1968); la ed. oficial castellana a cargo de la CEE, 1977: "El consagrante principal impone en silencio las manos sobre la cabeza del electo. Del mismo modo, a continuación, hacen los restantes" (c. VII, n. 24, p. 119). Cf c. V, n. 20, p. 73 (para los presbíteros), y c. IV, n. 20, p. 56 (para los diáconos). "Y todos oran en silencio durante un breve espacio de tiempo" (c. I, n. 5, p. 33; c. II, n. 5, p. 37 [para los lectores y acólitos]).

RBN (ed. typica lat., 1969); ed. oficial castellana 1970, a cargo de la CEE (véase A. Pardo, *Liturgia de los nuevos rituales y del oficio divino,* 31-46): "Esta celebración de la palabra de Dios consta de una o varias lecturas de la Sagrada Escritura; de la homilía, que puede acompañarse de un momento de silencio..." (n. 17 de las Observaciones generales previas, II).

RE (ed. typica lat., 1969) ed. oficial castellana a cargo de la CEE, 1971 (véase A. Pardo, *o.c.,* 263-270): "El celebrante introduce este rito [de la última recomendación y despedida] con una monición; siguen unos momentos de silencio..." (n. 10).

OGMR (1969; texto latino en el *Missale Romanum,* ed. typica altera, 1975); en el Misal Romano, ed. oficial cast. de la CEE: en la misa "también, como parte de la celebración, ha de guardarse en su tiempo silencio sagrado. La naturaleza de este silencio depende del momento de la misa en que se observa; por ejemplo, en el acto penitencial y después de la invitación a orar, los presentes se concentran en sí mismos; al terminarse la lectura a la homilía, reflexionan brevemente sobre lo que han oído; después de la comunión, alaban a Dios en su corazón y oran" (n. 23). "A continuación, el sacerdote invita al pueblo a orar; y todos, a una con el sacerdote, permanecen un rato en silencio para hacerse conscientes de estar en la presencia de Dios y formular interiormente sus súplicas. Entonces el sacerdote lee la oración que se suele denominar *colecta"* (n. 32). Cf n. 88. "La asamblea entera expresa su súplica o con una invocación común, que se pronuncia después de cada intención, o con la oración en silencio" (n. 47). "La plegaria eucarística exige que todos la escuchen con reverencia y en silencio, y que tomen parte en ella por medio de las aclamaciones previstas en el mismo rito" (n. 55, *h).* "... El sacerdote se prepara con una oración en secreto para recibir con fruto el cuerpo y sangre de Cristo; los fieles hacen lo mismo, orando en silencio" (n. 56, *f).* "Cuando se ha terminado de distribuir la comunión, el sacerdote y los fieles, si juzgan oportuno, pueden orar un rato recogidos" (n. 56 *j).* Cf nn. 21, 121, 230.

Missale Romanum (1970; ed. typica altera, 1975); ed. oficial castellana a cargo de la CEE. Véase el *Viernes santo,* celebración de la pasión del Señor: "El sacerdote y el diácono... se dirigen al altar... y se postran rostro en tierra o, si se juzga mejor, se arrodillan, y todos oran en silencio durante algún espacio de tiempo" (n. 4). "La liturgia de la palabra se concluye con la oración universal, que se hace de este modo: el diácono, desde el ambón, dice la invitación que expresa la intención. Después todos oran en silencio durante un espacio de tiempo, y seguidamente el sacerdote, desde la sede o, si parece más oportuno, desde el altar, con las manos extendidas, dice la oración. Los fieles pueden permanecer de rodillas o de pie durante todo el tiempo de las oraciones" (n. 10). "El sacerdote... toma la cruz..., comenzando la invitación a la adoración de la cruz... Todos responden: *Venid a adorarlo,* y acabado el canto se arrodillan y adoran en silencio, durante unos momentos, la cruz, que el sacerdote, de pie, mantiene en alto" (n. 15). Cf nn. 17 y 19. *Vigilia pascual,* después de cada una de las lecturas: "... el sacerdote dice: *Oremos* y, después que todos han orado en silencio durante algún tiempo, dice la oración colecta" (n. 23).

RPR (ed. typica lat., 1970); ed. oficial cast. de la CEE, 1979: "Después el celebrante pide el auxilio divino [una vez que ha interrogado a los candidatos a la profesión religiosa], diciendo: *Oremos.* Y todos, oportunamente, oran en silencio unos momentos" (I, n. 29; II, n. 32).

RC (ed. typica lat., 1971); ed. oficial castellana a cargo de la CEE, 1975: "'El obispo... [antes de imponer las manos sobre los confirmandos], de pie, con las manos juntas y de cara al pueblo, dice... Todos oran en silencio unos instantes" (n. 31).

OGLH (1971; texto lat. en el vol. I de la *Liturgia Horarum,* ed. typica, 1972); ed. oficial castellana a cargo de la CEE en el primer volumen de la *Liturgia de las Horas:* "Igualmente, si se juzga oportuno, puede dejarse también un espacio de silencio a continuación de la lectura o de la homilía" (n. 48). "... concluido el salmo y observado un momento de silencio, se concluye con una oración que sintetiza los sentimientos de los participantes" (n. 112). "[En las preces]... la asamblea interponga una respuesta uniforme o una pausa de silencio, o que el sacerdote o el ministro digan tan sólo la primera parte y la asamblea la segunda" (n. 193). "Como se ha de procurar de un modo general que en las acciones litúrgicas *se guarde asimismo, a su debido tiempo, un silencio sagrado,* también se ha de dar cabida al silencio en la liturgia de las Horas" (n. 201). "Por lo tanto, según la oportunidad y la prudencia, para lograr la plena resonancia de la voz del Espíritu Santo en los corazones y para unir más estrechamente la oración personal con la palabra de Dios y la voz pública de la iglesia, es lícito dejar un espacio de silencio después de cada salmo, una vez repetida su antífona, según la costumbre tradicional, sobre todo si después del silencio se añade la oración sálmica (cf n. 112), o después de las lecturas, tanto breves como largas, indiferentemente antes o después del responsorio. Se ha de evitar, sin embargo, que el silencio introducido sea tal que deforme la estructura del oficio o resulte molesto o fatigoso para los participantes" (n. 202). "Cuando la recitación haya de ser hecha por uno solo, se concede una mayor libertad para hacer una pausa en la meditación de alguna fórmula que suscite sentimientos espirituales, sin que por eso el oficio pierda su carácter público" (n. 203).

RUE (ed. typica lat., 1972), ed. oficial castellana a cargo de la CEE, 1974: "Ahora el sacerdote, en silencio, impone las manos sobre la cabeza del enfermo" (n. 139).

RP (ed. typica lat., 1974); ed. oficial castellana a cargo de la CEE, 1975 (véase el *rito para reconciliar a varios penitentes...):* "El sacerdote invita a todos a la oración... Todos oran en silencio durante algunos momentos. Luego el sacerdote recita la siguiente plegaria" (n. 111). "... puede intercalarse [entre las lecturas] un salmo... o un momento de silencio para conseguir así que la palabra de Dios sea mejor comprendida por cada uno, y se le preste una mayor adhesión" (n. 117). "Es conveniente que se guarde un tiempo de silencio para examinar la conciencia y suscitar la verdadera contrición de los pecados" (n. 129).

Eucharistiae participationem (carta circular de la S. Congr. para el Culto divino a los presidentes de las conferencias episcopales sobre la plegaria eucarística, 1973); en *EDIL* 941-947; tr. castellana en A. Pardo, *Liturgia de la eucaristía,* 216-223: "Dicha oración [eucarística] es recitada por el sacerdote ministerial, que interpreta la voluntad de Dios que se dirige al pueblo, y la voz del pueblo, que eleva los ánimos a Dios. Solamente ella debe resonar, mientras que la asamblea, reunida para la celebración litúrgica, mantiene un silencio religioso" (n. 8). "Para obtener, además, mayor eficacia de palabra y más abundante fruto espiritual, debe respetarse siempre, como muchos desean, el silencio sagrado, que se observará en los tiempos establecidos, como parte de la acción litúrgica, a fin de que los asistentes, en respuesta al momento particular en que aquél se coloca, entren nuevamente en sí mismos o bien reflexionen brevemente sobre todo lo que han oído, o alaben y rueguen al Señor en la intimidad de su propio espíritu" (n. 18).

DMN = Directorio para las misas con niños (ed. typica lat., 1973); ed. oficial castellana a cargo de la CEE, 1974 (cf A. Pardo, *o.c.,* 225-238): "También en las misas con niños 'debe guardarse un tiempo de silencio como parte constitutiva de la celebración' *(OGMR* 23) para que no se conceda lugar excesivo a la acción externa, pues también los niños a su manera son realmente capaces de meditar. Sin embargo, tienen necesidad de una cierta formación para que aprendan según los diversos momentos (por ejemplo, después de la comunión o también después de la homilía) a entrar en sí mismos y meditar y alabar y rezar a Dios en su corazón" (n. 37). "Entre las lecturas... nada impide que alguna vez reemplace al canto un silencio meditativo" (n. 46).

Ritual de la sagrada comunión y del culto a la eucaristía fuera de la misa (ed. typica lat., 1973); ed. oficial castellana a cargo de la CEE, 1974: "Las exposiciones breves del santísimo sacramento deben ordenarse de tal manera que, antes de la bendición..., se dedique un tiempo conveniente a la lectura de la palabra de Dios, a los cánticos, a las preces y a la oración en silencio prolongada durante algún tiempo" (n. 89). "... cuando la adoración ante Cristo, el Señor, se tenga con participación de toda la comunidad, se haga con sagradas lecturas, cánticos y algún tiempo de silencio, para fomentar más eficazmente la vida espiritual de la comunidad" (n. 90).

OLM = Ordo Lectionum Missae (ed. typica altera, 1981); ed. oficial castellana a cargo de la CEE, en las primeras páginas de los *Leccionarios* oficiales: "La liturgia de la palabra

se ha de celebrar de manera que favorezca la meditación, y, por esto, hay que evitar totalmente cualquier forma de apresuramiento que impida el recogimiento. El diálogo entre Dios y los hombres, con la ayuda del Espíritu Santo, requiere unos breves momentos de silencio, acomodados a la asamblea presente, para que en ellos la palabra de Dios sea acogida interiormente y se prepare la respuesta por medio de la oración. Pueden guardarse estos momentos de silencio, por ejemplo, antes de empezar dicha liturgia de la palabra, después de la primera y segunda lectura y, por último, al terminar la homilía" (n. 28).

III. Significado y tipología del silencio litúrgico

Confrontando entre sí estos diferentes textos, intentamos ahora dar unas líneas maestras que ayuden a interpretar el significado y la función del silencio en la liturgia renovada después del Vat. II.

1. EL SILENCIO, ELEMENTO ESTRUCTURAL. Se presenta repetidamente el silencio como "parte de la celebración" *(OGMR* 23; *OGLH* 201; *Eucharistiae participationem* 18; *DMN* 37); condición para que los fieles "no se vean reducidos a asistir a la acción litúrgica como espectadores mudos y extraños" *(Musicam sacram* 17), para evitar a los niños dar "lugar excesivo a la acción externa" *(DMN* 37).

En clave pedagógica, se indica el silencio entre los "elementos litúrgicos", que deben tenerse presentes "en la formación litúrgica de los niños y en su preparación para la vida litúrgica de la iglesia" *(DMN* 13). De este silencio, recomendado "como muchos desean" *(Eucharistiae participationem* 18), se dan unas motivaciones positivas que analizaremos, pero para la liturgia de las Horas se señalan tres criterios negativos, oportunos en toda acción litúrgica: efectivamente, se afirma que el uso del silencio debe ser tal que no deforme la estructura del oficio, ni cause molestias o resulte fatigoso a los participantes (cf *OGLH* 202), de manera que el oficio no pierda su característica de oración pública (cf *OGLH* 203).

2. MOTIVOS PARA EL SILENCIO. "La naturaleza de este silencio depende del momento de la misa en que se observa" *(OGMR* 23), pero de los textos citados se desprenden también motivos de carácter general. El motivo más general del silencio litúrgico es "para promover la participación activa" *(SC* 30), para que los fieles "sean asociados más íntimamente al misterio que se celebra" *(Musicam sacram* 17). En particular, el silencio favorece la escucha de la palabra de Dios y la respuesta de la meditación y de la oración, "para lograr la plena resonancia de la voz del Espíritu Santo en los corazones y para unir más estrechamente la oración personal con la palabra de Dios..." *(OGLH* 202). Cf *OLM* 28. Las finalidades inmediatas del silencio en la liturgia están resumidas en la carta *Eucharistiae participationem,* de 1973: "... debe respetarse siempre, como muchos desean, el silencio sagrado, que se observará en los tiempos establecidos, como parte de la acción litúrgica, a fin de que los asistentes, en respuesta al momento particular en que aquél se coloca, entren nuevamente en sí mismos o bien reflexionen brevemente sobre todo lo que han oído, o alaben y rueguen al Señor en la intimidad de su propio espíritu" (n. 18).

3. TIPOLOGÍA DEL SILENCIO LITÚRGICO. Como ya hemos mostrado,

la naturaleza y las funciones del silencio litúrgico dependen de los momentos en que entra a formar parte de la acción litúrgica. Algunos textos *(OGMR* 23; *Musicam sacram* 17; *DMN* 37; *Eucharistiae participationem* 18) dan una visión de conjunto de estos diversos momentos y sugieren una tipología del silencio litúrgico, que posteriormente se confirma con el análisis de todos los demás documentos citados: *silencio de recogimiento:* para la oración personal; *silencio de apropiación:* sobre todo durante la oración presidencial; *silencio de meditación:* después de la palabra o después de la homilía; *silencio de adoración:* en la comunión o en el culto eucarístico.

a) *Silencio de recogimiento.* Se produce cuando se invita a toda la asamblea a recogerse "para hacerse conscientes de estar en la presencia de Dios y formular interiormente sus súplicas" *(OGMR* 32). El *DMN* habla de él como de una invitación a los niños "a entrar en sí mismos y meditar" (n. 37). Esta "recollectio silentiosa" asume en la liturgia renovada varias formas, unidas a muchos aspectos de la tradición:

• Comienzo de un rito: la forma más solemne es la de la *postración* que abre la acción litúrgica del viernes santo, pero encontramos otros ejemplos de ella en el rito de las exequias *(RE* 10) y en la celebración comunitaria de la penitencia *(RP* 111). Una variación intensa del mismo es el "acto penitencial" de la misa, cuyas finalidades se definen con toda claridad en las palabras que el *RP* refiere al silencio después de la homilía: "para examinar la conciencia y suscitar la verdadera contrición de los pecados" (n. 129).

• Oración silenciosa: se invita a la asamblea a un momento de oración silenciosa, que concluye con la oración del celebrante. Aparecen cuatro variantes: se exhorta a los fieles a orar por los hermanos que van a participar de un rito, como por ejemplo la confirmación *(RC* 31), la profesión religiosa *(RPR* I, 29; II, 32) o los ministerios *(RO,* c. I, n. 5, p. 33; c. II, n. 5, p. 37); antes de la colecta de la misa, al final de los ritos introductorios y al comienzo de la liturgia de la palabra, el celebrante invita a la asamblea a la oración silenciosa que él "recoge" en la colecta *(OGMR* 32); en la oración universal o de los fieles, de tipo griego, después de cada una de las intenciones propuestas puede sustituirse la respuesta de los fieles por una pausa de silencio: está previsto en la misa *(OGMR* 47) y en la liturgia de las Horas *(OGLH* 193); en las "oraciones solemnes" la plegaria de la asamblea se desarrolla de manera articulada: intención del diácono, plegaria silenciosa, oración del celebrante, "venerable tradición romana" en la que se indica el modelo más significativo en el viernes santo *(Misal Romano* 10-11).

b) *Silencio de apropiación.* Es un silencio de escucha y de interiorización durante las grandes plegarias presidenciales, en "unión espiritual con el celebrante en las partes que dice él mismo" *(Musicam sacram* 17). El ejemplo más frecuente de este silencio sagrado lo tenemos en la plegaria eucarística: "Dicha oración —señala la carta *Eucharistiae participationem*— es recitada por el sacerdote ministerial, que interpreta la voluntad de Dios que se dirige al pueblo, y la voz del pueblo, que eleva los ánimos a Dios. Solamente ella debe resonar, mientras que la asamblea, reunida para la celebración litúrgica, mantiene un silencio religioso" (n. 8); pero lo encontramos también durante la oración consecratoria de las ordenaciones *(RO,* c.

VII, n. 24, p. 119; c. V, n. 20, p. 73; c. IV, n. 20, p. 56). A propósito de este gesto consecratorio, que en la ordenación episcopal y sacerdotal lo prolongan y repiten respectivamente los obispos concelebrantes y los sacerdotes presentes, ya comentaba Hipólito de Roma: "Todos estarán en silencio y rezarán en su corazón para que descienda el Espíritu Santo"[8]. En la misa crismal *(RO,* pp. 216, 217, 219), en la profesión religiosa *(RPR,* I, 29; II, 32). Es particularmente significativo el gesto silencioso de la "imposición de manos", acompañado de la oración de los presentes, en la unción de los enfermos *(RUE* 139).

c) *Silencio meditativo.* Es el silencio de respuesta a la proclamación de la palabra de Dios: invita a "reflexionar brevemente sobre lo que han oído" *(OGMR* 23); a "lograr la plena resonancia de la voz del Espíritu Santo en los corazones y [...] unir más estrechamente la oración personal con la palabra de Dios" *(OGLH* 202); favorece "que la palabra de Dios sea mejor comprendida por cada uno, y se le preste una mayor adhesión" *(RP* 117). Cf *OLM* 28.

Varios textos recomiendan este silencio meditativo: después de la proclamación de la palabra: *OGMR* 23; *OGLH* 48; 202; *Musicam sacram* 17; *DMN* 46; *Eucharistiae participationem* 18; *RP* 117; después de la homilía: *RBN* 116; *OGMR* 23; *OGLH* 48; *DMN* 37; *RP* 129[9]; después de los salmos: *OGLH* 112 ("sobre todo si después del silencio se añade la oración sálmica": *OGLH* 202). Semejante a las antiguas colectas sálmicas [*/ Salmos,* V, 2, *e*] es la oración que cierra la plegaria silenciosa después de cada una de las lecturas de la solemne vigilia pascual: en ambos casos las oraciones resumen la plegaria de la asamblea y dan una interpretación actualizante a los textos bíblicos proclamados y rezados en la comunidad cristiana.

d) *Silencio de adoración.* El silencio orante, que brota de la palabra y hace más consciente nuestra vida "oculta con Cristo en Dios" (Col 3,3), asume una expresión más intensa en nuestro encuentro con el misterio eucarístico: sea que los fieles se preparan "para recibir con fruto el cuerpo y sangre de Cristo" *(OGMR* 56, *f),* sea que se detengan después de la comunión para "alabar y rezar a Dios en su corazón" *(DMN* 37; cf *OGMR* 56, *j; Musicam sacram* 17), sea cuando prolongan "la unión con él conseguida en la comunión" con la oración ante Cristo "presente en el sacramento" *(Rito de la sagrada comunión y del culto a la eucaristía fuera de la misa* 81). Esta adoración *extra missam,* en su forma más completa, se articula en "lecturas, cánticos y algún tiempo de silencio, para fomentar más eficazmente la vida espiritual de la comunidad. De esta manera se promueve... el espíritu de unidad y fraternidad de que es signo y realización la eucaristía" *(Ib,* 90). Semejante a este silencio de adoración es el que acompaña a la adoración de la cruz del viernes santo, sobre todo en la forma colectiva, cuando se presenta la cruz en silencio a toda la asamblea.

El análisis de estos textos que han interpretado y desarollado la directriz de *SC* 30 nos lleva a constatar que la reforma litúrgica ha puesto fin al mutismo de la asamblea cristiana y a la marginación de la palabra, y en cambio ha hecho florecer nuevamente el silencio como momento celebrativo y como forma plena de participación litúrgica. Se prevén formas diversas de este silencio litúrgico sin esquematismos rígidos y con amplios espacios de adaptación: toda asamblea, junto con su presi-

dente, deberá encontrar los ritmos adecuados para una celebración que sea expresión de su propia fe y de su propia vida.

IV. Conclusiones sistemáticas

En los años en que se han promulgado los documentos que hemos citado y en los inmediatamente posteriores ha habido un reflorecimiento de publicaciones sobre el silencio en la liturgia (cf la bibl.). Sirviéndonos de estos autores y valorando la savia de la tradición, presentamos algunas conclusiones sistemáticas.

1. Es innegable un *redescubrimiento* del silencio litúrgico. *Silencio sagrado:* no como elemento absoluto e insustituible, de carácter mágico, necesario y significativo en sí mismo, sino *silencio de participación:* condición espiritual para la inserción en el misterio celebrado, para la escucha de la palabra y para la respuesta de la asamblea, momento privilegiado del Espíritu Santo, que hace crecer la comunidad como templo consagrado; *silencio expresivo:* que rodea la acción salvífica de Dios y su palabra, signo de fe y de reverencia profunda de la comunidad; *silencio pedagógico:* "silencio de iniciación", como decía Dionisio Areopagita [10], capaz de crear el clima y las actitudes espirituales necesarias para la experiencia litúrgica y de ofrecer a cada uno, comprometido en la acción comunitaria, un espacio vital para su inserción, apropiación e interiorización.

2. Esta renovada sensibilidad hacia el silencio es, ante todo, fruto de una familiaridad más profunda con la biblia: Dios se hace oír en el silencio (1 Re 19,11-13); precediendo, interrumpiendo y prolongando la palabra, el silencio inspira el diálogo entre Dios y los hombres, se hace manifestación del respeto debido al Señor que se revela, necesidad cultual para su presencia: de la liturgia del templo a la del cielo (Abd 2; Sof 1,7; Ap 8,1.3-4). Pero Cristo es el verdadero modelo de los cristianos en la búsqueda del Padre en el silencio (Mt 14,23; Mc 1,35; Lc 9,18; Jn 6,15); él ha venido para manifestar el misterio de salvación de Dios, "mantenido en secreto" durante siglos (cf Rom 16,25). Del Verbo "salido del silencio", Ignacio de Antioquía dirá que "también lo que callando hizo son cosas dignas de su Padre", afirmando que "el que de verdad posee la palabra de Jesús, puede también escuchar su silencio, a fin de ser perfecto" [11]. Por su parte, Ambrosio de Milán, que dedicó un amplio estudio al silencio [12], llegará a decir: "El diablo busca el estrépito; Cristo, el silencio" [13].

3. La importancia del silencio va unida a la palabra, de la que es *tierra privilegiada.* "Hay que ejercitarse en el silencio para bien de la palabra. Porque la liturgia consiste en gran medida en palabras dichas por Dios o dirigidas a Dios..., estas palabras deben ser inmensas, llenas de calma y de silencio interior... El silencio abre la fuente interior de la que brota la palabra" [14]. Muchas liturgias antiguas conocieron moniciones diaconales que exhortaban a una escucha reverente antes de la proclamación de la palabra: "Silentium facite!"; "State cum silentio, audientes attente!" [15] En este silencio reverente y meditativo ante la palabra, la iglesia sigue el ejemplo de la Virgen María, primera discípula del Señor, que "guardaba todas estas cosas, meditándolas en su corazón" (Lc 2,19).

4. Una mayor búsqueda del silencio en la liturgia es también signo de una mayor madurez celebrativa. "Una celebración que amontona un rito sobre otro, que procede con un

ritmo sin paradas, cansa a la comunidad, sin edificarla"[16]. No se debe olvidar que "la liturgia está hecha de ritmos, de alternancias, es como una respiración"[17]. No se pueden establecer y programar taxativamente tiempos y espacios, sobre todo considerando que aquí no se trata de duración cronológica, sino más bien de duración *psicológica,* que se percibe y se vive en lo más íntimo del alma. Será también un problema de dirección, de programación ritual, que exige sensibilidad, tacto, sobriedad y discreción. Por otra parte, el silencio litúrgico es un silencio constructivo, coeficiente fundamental para edificar y formar la comunidad celebrante: "Llena el espacio con tanta fuerza como la palabra o el canto"[18]; "no separa a los miembros del grupo, sino que más bien los une en un clima de compromiso común"[19].

5. Finalmente, querríamos subrayar la correspondencia de esta nueva o, mejor dicho, renovada praxis litúrgica con la orientación contemplativa de la espiritualidad contemporánea, en la que se puede apreciar una fuerte exigencia de recogimiento, de silencio, de desierto, como condición de libertad, de escucha, de disponibilidad, para abrirse al Espíritu y recorrer nuevamente el camino de oración de Cristo. "Tibi silentium laus! —concluimos con monseñor A. Bugnini—. No queremos espectadores inertes y mudos, sino participantes activos, conscientes, orantes, que saben embriagarse y vivir el *misterio* con la plegaria, con el canto, con la acción, con el silencio de espera ansiosa y de adoración. Un silencio que no es índice de mutismo espiritual, sino un momento de gracia vivificante en el que calla la criatura, pero habla el Espíritu"[20].

NOTAS: [1] R. Guardini, *La messe,* Cerf, París 1957, 20 — [2] Cf *Schema constitutionis de Sacra Liturgia* 27 (actuosa participatio), en *ASSCOVS* I/1, 273 — [3] La propuesta fue avanzada por mons. Paul Philippe: "... Ad n. 27 haec addenda propono: 'Attamen in actione liturgica sacrum silentium interdum quoque observetur' ": *ASSCOVS* I/1, 645 — [4] Cf S. Congr. de Ritos, instrucción *De musica sacra* 27, *e-f,* en *La liturgia* (Insegnamenti pontifici 8), Edizioni Paoline, 1962², 19: "Realizada la consagración..., se recomienda un devoto silencio (sacrum silentium) hasta el *Pater noster";* a su vez, el *Codex rubricarum* de 1961 había restablecido la pausa de silencio después de la invitación diaconal "Flectamus genua" (n. 440) — [5] C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia,* BAC 181, Madrid 1965², 301 — [6] C. Braga, en F. Antonelli-R. Falsini, *Costituzione conciliare sulla Sacra Liturgia,* OR, Milán 1964, 222 — [7] *Directoire pour la pastorale de la messe à l'usage des diocèses de France,* París 1976, 49 — [8] Cf B. Botte, *La tradition apostolique de Saint Hyppolite, LQF* 39 (1963) 6 — [9] Una respuesta de la S. Congregación para el Culto declara "valde opportunum" un especial silencio después de la homilía, admitiendo la posibilidad de alguna música suave de órgano que "no distraiga de la meditación", sino que la favorezca": cf *Not* 83, 9 (1973) 192 — [10] Dionisio Areopagita, *De mystica theologia* I, 1: *PG* 3,997 — [11] *Padres apostólicos,* BAC 65, Madrid 1979⁴, *Carta a los Magnesios* 8,2, p. 463; *Carta a los Efesios* 15,1-2, p. 456 — [12] Ambrosio, *De officiis* I, cc. 1-10 (Sancti Ambrosii Ep. Mediolanensis opera 13). Roma-Milán 1977, 22-43 — [13] Id, *In ps. 45,11: PL* 14,1138 — [14] R. Guardini, *La messe* (nota 1) 24s — [15] Cf J. Jungmann, *Missarum sollemnia. Origini, liturgia, storia e teologia della messa romana,* vol. I, 1953, 328s nota 15; E. Lodi, *Enchiridion euchologicum fontium liturgicarum,* Roma 1979, n. 2340 — [16] L. Deiss, *Le silence dans la célébration liturgique,* en *EC* 97 (1969) 12 — [17] A.-G. Martimort, *Le sens du sacré,* en *MD* 25 (1951) 68 — [18] *Ib,* 67 — [19] F. Sottocornola, *La preghiera quotidiana della Chiesa,* en VV.AA., *Nelle vostre assemblee* I, Brescia 1975, 364-396 — [20] (a.b.), *Tibi silentium laus,* en *Not* 110, 11 (1975) 282.

D. Sartore

BIBLIOGRAFÍA: Busquets P., *El silencio en la celebración,* en "Phase" 92 (1976) 144-148; Lack R., *Desierto,* en NDE, Paulinas, Madrid 1983, 336-348; VV.AA., *Participación en la liturgia por el canto, la aclamación y el silencio,* PPC, Madrid 1970, 63-65.

SIMBOLO

/ Signo/Símbolo

SOCIOLOGIA

SUMARIO: I. La sociología: de la descripción a la interpretación y de la interpretación a la intervención: 1. Introducción: valoraciones y actitudes frente a la sociología hoy: *a)* En la opinión pública, *b)* En las instituciones mayores; 2. Qué se entiende por sociología: *a)* Orientaciones generales, *b)* Perspectivas temáticas de la investigación sociológica hoy: tradición, acontecimiento, interacción social, símbolo - II. De la sociología de la religión a la sociología de las liturgias cristianas: 1. Pluralidad de aproximaciones; 2. Qué se entiende por sociología de la religión; 3. Religión: el objeto de la sociología de la religión - III. Sociología de la religión y liturgia: 1. Importancia y función social de la liturgia; 2. Incidencia de la sociología de la religión en la liturgia: *a)* Celebraciones litúrgicas, *b)* Los libros rituales, *c)* Historia litúrgica.

I. La sociología: de la descripción a la interpretación y de la interpretación a la intervención

1. INTRODUCCIÓN: VALORACIONES Y ACTITUDES FRENTE A LA SOCIOLOGÍA HOY. Contra la sociología, entendida globalmente, existe una serie de prevenciones, prejuicios, malentendidos y generalizaciones ilegítimas bastante difundidos, que amenazan con oscurecer y distorsionar la comprensión y el uso de toda o parte de esta ciencia relativamente joven. Antes de cualquier explicación, aunque breve, pero que pretenda ser puntual y sistemática, y en nuestro caso también expresamente parcial y sectorial, considero necesario señalar algunas posturas o juicios de valor frente a la ciencia sociológica que, como he dicho, no ayudan a su comprensión, sino que más bien pueden impedirla o de hecho obstaculizan su uso. En estas observaciones tendré también presente el mundo a que se refiere el fenómeno religioso, en cuanto que la voz presente se caracterizará, en su articulación, en este sentido. Finalmente debo señalar, por honradez, que la aproximación a la sociología y a la sociología del fenómeno religioso o a la sociología religiosa o de la religión, como quiera que se diga según las corrientes diversas, aunque realizada por un liturgista, reconoce a la ciencia sociológica la absoluta autonomía, y descubre en esta autonomía la garantía más seria y eficaz para los diversos intentos de análisis-interpretación del fenómeno religioso: sólo así se podrá evitar el peligro, nada teórico como veremos, de rebajar la sociología a mera auxiliar de exigencias pastorales, por ejemplo.

a) *En la opinión pública.* Para introducir el tema me serviré de algunas observaciones que la socióloga L. Voyé expone en un artículo en el que reivindica para la sociología el estatuto de ciencia, y que se dirige tanto a los sociólogos como a los teólogos [1].

Entre los diversos malentendidos, el más frecuente es el que reduce la sociología a una operación meramente estadística, preocupada por datos numéricos estimados externos y superficiales. Dentro de la ciencia sociológica no se puede despreciar la importancia objetiva e insustituible de dicha operación para una reflexión sobre algunos determinantes sociales que intervienen en comportamientos particulares [2]. Pero éste es indiscutiblemente un primer estadio de trabajo; porque, de hecho, con las estadísticas no es posible conocer el *porqué* de los comportamientos, y el campo está abierto a la más variada danza de hipótesis, danza que indirectamente confirma los malentendidos. Hay que incluir en esta tendencia también el influjo que tienen los diversos sondeos: desde los sondeos de opinión a los orientados hacia los comportamientos religiosos. La utilización cada vez más frecuente de estos medios tiende a identifi-

carlos con la sociología, originando una valoración negativa de esta última. Por otra parte, una lectura no siempre correcta de los sondeos ha facilitado el aumento de los malentendidos y de la confusión: "Su utilización a veces intempestiva, frecuentemente con finalidad justificativa o de reflexión apologética, determina afirmaciones incontroladas, causa de errores, y esconde la realidad que se pretende descubrir o ilustrar"[3].

b) *En las instituciones mayores.* Si a continuación pasamos de las valoraciones de la opinión pública a la de las instituciones mayores, como el estado o la iglesia, aparecen prevenciones y fuertes dificultades y desconfianzas. Una lectura de estas reacciones muestra con frecuencia que se ve la sociología como un instrumento desestabilizador, en cuanto que pone de manifiesto los mecanismos sociales y muestra el proceso generativo y el de funcionamiento de las instituciones, ideologías y prácticas. "Esta reacción de desconfianza, que en algunos casos es un puro y simple rechazo, es más frecuente cuando la sociología no se limita a describir una situación determinada, sino que propone, además de una explicación, también una interpretación de dicha situación y, eventualmente a partir de estos datos, sugiere también orientaciones para la acción"[4]. Por el contrario, el recurso a la metodología sociológica, sobre todo en el ámbito de la sociología del fenómeno religioso, no es siempre claro. Con los datos sociológicos se mezclan preocupaciones sea de la teología pastoral, sea de una ideología confesional preconcebida que condiciona apriorísticamente cualquier resultado. En estos casos "se puede decir que la sociología se ve reducida a la función de sierva de la pastoral, y se la somete a las necesidades eclesiásticas de conservación del *status quo.* La atención dirigida a categorías sociales particulares, a ambientes de desarrollo particulares... y a clases de edad específicas... confirma mucho más la única, común y constante intención de utilizar la ciencia de la sociedad para seguir utilizando a la sociedad misma"[5].

2. QUÉ SE ENTIENDE POR SOCIOLOGÍA. Las valoraciones y actitudes señaladas hasta el momento, y también las que pueden suponerse: falta de cientificidad, estaticidad valorativa, precariedad en las conclusiones..., plantean la pregunta fundamental: ¿Qué se entiende por *sociología?* Y a continuación, en nuestro plano de estudio, ¿qué se entiende por *sociología del fenómeno religioso?* En ambos casos dejo a un lado el desarrollo histórico detallado de la disciplina y del pensamiento subyacente, remitiéndome a los manuales para toda eventual profundización, señalando solamente las corrientes y concepciones fundamentales[6]. Pese a las limitaciones de una definición, me parece pertinente, aunque compleja, la descripción que propone Ferrarotti. Entiende la sociología como "ciencia de observación, o sea, como análisis empírico conceptualmente orientado, guiado por hipótesis de trabajo verificables inductivamente, e interpretación crítica de cualquier agrupación humana tal y como se expresa en sus diferentes relaciones interindividuales, constatadas en sus aspectos de uniformidad y repetibilidad"[7].

En esta definición se da por descontado, porque ya lo había mostrado anteriormente el autor, el concepto de ciencia tal y como ha venido madurando hasta hoy[8]. En cambio, se señala claramente que la sociología es "la ciencia de la sociedad" que estudia, en el sentido de describir, explicar, interpretar y de alguna

manera prever, los fenómenos sociales, no en una perspectiva global y totalizadora como una superciencia, sino como instrumento limitado y delimitado por el mismo estatuto de ciencia y, conscientemente, por la tensión de acercamiento interdisciplinar con las demás ciencias sociales, caracterizándose de todas formas como disciplina que analiza las agrupaciones humanas en sus relaciones interindividuales, prescindiendo de su naturaleza religiosa, económica, jurídica, filosófica... [9] En estas operaciones, lo que ha sido y es problemático es el concepto de *sociedad.* Éste, de hecho, depende de la variabilidad histórica, subyace, está interpretado y particularizado por toda teoría sociológica, la guía y dirige [10]. De rechazo nace una pluralidad de caminos de aproximación y de escuelas que solamente en parte pueden coincidir con la definición que he señalado y que, en definitiva, hacen de la sociología algo heteróclito y heterogéneo en sus desarrollos.

a) *Orientaciones generales.* Son tres las orientaciones generales que muy esquemáticamente se pueden señalar: *nomotética, descriptiva* y *crítica.* La *primera* orientación se sitúa en continuidad con los *padres fundadores* que, aunque de diferentes maneras, consideraban la sociología como una ciencia nomotética general de la sociedad. Baste recordar la investigación de las leyes de naturaleza histórica que se insertan en la evolución de la sociedad, efectuada por A. Comte, K. Marx y H. Spencer [11]; el establecimiento de las relaciones funcionales entre los fenómenos sociales de E. Durkheim [12]; las irregularidades señalables por la historia comparada de M. Weber [13]; el análisis lógico de las acciones no lógicas de V. Pareto [14]. Por lo que se refiere a la investigación actual, según R. Boudon, se nota, "sobre todo a nivel de ciertas especialidades de la sociología, que aparecen progresos en el sentido del desarrollo de una ciencia nomotética" [15]. Entre estas especialidades se cuenta la teoría de la circulación de las familias y de los individuos dentro de las estructuras sociales (movilidad social) [16]; el estudio de las relaciones entre la estructura y los objetivos de las organizaciones (teoría de las organizaciones) [17], la teoría de los conflictos... [18] Su desarrollo, enriquecido con los intentos anteriores y también con los fracasos, como por ejemplo el de T. Parsons [19] y G. Gurvitch [20], parece insinuar la posibilidad de ofrecer nuevamente a la sociología un sistema de conceptos generales dentro de un cuadro teórico. De todas formas, todavía queda mucho camino por recorrer y la meta está aún bastante lejana (R. Boudon); aunque, en definitiva, puede ser del todo discutible la llegada, en el sentido de la necesidad inmediata, aun descubriendo en las teorías empíricas controlables la vocación de la sociología. La *segunda* orientación, la *descriptiva,* cubre actualmente buena parte de la producción sociológica. En este sector la mayor influencia la ejerce la escuela americana, que, después del último conflicto mundial, ha inspirado, de alguna manera, la investigación en Europa. Se destaca como una sociología concreta o sociográfica. "Fundamentalmente, sociografía significa presentación ordenada de los datos recogidos tal como aparecen, sin omitir ninguno que pueda ser pertinente al caso: territorio, clima, población, condiciones de vida, costumbres, tipos e índices de delincuencia, distribución de los cargos públicos y del poder político, etc." [21] La sociología *sociográfica* se divide en un cierto número de sectores, según determinados objetos concretos, como por ejemplo: sociología del

tiempo libre, del consumo, de la ciudad, del deporte, de las religiones, de los grupos... [22] Sin embargo, es necesario observar que estos sectores de la sociología están sujetos a pluralidad de aproximaciones también metodológicas. La orientación señalada, entonces, debe considerarse como tendencia general, hoy más que nunca, en cuanto que el aspecto sociográfico, se revela cada vez con más frecuencia como componente auxiliar de una metodología interdisciplinar más compleja. La *tercera* orientación es la *crítica,* indicada algunas veces como *especulativa,* dando a este término una connotación no del todo positiva. Si se excluyen de esta dirección las preocupaciones y las fusiones de modelos meramente filosóficos, se puede comprender su significado exacto, o por lo menos su hipótesis de trabajo. Así lo indica uno de sus representantes más autorizados: "Ciencia de la nada y del presente, sea cual sea la posibilidad del sociólogo de conseguir la plena cientifización del juicio político y de las opciones sociales, la sociología es, ante todo, efectivamente una ciencia crítica. Por el solo hecho de escoger como objeto propio de investigación los modos, los términos y las relaciones de que se forma la convivencia humana, llama la atención sobre tal convivencia y su forma, evalúa su nivel de racionalidad, mide su rigidez estratificadora, su capacidad de adaptación y su funcionalidad, prevé (ciertamente con un amplio margen de error) su evolución futura y su destino, y expresa su significado global. Más quizá que cualquier otra disciplina científica, la sociología plantea un problema de compromiso social y humano a sus cultivadores. Es muy rara la investigación sociológica que no plantee un problema político. En este sentido, la sociología es una ciencia intrínsecamente crítica" [23].

Dentro de esta conciencia situacional, debida inicialmente a la recogida de datos empíricos, el análisis sociológico, además de clarificar la situación fáctica, puede explicitar aquellas corrientes que tienden al desarrollo y las respectivas *leyes* subyacentes. Naturalmente, así se deriva la incisividad y la posibilidad de intervenciones operativas que ofrece oportunamente la misma sociología [24]. Por otra parte, esta incisividad se puede encontrar, más o menos, en cada una de las orientaciones señaladas. Efectivamente, en el plano metodológico es propio de la investigación científica de la sociología acercarse a las consecuencias sociales; encausar a las instituciones; poner directa o indirectamente en discusión las creencias, costumbres y comportamientos tradicionalmente aceptados. "Cualquiera que tenga experiencia directa de investigaciones sociológicas sabe que incluso la más simple de ellas, circunscrita al nivel más elemental, implica necesariamente un cambio; puede iluminar el desfase entre lo que se cree idealmente y lo que sucede en la vida práctica de cada día; puede probar que instituciones generalmente aceptadas sin discusiones en su forma tradicional, como la familia de tipo preindustrial, en realidad son poco adecuadas, inadecuadas y con retraso respecto a la evolución objetiva de la sociedad contemporánea" [25].

b) *Perspectivas temáticas de la investigación sociológica hoy.* Las orientaciones que hemos indicado no deben aparecer como carriles rígidos que impidan una comunicación. Más aún, el recurso a un austero método interdisciplinar denota en muchas ocasiones la necesidad de salir, por ejemplo, de una mera descripción sociográfica hacia una interpretación más crítica; o bien de recurrir a una sistemática rigurosa,

aunque no preceptiva, para intentar, de alguna manera, una lectura nomotética. Pero la sensibilidad al método interdisciplinar ha inducido a sociólogos de escuelas y métodos diversos a afrontar temáticas hasta ahora excluidas, o casi excluidas, del campo de los estudios sociológicos. En este estudio me interesa señalar brevemente algunas de estas perspectivas que dejan entrever una aportación en absoluto indiferente a la investigación sociológica, entendida globalmente, y, por lo que nos afecta, a la investigación litúrgica [26].

Tradición. Es el tema que, quizá, está exigiendo un amplio trabajo, aunque sea de verificación empírica, en sociología, para reinsertarse adecuadamente. Aunque entendido de diversas maneras, siempre se le ha considerado a partir de la contraposición tradición-cambio social [27]. El renovado interés actual por lo *popular,* ampliamente constatado [28], ha relanzado el tema de la tradición como sistema de hechos y de valores que pueden conservarse también dentro del cambio, y que en cierta manera lo cualifican. Por eso, no se ve ya la tradición sobre todo como un impedimento. En este sentido, es importante para todo el problema de la socialización [29] y de la pertenencia [30].

Acontecimiento, como factor innovador. El hecho de que la sociología se haya organizado en torno a leyes, modelos, estructuras o sistemas ha incidido sobre su no considerar el *acontecimiento* como identificado con lo imprevisto, el azar, lo contingente, lo irreducible...; la invitación a reinsertarlo es reciente [31]. Según E. Morin, "reconocer el acontecimiento no es solamente reconocer el azar (la aventura) en la historia (del mundo, de la vida, del hombre), sino permitir el estudio de las propiedades de los sistemas (bióticos, humanos, sociales), de donde se deriva una actitud de desarrollo" [32]; efectivamente, el acontecimiento revela algo en el sistema en que acaece, y nos introduce en el problema de su evolución. En este cuadro siempre es pertinente la hipótesis de R. Bastide sobre la nueva relación entre el destino personal y el cambio social que se instaura en la sociedad actual respecto al pasado. Hoy "el campo privado depende del público... Nuestro destino se inserta en el destino de los grupos a los que pertenecemos... Los acontecimientos que nos afectan se han desplazado de lo particular individual a lo particular colectivo" [33]. El acontecimiento, así considerado, además de afectar a la historia de los sistemas [34], como decía Morin, tiene una incidencia indudable para la teoría sacramental [35].

Interacción social. Los refinados análisis de la estructura de la interacción, en cuanto unidad fundamental de la vida social, efectuados por E. Goffman [36], al margen de las polémicas por el abandono de la sociología tradicional (macrosociología) en favor de la microsociología, mejor precisada como sociología de la vida cotidiana [37], parecen imponerse como análisis que descubre, en la vida de todos los días, los lazos mismos de la sociedad. Las observaciones críticas dirigidas al autor, si por una parte delimitan justamente el alcance de su investigación para no caer en generalizaciones ineficaces, por otra confirman su originalidad para la ciencia social [38]. La atención que pone en lo ritual, en cuanto que desempeña una función reguladora en la interacción, lo hace particularmente útil para comprender también los modelos interactivos de toda la actuación litúrgica.

Símbolo. Aunque no falten en la historia de la sociología autores que se hayan interesado por el análisis

de los símbolos (v.gr., E. Durkheim, G.H. Mead, T. Parsons, P.A. Sorokin, G. Gurvitch), los estudios al respecto son de escaso relieve. Con la certeza de que "para la sociología contemporánea el concepto de símbolo está sin duda alguna entre aquellos que se deben considerar fundamentales, visto que a nivel de comportamiento afecta a una gama bastante desarrollada de elementos susceptibles de investigación: objetos, personas, expresiones, gestos, que adquieren un valor más bien unívoco —por lo menos tendencialmente— dentro de un particular contexto de referencia (grupo, clase social, movimiento)"[39], el problema se afronta nueva y rigurosamente con investigaciones particulares sobre el campo[40]. El interés renovado por este tipo de análisis deja adivinar posibles desarrollos en la investigación sociológica[41]. Además de profundizar empíricamente, por ejemplo, cómo sirven los símbolos como medio de comunicación social entre los sujetos agentes, cómo pueden ser por una parte signos de una especie particular y por otra instrumentos de participación, cómo están sujetos a una variabilidad y a una relatividad dentro de la realidad social, cómo conservan la continuidad y la identidad del grupo y de sus significados y valores; además de todo esto, decíamos, no puede dejar de afectar a la investigación litúrgica en su actual reconsideración del simbolismo en todo su valor[42].

II. De la sociología de la religión a la sociología de las liturgias cristianas

1. PLURALIDAD DE APROXIMACIONES. Habiendo hecho mención, entre las perspectivas temáticas de la sociología, del *símbolo,* creo haber facilitado el paso del campo sociológico en general al del fenómeno religioso en particular, en cuanto que "no es casual que casi todos los autores que han afrontado el tema del símbolo se han visto posteriormente en la necesidad de tratar la sociología de la religión"[43]. Probablemente, también por este motivo, la heterogeneidad de la investigación sociológica, ya señalada, se refleja en el campo de la sociología de la religión. Esto no debería sorprendernos, si no olvidamos, ante todo, que "el fenómeno religioso, tanto en sus formas más elementales como en las más complejas, particularmente la función social de la religión sea a nivel del comportamiento individual, sea en relación a sus repercusiones sobre la vida económica y sobre las motivaciones del actuar social, constituye una preocupación, si no dominante, en los fundadores y en algunos de los autores más significativos de la disciplina sociológica"[44]. Podemos señalar, esquemáticamente, una triple aproximación, observando que se debate todavía, en un cuadro general, entre la propuesta de teorías nomotéticas, de acuerdo con los clásicos, y las investigaciones empíricas sobre el terreno, no conciliando frecuentemente las primeras con las segundas y, viceversa[45], olvidando que también en sociología de la religión la teoría debe verificarse con la práctica; y que, alternativamente, los aspectos teóricos nacidos de investigaciones precedentes deben someterse a una nueva verificación[46]. La *primera* aproximación, influida por los principios metodológicos del *funcionalismo,* encuentra muchos seguidores en el mundo anglo-americano, sostenidos por contribuciones teóricas de autores como T. Parsons[47] y J.M. Yinger[48]. En esta tendencia, que considera la función puramente social de la religión, pueden incluirse también los autores de procedencia marxista, en particular los del Este

europeo. La *segunda* aproximación, de carácter *formal,* empeñada en una investigación nomotética y tendente a componer tipológicamente los resultados obtenidos, se expresa sobre todo en el área alemana y en autores como G. Menshing [49] y J. Wach [50]. Por su amplitud y por sus intereses, la *tercera* aproximación, que incluye personalidades, en particular G. Le Bras, renovador de la investigación socio-religiosa [51], grupos y centros que se refieren en la investigación a una sociología aplicada a las necesidades y a las aspiraciones de las iglesias cristianas en general, y más particularmente a la católica (por ejemplo: C.I.S.R. [Conferencia internacional de sociología religiosa]; dentro de su misma autonomía, el Grupo de Sociología de las Religiones y la revista *Archives de Sciences Sociales des Religions;* el equipo de la revista más difundida en el ámbito europeo: *Social Compass;* Centro de Sociología del Protestantismo, en Estrasburgo; los centros promovidos por S. Burgalassi en Pisa, por S.S. Acquaviva en Padua, por G. Alberigo en Bolonia, el C.I.R.I.S. de la Pontificia Universidad Gregoriana y el centro de la Universidad Pontificia Salesiana... [52]), se impone sobre todo en el plano empírico, y sólo en segundo lugar en el plano teórico [53]. En particular "el desarrollo de la sociología religiosa de los católicos ha coincidido en gran parte con el desarrollo de la eclesiología y de la pastoral; y esto explica su carácter más bien *práctico* y *aplicado.* De todas formas, aunque no participen directamente en la elaboración de específicas teorías socio-religiosas, los católicos han contribuido con sus estudios a precisar y enriquecer las problemáticas generales en algunos sectores (conceptos de actitud, cultura, pertenencia, valor, participación, control, etc.)" [54]. Además, el tiempo de la reforma litúrgica ha invitado a tomar en consideración a la misma y a intentar crear una sociología de las liturgias cristianas, sea como fruto del concilio, sea como procedentes de él en el pluralismo de las actuaciones prácticas [55].

2. QUÉ SE ENTIENDE POR SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN. Las aproximaciones esenciales señaladas dejan adivinar lo complicado que resulta delimitar una definición de la sociología de la religión. Veremos que surgen cada vez más problemas cuando se quiere precisar qué debe entenderse por religión, y por tanto circunscribir más atentamente el objeto en cuestión. Para nuestro estudio me parecen útiles y pertinentes las observaciones-síntesis de Milanesi: "La sociología de la religión quiere ser considerada verdadera sociología científica. Por tanto, rechaza verse reducida a *sociografía o estadística religiosa,* o sea, a una descripción de las numerosas variables en juego. La sociología de la religión, en cambio, tiende a la comprensión e interpretación de los fenómenos, mediante el uso sistemático de hipótesis dentro de un cuadro teórico global; el descubrimiento de *constantes* forma parte de sus tareas y funda la legitimidad de teorías y modelos explicativos, aunque sean de alcance limitado. Aun consciente de los muchos límites impuestos a este tipo de aproximación por la imprecisión de las hipótesis, la observación, los métodos, etc., la sociología de la religión expresa la necesidad de llegar a generalizaciones que permitan hacer previsiones sobre el desarrollo de las problemáticas socio-religiosas" [56]. Se puede añadir que, lo mismo que la investigación sociológica en general, la sociología de la religión es típicamente descriptivo-interpretativa, y por tanto no *normativa;* por eso, aun tendiendo a la objetividad, sigue

condicionada por sus referencias teóricas y por las instancias culturales más generales, propias de la sociedad que examina. Más específicamente: en sus relaciones con la teología se diversifican las opiniones de los autores [57]. De todos modos, "parece predominar la opinión de los que consideran la sociología de la religión como una ciencia autónoma en sus modalidades metodológicas, aunque *orientada en la dirección* de su investigación y en la precisión de su objeto por indicaciones de carácter teológico" [58]. Excluyendo, de todas formas, el caso de manipulaciones, parece oportuno llegar a una iluminación recíproca de las dos disciplinas. Lo mismo se debe decir de lo que concierne a la pastoral. A este respecto es útil recordar "que la sociología de la religión puede orientarse justamente en su investigación a partir de las necesidades indicadas por la pastoral y, viceversa, la pastoral se orienta en su acción por las indicaciones tomadas de la investigación socio-religiosa; en cambio se excluye un tiempo de utilización que acaba en una indebida instrumentalización y en una negación de la autonomía misma de la ciencia" [59].

3. Religión: el objeto de la sociología de la religión. Para disipar todo posible equívoco, es bueno precisar inmediatamente que la sociología moderna ha considerado con rigor y seriedad la religión [60]. Ha sido determinante la aportación de los *padres fundadores:* E. Durkheim [61] y M. Weber [62]. "Bajo la influencia de Durkheim, los sociólogos elaboraron una llamada definición funcional de la religión. La religión se define ahora en términos de su función social, concretamente la de proporcionar la matriz del significado a la sociedad. La religión es aquí un sistema para la interpretación del mundo, que articula la autocomprensión de la comunidad, así como su lugar y la tarea que le corresponden en el universo. La religión define la perspectiva en que las personas se ven a sí mismas, y sus relaciones con la sociedad y la naturaleza" [63]. Paralelamente a esta definición, hay sociólogos que se remiten a una definición *sustancial* de la religión. La religión es, en este caso, considerada en su relación con el mundo invisible, aun reconociendo su impacto en la sociedad. Hay que observar que estos modos de considerar la religión no ayudan excesivamente a la sociología. Es más útil hacer que aparezca, a partir de la investigación misma, qué tipo de religión es destacable en las diferentes posiciones sociales; ella misma es un objeto de estudio [64]. Por eso la investigación socio-religiosa se cualifica considerando al hombre y a la mujer enfrentados con sus religiones y las modalidades que les acompañan en la sociedad. Por tanto, "serán objeto de la sociología de la religión las formas de relación recíproca existentes entre diversas experiencias religiosas y *estructuras de una determinada sociedad* (a nivel de grupos, instituciones, centros de poder, estratos y clases sociales, etc.). Será también objeto de la sociología y de la religión el análisis de las relaciones entre *experiencias religiosas y dinámicas culturales* (especialmente referido a modelos de cultura, usos, costumbres, valores, etc.). Por último, podrá ocuparse del estudio de los procesos por los que se advierte e interioriza la interacción entre religión y sistema socio-cultural, a *nivel de sistema de personalidades* (con los problemas de la socialización religiosa, de la pertenencia, etc.)" [65]. Parece evidente que el objeto de la sociología de la religión no es la *fe* o la *gracia,* "sino sus manifestaciones u objetivaciones en el plano observable y del comportamiento, como

la práctica religiosa, las creencias, los sentimientos de pertenencia, las motivaciones religiosas, los conflictos, así como los grupos y las estructuras dentro de los cuales se van institucionalizando y desarrollando las experiencias religiosas colectivas"[66].

III. Sociología de la religión y liturgia

1. IMPORTANCIA Y FUNCIÓN SOCIAL DE LA LITURGIA. Como señala Mayer, la atención predominante, también de los investigadores, frente a la liturgia, entendida en su acepción *cristiana,* se ha orientado hacia los tipos de elementos, situaciones, factores políticos y sociales que influyen sobre ella. En realidad se siente la necesidad de "reflexionar sobre todo en el posible influjo de la celebración litúrgica en la vida de la sociedad"[67]. Indirectamente se ha planteado el problema en los últimos años, a impulsos de un renovado estilo celebrativo, o del fenómeno de la secularización, o de los problemas que plantean el marxismo y las diferentes teologías de la liberación[68]. Con frecuencia, las soluciones de los diversos autores se han movido en el plano teórico. Las referencias históricas pueden ayudar a sintetizar una respuesta, que parece, en algunos aspectos, positiva; queda en pie el problema de una verificación empírica acerca de cómo encuentra la liturgia una resonancia y qué resonancia en la vida familiar, profesional, cultural y política. Planteado de este modo, el problema forma parte de ese capítulo de la sociología, bastante más amplio, que considera la religión como factor de desarrollo y cambio social[69], y de este contexto se pueden extraer paradigmas teóricos para plantear una verificación empírica correcta y atenta.

2. INCIDENCIA DE LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN EN LA LITURGIA. La contribución de la sociología de la religión puede considerarse en tres planos diversos, pero complementarios. Ante todo podemos dirigirnos a la sociología para destacar el papel de la liturgia dentro de la vida eclesial y acentuar todos aquellos aspectos sociales destacables en las celebraciones que pueden ayudar a comprender mejor su funcionamiento. En segundo lugar, la sociología de la religión puede aportar su lectura de los libros rituales, en particular de los nuevos *Ordines,* fruto de la reforma litúrgica conciliar. En tercer lugar, su aportación resulta utilísima para renovar la historia de la liturgia y para comprender y plantear más correctamente el estudio de la misma, particularmente el de los sacramentos. En los tres planos, es necesario subrayarlo, hará falta la ayuda de otras disciplinas para crear una red interpretativa interdisciplinar, científicamente más eficaz, a fin de evitar lecturas parciales y/o absolutas y sucesivas tomas de posición o intervenciones ineficaces, cuando no poco pertinentes[70].

a) *Celebraciones litúrgicas.* Considerando las celebraciones como conjuntos de ritos organizados (gestos, símbolos, palabras), la sociología distingue tres funciones dentro de la función expresiva del rito en general[71]. La *primera* es la *comunicación,* entendida como acto que estructura y constituye toda comunidad. La aproximación crítico-empírica puede mostrar la complejidad de las respectivas funciones de comunicación dentro de la misma liturgia, comprendiendo los aspectos verbales y no verbales; la intervención concreta de las variables[72]; *estructurales:* dimensión, composición del grupo o del público de las asambleas, los canales de comunicación preestablecidos; *ambientales:* el as-

pecto prosémico [73], el contexto humano en que se inserta la asamblea [74], y también el amplio problema del simbolismo. La *segunda* función es la *socialización,* entendida como proceso por el que a un individuo se le transmiten los valores, normas, actitudes y comportamientos del grupo social que lo acoge o en el que está inserto [75]. En referencia a la liturgia, se debe leer el proceso como cognoscitivo, pero sobre todo como interiorizador de los valores y las actitudes religiosas. La aproximación sociológica ayudará a leer mejor el proceso incluso en sus componentes de *violencia simbólica* [76]. La *tercera* función es la *pertenencia religiosa,* que se califica como actitud psicosocial de un miembro en su conexión con su grupo religioso [77]. En la liturgia, la contribución sociológica puede poner de manifiesto diversos tipos de pertenencia según que los suscite o los favorezca. En este contexto puede aparecer el problema de los papeles dentro de la celebración: desde el de los laicos, en general, en los diversos ministerios, al históricamente problemático de la mujer [78], o también el tan complicado del catecumenado de los adultos [79]. De rechazo puede considerarse el problema de la densidad de los grupos que celebran para una participación real, sin olvidar el fenómeno de las asambleas dominicales. También para esta última problemática parece evidente que el problema de las funciones es interdependiente y al mismo tiempo abigarrado. Todavía quedan más posibilidades de incidencia de la sociología en la realidad celebrativa.

Sin ser exhaustivos, se puede señalar su aportación para: 1) *Los ritos de tránsito* (iniciación..., matrimonio..., muerte), examinados como prácticas religiosas que, como en las más diversas sociedades, acompañan el paso de un individuo de una condición a otra, paso "en el que tiene lugar un proceso de profunda transformación del individuo dentro del significado colectivo, y la responsabilidad estructural del *status* social en que el sujeto es introducido" [80]; 2) La *fiesta,* considerada desde el punto de vista del *sujeto,* entendido como la colectividad mediante la que se difunde el acto de la fiesta y adquiere un significado; y del *objeto,* aquello a lo que se dirige la celebración y el tiempo en que se celebra, con la preocupación de encontrar, si es posible, una puerta abierta entre lo sagrado y lo profano [81]; igualmente su componente económico [82], sin excluir una interpretación no estrictamente religiosa como la marxista [83]; 3) El *sacrificio* en su fundamentalidad, características y naturaleza específica dentro de un grupo social o comunidad [84]; 4) La *eficacia simbólica* en sus relaciones con la *magia* y sus eventuales diferencias [85]; 5) El problema de la *religión, religiosidad, piedad popular,* en referencia a las transformaciones litúrgicas de las celebraciones oficiales o a las celebraciones de grupos elitistas, consideradas globalmente como celebraciones rechazadas por las masas populares, bien porque éstas deserten del culto oficial, bien porque se refugien en formas rituales tradicionales. Aquí encuentra su justa importancia la otra cara de la moneda, la *secularización,* entendida en toda su problematicidad [86]; 6) La relación y comprensión del binomio *palabra-rito* dentro de las *prácticas* sociales [87]; 7) La *música ritual* considerada en su producción y reproducción, en relación con el proceso de evolución histórica de la sociedad humana eclesiástico-eclesial, así como en el sentido que desarrolla en la asamblea en referencia a particulares ambientes sociales o a determinadas categorías respecto a otros ambientes u otras categorías [88].

b) *Los libros rituales.* El análisis sociológico ha afrontado en estos últimos años, con bastante rigor, aunque con límites evidentes, las problemáticas inherentes a una sociología del tema religioso, preocupada por llegar a una teoría del modo de producción de este tema [89]. Poner en claro la ideología presente en tal tema, la presencia activa del productor del mismo, que construye su mundo social en relación con otros actores; la relación entre análisis del tema y análisis de las posiciones ocupadas por los actores en el campo de producción del mensaje religioso: éstos son algunos aspectos que se refieren al uso social de la palabra [90].

La mayor parte de la investigación se ha dirigido al análisis de temas enunciados dentro de un grupo religioso en una posición de gran legitimidad o en el ejercicio de esta legitimidad, en particular en el momento ritualizado de la homilía [91]. No faltan intentos de ensanchar la investigación, sea a la *eucología* en sí misma [92], sea, más tímidamente, a los ritos nacidos de la reforma litúrgica [93]. Sociólogos y semiólogos están de acuerdo en este trabajo "por considerar el texto como un *producto social* cuyo sentido se encuentra ahora en su *modo de aparecer al lector,* y que de hecho escapa parcialmente a los autores" [94]. Lo que interesa en este tipo de análisis es el funcionamiento del texto, tanto en su emisión o producción por parte de un determinado agente social como en la recepción del texto a través de otro agente social, o la correspondiente práctica (escucha, rechazo, participación...). El desarrollo de la perspectiva señalada (microsociología), aun debiéndose armonizar con la investigación sociológica habitual (macrosociología), permite un análisis más cuidadoso del funcionamiento de la liturgia como relación social y una lectura más completa del fenómeno de la reforma litúrgica.

c) *Historia litúrgica.* Todavía hay que recorrer un largo camino para llegar a tener una historia del culto cristiano, y en particular de la liturgia, más atenta a los cambios correlativos de la iglesia y de la sociedad. Gracias a las investigaciones de G. Le Bras, sobre todo en Francia, la relación entre historia y sociología de la religión experimenta desarrollos notabilísimos [95], entre otras cosas por la singular aportación de las contribuciones metodológicas y de ampliación de contenidos de E. Poulat [96]. El proceder de estas investigaciones deja ya adivinar la necesidad de una revisión global de los textos de historia litúrgica, para que sepamos tener en cuenta tanto la descripción de acontecimientos particulares del pasado como la elaboración de leyes generales [97]. Obviamente, el proyecto se inscribe en el ámbito más amplio de la renovación de la investigación histórica, que se muestra tan sensible a la aportación de la sociología [98]. En el cuadro expuesto aparece en toda su actualidad la incidencia de la historiografía que se refiere a la sociología de la religión para el tratamiento teológico, y el sacramental en particular. Ya M.-D. Chenu señalaba a la sociología de la religión la tarea de indagar los contextos socio-culturales dentro de los que se elaboraron las fórmulas dogmáticas [99], y hoy podemos añadir la de indagar las diversas situaciones humanas, en sus evoluciones, a las que se refieren los sacramentos, así como las variabilidades dentro de los mismos en referencia al cambio social o eclesial [100].

Probablemente con la ayuda de estas investigaciones se podrá aclarar más de un aspecto de estas celebraciones que estructuran también al hombre social, tanto en referencia

a la herencia histórica como a la adaptación contemporánea.

NOTAS: [1] *Sociologie et religion. Pour clarifier les relations entre sociologues et théologiens,* en *RTL* 10 (1979) 305-323. Creo justo señalar que, dentro de la misma ciencia, enfoques, conceptos, corrientes, aparecen de hecho complejos y no siempre cristalinos: cf, por ejemplo, F. Bourricaud, *Sociologie,* en *Encyclopaedia Universalis* 15, París 1977, 72-73; cf también A.W. Gouldner, *La crisis de la sociología occidental,* Amorrortu, Buenos Aires 1979 — [2] Acerca del problema y de la utilización de los instrumentos estadísticos en sociología, cf, por ejemplo, M. Young, *Scientific Social Surveys and Research,* Prentice-Hall, Englewood Cliffs, Nueva York 1961[3]; M. Boldrini, *Statistica. Teoria e metodi,* Giuffré, Milán 1958; V.D. Miani-Calabrese, *Metodologia statistica e statistica di fenomeni sociali,* Giuffré, Milán 1958; V. Capecchi, *Analisi qualitativa e quantitativa in sociologia,* en *Quaderni di sociologia* 2 (1963) 171-200; el autor trata de la cuantificación de los datos cualitativos con amplia bibl.; F. Ferrarotti, *Trattato di sociologia,* UTET, Turín 1974[2], en part. *Appendice I. Brevi cenni intorno all'uso del metodo statistico-matematico nell'analisi quantitativa dei fenomeni sociali,* 567-708; F. Vaccina, *Evitabilità e inevitabilità dell'errore,* en G. Trentini (dir.), *Manuale del colloquio e dell'intervista,* Mondadori, Milán 1980, 9, 1-34. Para la sociología de la religión, cf el estudio de P. De Sandre, *Sociologia della religiosità. Introduzione al metodo e alle tecniche della ricerca,* pref. di. S.S. Acquaviva, AVE, Roma 1967, con amplia documentación incluso bibl. Puede ser útil a nivel parroquial. Cf también J. Maître, *Sociologie religieuse et méthodes mathématiques,* París 1972 — [3] J. Sutter, *Opinions des Français sur leurs croyances et leurs comportements religieux,* en *MD* 122 (1975) 59-83; y además, en este contexto, me parecen útiles las observaciones de F. Ferrarotti, *Società,* Oscar Mondadori, Milán 1980, 45-46: "La poca importancia científica del sondeo está ligada a la falta de un claro y continuo recurso a la teoría sociológica, que sustenta y plantea la encuesta, a su inadecuada conceptualización y a las carencias de una elaboración sistemática de los datos recogidos, que suelen hacer del sondeo un mero inventario de datos cuya utilidad, en orden a la comprensión significativa de los fenómenos investigados, con frecuencia sigue siendo totalmente problemática". Para algunas precisiones en torno a la entrevista, al coloquio o al sondeo de opinión, cf G. Trentini, *Tassonomia generale del colloquio e dell'intervista,* en G. Trentini (dir.), *Manuale del colloquio...* I, 1-52; G. Pellicciari, *L'intervista nella ricerca sociologica,* ib, 17, 1-45 con suficiente bibl. — [4] L. Voyé, *Sociologie et religion...* (nota 1) 306 — [5] F. Ferrarotti, *Prefazione,* en F. Ferrarotti, R. Cipriani, *Sociologia del fenomeno religioso,* Bulzoni, Roma 1974, 10: cf toda la documentación que el autor ilustra en las páginas notables de la *Introduzione* 5-13 — [6] Cf, por ejemplo, F. Ferrarotti, *Trattato di sociologia* (nota 2) 1-240; A. Izzo (dir.), *Storia del pensiero sociologico* I: *Le origini;* II: *I classici;* III: *I contemporanei,* Il Mulino, Bolonia 1977; del II y III vol. se hizo una reimpresión en 1981. Para las transformaciones más importantes del *saber,* de la *teoría,* de los *conceptos* de la sociología de nuestro siglo, cf F. Barbano, *Trasformazioni e tipi della teoria sociologica contemporanea,* en VV.AA., *Questioni di sociologia* I, La Scuola, Brescia 1966, 15-182. Del mismo autor cf la reseña bibl. *Regioni, autori ed anni della sociologia. Saggio bibliografico,* ib, II, 741-790; la reseña comprende estudios hasta el año 1965 — [7] *La sociologia. Storia. Concetti. Metodi,* ERI, Turín 1977[6], 20 — [8] *"a)* La noción dogmática, aun metafísica, de 'ley científica' deja el paso a la noción de 'uniformidad tendencial', válida sólo en sentido probabilista; *b)* La explicación científica no es ya mono-causal, sino poli-causal; *c)* En último análisis, la estructura de la explicación científica poli-causal se presenta como una explicación condicional; *d)* Cae la distinción o, mejor, la separación cualitativa entre ciencias de la naturaleza... y ciencias de la cultura o sociales...; *e)* Principia la concepción del conocimiento científico como productor de 'modelos', que no se limita ya a la reproducción de la 'naturaleza' *in vitro,* es decir, en laboratorio, sino que inventa, más que descubrir, la naturaleza misma, simula sus procedimientos, produciendo directa o autonómamente fenómenos...; *f)* Se formula un nuevo concepto de espacio y tiempo como categorías no separadas ni separables...; *g)* se elabora el concepto de 'campo', que lleva a la identificación de la masa con la energía; *h)* se confirma la teoría de la relatividad, que considera la misma ciencia clásica como un caso-límite de la relatividad": F. Ferrarotti, *Società* (nota 3) 6-7. Los puntos que yo he citado son los precisados luego por el autor y engloban lo que en estadios precedentes él había avanzado. Con fundamento argumental, mientras el concepto de ciencia se amplía, nos damos cuenta de que engloba ya también a las ciencias sociales. Entre éstas a la sociología — [9] Es útil señalar las posibles diferenciaciones de la sociología en relación con algunas ciencias, pues de este modo aparece con más claridad la identidad de la misma. En esto me sirvo de las ilustraciones de F. Ferrarotti, *La sociologia...* (nota 7) 25: es posible "distinguir la sociología de la filosofía social, en cuanto que es ciencia de observación y no se propone en primer lugar, como tarea fundamental, valoración normativa o juicios propiamente éticos;

de la psicología, en cuanto que considera al individuo humano como miembro del grupo más bien que al individuo como organismo o agente únicamente dotado e irrepetible, en el cuadro de un determinado ambiente; de la antropología cultural, en cuanto que centra el propio interés en el hombre como agente social y creador de instituciones sociales, dejando en la sombra otros aspectos de su actividad; de la economía, en cuanto que renuncia a la consideración, típica de los economistas clásicos, del hombre como *homo oeconomicus,* accionado esencialmente por el cálculo hedonista según un esquema de puro racionalismo; del derecho, en cuanto que busca el contenido sociológico real debajo de la abstracta precisión de las fórmulas jurídicas, incluyendo en el propio examen actitudes y comportamientos sociales difusos, como, por ejemplo, la moda, que no son jurídicamente codificables; y, en fin, de la historia, en cuanto que mientras que la historia tiende a individualizar el fenómeno que estudia, o sea, a constatar el suceso como único e irrepetible, la sociología tiende a generalizar, comparando fenómenos y sucesos análogos de distinta época, a fin de deducir los elementos comunes, repetibles y, por tanto, en cierta medida previsibles" — [10] Cf, por ejemplo, la síntesis de las imágenes predominantes, emergentes de los estudios sociológicos, que da Ferrarotti, *Società* (nota 3) 31 — [11] Cf, para una visión general del pensamiento sociológico, además de los estudios señalados en la nota 6, también R. Aron, *Les étages de la pensée sociologique,* Gallimard, París 1967; también L. Cavalli, *Il mutamento sociale...,* Il Mulino, Bolonia 1970, con un apéndice bibl. actualizado en 1978; G. Duncan Mitchell, *Historia de la sociología,* 2 vols., Guadarrama, Madrid 1973; F. Ferrarotti, *El pensamiento sociológico de Comte a Horkheimer,* Edicions 62, Barcelona 1975; D. Martindale, *Tipologia e storia della teoria sociologica,* Il Mulino, Bolonia 1968, y la obra de P.A. Sorokin, *Storia delle teorie sociologiche,* Città Nuova, Roma 1974, 2 vols. Los autores señalados presentan, quien preconceptos interdisciplinares, quien una visión incompleta de las escuelas, quien parcialidad en la elección de los autores; de aquí la necesidad de una lectura integradora de cada uno de los estudios. De A. Comte cf *Curso de filosofía positiva,* Magisterio Español, Madrid 1977; de K. Marx cf G. Poggi (a cargo de), *Karl Marx. Antologia degli scritti sociologici,* Il Mulino, Bolonia 1977; de H. Spencer cf la presentación de F. Ferrarotti, *Trattado di sociologia* (nota 2) 79-92, con correspondiente bibl. de las obras de autor — [12] En realidad, en el caso de Durkheim se habla de tres fases de su pensamiento: cf F. Ferrarotti, *Trattato di sociologia* (nota 2) 121-139; por lo que se refiere a la orientación por mí señalada, cf en part. *Breviario di sociologia,* Newton Compton, Roma 1971; *Il lavoro sociale,* Newton Compton, Roma 1972; *Il suicidio...* UTET, Turín 1969 — [13] Cf en part. *Economía y sociedad,* 2 vols., Fondo de Cultura Económica, México 1944. Sobre el autor, cf F. Ferrarotti, *Max Weber e il destino della ragione,* Laterza, Bari 1971, Acerca de su influencia aun hoy cf VV.AA., *Max Weber e la sociologia oggi,* Jaca Book, Milán 1969 — [14] Cf en part. *Formas y equilibrio sociales,* Revista de Occidente, Madrid 1967; cf la presentación de su pensamiento en F. Ferrarotti, *Trattato di sociologia* (nota 2) 193-211 — [15] *Sociologie* I: *Les développements...,* en *Encyclopaedia Universalis* 15, París 1977, 75 — [16] Es fundamental la obra de P.A. Sorokin, *Social Mobility,* Harper & Bros, Nueva York 1927; cf también A. Carbonara (a cargo de), *Stratificazione e classi sociali,* Il Mulino, Bolonia 1971; P. Crespi, *La stratificazione sociale,* en *Questioni di sociologia* II (nota 6) 55-98; V. Capecchi, *La misura della mobilità sociale,* ib, 99-142. Para una primera información, cf F. Ferrarotti, *Società* nota (3) 94-102 — [17] Cf, por ejemplo, F. Demarchi, *Organizzazione e burocrazia,* en *Questioni di sociologia* II (nota 6) 361-419, con amplias orientaciones bibl., y la voz de A. Scivoletto, *Organización,* en *DiS* 1209-1218 — [18] Una buena panorámica concerniente al problema de los conflictos: A. Touraine, *Conflits sociaux,* en *Encyclopaedia Universalis* 4, París 1976, 856-867 — [19] De este famosísimo sociólogo americano, cf sus obras fundamentales: *La estructura de la acción social,* 2 vols., Guadarrama, Madrid 1968, y *El sistema social,* Revista de Occidente, Madrid 1966; cf también los estudios críticos sobre el autor de M. Marotta, *Il contributo di Talcott Parsons alla sociologia generale e alle sociologie speciali,* en *Rassegna italiana di sociologia* 4/2 (1963) 239-293; P. Almondo, *L'oggetto della teoria generale di Talcott Parsons,* ib, 16/2 (1973) 185-224 — [20] Entre las obras del autor hay que señalar en especial su *Tratado de sociología,* 2 vols., Kapelusz, Buenos Aires 1962, y *La vocación actual de la sociología,* Fondo de Cultura Económica, México 1953; cf el estudio de P.A. Sorokin, *La dialectique empirico-realiste de Georges Gurvitch,* en VV.AA., *Perspectives de la sociologie contemporaine. Hommage a G. Gurvitch,* PUF, París 1968, 427-444 — [21] M. Garzia, *Sociografía,* en *DiS* 1588; cf toda la voz; para una primera idea de esta orientación, cf 1588-1593; subrayo lo que afirma el autor en p. 1588: "Actualmente, la palabra sociografía no es de uso muy común, refiriéndose más bien a los estudios descriptivos de tipo cualitativo y cuantitativo" — [22] Cf los temas que presenta F. Ferrarotti, *Società* (nota 3) 75-295; naturalmente hay que observar que el autor distingue estos sectores de la sociología describiendo la pluralidad de enfoque tanto de las investigaciones como de los métodos — [23] F. Ferrarotti,

Trattato di sociologia (nota 2) 534-535; cf también las pp. 515-564, en las que se sitúa históricamente el desarrollo de la sociología crítica; cf también más sintéticamente, Id, *Società* (nota 3) 60-74. También en el campo litúrgico ayuda el prestar atención al uso alternativo del material histórico propuesto por el autor. A este respecto cf, también Id, *Storia e storie di vita,* Laterza, Bari 1981; fue publicado con anterioridad un extracto del libro: *Una metodologia sociologica come tecnica dell'ascolto,* en *Critica sociologica* 56 (invierno 1980-81) 17-46. En esta última aportación suya Ferrarotti añade otras precisiones a las ya hechas en el *Trattato* — [24] La conveniencia de que este tipo de investigación tenga como presupuesto inseparable una sociología de la religión, y viceversa, lo han aclarado P.L. Berger-T. Luckmann en su ensayo *La construcción social de la realidad,* Amorrortu, Buenos Aires 1979[5] — [25] F. Ferrarotti, *Trattato di sociologia* (nota 2) 280 — [26] No trataré de encasillar cada uno de los temas en una orientación cualquiera, sino de presentarlos en su valencia inmediata — [27] Cf D. Mamo, *Tradición,* en *Dis* 1726-1732 — [28] Cf, por ejemplo, R. Courtas, F.A. Isambert, *Ethnologues et sociologues aux prises avec la notion de "populaire",* en *MD* 122 (1975) 20-42, y C. Prandi, *Popolare,* en *Enciclopedia* 10, Einaudi, Turín 1980 — [29] "Con el término *socialización* se indica el proceso mediante el cual se transmiten a un nuevo miembro de un grupo social los valores, normas, actitudes y comportamientos compartidos por los miembros ya existentes del mismo grupo": B. Tellia, *Socialización,* en *DiS* 1569. Cf también el estudio crítico de V. Cesareo, *Socializzazione e controllo sociale. Una critica alla concezione dell'uomo ultrasocializzato,* F. Angeli, Milán 1977 — [30] En sociología se usa casi exclusivamente para referirse a la actitud de las personas frente a los grupos religiosos, actitud que comprende la experiencia religiosa en sus aspectos sociales — [31] Cf las contribuciones aparecidas en *Communications* 18 (1972) 1-193, todas sobre el argumento — [32] E. Morin, *L'événement-sphinx,* en *Communications,* cit., 190 — [33] *La connaissance de l'événement,* en VV.AA., *Perspectives de la sociologie...* (nota 20) 166 — [34] Cf la voz de R. Gubert, *Sistémica,* en *DiS* 1546-1559 — [35] Cf, por ejemplo, las indicaciones de P.-M. Gy: *Problèmes de théologie sacramentaire,* en *MD* 110 (1972) 133-134 — [36] Entre las obras del autor cf en part. *La presentación de la persona en la vida cotidiana,* Amorrortu, Buenos Aires 1971; *Relaciones en público,* Alianza, Madrid 1979; *Modelli di interazione,* Il Mulino, Bolonia 1971; cf también, por la temática afín, P. Berger-T. Luckmann, *La construcción social de la realidad* (nota 24) — [37] Cf M. Wolf, *Sociología della vita quotidiana,* Espresso Strumenti, 1979, 7-11; el autor presenta un buen análisis de la sociología de Goffman en las pp. 13-100 — [38] Cf el análisis crítico de P.P. Giglioli, *Self e interazione nella sociologia di E. Goffman. Introduzione a E. Goffman,* en E. Goffman, *Modelli di interazione* (nota 36) VII-XXXVII — [39] R. Cipriani, G. Rinaldi, P. Sobrero, *Il simbolo conteso. Simbolismo politico e religioso nelle culture di base meridionali,* Ianua, Roma 1979, 11. El estudio-análisis realizado por los autores, dejando aparte el hecho de emplear aún las categorías dicotómicas gramscianas hegemónico-subalterno, es de gran interés. Como refiere A.M. Di Nola en la *Prefazione* 5: "La novedad de las posiciones teóricas está en el enfoque —a base de materiales que podemos designar genéricamente como demológicos— según las líneas de una lectura 'simbólica' que implica el descubrimiento o la revalorización de las datidades reales" — [40] Cf importantes aportaciones en *Actes de la 14e Conférence internationale de sociologie des religions, Strasbourg 1977. Symbolisme religieux, séculier et classes sociales...,* C.I.S.R., Lille 1977, en part. F. Isambert, *Dimension social du symbole,* 9-28. Debe recordarse también el análisis teórico de H.J. Helle, *Soziologie und Symbol. Ein Beitrag zur Handlungstheorie und zur Theorie des sozialen Wandels,* Westencher Verlag, Köln-Opladen 1969 — [41] Al respecto se había planteado ya el problema fundamental de cómo poder utilizar un sistema válido de análisis: cf S.G. Wieting, *Myth and Symbol. Analysis of Claude Lévi-Strauss and Victor Turner,* en *Social Compass* 19 (1972) 139-154 — [42] A título de ejemplo, cf E.W. Bock, *The Transformation of Religions Symbols: A Case Study of St. Nicholas,* ib, 537-548; F. D'Agostino, *Immagini della morte e costruzione simbolica della realtà a Colle Sannita,* en *Sociologia* 11/1 (1977) 51-80; J. Rémy, *Symboles et rituels. Liaison entre une triple dynamique,* en *The Annual Review of the Social Sciences of Religion* 2 (1978) 125-142 — [43] R. Cipriani..., *Il simbolo conteso...* (nota 39) 18 — [44] F. Ferrarotti, R. Cipriani, *Sociologia del fenomeno religioso* (nota 5) 6-7 — [45] Cf S.S. Acquaviva, *The Rupture between Theory and Verification in the Theses of Invisible Religion,* en *Actes de la IIe C.I.S.R.,* Lille 1971, 561-572 — [46] Cf al respecto en part. R.K. Merton, *Teoría y estructura sociales,* Fondo de Cultura Económica, México 1964, y el estudio de D. Zadra, *Sociologia della religione: rapporti attuali tra teoria e ricerca,* en *Scienze sociali* 2 (1970) 27-70 — [47] Cf la nota 19 — [48] Cf del autor, *Sociologia della religione,* Boringhieri, Turín 1965; *The Scientific Study of Religion,* MacMillan, Nueva York 1970 — [49] Cf la síntesis del pensamiento del autor, *Sociologie religieuse,* Payot, París 1951 — [50] *Sociology of Religion,* Kegan, Londres 1947; *Types of Religious Experience,* Chicago University Press 1951 — [51] Cf en part. *Introduction à l'histoire*

de la pratique religieuse en France, PUF, París 1942-45, 2 vols.; *Études de sociologie religieuse,* PUF, París 1955-56, 2 vols. — [52] Cf la útil panorámica de F. Ferrarotti, *Società* (nota 3) 240-249 — [53] Remito en part. a H. Carrier, E. Pin, *Sociologie du christianisme. Bibliographie internationale* (1900-61), Presse de l'Université Grégorienne, Roma 1964, y a las actualizaciones: H. Carrier, E. Pin, A. Fasola-Bologna, *Sociologie du christianisme (Supplément* 1962-66), ib, 1968; repertorios incompletos y siempre verificables — [54] G. Milanesi, *Sociología de la religión,* Central Catequética, Madrid 1974 — [55] Cf J. Séguy, *Suggestions pour une sociologie des liturgies chrétiennes,* en *Archives de sociologie des religions* 22 (1966) 145-151; varias aportaciones en H.B. Meyer (dir.), *Liturgie und Gesellschaft,* Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1970; VV.AA., *Approches sociologiques de la liturgie,* en *MD* 107 (1971) 62-74; F.A. Isambert, *Réforme liturgique et analyses sociologiques,* en *MD* 128 (1976) 76-110 — [56] *Sociología de la religión* (nota 54) 11-12 — [57] Cf *Theologie et sciences sociales,* en *Social Compass* 17 (1970) 261-308, y las referencias bibl. de O. Schreuder, *Works on Sociology and Theology,* ib, 329-334, y de L. Dani, *Religión,* en *DiS* 1460-1471 — [58] G. Milanesi, *Sociología...* (nota 54) 12 — [59] *Ib,* 13 — [60] Cf tanto la *Introduzioni* como la antología de D. Zadra, *Sociologia della religione. Testi e documenti,* Hoepli, Milán 1969; R. Cipriani, *Per una definizione dell'ambito della sociologia della religione: da Durkheim a Yinger,* en *Sociologia* 11/2-3 (1977) 141-150 — [61] Además de las obras ya indicadas en la nota 12, cf *Le forme elementari della vita religiosa,* Newton Compton, Roma 1974, y el vol. en colaboración con M. Mauss, *Sociologia e antropologia,* Newton Compton, Roma 1976; para una síntesis del pensamiento del autor en referencia al fenómeno religioso, cf F. Ferrarotti, R. Cipriani, *Sociologia...* (nota 5) 17-38. La importancia del pensamiento del autor para la reflexión litúrgica la señala J.-Y. Hameline, *Sélection de textes sociologiques sur la célébration. Durkheim et Mauss,* en *MD* 106 (1971) 111-131 — [62] Además de las referencias bibl. de la nota 13, cf *Sociologia delle religioni,* a cargo de Ch. Sebastiani (Intr. de F. Ferrarotti), UTET, Turín 1976, 2 vols.; sobre el pensamiento del autor cf la notable aportación de L. Cavalli, *Max Weber, religione e società,* Il Mulino, Bolonia 1968; para una síntesis cf F. Ferrarotti, R. Cipriani, *Sociologia...* (nota 5) 39-77. La importancia del pensamiento del autor también para la liturgia la indica J.-Y. Hameline, *Sur la genèse des formes du culte et de la prière. Perspectives de Max Weber,* en *MD* 109 (1972) 123-136 con bibl., p. 126-127 — [63] G. Baum, *Definiciones sociológicas de la religión,* en *Con* 156 (1980) 351 — [64] Cf K. Dobbelaere, J. Lauwers, *Definition of Religion. A Sociological Critique,* en *Social Compass* 20 (1973) 535-551 — [65] G. Milanesi, *Sociología de la religión* (nota 54) 14 — [66] *Ib,* 14 — [67] H.B. Meyer, *Significado social de la liturgia,* en *Con* 92 (1974) 193-211 — [68] Cf la reseña de D. Sartore, *Celebrazione e impegno, Rassegna bibl.,* en VV.AA., *Celebrare il mistero di Cristo...,* Dehoniane, Bolonia 1978, 163-190 — [69] Cf, por ejemplo, G. Milanesi, *Sociología de la religión* (nota 54) 77-92, con bibl. — [70] Cf las indicaciones de F. Ferrarotti, *Società* (nota 3) 243-245; para una confrontación-colaboración con las demás sociologías, cf H. Desroche, *Sociologies religieuses,* PUF, París 1968 — [71] Cf las aportaciones de F. Houtart, *Aspects sociologiques du rôle de la liturgie dans la vie ecclésiale: communication, socialisation, appartenance,* en *MD* 91 (1967) 77-105; S.S. Acquaviva, *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial,* Mensajero, Bilbao 1972, 278-281, y sobre la función expresiva del rito, cf T. O'Dea, *Sociologia della religione,* Il Mulino, Bolonia 1968, 67-70 — [72] Cf la segunda parte del estudio de E. Costa jr., *I simboli battesimali: una analisi del rituale,* en *RL* 67 (1980) 386-392 — [73] Cf O.M. Watson, *Comportamento prossemico,* Bompiani, Milán 1972, bibl. 156-158 — [74] Cf VV.AA., *Liturgia et communautés humaines,* Centurion, París 1967 — [75] Ver la nota 29 — [76] P. Bourdieu, J.C. Passeron, *La reproduction...,* Ed. de Minuit, París 1970 — [77] El problema de la pertenencia lo afronta H. Carrier, *Psicosociologia dell'appartenenza religiosa,* LDC, Turín 1966; es notable la contribución sociográfica y teórica de E.J. Pin, *La religiosità dei romani,* Dehoniane, Bolonia 1975; cf también la voz de F. Demarchi, *Pertenencia,* en *DiS* 1266-1285 — [78] Para situar el problema cf la voz *Femme,* en *Enciclopaedia Universalis* 6 (1976) 973-1010 — [79] Cf para la problemática S. Maggiani, *Aspetti antropologici nel "Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti",* en *RL* 66 (1979) 466-469, en part. la nota 49 — [80] D. Zadra, *Introduzione,* en V.W. Turner, *Il processo rituale...,* Morcelliana, Brescia 1972, 13; es importante la lectura de Turner para los *ritos de tránsito,* en part. 111-216. Para la teoría fundamental, cf A. van Gennep, *I riti di passaggio,* Boringhieri, Turín 1981, y la lectura interpretativa también para la liturgia de J-Y. Hameline, *Relire van Gennep... Les rites de passage,* en *MD* 112 (1972) 133-137 — [81] Cf F.A. Isambert, *Notes sur la fête comme célébration,* en *MD* 106 (1971) 101-110; *Fête,* en *Enciclopaedia Universalis* 6 (1976) 1046-1051; V. Valeri, *Festa,* en *Enciclopedia* 6 (1979) 87-89 — [82] Cf, por ejemplo, V. Teti, *Il pane, la beffa e la festa...,* Guaraldi, Florencia 1978², bibl. 359-368 — [83] Cf, por ejemplo, A. Rossi, *La feste dei poveri,* Laterza, Bari 1969 — [84] Cf en part. H. Hubert, M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice,* en M. Mauss, *Oeuvres* I: *Les fonctions sociales du sacré,* Ed. De Minuit, París 1970,

193-354, y la voz con bibl. de R. Bastide, *Sacrifice*, en *Enciclopaedia Universalis* 14, 583-585 — [85] Cf el estudio importante de F.A. Isambert, *Rite et efficacitè symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*, Cerf, París 1979, y las aportaciones de P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Ginebra 1972; *Le langage autorisé, note sur les conditions sociales du discours rituel*, en *Actes de la recherche en sciences sociales* 5-6 (1975) 183-190; cf también la útil reseña de A. De Spirito, *Magia, scienza e religione in alcune interpretazioni contemporanee*, en *Sociologia* 9/2 (1975) 75-110 — [86] En la ya vasta bibl. indico algunas contribuciones, expresiones de enfoques diversos del problema, para que sirvan de orientación: cf D. Sartore, *Panoramica critica del dibattito attuale sulla religiosità popolare*, en VV.AA., *Liturgia e religiosità popolare...*, Dehoniane, Bolonia 1979; R. Cipriani (dir.), *Sociologia della cultura popolare in Italia*, Liguori, Nápoles 1979; Colloques Internationaux du C.N.R.S., *La religion populaire...* C.N.R.S., París 1979, en part. 283-367; cf, referente a la secularización, F. Ferrarotti, R. Cipriani, *Sociologia...* (nota 5) 79-182, y L. Dani, *Secularización*, en *DiS*, 1492-1499 — [87] Cf, por ejemplo, J.-Y. Hameline, *Parola e rito*, en *Servitum* 9 (1975) 601-602; P. Bourdieu, *Le sens pratique*, en *Actes de la recherche en sciences sociales* I (1976) 43-86 — [88] Para una panorámica general del estado actual de la sociología de la música, incluida la litúrgica, cf VV.AA., *La sociologia della musica. Antologia e saggio introduttivo*, de A. Serravezza, EDT/Musica, Turín 1980, con amplia bibl., 219-316. Por lo que se refiere a la música ritual, cf también G. Stefani, *L'espresione vocale e musicale nella liturgia*, LDC, Turín 1967; J.-Y. Hameline, *Le son de l'histoire. Chant et musique dans la restauration catholique*, en *MD* 131 (1977) 5-47; útiles aportaciones en *RL* 68 (1981) 7-68 — [89] Cf las varias aportaciones en *Social Compass* 20 (1973) 357-504, con referencias bibl.; las indicaciones de A. Rousseau, *Rites et discours religieux comme practiques sociales*, en *MD* 129 (1977) 117-130 — [90] El problema ha de inscribirse en el más vasto de la sociolingüística: cf E. Rigotti, *Sociolingüística*, en *DiS* 1594-1602 — [91] Cf, por ejemplo. VV.AA., *Ricerca interdisciplinare sulla predicazione*, Dehoniane, Bolonia 1973; J.-M. Marconot, *Comment "ils" prêchent...*, Cerf, París 1976 — [92] Cf, por ejemplo, el intento de C. Duquoc, J. Guichard..., *Politique et vocabulaire liturgique*, Cerf, París 1975, y las observaciones correspondientes a A. Rousseau, *Discussión sur les limites d'une analyse du vocabulaire liturgique*, en *MD* 125 (1976) 85-96 — [93] Hay que recordar en part. F.-A. Isambert, *Réforme liturgique...* (nota 55), y el análisis, posteriormente afinado, del Rito de la Unción de los enfermos, en *Rite et efficacité symbolique* (nota 85) 115-157 — [94] Id, *Réforme liturgique...* (nota 55) 94 — [95] Cf, para enmarcar la investigación, E. Passerin D'Entrèves, *Sociologia e storia religiosa*, en *Sociologia* 2/1 (1968) 151-162; C. Langlois, *Des études d'histoire ecclésiastique locale à la sociologie religieuse historique. Réflexions sur un siècle de production historiographique*, en *R.H.E.F.* 2 (1976) 329-347. Cf también B. Plongeron, *Religion et sociétés en Occident (XVIe-XXe siècles). Recherches françaises et tendances internationales (1973-1977)*, C.D.S.H., París 1980 — [96] Cf, por ejemplo, la aportación *Sociologie religieuse et histoire*, en *Actes de la XIe* C.I.S.R. (nota 45) 425-430; *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Casterman, París 1977 — [97] Algunos aspectos de la investigación están más desarrollados que otros; por ejemplo, la familia, la muerte, la religiosidad popular...; también algunos períodos históricos; puede consultarse una bibl. escogida en el buen estudio de M. Ménard, *Une histoire des mentalités religieuses aux XVIIe et XVIIIe siècles...*, Beauchesne, París 1980, 427-439; es útil desde el punto de vista metodológico C. Langlois, *Sociologie religieuse historique et religion popular*, en CNRS, *La religion populaire...* (nota 86) 325-334 — [98] Cf la panorámica problemática de A. Porro, *Historia*, en *DiS* 827-839; luego, en orden de edición: Ch. Samaran (dir.), *L'histoire et ses méthodes*, Encyclopédie de La Pléiade, París 1967[2]; J. Le Golf, P. Nora, *Faire de l'histoire*, PUF, París 1974; P. Veyne, *Cómo se escribe la historia. Ensayo de epistemología*, Fragua, Madrid 1972. Contribuciones útiles en *Aut-aut* 181 (1981), y en *Intersezioni* 1/1 (1981) — [99] *La parole de Dieu*, I: *La foi dans l'intelligence*, Cerf, París 1964, 563-568. El autor se refería especialmente a la sociología del conocimiento; pero a menudo ésta se funde con la de la religión: cf M. Garzia, *Conocimiento*, en *DiS* 379-387 — [100] Cf el enfoque metodológico de P.-M. Gy, *Problèmes de théologie sacramentaire* (nota 35) 129-142. A título explicativo indico las aportaciones de M.-F. Berrouard, *La penitence publique durant le six premiers siècles. Histoire et sociologie*, en *MD* 118 (1974) 92-130; A.Rousseau, *Hérédités sociales et initiation religieuse*, en *MD* 132 (1977) 141-155.

S. Maggiani

BIBLIOGRAFÍA: Berger P., *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona 1971; Bernard J.A., *Sociología religiosa de las fiestas populares en el medio rural español*, en "Phase" 57 (1970) 283-296; *Pastoral de una fe madura. Diagnóstico sociorreligioso del catolicismo tradicional*, Madrid 1972; Carrier H., *Sico-sociología de la afiliación religiosa*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1965; Díaz Mozaz J.M., *Apro-*

ximación a la realidad de la parroquia urbana, en "Phase" 87 (1975) 165-187; Floristán C., *Ritmos litúrgicos y ritmos de sociedad,* en "Phase" 115 (1980) 39-49; Fürstenberg F., *Sociología de la religión,* Sígueme, Salamanca 1976; Hill M., *Sociología de la religión,* Cristiandad, Madrid 1976; Martínez P., *Liturgia y sociedad de consumo,* en "Phase" 71 (1972) 421-431; Mattai G., *Sociología (y espiritualidad),* en NDE, Paulinas, Madrid 1979, 1317-1329; Matthes J., *Introducción a la sociología de la religión* 1-2, Alianza Universidad, Madrid 1971; Meyer H.B., *Significado social de la liturgia,* en "Concilium" 92 (1974) 193-211; Orensanz L., *Religiosidad popular española (1940-1965),* Editora Nacional, Madrid 1974; Pasquier A., *Sociedad de iniciación, sociedad en busca de iniciaciones,* en "Concilium" 142 (1979) 171-187; Sastre García V.J., *La base de las investigaciones sociológicas,* en "Concilium" 122 (1977) 245-251; Roggero E., *Sociología de la religión,* en DTI 4, Sígueme, Salamanca 1982, 373-389; Schmidt H., *Liturgia y sociedad moderna: análisis de la situación actual,* en "Concilium" 62 (1971) 171-186; Tena P., *¿Es realmente válida la parroquia urbana?,* en "Phase" 87 (1975) 188-192; *El lugar de la liturgia en nuestra situación eclesial,* en "Phase" 99/100 (1977) 277-306 y 307-316 (Mesa redonda); VV.AA., *Liturgia y comunidades de base,* en "Phase 52 (1969) 329-430; VV.AA., *Fe cristiana y cambio social en América Latina,* Sígueme, Salamanca 1973; VV.AA., *Catolicismo en España. Análisis sociológico,* Instituto de Sociología Aplicada, Madrid 1985.

T

TEOLOGIA LITURGICA

SUMARIO: I. Premisa terminológica - II. Teología cultual en la antigüedad precristiana - III. En la antigüedad cristiana la liturgia es teología - IV. Naturaleza teológica de la liturgia cristiana - V. La liturgia es "theologia prima" - VI. La teología es distancia de la liturgia - VII. La liturgia, en busca de la teología - VIII. Surge una teología litúrgica - IX. Liturgia teológica, no teología litúrgica - X. Liturgia-teología en el Vat. II - XI. Liturgia-teología en la investigación actual - XII. Para un estatuto de la teología litúrgica.

I. Premisa terminológica

La *liturgia,* en el término y en su significado inmediato, parece distinguirse e incluso disociarse netamente de la *teología,* tomada en el sentido etimológico de la palabra, como *tratado sobre Dios.* Es lo que de ordinario se arguye a partir del simple análisis de los dos términos: el primero está totalmente en el plano de la *acción* (griego: *leit-ourguía* = obra-función hecha *para el pueblo);* el otro, por el contrario, se mueve total y exclusivamente en la línea del *pensar/hablar con/de Dios* (griego: *theo-loguía).*

El momento declaradamente *operativo* implícito en el término *liturgia,* de uso exclusivamente laico tanto en el mundo clásico griego como en el helenismo, se mantuvo incluso cuando la traducción griega (LXX) de la biblia indujo en él la evolución semántica que le quedaría para siempre como propia, y por la cual liturgia significará ya exclusivamente la acción ritual sagrada reservada al sacerdocio levítico [1]. [/ *Liturgia,* I].

Por otra parte, *liturgia,* aun conservando el sentido *operativo* original, entraba de hecho en el ámbito de la *teología,* porque, si ya toda acción sagrada ritual implica necesariamente por su misma naturaleza una relación de diálogo con Dios, esto es tanto más verdadero en la *liturgia* de la religión revelada del Antiguo Testamento, que por definición es *la religión de la palabra de Dios.*

II. Teología cultual en la antigüedad precristiana

A este respecto es, sin embargo, interesante advertir cómo una relación directa del *culto* con la *teología* se planteaba también fuera del mundo bíblico. En efecto, para los antiguos había una *teología* o tratado sobre Dios, que era propia de los sacerdotes, en cuanto que estaba contenida y expresada en el simbolismo de las celebraciones rituales. Ya Tertuliano *(Ad Nationes* 2,1), y después Agustín *(De civit. Dei* 6,5ss), por no hablar de otros escritores cristianos antiguos, nos relatan que Varrón, exponente en esto del pensamiento de sus predecesores griegos y latinos, conoce una triple *teología,* que es un

triple modo de referirse al conocimiento de Dios: la *teología mítica,* que es aquella en que la divinidad aparece en la ficción poética; la *teología física* de los filósofos, que estudian lo que son verdaderamente los dioses en sí mismos y la relación que tienen con el mundo; la *teología política* o *civil,* que Varrón, citado por Agustín *(ib),* describe como aquella que "en las ciudades todos los ciudadanos, pero sobre todo los sacerdotes, deben conocer y administrar, estableciendo qué dioses se deben venerar oficialmente, qué ritos y sacrificios se deben realizar y quién es competente para ello". "El culto tiene, por lo tanto, una literatura ritual en las *litterae sacerdotum,* que se contraponen a los *carmina poetarum* y constituyen la *theologia civilis"* [2].

III. En la antigüedad cristiana la liturgia es teología

En el ámbito cristiano el término *teología,* sobre todo en los padres griegos, adquiere de un modo cada vez más claro el sentido específico de *tratado "sobre" Dios* a nivel de reflexión acerca del dato de la revelación cristiana; pero conserva al mismo tiempo el elemento cultual, en cuanto que el *hablar "con Dios",* como acontece en el culto, también es *teología.* Los testimonios del uso del término griego *theologuía* en sentido y con un fondo cultual-litúrgico, muy frecuentes en la antigüedad cristiana [3], solamente pueden explicarse como la permanencia, en el ámbito cristiano, de la primitiva interpretación del término, que era la de *tratado sobre Dios-con Dios:* tratado que, provocado por el encontrarse en la presencia de la divinidad en el contexto de una acción cultual, se expresa en formas orales *o* solemnes (en el canto), estático-poéticas *o* envueltas en el secreto del silencio sagrado [4]. La fuerza de la raíz cultual de *theologuía* en los padres orientales se advierte en el hecho de que en los escritos ascéticos representa el punto de máxima ascensión espiritual [5], ascensión que se alcanza y manifiesta en una altísima oración, llamada precisamente *theologuía* [6] u oración de alabanza, incensante e ininterrumpida (cántico del triple *santo,* Is 6,2-4; Ap 4,8-9), transmitida por los ángeles a la liturgia de la iglesia [7]. La unión de tal modo establecida entre la más alta oración mística y la oración litúrgica, entendida como *theologuía por excelencia,* justifica plenamente la afirmación de Reitzenstein [8], según el cual el monje que ha llegado a ser espiritual *(pneumático)* se manifiesta y se sitúa, precisamente por su *theologuía,* en la posición de *auténtico sacerdote* [9].

De estas breves alusiones, que van desde la antigüedad precristiana [*1 supra,* II] hasta los ss. IV-V de la era cristiana, resulta claro que existe una *teología* estrechamente relacionada con el culto, bien en el sentido de que el culto a la divinidad y sus manifestaciones forman su objeto *(teología civil* de Varrón) o de que constituye el ambiente y la ocasión para una *teología* (oración por excelencia). Tanto en un caso como en el otro, la celebración ritual es el modo típico de hacer *teología;* y esto por la razón evidente de que la celebración sagrada, por su misma naturaleza, implica siempre una referencia a la divinidad, y da por esto ocasión de hacer teología. Existe, por tanto, una teología que hace el rito, y que a su vez se expresa en el rito.

Esta afirmación, que nace históricamente de una constatación de hecho, nos parece que tiene un valor absoluto tal que podría, llegado el caso, prescindir de la constatación histórica; y que, en consecuencia, per-

mite reivindicar, tanto para el culto en general como para la liturgia en particular, la propiedad de dar origen a una teología. Ello nos parece importante porque constituye una indicación, de alguna manera nueva, para una comprensión más exacta de la naturaleza misma de la liturgia, en el sentido de que daría una nueva profundidad a lo que ya se llama *comprensión del aspecto y del dato "teológico" de la liturgia.*

IV. Naturaleza teológica de la liturgia cristiana

En efecto, si consideramos la liturgia como se presenta en la religión revelada, primero judía y después cristiana, no es otra cosa que la celebración de un acontecimiento salvífico; y, como tal, es siempre, por su contenido, *palabra de Dios,* y por su forma *hablar de Dios,* aunque *no* se haga con un lenguaje científico, sino con el lenguaje simbólico propio del obrar ritual.

El poder teo-dialógico, propio de la celebración de un acontecimiento salvífico relativo al hombre, es el que, al tiempo que constituye la celebración en cuanto auténtica liturgia (acción de culto a Dios), garantiza su incidencia espiritual en el hombre, precisamente porque se desarrolla, de por sí, necesariamente a través de un diálogo entre el hombre y Dios. Por otra parte, al ser la liturgia una *teología en acción* simbólico-ritual, puede acontecer que el componente ritual adquiera el rango de valor *operativo* válido en sí mismo, con la consecuencia de que el lenguaje *simbólico* pierda su fuerza, y así la liturgia no sea ya verdadera porque ya no es un diálogo teológico, sino solamente una acción humana.

El hecho se verificó de manera ejemplar en el judaísmo: a medida que se afirmaba en él la ordenación levítica del culto, la atención se concentró progresivamente en la *ritualidad* de la acción cultual, y menos sobre el acontecimiento salvífico divino, que era su *contenido.* La consecuencia fue que la celebración acabó por ser un puro ritualismo y dejó de ser teología en dimensión ritual; y al mismo tiempo se creó una situación nueva, por la que el hebraísmo quedaba minado desde la base.

Nacido como una religión caracterizada por un culto que por institución pertenecía a todo el pueblo, todo él llamado a una actividad sacerdotal que se debía explicitar no tanto en formas cultuales externas cuanto en "si escucháis atentamente mi voz y observáis mi alianza" (Ex 19,5-6), el judaísmo no podía permitir que su propia religión dejase de ser ese culto que debía ser: un culto esencialmente *teológico;* habría sido renegar de sus propios orígenes. Por eso surgió entonces el fenómeno del *profetismo,* que se convierte inmediatamente, con la posición antirritualista que asume y lleva ininterrumpidamente hacia delante, en el signo de una profunda escisión en el seno mismo del hebraísmo. En efecto, mientras que el sacerdocio levítico es el representante de un *culto ritual* mudo, el profeta aparece como el portador de la *palabra de Dios (teología),* con vistas a un *culto espiritual.* El hecho crea una situación, aparentemente anormal, de escisión cultual; pero será precisamente la enseñanza de los profetas la que hará comprender que puede ser eliminada y que el judaísmo puede reencontrar su unidad cultual si se acoge nuevamente en el culto la palabra de Dios, de modo que éste reasuma su primitiva dimensión *teológica* ((cf Is 1,10-20; 29,13-14; Jer 7,21-28).

Es lo que de forma emblemática se lee en la visión de Is 6,1-13: cuan-

do es el mismo profeta, el hombre de la palabra de Dios, el que toma parte en la celebración litúrgica en el templo, las cosas cambian. La celebración no es ya solamente el rito externo que Dios rechazaba tan abiertamente por boca del mismo profeta (Is 1,10-15): ahora reasume todo su valor *teológico* originario. La acción ritual desaparece de la perspectiva del profeta; en su espíritu primero (Is 6,3) resuena "la alabanza de la santidad" de Dios en el canto de los serafines (que la tradición litúrgica cristiana calificará expresamente como *teología* [*/ supra,* III, correspondiente a la nota 7]); después, en el espíritu del profeta, movido por la visión de Dios (v. 5), recomienza ese *diálogo con Dios* que debe ser la razón de todo verdadero culto. El mensaje de la visión de Isaías es claro: Dios no quiere sacrificios, sino que se escuche su voz (Jer 7,21-23; Sal 39,7-9) y que se ofrezca la oración de alabanza en recuerdo de sus beneficios (Sal 39,10-11; 49,14-15.23; 50,17-18; 68,31-32). De este modo el culto deja de fundamentarse en "tradiciones humanas" (Is 29,13) y recupera la dimensión *teológica* que la revelación le ha dado al enfocarlo desde el primer momento (Ex 19,5-6) como un *diálogo con Dios.*

Un mensaje análogo, no dirigido sin embargo a una restauración del verdadero culto en el templo, como en Isaías, sino a una recuperación del verdadero culto inclusive fuera o sin el templo, es el de Ezequiel en la visión que abre su libro (Ez 1-3). La visión, que renueva en tierra extranjera la gran aparición doxológica ya contemplada por Isaías dentro del templo, lugar sagrado por excelencia, quiere hacer saber a Israel que, aun habiendo perdido todo el aparato *operativo-ritual* de su culto —templo, altar, sacrificios (Dan 3, 38) e himnos sagrados (Sal 136)—, no debe alimentar la persuasión ni la desesperación de no tener ninguna posibilidad de dar culto a Dios. Israel debe comprender que no es cuestión de tener un templo o un ritual para poder encontrar a Dios; y si piensa que no tiene ni siquiera un *sacerdote* en Ezequiel (Ez 1,3) en torno al cual reunirse, sólo porque él es también un deportado que se encuentra privado de todo su ritual, no ya en el templo sino a orillas del canal Kebar (1,1), debe cambiar de opinión. Israel podrá dar verdadero culto a Dios reuniéndose en torno al *profeta* Ezequiel, porque como *tal* ha sido puesto por Dios en medio de los israelitas en la deportación (2,5); acoger la palabra que él les lleva (3,4.11) será recuperar el culto que agrada a Dios, ese culto que en la escucha de la palabra y en la fidelidad a la alianza hará de nuevo a todos, hoy en el exilio como entonces en el desierto, sacerdotes de Dios (Ex 19,5-6). El culto es verdadero aunque carezca de ritualidad, con tal que sea plenamente *teología.*

Y es lo que sucederá. Con la vuelta a la enseñanza de los profetas, el exilio será para Israel lo que fue una vez el desierto, que precisamente se había caracterizado por el culto de un pueblo de sacerdotes que no tenían sacrificio (Am 5,25; Jer 7,22-23), pero que estaban a la escucha de la palabra (Ex 19,5-6). Así Israel concentrará en el exilio su propio culto en torno a la palabra de Dios y a la *sinagoga,* o sea, la *asamblea* sagrada semanal; y revitalizará todo el aspecto *teológico* del culto, restableciéndolo a partir de aquel diálogo de Dios con el pueblo que ya tuvo lugar en el Sinaí (Dt 5,1.22) y que marcó la característica fundamental del culto según la revelación: ser momento de encuentro con Dios y con su *gloria* en la escucha de su voz (Dt 4,10-13; Ex 33,7-11).

Vista en el conjunto de la historia

de la salvación, esta reapropiación *teológica* del culto con arreglo a la revelación señala, en el AT, la proximidad del momento en el que el ritualismo cultual perderá definitivamente su importancia, para ceder su lugar a un culto que se centrará exclusivamente en la palabra de Dios. Cuando el evangelista Juan, el *teólogo* por excelencia, proclame en síntesis todo el misterio de la encarnación del Hijo de Dios diciéndonos que "el Verbo se hizo carne y habitó con nosotros" (Jn 1,14), dará a la encarnación una dimensión propiamente cultual: la humanidad que acoge a la Palabra-Dios se convierte en la nueva "tienda de la reunión" (Ex 40,1ss). En otras palabras: en el NT el culto a Dios, evocado por la alusión a la *tienda* del Éxodo, tendrá lugar sólo en la medida en que se acoja a la Palabra-Dios; se hace, por tanto, *teología.* Es lo que se expresa en la conocida sentencia de un famoso monje del desierto: "Así pues, sólo oras verdaderamente cuando eres teólogo; y sólo eres teólogo cuando oras verdaderamente" [10].

En realidad, la liturgia cristiana, en cuanto celebración del misterio de Cristo, no es otra cosa en el fondo que la actualización sacramental continuada de aquel primer acontecimiento por el cual la Palabra-Dios se hizo carne. La palabra de Dios que anunciaba la salvación se condensó en Cristo en otros tantos misterios, que fueron revelaciones reales y concretas de la salvación prometida en aquella palabra, y que ahora en la liturgia constituyen todavía y siempre del mismo modo momentos en los que esa palabra se va realizando en los hombres como se realizó en Cristo. En Cristo la realización de la palabra de la promesa tiene lugar en el plano existencial: la existencia misma de Cristo, paradigma total en su ser y en su obrar de la palabra, consistió en *hacerse-carne de la palabra.* En este sentido y por esta razón la actuación de la palabra en Cristo no aconteció ni se expresó en una *liturgia,* entendiendo el término en el sentido de una acción ritual, sino que fue la verdadera y suprema *teología,* porque la actuación de la palabra en Cristo nacía de un *conocimiento de Dios* que era el fruto inmediato de la unión inseparable existente entre la humanidad de Cristo y la persona divina de la Palabra-Dios. Esta actuación de la palabra de la promesa, que en Cristo llega a ser salvación concreta de la humanidad, es única, siendo "redención eterna" (Heb 9,12), y no puede ser repetida. Sin embargo, por ser una salvación personal de los individuos, puede y debe ser comunicada: es lo que sucede mediante la celebración litúrgica.

En efecto, en la liturgia el único acontecimiento salvífico de Cristo se hace presente a través de los símbolos, y así se comunica a quien quiera, como Cristo, realizar la palabra. La actualización de la salvación para los individuos tiene lugar, pues, en la liturgia, o sea, por vía ritual y *sacramental:* en efecto, no puede darse una *nueva* actuación, sino solamente presencia y comunicación de lo que ya se realizó en Cristo. De este modo la realización de la palabra que tuvo lugar en Cristo como pura y suprema *teología,* actualizándose en los cristianos por la vía de la *liturgia,* es decir, según una dimensión sacramental, no deja de ser igualmente una *teología,* o sea, fruto del *conocimiento de Dios* transmitido por la palabra.

Por esta naturaleza sacramental que le es propia, la liturgia cristiana es fundamentalmente y por su origen una *teología;* y así la escisión, observada en el AT, entre sacerdocio y profetismo, que es después escisión entre liturgia y teología, entre culto y vida, queda nueva y definitivamen-

te sanada. En efecto, la liturgia cristiana es esencial y existencialmente teología, porque es siempre palabra de Dios reconocida en la realidad que adquiere en el rito simbólico. Ésto explica suficientemente por qué en la época patrística se pensó y se vivió la liturgia como un momento especialmente feliz, de auténtica teología [11].

En efecto, la liturgia conserva su dimensión cristiana, que no se agota en pura y vacía ritualidad, en tanto en cuanto mantiene su original nivel teológico, que es el de ser conocimiento experimental de Dios, tal como nos viene de la actualización de la palabra ya realizada por Cristo y ahora representada en el rito, el cual no es otra cosa que la figuración-representación simbólica de la palabra de Dios; en una palabra, teología en acción.

Cuando 1 Cor 11,23 nos presenta "la cena del Señor" como una *tradición (parádosis),* quiere hacer manifiesto de inmediato que ese rito no es solamente un hecho *operativo* cuya realidad estriba en ser realzado.

El uso del término *tradición,* que está en el plano de la enseñanza *mistérica,* nos indica que el rito es ante todo portador de un significado que hace referencia a Cristo, y en consecuencia se realiza por lo que es, se hace una *teología simbólica* a nivel ritual; en efecto, es *proclamación* del valor eterno ("hasta que vuelva") de la muerte del Señor. En el cristianismo, por encima de los ritos, hay siempre un hecho de revelación, que es *teología* en el sentido más fuerte del término, y por esto toda *profesión de fe* es una *tradición* (1 Cor 15,3); o sea, es tal que del estado de anunciación debe pasar necesariamente al de realización en la celebración litúrgica (Rom 6,4s), que se revela por tanto como un momento *teológico* por excelencia, en cuanto revelación recibida y vivida de un modo concreto.

V. La liturgia es "theologia prima"

En este sentido, precisamente en la antigüedad, sobre todo en Oriente, la liturgia se consideraba como *theologia prima,* ya que representa el primer momento en el que la profesión de fe, transformándose en praxis vivida, llega a ser el primer lenguaje teológico concreto que se ha encontrado en la iglesia como fundamento de toda reflexión ulterior dirigida a la comprensión de aquello que, como dictado simbólico, se presentaba a los fieles en la liturgia, y que formará precisamente lo que desde una perspectiva justa se debe considerar una *theologia secunda,* si se ve en relación con la *primera,* es decir, con la *teología* puesta en acto por la liturgia [12].

Es lo que se verifica, en efecto, en el plano histórico, porque la denominada *teología* de los padres de la iglesia nació y ha llegado hasta nosotros como explicación del contenido de fe expresado y vivido en la liturgia; por lo que se puede afirmar con razón que de la teología predicada y vivida, que era la liturgia, ha brotado la teología como reflexión sobre la liturgia. Contrariamente a lo que se podría esperar, es incuestionable que la liturgia es ya una expresión completa de la fe cuando la reflexión teológica todavía comenzaba a desarrollarse; y así la tradición litúrgica se convirtió en la primera y más universal verificación de la ortodoxia en la fe [13].

Después de la época de los padres, se puede decir que no hay teología diferente de la que se expresa en la liturgia, y cuando en los ss. IX-X comienza, con el renacimiento carolingio, un relanzamiento teológico, éste

gira principalmente sobre la liturgia, con el fin de dar una visión teológica de esta última. Aunque esto sucediese siguiendo la interpretación alegórica de Amalario de Metz o el *realismo espiritual* de Floro, Agobardo de Lyón, Pascasio Radberto de Corbie, el "espiritualismo conceptual" de Ratramno o la simple comprensión literal de la plegaria eucarística, como tenía lugar en las muchas "Expositiones Missae" de la época, se trataba siempre de hacer vivir en la celebración su momento teológico: conocimiento del misterio de Cristo en la experiencia concreta que de él daba la liturgia.

VI. La teología se distancia de la liturgia

Desgraciadamente, después de la época de los padres el rito fue perdiendo gran parte de su transparencia y, al imponerse precisamente por el gran peso ceremonial que había asumido, se presentaba en la práctica como una realidad en sí misma sagrada y sacralizante, con un valor salvífico objetivamente activo: un *contenedor* de gracia, que solamente esperaba a ser administrada, distribuida y aplicada "pro vivis et defunctis". La liturgia ya no es ocasión ni razón de ser de la teología, y vuelve a ser —como había acontecido en el hebraísmo— lo que lleva inscrito en el nombre: una *operación* sagrada. En otras palabras: la liturgia tendrá siempre en el misterio de Dios en Cristo su propio contenido esencial *(objectum formale quod),* pero ahora lo poseerá tan sólo para transmitirlo *operativamente;* es decir, de tal modo que la acción litúrgica ya no será *teología,* o sea, ya no será vista como revelación actual y experimental *(objectum formale quo)* de la fe.

La liturgia, al no ser ya la *theologia prima,* no es teología en ningún sentido, sino sólo ritualidad desnuda; y así la teología que va naciendo no será una *theologia secunda,* sino simplemente la *theologia,* o sea, un conocimiento, o más bien una ciencia de Dios, en la que las *profesiones de fe* asumen las funciones de *primeros principios* de la ciencia que precisamente se quiere construir de un modo científico. Las realidades divinas se conocerán a través del filtro de la racionalidad, y no se percibirán como fruto de una experiencia interior directa. La teología, dirá el mismo santo Tomás *(S. Th.* I, q. 1, a. 6, ad 3), dejará de ser un *pati divina,* como lo era precisamente la teología-liturgia. Objeto de la *teología* será siempre la fe, como lo es en la liturgia. Pero mientras que ésta vive de la "fides qua creditur", aquélla estudia la "fides quae creditur".

La separación de la teología con respecto a la liturgia se hizo inmediatamente tan profunda, que incluso cuando los escolásticos con las *auctoritates* y *sententiae* y posteriormente los humanistas con los *loci theologici* intentaron precisar los posibles *lugares* de referencia a los que acudir para la demostración o la confirmación de una tesis teológica, la liturgia no fue jamás incluida entre ellos.

VII. La liturgia, en busca de la teología

El primero en reivindicar para la liturgia un puesto entre las ciencias teológicas es, a mitad del s. XVIII, E. de Azevedo, el jesuita portugués propuesto para la "Escuela de liturgia" (Schola sacrorum rituum) abierta "en el Liceo Gregoriano" por Benedicto XIV en noviembre de 1748 [14]. Comparando la liturgia con la "teología mística, los sagrados cánones, la teología escolástica, la dog-

mática y la moral", De Azevedo mantiene que aquélla "supera en mucho a estas disciplinas, porque... mientras éstas miran sólo al *conocimiento de las cosas divinas,* la liturgia *pròvoca la unidad con ellas,* de tal modo que es inseparable" [15]. Pero la pretensión de la nueva disciplina no es excesiva: De Azevedo quiere que se le reconozca a la liturgia el título de *ciencia teológica* al mismo nivel que las disciplinas ya indicadas, por tratar, y de modo todavía más inmediato, las mismas *cosas divinas* que son el objeto de estudio de la ciencia llamada *teología* [16]. Se trata, por tanto, del reconocimiento de la naturaleza teológica de la liturgia en base al hecho de que el *objeto* de estudio es el común a toda la teología y de que de la liturgia se pueda hacer una *ciencia* "con la autoridad de Aristóteles y de santo Tomás" [17].

Ni en el proyecto de De Azevedo ni en ninguna otra parte en su tiempo se puede entrever el menor signo de una *teología litúrgica* en la orientación o bien en el nombre, excepción hecha de la obra de M. Gerbert, abad de Sankt Blasien, en la Selva Negra (Alemania), que entre otras obras de liturgia publicó en 1759 los *Principia theologiae liturgicae, quoad divinum officium, Dei cultum et sanctorum,* donde apenas se encuentra, empero, una especie de introducción histórica a la liturgia.

Pero quizá precisamente el solo hecho de encontrar en esta época el título de *teología litúrgica* colocado, aunque en modo vacuo, en la cabecera de un libro, insinúa ya que el gran florecimiento de los estudios litúrgicos en aquel tiempo hiciera nacer la idea de que el conocimiento profundo de la liturgia puede ser el arranque para una nueva teología. El mayor conocimiento de los padres y la publicación de las fuentes litúrgicas orientales y occidentales [18] daban, en efecto, origen a estudios [19] que, aun presentándose en una línea de investigación histórica orientada a menudo en un sentido apologético de la fe católica, no impedían la apertura de nuevas perspectivas para la teología, al menos en el sentido de que ésta necesitaba —y ahora se ofrecía la posibilidad— ser leída desde una clave diversa de la hasta entonces conocida, que era única.

En cambio, esta floreciente primavera litúrgica no comportó otro fruto que el del paso de la liturgia al grado de *locus theologicus,* fruto —pequeño por cierto— que fue acogido con poco éxito por los teólogos del s. XIX [20]. El problema de la relación liturgia-teología estaba abierto de todos modos, y todavía hoy espera una solución.

En una perspectiva que quiere superar la postura de *locus theologicus,* en cuanto pretende afirmar que la liturgia tiene un valor teológico propio (valor que va más allá de una estimación de la misma como testimonio de una tradición, por cuanto propone una visión teológica propia de la liturgia), el tema fue retomado a principios del s. XX en Lovaina por el benedictino L. Beauduin (1873-1960). En 1912 abrirá su *Essai de manuel fondamental de liturgie* [21] con la afirmación: "Si la teología es la ciencia de Dios y de las cosas divinas, es claro que la liturgia pertenece con pleno derecho al ámbito de esta ciencia". Dicho esto, y dejando a otros la función de escribir "la parte especial" del manual, es decir, la que estudia detalladamente el origen y el desarrollo formal de los ritos descritos en los libros litúrgicos, redacta solamente la parte "fundamental" del manual, la que se refiere al *"aspecto teológico"* de la liturgia. Beauduin no ignora que fijarse en el aspecto teológico de la liturgia puede "parecer exagerado y unilateral"; pero está también persuadido de que

sin eso la liturgia será sólo una reserva de caza para historiadores, arqueólogos, estetas y ceremonialistas [22].

Beauduin, al exponer el *aspecto teológico* de la liturgia, sigue un esquema fijo: presenta ante todo un "fundamento dogmático" relativo a cada uno de los aspectos fundamentales que pertenecen al concepto de liturgia (culto-iglesia, término-sujeto del culto, etc.) y, hecha su enunciación/explicación en el plano *teológico,* demuestra cómo la liturgia constituye su *realización* en el plano ritual. Después continúa con una consideración que tiene la finalidad de mostrar cómo la *realización* litúrgica del dato de fe encuentra su continuación/aplicación en la vida espiritual cristiana concreta. Naturalmente, no deja de mostrar que la relación entre liturgia y teología no es una invención suya, ya que se funda en el hecho de que la liturgia es reconocida por todos como un *locus theologicus* de primer orden, no sólo por aparecer como "el principal instrumento de la tradición en la iglesia" [23], sino por contener en su "idea teológica una idea fuerza", que de forma ininterrumpida reaviva y fortifica la fe del pueblo cristiano [24].

Beauduin, al par que reconoce la posición de la liturgia como *locus theologicus,* intenta superarla demostrando que los términos mismos de la definición —"la liturgia es el culto de la iglesia"— implican un amplio contenido doctrinal de fondo, que hace de la liturgia una *teología* en acción.

Se diría que el procedimiento de Beauduin no ha logrado hacer pasar la liturgia al rango de una verdadera y propia teología, si consideramos que muchos años después, en un ambiente tan cercano a él y tan declaradamente litúrgico (en el mejor sentido de la palabra) como el de las "Semaines liturgiques" de Lovaina, todavía en 1937 la relación entre liturgia y teología se veía total y exclusivamente a nivel de *liturgia-locus theologicus* [25].

VII. Surge una teología litúrgica

Sin embargo, la voz de Beauduin es acogida, por otros caminos y con gran amplitud, en el ambiente que se forma en torno al movimiento litúrgico que tiene por centro la abadía benedictina de Maria Laach, en Alemania. Aquí es donde encontramos el primer intento real de dar a la liturgia su propio estatuto teológico.

Guardini (1885-1968), que, aun no siendo monje, forma parte viva del grupo litúrgico de Maria Laach, entiende la liturgia como "integrada —aunque sea en su propio ámbito cultual— en aquel valor de revelación sobrenatural que en el plano noético es calificado como infalibilidad" [26]. En consecuencia, afirma que el aspecto teológico de la liturgia es necesariamente parte integrante de cualquier estudio que quiera tener una visión y conocimiento *sistemático* de la liturgia [27]. Este conocimiento se concretará primero en un estudio de cada uno de los elementos de que la liturgia se compone; después llegará a una búsqueda de síntesis que ayude a precisar las razones por las cuales todos esos elementos son *liturgia.* En ambos momentos, sin embargo, la investigación litúrgica no podrá olvidar que "se trata de *teología,* o sea, de la ciencia de una revelación sobrenatural" [28], que debe desvelar "tanto el principio unitario y vital [de la liturgia], en cuanto que es la vida, místicamente actualizada, del hombre-Dios, que se hace camino hacia el Padre; como la forma que se presenta como acción unitaria de palabra y de rito en una celebración que incluye oración, sacrificio y transmisión de gracia" [29].

Esto lleva a Guardini a concluir que la liturgia, en cuanto teología, no sólo se diferencia de todas las ramas del saber científico natural, sino que también en el seno de la teología tiene su propio método de investigación. En efecto, la entiende como "ciencia teológica en sentido estricto", que se ocupa de la doctrina de la fe tal y como ha sido concientizada por la iglesia en su misma vida cultual[30]. Para Guardini la liturgia es, por tanto, teología; pero según su propia modalidad, que es la de ver y conocer el contenido de la fe en su manifestación en la vida cultual de la iglesia. Es en ésta, en efecto, donde la verdad fundamental y peculiar del cristianismo, la que anuncia que Dios se ha comunicado a los hombres en Cristo, llega a ser comunicación actual de la salvación.

La fuerte afirmación de Guardini, que hace de la liturgia una teología según un sentido propio y con un método particular, se hizo actual en el mismo ambiente de Maria Laach en que nació, sobre todo por obra de O. Casel (1886-1948), para quien la liturgia, si en su ejercicio es celebración del misterio de Cristo, como ciencia no es sino "teología del mismo misterio de Cristo". Para Casel, la liturgia no es sólo culto ritual en función de la comunidad, que se asienta, junto con la profesión de fe y la ley moral cristiana, como tercer elemento dentro de la iglesia. Su "objeto específico y primario es, en efecto, el de ser una acción que hace objetivamente presente toda la obra salvífica de Cristo"[31]. Esto quiere decir que la obra salvífica de Cristo en cuanto se hace presente en la celebración litúrgica, no es sólo un *artículo de fe* que se cree *(fides quae creditur),* sino también y sobre todo una *realización de la fe (fides qua creditur) según una determinada forma simbólico-sacramental* (litúrgica); en consecuencia, se hace verdadera y propia teología cuando se busca el conocimiento de esta obra salvífica en y a través del símbolo ritual que la contiene y la revela como realidad efectiva.

También para Casel, como para Guardini, no se trata ya de una *teología de la liturgia,* que consistiría en descubrir en la liturgia aquellas verdades de fe de las que, a nivel de ciencia, se ocupa la teología y que se unirían a ésta para su enriquecimiento. En Casel se delinea y se afirma con fuerza una verdadera *teología litúrgica,* o sea, un modo nuevo de hacer teología, modo no sólo iluminado por la liturgia, sino basado en ella.

Ese contenido de fe que se percibe como realidad que vive en la iglesia y que es vivido por la iglesia en su formulación ritual se convierte en objeto de investigación no con vistas a un conocimiento abstracto ni a un conocimiento puramente intelectual, sino precisamente como realidad viva y vivida, en la que la iglesia se siente inserta. La fórmula ritual, por tanto, no hace solamente la función de *contenedor* de la realidad de fe, ni tampoco de momento de arranque para su conocimiento; constituye, por el contrario, el modo peculiar según el cual la realidad de fe se presenta y es percibida, y esto en cuanto *realidad litúrgica.* En otras palabras: la *realidad salvífica,* comprendida en todas sus dimensiones y sus componentes, es acogida e interpretada en su momento litúrgico, es decir, como salvación en dimensión simbólico-ritual; el dato (verdad) de fe se va haciendo, por así decir, bajo nuestros ojos *realidad* de fe (salvación en concreto).

Naturalmente, aquí la teología nace de la liturgia como *experiencia de fe,* y por tanto lleva a un conocimiento *contemplativo-sapiencial,*

conocimiento que era peculiar de los padres de la iglesia y que consistía en un conocimiento intelectivamente profundo y afectivamente participado de la *historia salutis*. Que para Casel este modo de entender la teología fuese, entre otras razones, una consecuencia de la concepción *mistérica* que tenía de la liturgia, no quita valor a su intento de hacer una *teología litúrgica*, comoquiera que se juzgue, bien en su conjunto, bien en sus elementos particulares, su interpretación mistérica de la liturgia. Si en Casel hay algo seguro, es sin duda el rechazo de la teología dogmática de su tiempo, por reconocerla incapaz de comprender la liturgia. De aquí otra cosa evidente en su obra: el intento de dar un giro profundo a la teología, en el sentido de que la teología es tal en cuanto que es *teología litúrgica*. Mientras que en Guardini la teología *se vuelve* litúrgica cuando el dato de fe se comprende en su modalidad de dimensión cultual, que es al mismo tiempo la modalidad ritual de la iglesia, en Casel la modalidad cultual, al revelarse como el momento en que el dato de fe asume la dimensión de una comunicación concreta del misterio salvífico divino de Cristo a la iglesia, es la única que abre el camino a una teología sobre él, es decir, a esa teología que sólo trata sobre el *Dios de Dios*, o sea, sobre el Dios que se revela por Cristo en el Espíritu Santo a la iglesia en la actualidad de la celebración litúrgica: "En la celebración litúrgica, que es la acción más importante de la iglesia, el gesto ritual se funde con la comprensión más profunda, y es aquí donde la teología vuelve a ser lo que era en los orígenes: una *theologuía*, o sea, un concreto y efectivo hablar de Dios desde Dios"[32]. En suma, para Casel solamente la *teología litúrgica* es teología en sentido pleno, mientras que la teología dogmática y la misma teología bíblica son formas sectoriales de la teología.

El intento de hacer una teología litúrgica llevado a cabo por Casel, aunque encontró algún consenso, halló una fortísima oposición, oficialmente centrada en las dificultades que muchos encontraban en su comprensión mistérica de la liturgia. En realidad, aunque el contraste versaba ante todo sobre la interpretación mistérica que imponía en el campo específico de la liturgia, es decir, en los sacramentos, la oposición nacía de que la visión *sacramental* que tenía del dato de fe no encontraba lugar en las categorías metafísicas que regían todavía en la teología. Que el impulso dado por Casel llevase a largo plazo hacia una nueva teología, lo muestra el hecho ciertamente sintomático de que en la misma universidad de Innsbruck (Austria), de donde le vino a Casel, por obra del teólogo jesuita Umberg, la mayor oposición, haya derivado después, aunque de modo indirecto, el mayor reconocimiento. Y esto sucedió cuando otro jesuita, J.A. Jungmann, con su *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* (Ratisbona 1936), proclamó la necesidad de una nueva teología que se presentaba como *teología kerigmática*, y cuya base encerraba la instancia litúrgica, en cuanto que es la liturgia la que permite, en y mediante la celebración, un conocimiento experimental de la verdad de fe de un modo plenamente adecuado al anuncio del mensaje cristiano *(kérygma)*.

IX. Liturgia teológica, no teología litúrgica

Entretanto, en los ambientes litúrgicos se abría camino cada vez más una profundización del valor intrínsecamente teológico de la liturgia, so-

bre todo al imponerse uno de los puntos centrales del pensamiento caseliano: la comprensión de la liturgia como *historia de la salvación* en acto.

En este punto, y quizá precisamente por el empuje de este importantísimo y particular aspecto dado a la liturgia, se inscribe desde 1957 el problema reabierto de un modo claro por Vagaggini en torno a la relación liturgia-teología con su importante obra *El sentido teológico de la liturgia*[33] (citamos: BAC 181, Madrid 1965), problema que el ilustre benedictino volvió a tratar nuevamente en *Liturgia e pensiero teologico recente*[34].

En *El sentido teológico de la liturgia,* Vagaggini afronta la relación liturgia-teología desde dos perspectivas: una que podríamos calificar de *contenido teológico* de la liturgia, y otra de método para dar una *disposición teológica* a la liturgia.

En concreto, con la *primera* perspectiva pretende llevar a cabo una amplia síntesis teológica, después también espiritual, de la liturgia, a partir de lo que llama "las grandes y las constantes leyes que rigen efectivamente las relaciones entre Dios y las criaturas"[35]. Las aludidas *constantes y leyes,* que afectan especialmente a la liturgia, son enunciadas por él del siguiente modo: 1) La ley de la objetividad; 2) La dialéctica cristológico-trinitaria de la salvación; 3) La ley del único liturgo y de la única liturgia como principal explicación de la dialéctica cristológico-trinitaria; 4) La ley comunitaria de la salvación; 5) La ley de la encarnación; 6) La ley de la unitotalidad cósmica de la salvación. A partir de estas constantes-leyes organiza en ocho largos capítulos[36] la parte más original de su investigación, demostrando que ellas, que también son las leyes en las que se expresa "la quintaesencia de la visión cristiana del mundo..., alcanzan propiamente en la liturgia para nosotros su máxima concretización y aplicación"[37]. Efectivamente, se debe reconocer que, al verificar la presencia de esas *constantes* teológicas en la liturgia, Vagaggini muestra el camino por el que se puede llegar a una verdadera *teología litúrgica.*

Sin embargo, cuando Vagaggini afronta el problema sobre el método necesario para dar una presentación teológica a la liturgia *(segunda* perspectiva), se ve que esta *teología litúrgica* tiene la consistencia de una ilusión óptica, porque el método lleva sólo a una "liturgia teológica", que después es simplemente una integración de la liturgia en una "teología sintética general"[38]. Él, en efecto, nos dice lo siguiente: 1) No basta hacer de la liturgia un *locus theologicus,* como se había comenzado a hacer en el s. XVIII a impulsos de los estudios litúrgicos de la época, aunque con poca fuerza, porque de este modo la liturgia se situaría todavía en una posición preparatoria para la teología, y al máximo tendría valor de testimonio y quizá de apologética. 2) Partiendo del dato fáctico de que la fórmula litúrgica expresa la fe, es preciso enfrentarse a la liturgia con un estudio histórico-científico, para poner de manifiesto, a través del método inductivo de investigación, su valor teológico. 3) Esta investigación hace descubrir que la fórmula litúrgica propone la fe según una dimensión peculiar, que es la de ser una fe vivida por la iglesia y en la iglesia según ese determinado momento que es, de forma genérica o específicamente sacramental, el encuentro de Dios con el hombre. Ésta es la visión propiamente teológica de la liturgia, y la que permite a la liturgia integrarse orgánicamente, es decir, a un verdadero nivel teológico, en la que Vagaggini llama "teología sintética general".

Como se ve, todo el esfuerzo por precisar *el sentido teológico de la liturgia* no ha llevado a otra cosa que a encontrar para la liturgia el necesario título de nobleza por el que pueda ser declarada tan *teológica* que pueda insertarse y ser absorbida por la hipotética "teología sintética general". El mismo Vagaggini, al admitir que este proceso lleva a la "constitución de una *teología de la liturgia* y de una *teología litúrgica*"[39], parece reconocer cierta diferencia entre una y otra *teología,* aunque ambas son calificadas litúrgicamente, y a nosotros nos parece que la diferencia hay que atribuirla a la diversa finalidad de la investigación teológica dentro de la liturgia. En efecto, hay *teología de la liturgia* cuando se hace "investigación sobre la naturaleza y las propiedades de la liturgia a la luz de los principios generales y del método científico de la teología dogmática"[40]; por el contrario, la *teología litúrgica* consiste simplemente en "poner de manifiesto el material de valor teológico contenido en los ritos sagrados", teniendo en cuenta siempre el modo particular y limitado en que los mismos ritos presentan el aludido valor teológico[41].

Si después Vagaggini se detiene a reflexionar sobre cómo se configuran estas dos teologías referentes a la liturgia, advierte que no se pretende hablar de "dos nuevos tratados en el complejo general del sistema teológico, sino simplemente de una o dos monografías, investigaciones especiales de la revelación en un sector particular de las fuentes (liturgia) en que aquélla está contenida o propuesta y vivida en acto en la iglesia"[42], investigaciones que serán después "debidamente asimiladas" en la teología sintética general[43].

Aparte la concordancia fundamental entre las dos obras de Vagaggini, nos parece que las conclusiones que se deducen de la segunda: *Liturgia e pensiero teologico recente,* se compaginan bien con las de *El sentido teológico de la liturgia* en lo que se refiere a la *perspectiva del método* para una teología de la liturgia. No es que esto nos entusiasme, ya que la investigación de Vagaggini a propósito del *sentido teológico* que se debe atribuir a la liturgia se puede formular, en conjunto, como *liturgia teológica,* expresión que califica mejor que cualquier otra su intento de llegar a una "elaboración del valor teológico de la liturgia" que se debe introducir, capítulo por capítulo, "en la teología sintética general"[44]; así se obtiene el resultado de poder "considerar la liturgia... en el marco de la síntesis teológica general"[45] que la compone y ver de este modo "la unidad entre ambas" según las orientaciones que él mismo da en su obra principal[46].

X. Liturgia-teología en el Vat. II

Interviene, entre tanto, el Vat. II, el cual, estableciendo simplemente que la liturgia "se explicará tanto bajo el aspecto teológico e histórico como bajo el aspecto espiritual, pastoral y jurídico" *(SC* 16), no hace alusión a la existencia de una *teología litúrgica.* Se puede decir lo mismo del otro decreto conciliar sobre la formación del clero *(OT* 16). Sin embargo, se debe tener en cuenta que el documento aplicativo de este último decreto, es decir, la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (6 de enero de 1970), al indicar que en el curso de sagrada liturgia los alumnos deben aprender a conocer "antes de cualquier otra cosa en qué modo los misterios de la salvación están presentes y operantes en las acciones litúrgicas" (n. 79), da a entender claramente la existencia de una auténtica *teología litúrgica* (tal

es, en efecto, el conocimiento de cómo los misterios de la salvación están presentes y operantes en la liturgia), que, aun no siendo ciertamente propuesta como una disciplina específica, parece que se concibió como principio informador de toda la teología "por su valor de fundamento e incluso de calificación primaria... de toda la teología"[47]. En suma, se trataría de hacer de la liturgia, por su naturaleza de celebración del misterio de Cristo, el punto de partida de un modo nuevo, es decir, litúrgico, de hacer teología.

Después del concilio, naturalmente, la discusión sobre la relación liturgia-teología se complica, sea en búsqueda de una solución a propósito de la misma relación, sea para encontrar la justa posición de la liturgia en el conjunto de todo el estudio de la teología, según las exigencias expresadas por el Vat. II[48]. Puede decirse que es unánime el reconocimiento del sentido-valor teológico de la liturgia. Hay acuerdo igualmente en reconocerle un método más peculiar y una presentación científica. Pero mientras que para algunos todo esto hace que la liturgia sea una ciencia válida en sí misma, con una finalidad específica, para otros es una ciencia teológica destinada a integrarse, con su propia aportación, o en una teología sistemática general, que haría la función de una síntesis teológica global del dato de fe, o en una ciencia práctica-pastoral, de la que, sin embargo, ella misma sería el alma o el elemento central, a causa de su valor declaradamente teológico.

XI. Liturgia-teología en la investigación actual

En lo que se refiere a la situación del posconcilio, nos ceñimos a las posturas más características.

1. Después del concilio, uno de los primeros en entrar en la discusión sobre la relación liturgia-teología es S. Marsili osb, del Pontificio Instituto Litúrgico de San Anselmo (Roma), director de la *Rivista Liturgica;* primeramente con una breve investigación histórica sobre *La liturgia nella strutturazione della teologia,* de 1971[49], después con una reflexión personal: *Liturgia e teologia. Proposta teoretica*[50], reflexión presentada y debatida en la mesa redonda que sobre el tema había sido organizada por la Facultad de teología interregional de Milán (abril de 1972). Marsili pide que la liturgia sea considerada como el *fundamento* —junto con la Escritura— de una verdadera teología. Partiendo de la idea de que la teología consiste en el conocimiento de la palabra de Dios y que esta última se presenta en los dos momentos, de *anuncio* y de *realización/actualización,* del misterio de Cristo, mantiene que la teología propiamente dicha debe entenderse como conocimiento de estos dos momentos asumidos históricamente por la palabra. Por tanto, existirá una teología, también en dos momentos, representados respectivamente por la Escritura (teología bíblica) y por la liturgia (teología litúrgica). La teología bíblica, al estudiar la historia de la salvación en su fase de revelación, es decir, en el primer momento histórico asumido por la Palabra-Dios, que es el del anuncio y realización en Cristo, descubre en el realizarse de la Palabra la ley de la sacramentalidad, que es fundamental para un exacto conocimiento de la revelación. En efecto, ésta no aparece como una proposición de verdades abstractamente quidditativas *(quid sit Deus),* sino como una realidad salvífica divina, que se hace presente y activa en y por la humanidad de Cristo *(cur Deus homo),* que no sólo se convierte en símbolo-sacra-

mento de salvación, sino que revela cómo la salvación, o sea, toda la relación de Dios con el hombre, no puede realizarse si no es por la vía del simbolismo sacramental.

Si la teología bíblica nos descubre en el sacramento-Cristo la sacramentalidad como ley fundante de la revelación (salvación en acto), la teología litúrgica será la que en la celebración descubrirá el continuo actualizarse de la misma revelación en *aquella* situación de sacramentalidad derivada que está constituida precisamente por los sacramentos de la iglesia, que son la comunicación/participación en el sacramento-Cristo.

Para Marsili, teología litúrgica no es la que se sirve del contenido teológico de las fórmulas y ritos para construir una teología de trasfondo litúrgico (como cuando se dice, por ejemplo: teología del Espíritu Santo en la liturgia). Mucho menos piensa que la teología se haga litúrgica cuando asume de la liturgia elementos que pueden ser aducidos como fundamento y como prueba de una cierta posición teológica. En efecto, en este caso la liturgia sería al máximo y en sentido más justo un testimonio de la fe de la iglesia en el ámbito espacio-temporal ocupado por la fórmula litúrgica tomada en examen.

Existe teología litúrgica, según Marsili, cuando el discurso sobre Dios —y el Dios-objeto de la teología lo es sólo el Dios de la revelación— se fundamenta en lo que llama *sacramentalidad* de la revelación. La revelación no es —o al menos no lo es únicamente— manifestación de la verdad de y sobre Dios, en cuanto existente en Dios, sino que es comunicación/participación de Dios en cuanto realidad salvífica para el hombre, y como tal no puede realizarse si no es por el camino de la sacramentalidad, es decir, a través de un símbolo que manifieste a Dios y su realidad salvífica comunicándolos. Así en el AT tanto los acontecimientos cósmicos, como la creación y el diluvio, o histórico-humanos, como la salida de Israel de Egipto, cuanto los ritos, que son el / memorial de los acontecimientos, suplen al sacramento, o sea, al símbolo en el que se revela y por el que se comunica Dios-realidad salvífica. En el NT el único acontecimiento histórico-humano en el que se revela y se comunica de modo total en el tiempo y en el espacio (absorbiendo también, por tanto, el acontecimiento cósmico e implicándolo) Dios-realidad salvífica es Cristo, símbolo-sacramento de Dios por excelencia en su humanidad. También en el NT, por la ley universal que sustenta el valor y el significado del rito, en el origen de la liturgia está el acontecimiento Cristo-sacramento de salvación, y en consecuencia la liturgia es en el NT revelación sacramental en sentido totalitario. En efecto, decir que la liturgia actualiza el misterio de Cristo en dimensión sacramental y ello a través de un símbolo portador de presencia salvífica divina, quiere decir que la misma actualiza continuamente en el tiempo —dado que en el tiempo se realiza— toda la realidad de la que Cristo es sacramento. Y Cristo es sacramento del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, Trinidad no estática, sino operante por su ser personal, no atemporal, sino histórico-salvífica; Cristo es sacramento de la salvación a nivel operativo directo, en cuanto que el valor soteriológico del proyecto divino se actúa en él como sacerdocio eternamente activo y como mediación universalmente válida; Cristo es sacramento de la iglesia, en cuanto que la iglesia está siempre y totalmente presente en él, el cuerpo en la cabeza; Cristo es sacramento, que en cada uno de los *sacramentos* actúa y comunica toda su propia realidad a los hombres, por lo cual los hombres se

convierten en él —como él— en hijos de Dios mediante el bautismo, en personas vivificadas por el Espíritu Santo mediante la confirmación, en adoradores perfectos del Padre en espíritu y verdad mediante la eucaristía.

Por tanto, según Marsili, teología litúrgica es la que hace su discurso sobre Dios a partir de la revelación vista en su naturaleza de fenómeno sacramental, en el que coinciden el acontecimiento de salvación y el rito litúrgico que lo representa. De este modo la teología litúrgica es necesariamente y ante todo teología de la economía divina, es decir, de la presencia y de la acción de Dios en el mundo, que quiere realizarse en el mundo como salvación eterna en dimensión antropológica. Esto aconteció proféticamente en el AT y acontece realmente en el NT, primero en Cristo, sacramento humano de Dios en la encarnación, después en los hombres, a los que Cristo se comunica a sí mismo, sacramento total de salvación, a través de sacramentos particulares y distintos.

La teología litúrgica es, en consecuencia, la *theologia prima,* necesaria e indispensable para que el discurso sobre Dios sea un discurso *cristiano,* es decir, recibido de Cristo por medio de la experiencia sacramental. En este sentido la teología litúrgica no excluye ninguna teología que sea reflexión humana sobre Dios, aunque nunca puede ser sustituida por ella.

La teología litúrgica es la única que concuerda naturalmente y se adecua del todo a una espiritualidad cristiana en el significado pleno y exclusivo del término. Es, pues, la teología de la que debe partir y a la que debe llevar cualquier catequesis o cualquier actividad pastoral.

2. Contemporáneamente a Marsili, también el teólogo E. Ruffini, en el ensayo *Teologia dei sacramenti e liturgia* [51], habla de una *teología litúrgica,* pero ciñéndose al campo restringido y específico de los sacramentos. Después de haber observado que, "al plantearse como ciencia de la celebración de la *historia salutis,* la liturgia ha recuperado toda su dimensión teológica" [52], Ruffini descubre la *teología litúrgica* en la interpretación teológica de la celebración y de la ritualidad, definida como "particularísima encarnación histórica del acontecimiento sacramental" [53]. Según dice Ruffini, el acontecimiento sacramental en sí mismo, entendido "tanto en sus contenidos trascendentes como en su efectiva significación histórico-política" [54], pertenece al campo de la *teología* de los sacramentos.

Que respecto de la realidad sacramental se pueda hablar de una *teología* y de una *teología litúrgica,* asignándoles funciones diferentes, Ruffini cree poderlo afirmar a partir de una distinción que observa en el mismo acontecimiento sacramental, el cual si se considera como "actualización existencial" pertenece a la teología; visto, por el contrario, en su "actualización celebrativa" pertenece al campo del liturgista [55].

Para ilustrar esta idea, Ruffini nos explica que la *teología* en los sacramentos consiste en el conocimiento del signo sacramental como "punto de convergencia de la Palabra, de Cristo y de la iglesia"; por el contrario, la *teología litúrgica* mira "a descubrir las leyes y las características a las que la celebración debe adecuarse para permitir" que el hecho histórico de salvación, que se expresa en el sacramento, llegue a ser "hecho causante de salvación" en el tiempo y en el espacio, o sea, de dimensión cotidiana [56].

Sin embargo, nos parece que, en esta distinción, la denominada *teología litúrgica* se reduce en la prácti-

ca a una *antropología litúrgica,* en cuanto que es aplicación a la liturgia de las *leyes y características* psicosociológicas de comportamiento (gestualidad, oratoria, ritualidad, uso del simbolismo) adecuadas para crear la respuesta de reacción *(provocación)* necesaria para que el acontecimiento salvífico llegue a una concreta correspondencia y actualización en el sujeto.

Sintetizando, puede decirse que respecto de la relación *liturgia-teología* la discusión se ha movido en tres direcciones: 1) *la línea de Vagaggini* [*/ supra,* IX], que, a pesar de haber descubierto algunas pistas muy válidas —a nuestro juicio— para la verdadera *teología litúrgica,* acaba luego proponiendo sobre todo una *teología de la liturgia,* mejor llamada *liturgia teológica,* cuya tarea es hallar los valores, o sea, el *sentido teológico* presente en la liturgia, para convertirlos en un conjunto de elementos que, por considerarse de importancia primordial, integren la "teología sintética general"; 2) *la línea de Marsili,* que, viendo en Cristo-sacramento el momento esencial de la revelación, descubre en la *sacramentalidad* no sólo el modo en que se realiza la revelación histórica, sino también la expresión primaria y esencial, a cuya luz todo el dato de la fe, *igual que* es objeto principal de la experiencia vivida en la celebración *así también* puede y debe ser objeto de reflexión intelectual. La teología litúrgica es, por tanto, discurso sobre Dios a la luz de la *sacramentalidad,* que es el modo de ser de la revelación tanto en su primer existir histórico como en su actuarse cotidiano en la liturgia; 3) *la línea de Ruffini,* para el que la *teología litúrgica* debe limitarse al área de los sacramentos; ella, en efecto, estudia los sacramentos no sólo en su ser, sino también como hecho celebrativo, para descubrir que la *teología* de los sacramentos encuentra su actuación en la celebración litúrgica.

En esta tercera dirección se sitúa de algún modo, en 1976, F. Brovelli con el artículo *Per uno studio della liturgia* [57]. El autor, defendiendo la existencia de una *ciencia litúrgica* como disciplina específica y válida en sí misma, le reconoce una función teológica, en cuanto que el contenido teológico presente en la liturgia se toma como "término de reflexión crítica sobre la praxis litúrgica" [58].

Con Brovelli, si bien siguiendo la orientación de K. Rahner sobre la *teología práctica,* está sustancialmente de acuerdo A. Caprioli en su artículo *Linee di ricerca per uno statuto teologico della liturgia* [59], de 1978. Caprioli plantea también la liturgia como "reflexión teológica sobre la praxis litúrgica en su conjunto" [60], incluyéndola en la *pastoral.*

XII. Para un estatuto de la teología litúrgica

Como conclusión de cuanto se ha dicho, nos parece que podemos resumir así el problema de la existencia o no de una *teología litúrgica:*

1. Sobre la relación liturgia-teología hoy está clara una cosa: la liturgia exige una comprensión desde el punto de vista teológico, porque es esencialmente portadora de todo el dato de fe comunicado por la revelación.

2. La liturgia está llamada a dar su aportación a la teología; pero esta aportación no ha de reducirse a lo que se pueda deducir de la liturgia entendida como *locus theologicus,* que puede servir de testimonio de las diversas épocas históricas y áreas geográficas. La liturgia es un modo de ser de la revelación, y por este modo de ser de la revelación en la liturgia (actualización de la fe) la

teología debe dejarse iluminar en su reflexión sobre esa misma revelación.

3. Es lícito llamar *teología litúrgica* a la reflexión que deduce el contenido teológico de la liturgia de la praxis celebrativa y que lo ilustra con esa misma praxis.

4. Más allá de ésta hay una teología que justamente se llama *teología litúrgica,* porque al hacer teología plantea su propio *tratado sobre Dios* según las categorías litúrgicas. Éstas son:

a) *La sacramentalidad de la revelación.* La revelación se efectúa siempre por medio de un *sacramento* y, por tanto, así como se recibe en el *sacramento,* así también se estudia y comprende en el *sacramento.* La palabra de Dios (eterna en Dios) se convierte en sacramento, o sea, palabra visible (revelación), cuando se manifiesta en el símbolo de un acontecimiento (sacramento). Este procedimiento llega a su punto más alto en la encarnación (humanidad de Cristo = sacramento de Dios), pero desde entonces es procedimiento perenne en la liturgia. Por tanto, la liturgia no sólo es la primera depositaria de la fe, sino que ésta sólo se comprende a la luz de aquélla.

b) *En el sacramento-Cristo está la totalidad de la revelación.* Siendo la liturgia celebración del sacramento-Cristo, en ella se encuentra toda la revelación, no como un conjunto de verdades abstractas, sino como realidades que se revelan y comunican de un modo actual. Por tanto, en la liturgia el hombre entra en contacto con el dato de fe ante todo por comunicación, o sea, por conocimiento experiencial; y desde aquí accede a la comprensión del misterio de Cristo y puede llegar a un más profundo conocimiento de todas las demás realidades divinas, de las que Cristo es el sacramento [*/ supra,* XI].

c) *La economía.* Es la revelación de Dios y de sus realidades como historia de la salvación; es la revelación de Dios con vistas a la salvación humana. La liturgia es la continuación, en términos simbólico-rituales, de la economía divina, historia de la salvación en acto. La economía, que es la razón fundamental tanto de la revelación histórica como de su realización en la liturgia, supone como término al hombre en cuanto objeto del amor de Dios; y por lo tanto en la teología litúrgica el conocimiento de la economía divina no es nunca un fin en sí mismo, sino que incluye siempre al hombre al que la economía se destina.

d) *Presencia del misterio de Cristo.* La economía encuentra su punto de máxima concentración y de cumplimiento total en el misterio de Cristo, visto tanto en su momento de realización histórica como en su actualización litúrgica. En efecto, la liturgia es celebración memorial del misterio de Cristo, y como tal implica siempre la presencia de lo que se celebra. En consecuencia, si la liturgia actualiza la presencia de todo el misterio de Dios, que se encuentra concentrado en Cristo, hacer teología a la luz de la liturgia quiere decir acercarse a la totalidad del misterio de Cristo y verlo no en la abstracción de unas formulaciones conceptuales, sino en la concreción de un acontecimiento presente y operante.

e) *Palabra de Dios en acción.* Esta categoría resume y conlleva a todas las demás, y es la categoría litúrgica por excelencia; la que permite a la teología ser siempre un tratado sobre Dios inspirado por Dios y al mismo tiempo una *confessio fidei* siempre nueva.

5. La teología litúrgica, consti-

tuida como *theologia prima,* no sólo admite, sino que incluso postula una *theologia secunda,* que tendrá en primer lugar la función de investigar ante todo cómo en el plano histórico-cultural se va realizando el misterio de Cristo en el mundo, y, en segundo lugar, la de traducir a un lenguaje cultural adecuado a los tiempos actuales lo que la liturgia expresa en su lenguaje simbólico.

NOTAS: [1] Cf S. Marsili, en VV.AA., *Anamnesis* I, Turín 1974, 33-45 — [2] P. Batiffol, *Theologia, theologi,* en *ETL* 5 (1928) 211 — [3] Por ejemplo: Orígenes, *Schol. in Cant.* 7,1 *(PG* 17,280); *In Ps.* 67,5 (Pitra, *Anal. sacra* 3,80); Didimo, *In Ps.* 18,2 *(PG* 39,1268); Eusebio de Cesarea, *Hist. eccl.* 10,3,3 *(PG* 20,848): *De laudibus Constantini* I, 16 *(PG* 20,1324; 1425); *Praeparatio evangelica* 11,14 *(PG* 21,884); *De ecclesiastica theologia* 2,23 *(PG* 24,961); Cirilo de Jerusalén, *Catech.* 23,6 *(PG* 33,1114); Máximo Confesor, *Mystagogia* 24 *(PG* 91,709); *Liturgia de San Marcos,* en I. Pahl-A. Hänggi, *Prex eucharistica,* Friburgo/Sv. 1968, 103-115. Cf S S. Marsili, *Theologuia,* en *RL* 22 (1935) 273-277 — [4] Cf O. Casel, *Altchristlicher Kult und Antike,* en *JLW* 3 (1923) 7s; *Glaube, Gnosis und Mysterium,* en *JLW* 15 (1941) 172-195 — [5] Cf M. Rothenhäusler, *La doctrine de la "theologia" chez Diadoque de Photiké,* en *Ir* 14 (1937) 536-553; M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de St. Maxime,* en *Rev. Ascét. et Myst.* 11 (1930) 165s; 247s; 255; R. Reitzenstein, *Hist. monachorum und Hist. lausiaca,* Gottinga 1916, 135; S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico* (Studia Anselmiana 5), Roma 1936, 105; 123; 127; 147 — [6] Cf Marsili, *o.c.* en la nota prec. — [7] Cf Marsili, *Theologhía* (nota 3) 276s — [8] Cf Marsili, *o.c.* (nota 5) 137 — [9] Cf O. Casel, *Altchristlicher Kult* (nota 4), l.c.: "Los cristianos conocen un solo sacrificio espiritual, la alabanza en el Espíritu, que es su *eucaristía,* que... es en primer lugar una *theologuía,* o sea, un hablar (con Dios) de Dios" — [10] Cf Marsili, *Giovanni Cassiano...* (nota 5), l.c. — [11] Cf Marsili, *Theologhía* (nota 3), l.c. — [12] Cf G. Lukken, *Realización de la fe en la liturgia,* en *Con* 82 (1973) 180ss; *La liturgie comme lieu théologique irremplaçable,* en *QL* 56 (1975) 95-112 — [13] Cf C. Andronikoff, *Dogme et liturgie,* en VV.AA., *La liturgie expression de la foi,* Ed. Liturgiche, Roma 1979, 19s — [14] Cf E. De Azevedo, *Praefatio in institutione scholae sacrorum rituum,* en Benedetto XIV, *De sacrosancto Missae sacrificio libri tres... ad usum Academiae liturgicae...,* Padua 1768 — [15] *Ib,* XIII — [16] *Ib,* XIIIs — [17] *Ib,* XIV — [18] E. Renaudot (1720), *Collectio rituum orientalium;* E. Martène (1739), *De antiquis ecclesiae ritibus;* L.A. Muratori (1750), *Liturgia romana vetus;* G.L. Assemanni (1782), *Codex liturgicus ecclesiae universae;* etc. — [19] G. Bona (1674), *De divina psalmodia; Rerum liturgicarum libri duo;* G. Morin (1659), *Commentarius... de disciplina... sacramenti paenitentiae; Commentarius de sacris eccl. ordinationibus;* P. Lebrun (1729), *Explication... des prières et cérémonies de la messe;* C. Chardon (1771), *Histoire des sacrements...;* etc. — [20] Cf C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia,* BAC 181, Madrid 1954², 473ss — [21] Cf *QLP* 3 (1912-13) 56-66; 143-148; 201-209; 271-280. Reimpreso en L. Beauduin, *Mélanges liturgiques,* Lovaina 1954 — [22] *Ib,* 56-57 — [23] *Ib,* 145 — [24] *Ib,* 147 — [25] M. Cappuyns, *Liturgie et théologie,* en *Le vrai visage de la liturgie. Cours et conférences des semaines lit.* XIV, Lovaina 1938, 175-210 — [26] R. Guardini, *Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft,* en *JLW* 1 (1921) 99 — [27] *Ib,* 100; 102 — [28] *Ib,* 104 (nota 3) — [29] *Ib* — [30] *Ib,* 108 — [31] O. Casel, *Glaube, Gnosis...* (nota 4) 194 y *passim* en todos sus escritos — [32] *Ib,* 195; cf *ib* 172 — [33] C. Vagaggini, *o.c.* (nota 20) — [34] Id, *Liturgia e pensiero teologico recente,* Pontificio Ateneo Anselmiano, Roma 1961 — [35] *El sentido teológico...,* 182. Nótese esta llamada a las "creaturas", que indica la dimensión cósmica que, según Vagaggini, forma parte de la visión litúrgica de la relación Dios-mundo — [36] *O.c.,* 182-423 — [37] *Ib,* 182 — [38] *Ib,* 506 — [39] *Liturgia e pensiero...* (nota 34) 42 — [40] *Ib* — [41] *Ib* — [42] *Ib,* 42s; cf *El sentido teológico...,* 605 — [43] *Ib,* 43 — [44] *El sentido teológico...,* 506 — [45] *Ib,* 508 — [46] *Ib,* 600. Cf S. Marsili, *Liturgia e teologia. Proposta teoretica,* en *RL* 58 (1972) 460-464; F. Brovelli, *Per uno studio della liturgia,* en *ScC* 104 (1976) 617s — [47] L. Sartori, *Teologia e liturgia,* en VV.AA., *Teologia e liturgia* (2.º Convegno APL), Dehoniane, Bolonia 1974, 32; cf 33 — [48] Una bibliografía bastante indicativa y que abarca desde 1957 a 1975 puede verse en G. Lukken, *La liturgie comme lieu théologique irremplaçable,* en *QL* 56 (1975) 97-99 — [49] En *RL* 57 (1971) 153-162 — [50] En *RL* 58 (1972) 455-473 — [51] En VV.AA., *Teologia e liturgia* (nota 47) 97-116; 175-179 — [52] *Ib,* 106 — [53] *Ib,* 108 — [54] *Ib* — [55] *Ib,* 114 — [56] *Ib,* 114s — [57] En *ScC* 104 (1976) 567-635 — [58] *Ib,* 622; cf 631 — [59] En *Communion* 41 (1978) 35-44 — [60] *Ib,* 38.

S. Marsili

BIBLIOGRAFÍA: Bartsch E., *Ciencia litúrgica,* en VV.AA., *¿Qué es teología?,* Sígueme, Salamanca 1969, 379-429; Bernal J., *La liturgia*

como disciplina y como objeto de estudio, en *Una liturgia viva para una Iglesia renovada,* PPC, Madrid 1971, 123-151; Canals J.M., *Liturgia y metodología,* en VV.AA., *La celebración en la Iglesia* 1, Sígueme, Salamanca 1985, 33-47; Fernández P., *La liturgia, ¿disciplina principal o nueva dimensión de la teología?,* en "La Ciencia Tomista" 98 (1971) 581-610; *Liturgia y teología. La historia de un problema metodológico,* ib, 99 (1972) 135-179; *La liturgia, quehacer teológico. Estudio sobre una definición,* en "Salmanticensis" 20 (1973) 203-271; *Teología de la liturgia en la "Summa" de santo Tomás,* en "La Ciencia Tomista" 101 (1974) 253-305; *Liturgia y teología en la "Summa" de santo Tomás,* en "Angelicum" 51 (1974) 383-418; Jiménez Duque B., *Notas acerca de la teología de la liturgia,* en "Orbis Catholicus" 1 (1958) 466-479; Jungmann J.A., *Herencia litúrgica y actualidad pastoral,* Dinor, San Sebastián 1961, 411-423; *Ciencia litúrgica,* en SM 4, Herder, Barcelona 1973, 347-353; Maldonado L., *Memoria y narratividad, denominador común de la teología litúrgica y la teología política,* en "Phase" 88 (1975) 297-307; Martimort A.G., *La ciencia de la liturgia,* en *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1967², 36-40; Mosso D., *Liturgia,* en DTI 1, Sígueme, Salamanca 1982, 62-83; Rennings H., *Objetivos y tareas de la ciencia litúrgica,* en "Concilium" 42 (1969) 286-302; Righetti M., *Historia de la liturgia* 1, BAC 132, Madrid 1955, 52-100; Seasoltz K., *Antropología y teología litúrgica. En busca de una metodología adecuada,* en "Concilium" 132 (1978) 152-166; Stenzel A., *La liturgia como lugar teológico,* en MS 1, Cristiandad, Madrid 1974, 670-685; Vagaggini C., *El sentido teológico de la liturgia,* BAC 181, Madrid 1959. Véase también la bibliografía de *Culto, Eucología, Fe y liturgia, Formación litúrgica, Libros litúrgicos, Liturgia, Misterio, Misterio pascual, Orientales (liturgias)* y *Padres y liturgia.*

TIEMPO ORDINARIO

SUMARIO: I. Significado y contenido del tiempo ordinario - II. Solemnidades y fiestas del Señor durante el año - III. Las rogativas y las témporas hoy.

I. Significado y contenido del tiempo ordinario

El llamado *tiempo ordinario* o, más propiamente, *tiempo durante el año,* es una de las partes del / año litúrgico que han experimentado una transformación mayor en la reforma posconciliar. Considerado como un tiempo menor o "no fuerte", en comparación con los ciclos pascual y de la manifestación del Señor, es lo bastante importante para que, sin él, quedase incompleto el sagrado recuerdo que la iglesia hace de la obra de la salvación efectuada por Cristo en el curso del año (cf *SC* 102). Por tanto, no se insistirá lo bastante en la riqueza y el valor de este tiempo litúrgico en orden a la contemplación del misterio de Cristo y a la progresiva asimilación de los fieles y de las comunidades a dicho misterio.

El *tiempo ordinario* desarrolla el / misterio pascual de un modo progresivo y profundo; y, si cabe, con mayor naturalidad aún que otros tiempos litúrgicos, cuyo contenido está a veces demasiado polarizado por una temática muy concreta. Para la mistagogia de los bautizados y confirmados que acuden cada domingo a celebrar la eucaristía, el *tiempo ordinario* significa un programa continuado de penetración en el misterio de salvación siguiendo la existencia humana de Jesús a través de los evangelios, contenido principal y esencial de la / celebración litúrgica de la iglesia.

Ahora bien, la peculiaridad del *tiempo ordinario* no consiste en constituir un verdadero período litúrgico en el que los / domingos guardan una relación especial entre sí en torno a un aspecto determinado del misterio de Cristo. El valor del *tiempo ordinario* consiste en formar con sus treinta y cuatro semanas un *continuo celebrativo* a partir del episodio del bautismo del Señor, para recorrer paso a paso la vida de la salvación revelada en la existencia de Jesús. Cada domingo tiene valor propio: "Además de los tiempos que tie-

nen carácter propio, quedan treinta y tres o treinta y cuatro semanas en el curso del año en las cuales no se celebra algún aspecto peculiar del misterio de Cristo, sino que más bien se recuerda el misterio mismo de Cristo en su plenitud, principalmente los domingos" *(NUALC* 43).

El *tiempo ordinario* comienza el lunes siguiente al domingo del *bautismo del Señor* y se extiende hasta el miércoles de ceniza, para reanudarse de nuevo el lunes después del domingo de pentecostés y terminar antes de las primeras vísperas del domingo I de adviento *(ib,* 44).

Antes de la reforma litúrgica del Vat. II este tiempo se dividía en dos partes denominadas *tiempo después de epifanía* y *tiempo después de pentecostés,* respectivamente. Los domingos de cada parte tenían su propia numeración sucesiva independientemente de la totalidad de la serie. Ahora, en cambio, todos forman una sola serie, de manera que al producirse la interrupción con la llegada de la cuaresma, la serie continúa después del domingo de pentecostés. Pero sucede que unos años empieza el *tiempo ordinario* más pronto que otros —a causa del ciclo natalicio—. Esto hace que tenga las treinta y cuatro semanas o solamente treinta y tres. En este caso, al producirse la interrupción de la serie, se elimina la semana que tiene que venir a continuación de la que queda interrumpida. Hay que tener en cuenta, no obstante, que la misa del domingo de pentecostés y la de la solemnidad de la santísima Trinidad sustituyen a las celebraciones dominicales del tiempo ordinario.

El hecho de que el *tiempo ordinario* comience a continuación de la fiesta del bautismo del Señor permite apreciar el valor que tiene para la liturgia el desarrollo progresivo, episodio tras episodio, de la vida histórica entera de Jesús siguiendo la narración de los evangelios. Éstos, dejando aparte los capítulos de Mateo y Lucas sobre la infancia de Jesús, comienzan con lo que se denomina el ministerio público del Señor. Cada episodio evangélico es un paso para penetrar en el misterio de Cristo; un momento de su vida histórica que tiene un contenido concreto en el hoy litúrgico de la iglesia, y que se cumple en la celebración de acuerdo con la ley de la presencia actualizadora de la salvación en el aquí-ahora-para nosotros.

Por eso puede decirse que en el *tiempo ordinario* la lectura evangélica adquiere un relieve mayor que en otros tiempos litúrgicos, debido a que en ella Cristo se presenta en su palabra dentro de la historia concreta sin otra finalidad que la de mostrarse a sí mismo en su vida terrena, reclamando de los hombres la fe en la salvación que él fue realizando día a día. Los hechos y las palabras que cada evangelio va recogiendo de la vida de Jesús, proclamados en la celebración en la perspectiva de las promesas del Antiguo Testamento —en esto consiste el valor de la primera lectura— y a la luz de la experiencia eclesial apostólica —la segunda lectura—, hacen que la comunidad de los fieles tenga verdaderamente en el centro de su recuerdo sagrado *a lo largo del año* a Cristo el Señor con su vida histórica, contenido obligado y único de la liturgia.

La reforma posconciliar del *I* año litúrgico ha introducido en el *tiempo ordinario* algo verdaderamente decisivo en la perspectiva de lo que venimos diciendo. En efecto, a partir del domingo III se inicia la lectura semicontinua de los tres evangelios sinópticos, uno por cada ciclo A, B y C, de forma que se va presentando el contenido de cada evangelio a medida que se desarrolla la vida y predicación del Señor. Así se consigue una cierta armonía entre el sentido

de cada evangelio y la evolución del año litúrgico. Como hemos indicado ya, después de la epifanía y del bautismo del Señor se leen los comienzos del ministerio público de Jesús, que guardan estrecha relación con la escena del Jordán y las primeras manifestaciones mesiánicas de Cristo. Al final del año litúrgico, se llega espontáneamente a los temas escatológicos propios de los últimos domingos del año, ya que los capítulos del evangelio que preceden a los relatos de la pasión y están, por tanto, al final de la vida de Jesús se prestan perfectamente a ello.

Y en medio de las dos etapas del *tiempo ordinario* se encuentra el ciclo pascual —cuaresma, triduo y cincuentena—. Lejos de ser un obstáculo para la celebración progresiva del misterio de Cristo, este ciclo ofrece una maravillosa continuidad en la evocación de la vida y de la acción mesiánica del Hijo de Dios. Recordemos que la cuaresma se abre con los episodios de las tentaciones y de la transfiguración, momentos en los que Jesús entra decididamente en el camino de la pascua, o sea, en el camino de la cruz y de la resurrección, destino y culminación de su vida histórica y, por tanto, centro iluminador de todos los hechos y palabras que la llenan. El cristiano, celebrando sucesivamente todos estos pasos de Jesús, hace suyo este camino y programa pascual del Señor, camino y programa que ha de realizarse no sólo en el curso del año lilitúrgico, sino también a lo largo de toda la vida.

En el año B del / *Leccionario,* correspondiente al evangelista san Marcos se intercalan, después del domingo XVI del tiempo ordinario, cinco lecturas del capítulo 6 del evangelio de san Juan, debido a la brevedad de aquel evangelio. La intercalación se hace espontáneamente, pues el discurso del pan de vida, tema de Jn 6, tuvo lugar después de la multiplicación de los panes, que narran conjuntamente ambos evangelistas.

En cuanto a las otras lecturas, las del Antiguo Testamento se han elegido siempre en relación con el evangelio y como anuncio del correspondiente episodio de la vida del Señor. Las segundas lecturas no forman unidad con el evangelio y la del Antiguo Testamento, salvo excepciones. Están tomadas de forma semicontinua de las cartas de san Pablo y de Santiago. Dada la extensión de la primera carta a los Corintios, se la ha distribuido en los tres años al principio del tiempo ordinario. La carta a los Hebreos también está repartida entre el año B y el C.

Las ferias del *tiempo ordinario* no tienen formulario propio para la misa, salvo las lecturas y salmos responsoriales. El / *Leccionario ferial* está, no obstante, dividido en un ciclo de dos años, pero de forma que el evangelio sea siempre el mismo, mientras que la primera lectura ofrece una serie para el año I (años impares) y otra para el año II (años pares). En la lectura evangélica se leen únicamente los evangelios sinópticos por este orden: Marcos en las semanas I-IX, Mateo en las semanas X-XXI y Lucas en las semanas XXII-XXXIV. En la primera lectura alternan los dos Testamentos varias semanas cada uno, según la extensión de los libros que se leen. El *Leccionario ferial* del *tiempo ordinario* supone una novedad en la liturgia romana, pero se da con ello cumplimiento a la disposición del Vat. II en orden a la apertura abundante de los *tesoros de la biblia* para el pueblo cristiano (cf *SC* 51).

El oficio divino se caracteriza en este tiempo por no contar con otros textos propios que las lecturas bíblica y patrística del oficio de lectura de cada día, y las antífonas del *Bene-*

dictus y *Magnificat* de los domingos. Durante el *tiempo ordinario* se usa completo el salterio de las cuatro semanas, con sus lecturas breves, responsorios, antífonas y preces. La serie de lecturas bíblicas del oficio de lectura va siguiendo la historia de la salvación; las lecturas patrísticas generalmente ofrecen temas independientes, pero de una extraordinaria riqueza doctrinal y de una amplísima variedad.

II. Solemnidades y fiestas del Señor durante el año

La celebración del misterio de Cristo a lo largo del año comprende una serie de solemnidades y fiestas del Señor, además de los grandes ciclos pascual y natalicio. La mayor parte de ellas caen dentro del *tiempo ordinario*. Los formularios litúrgicos para celebrarlas se encuentran en el *propio del tiempo* o en el *santoral*, según sean variables o fijas en cuanto a la fecha del calendario. La comprensión adecuada de todas ellas sólo puede hacerse relacionándolas con el / tiempo litúrgico que les es más cercano y tratando de comprenderlas dentro de la secuencia de los hechos y palabras de salvación verificados en Cristo.

Así tenemos el 2 de febrero la *presentación del Señor en el templo*, a los cuarenta días de / navidad (cf Lc 2,22), como un eco de la celebración de la manifestación del Señor (= Cristo luz de las gentes en la epifanía y en el templo); la *anunciación del Señor* el 25 de marzo, fiesta también relacionada con navidad, pues se celebra nueve meses antes del 25 de diciembre, pero también relacionada con la pascua, pues en la encarnación el Hijo de Dios asume el cuerpo con el cual va a redimir al hombre; la fiesta de / *Jesucristo Sumo Sacerdote*, en España el jueves después de pentecostés y, por ello, necesariamente referida a la pascua; la solemnidad de la *santísima Trinidad*, el domingo siguiente a pentecostés, celebración que es una síntesis de toda la cincuentena pascual, en el sentido de que entre pascua y pentecostés se ha recordado el amor del Padre, la obra del Hijo y Señor nuestro Jesucristo y la donación del Espíritu Santo.

La solemnidad del *cuerpo y de la sangre de Cristo* y la solemnidad del *corazón de Jesús* están ambas en la órbita de la pascua-pentecostés, lo cual quiere decir que reducirlas a algunos aspectos únicamente significa empobrecerlas, pues una y otra festividad se comprenden mejor cuando se las contempla en la dinámica del / misterio pascual y de la donación-efusión del / Espíritu Santo, que se nos da en la eucaristía y que ha brotado del costado abierto de Cristo en la cruz.

El 6 de agosto se celebra la *transfiguración del Señor*, fiesta importante, aun cuando este misterio está presente en la cuaresma, en el segundo domingo. Sin embargo, tiene lugar cuarenta días antes de la fiesta de la *exaltación de la santa Cruz*, el 14 de septiembre. Al margen de las razones ecuménicas e históricas, además de las populares, que avalan a una y a otra fiesta, no es difícil ver en ellas un duplicado de la pascua, especialmente en la dimensión gloriosa y triunfal del / misterio redentor.

En las postrimerías del / año litúrgico, en noviembre, nos encontramos aún con otras dos festividades: la *dedicación de la basílica de san Juan de Letrán*, la catedral de Roma y, por ello, cabeza y madre de todas las iglesias del orbe, y la solemnidad de *Jesucristo rey del universo*. La primera, aunque no lo parezca, es una fiesta del Señor, pues la dedicación de un templo —y por

tanto su aniversario— sólo puede hacerse a Dios, el cual ha introducido su morada entre los hombres por medio de Cristo, el único y verdadero santuario, y por medio de la iglesia, templo del Espíritu. No hay duda, pues, de las resonancias pascuales de esta fiesta, cuyo paralelo es, en cada diócesis, el aniversario de la catedral respectiva.

La solemnidad de *Cristo rey* hace que culmine la celebración del / año litúrgico con el recuerdo de la última manifestación del que ha de venir a consumar toda la / historia de la salvación. Pero también abre y prepara la nueva etapa del / adviento, que se inicia el domingo siguiente. La solemnidad, por tanto, hace de enlace entre un año que termina y otro que empieza, ambos presididos por el signo de Cristo *rey universal,* Señor de la historia, alfa y omega, el mismo ayer, hoy y por los siglos (cf Ap 13,8 = vigilia pascual: rito de bendición del cirio).

Todas estas fiestas y solemnidades del Señor tienen los primeros puestos en la *tabla de los días litúrgicos;* de manera que, cuando las que son fijas caen en domingos del tiempo ordinario, se las antepone en la celebración de la misa y del oficio divino. Esto da una idea de la importancia que el año litúrgico y el calendario dan al sagrado recuerdo del misterio de Cristo sobre la base de los domingos y de las restantes celebraciones del Señor (cf *SC* 102 y 106).

III. Las rogativas y las témporas hoy

Al referirse al *tiempo ordinario,* no se puede prescindir de dos celebraciones del tiempo que actualmente no están ligadas a un determinado tiempo litúrgico. En realidad, nunca lo estuvieron en sentido estricto, como se deduce de su historia.

Esta vieja celebración de las cuatro témporas y de las rogativas está ligada a las cuatro estaciones del año. Su finalidad era la de pedir la / bendición del Señor y darle gracias por los frutos de la tierra y el trabajo. Se originaron en Roma y se difundieron al mismo tiempo que la liturgia romana, pues las encontramos en las más antiguas colecciones de textos litúrgicos. Primeramente fueron tres: en septiembre, diciembre y pentecostés (por tanto: otoño, invierno y verano). Muy pronto se añadiría la cuarta en cuaresma (primavera). Se conocen varios sermones de san León Magno para estos días, que eran ciertamente de ayuno y comprendían la eucaristía los miércoles y viernes, además de una vigilia el sábado, en la que también se celebraba la eucaristía. Esta celebración correspondía ya al / domingo, de forma que ya no había otra en este día.

El significado específico de cada una de las témporas variaba según el / tiempo litúrgico en que tenían lugar. Es importante este aspecto para no caer en la tentación de ver en estas celebraciones simples concesiones a cultos naturalistas precristianos. Desde luego, no deben ser más antiguas que el papa Siricio (384-399), a quien se atribuye su institución. Hipólito de Roma (ss. II-III) las desconoce aún. Lo que sí es evidente es su relación con la vida agraria y rural. Por eso, hoy, considerada además la extensión universal de la iglesia, se imponía una revisión y una adaptación a las exigencias concretas de cada pueblo.

La solución ha sido proponer a las conferencias episcopales la determinación del tiempo y el modo de celebrarlas, incluso la duración y repetición durante el año. En España concretamente se señalaron los días 5, 6 y 7 de octubre, o al menos el

día 5. Si la celebración se limita a un solo día, se elegirá una de las misas de las que se proponen para los tres, especialmente aquellos formularios que abarcan los tres aspectos que comprende la celebración: acción de gracias, petición y conversión. El / misal ya ofrece los formularios convenientemente dispuestos. Las fechas elegidas son muy oportunas porque en ellas tiene lugar el comienzo de curso, no sólo académico, sino también pastoral, en las parroquias, movimientos apostólicos, comunidades, etc., que han interrumpido o aminorado sus actividades durante el verano. Por otra parte, esas fechas también son importantes para el mundo de la agricultura.

De lo que se trata es de reunir a la comunidad para celebrar la vida humana y el trabajo de todos los hombres como un don de Dios y una oportunidad de enriquecimiento personal y social, todo ello en el espíritu de fe y de conversión propios de los creyentes, conscientes de la autonomía de todo lo temporal, sí, pero también de la necesidad de la ayuda divina para realizar la propia vocación y misión en el mundo. Lástima que estas celebraciones apenas hayan entrado en la conciencia de pastores y comunidades.

Otro tanto puede decirse de las rogativas, institución romana también, pero de indudable peso en muchas iglesias locales. También corresponde a las conferencias episcopales determinar su fecha y número de días.

J. López Martín

BIBLIOGRAFÍA: Bellavista J., *Sobre las solemnidades del Señor en el Tiempo per annum*, en "Phase" 70 (1972) 347-454; Gracia J.A., *El 5 de octubre en el nuevo calendario nacional*, ib, 355-362; Nocent A., *Celebrar a Jesucristo* 5-7, *Tiempo ordinario*, Sal Terrae, Santander 1979; Righetti M., *Historia de la liturgia* 1 BAC, 132, Madrid 1955, 862-882; VV.AA., *Tiempo de los domingos verdes*, en "Asambleas del Señor", Marova, Madrid 1966; VV.AA., *S. Trinidad, Corpus, Cristo Rey*, ib, 53, 54, 88, Marova, Madrid 1964-1967; VV.AA., *SS. Trinità, SS. Corpo del Signore e Sacro Cuore, Cristo Re*, en "Parola per l'Ass. Fest." 28, 29, 62, Queriniana, Brescia 1971-1973; VV.AA., *Tempo ordinario*, en *Il messale romano del Vaticano II* 1, LDC, Leumann (Turín) 1984, 458-587.

TIEMPO Y LITURGIA

SUMARIO: I. Las diversas concepciones del tiempo: 1. Interpretaciones profanas; 2. Interpretación sagrada - II. El tiempo está enraizado en el misterio "Cristo-tiempo": 1. El tiempo está ordenado a manifestar la bondad de Dios; 2. Lo eterno invade el tiempo: la encarnación, inicio del cumplimiento del misterio; 3. Cristo en el tiempo; 4. Consecuencias para la vida de los fieles - III. El tiempo litúrgico: historia de la salvación-que-continúa: 1. La liturgia: tiempo de "historia" de la salvación; 2. Las "justificaciones" del tiempo litúrgico; 3. Hacia una espiritualidad del "tiempo litúrgico" - IV. El misterio de Cristo en el ciclo anual: 1. Una respuesta bíblica a la realidad del tiempo litúrgico; 2. El año de la redención en el año solar - V. Incidencia del tiempo litúrgico en la vida de los fieles.

Reflexionando sobre los datos de hecho presentes en nuestra sociedad, incluso el que no profesa ninguna fe se da cuenta de que el fluir de la propia existencia está marcado por el ritmo de los días de trabajo y de los días *festivos*, algunos de los cuales tienen su origen en acontecimientos de la historia civil y otros en hechos propios de la *historia religiosa*. Es más, la mayor parte de las festividades tienen un origen *religioso*, como el ritmo semanal del día de descanso (domingo para los cristianos; sábado para los judíos; el equivalente a nuestro viernes para los musulmanes, etc.), o el retorno anual de las fiestas (navidad, epifanía; pascua; hégira, etc.).

Ahora bien, frente a esto, hasta el hombre peor preparado desde el pun-

to de vista cultural se plantea la pregunta: ¿Por qué se hace esto? La repetición del día libre de trabajo, ¿es de la misma naturaleza que la repetición semanal de la jornada *religiosa* para el que profesa una fe? ¿O quizá aquél tiene sus orígenes en ésta? Y el que profesa una fe se pregunta: ¿Dónde está el verdadero sentido de las festividades religiosas? [/ *Fiesta*/ *Fiestas*].

Puede encontrarse una respuesta a estas preguntas investigando sobre el significado del *tiempo*. Al cristiano la respuesta completa le llevará a la comprensión del / *misterio,* o sea, de la / *historia de la salvación,* que se desarrolla en el tiempo.

I. Las diversas concepciones del tiempo

Es oportuno observar ante todo que la concepción y la realidad del tiempo litúrgico no pueden ser comprendidas o pensadas como *nociones etéreas o estériles fantasías.* El tiempo litúrgico no es una noción. Es vida; es dar espacio vital al Espíritu de Cristo, presente en la vida cotidiana del cristiano. Por eso se comprende mejor al vivirlo que al hablarlo. Si aquí se habla de él, es para comprenderlo más plenamente y, por tanto, para vivirlo de un modo exhaustivo. El tiempo cósmico en el que se desenvuelve y se desarrolla la historia de la humanidad, si se toma en su sentido genuino, el que le ha sido conferido por el Creador, es *tiempo de Dios,* como de Dios son el espacio y todos los seres. El tiempo litúrgico es el *tiempo de Dios;* pero con una sola observación: en Cristo Jesús. Solamente en Cristo es como vive el hombre, dado que él, el Señor, es la estructura y orientación interior de la misma historia [1]. Puesta claramente de manifiesto esta perspectiva, que es la cristiana, ya están puestas las bases *no sólo para* un diálogo con otras concepciones del *tiempo,* al menos parciales (por no decir erróneas), *sino también para* su superación.

1. INTERPRETACIONES PROFANAS. Usamos ahora el adjetivo *profano* en su sentido etimológico: fuera del *phanum,* es decir, fuera de lo *sagrado;* entendiendo por *sagrado* sólo lo auténticamente sagrado, y no lo sagrado que es preciso desacralizar para hacerlo auténtico.

Son interpretaciones profanas, y por tanto con algunas incrustaciones de lo mágico, opresivo, esclavizante, subyugante, las interpretaciones del tiempo propias *de las "religiones"* creadas por el pensamiento y la imaginación de los hombres: *retorno mítico* del tiempo (antiguas religiones paganas); *ilusiones de un nirvana* etéreo y sublimador de las fuerzas del hombre (muchos pueblos primitivos o culturas que hunden sus raíces en un pasado glorioso pero ya pretérito). En general, estas concepciones religiosas, aunque pseudosagradas, con la categoría *tiempo* potencian lo *tremendum,* lo *sobrehumano,* lo inaferrable, y dejan al hombre en la espera atónita de *algo* que lo aplasta o que momentáneamente le ayuda a trascender un presente insoportable en nombre de una esperanza humana que sólo tiene el nombre en común con la cristiana.

Del mismo modo, resultan erróneas las concepciones del tiempo de la llamada *civilización técnica.* Ésta ha creado un nuevo ritmo para la vida humana: la racionaliza y la colectiviza, la enmarca primero en planes trienales o quinquenales, y después en balances económicos, en cifras de productividad y de consumo... Acelera el tiempo de modo desconsiderado y, con la ilusión de liberar al hombre, en realidad lo hace esclavo de las mismas

estructuras que ella desarrolla, cambia o suprime sin tener en cuenta a la persona humana, si no es en cuanto sirve para la realización de los planes preestablecidos. Esta concepción del tiempo, propia de una *mentalidad capitalista,* se acentúa en cuanto a su negatividad en la *mentalidad marxista:* aquí encontramos la concepción de un tiempo cerrado en sí mismo, porque está deliberadamente separado de toda posible relación con la eternidad. En este sentido es absurda la concepción del tiempo propia del *ateísmo,* que fabrica un tiempo caótico y espantoso; aquí el hombre no tiene nunca tiempo, ya no tiene tiempo, porque no tiene el punto de referencia *atemporal,* que es Dios, del que deriva el tiempo.

Así también diversas *corrientes filosóficas contemporáneas,* que hacen sentir su influjo en la literatura, en el cine, en el modo de pensar de muchas personas, bloquean al hombre en una temporalidad plana y descolorida [2].

Los ejemplos podrían continuar. Basta haber llamado la atención sobre algunas concepciones profanas del tiempo para comprender el salto cualitativo que existe entre éstas y la interpretación auténticamente "sagrada" del tiempo.

2. INTERPRETACIÓN SAGRADA. Entendiendo *sagrado* en la acepción de lo *auténticamente sagrado,* que da la primacía al Dios Uno-Trino en cooperación con la acción libre del hombre, la humanidad conoce una sola interpretación del tiempo. En otros términos: como es única la revelación por excelencia y es único el Dios tripersonal, así también es única la auténtica interpretación del tiempo.

Históricamente hablando, encontramos dos grandes períodos, correspondientes a los dos Testamentos o bien a los pactos de alianza entre Dios y la humanidad; pero de hecho se trata de una sola realidad, en cuanto que el AT es sólo una sombra de la luz que es el NT. Ahora bien, la interpretación de que hablamos considera el tiempo como desarrollándose desde "en el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba con Dios" (Jn 1,1) pasando por "al principio creó Dios" (Gén 1,1), hasta la plenitud de los tiempos (Gál 4,4). Como atestigua la Sagrada Escritura, en la presente *oikonomìa,* es decir, en el plan concreto de salvación, único entre los infinitos planes que le eran posibles, Dios discurre y realiza libremente, de acuerdo con los hombres que escoge, una serie de hechos que se manifiestan en determinados *momentos* o *acontecimientos (kairói).* Todos estos momentos en conjunto se ordenan entre sí con vistas a la realización de un proyecto divino [/ *Misterio*]. Hay momentos o acontecimientos que, con respecto al vivir de la humanidad, pertenecen al pasado, otros pertenecen al presente o al futuro salvífico [/ *Historia de la salvación*]. El verdadero tiempo proviene de la sucesión y de la recíproca dependencia de los *acontecimientos de salvación (kairói).* Un nuevo acontecimiento no elimina al precedente, sino que lo lleva hacia su plenitud, hasta el momento del *kairós* por excelencia: Jesús histórico/Cristo metahistórico, que, como "plenitud de los tiempos", da pleno sentido a la dimensión temporal, espacial y creatural. Dado que la creación del mundo está incluida en el *período* que tiene como cumbre y centro el *kairós* Cristo (cf Ef 1,10) [3], su mismo realizarse, completarse y palingénesis (paso de la antigua a la nueva creación, a la aparición de los cielos nuevos y la tierra nueva: cf Ap 21,1-8; 2 Pe 3,13) tiende progresivamente al *éschaton* [/ *Escatología*].

En este sentido el paradigma del

tiempo sagrado se atiene al siguiente esquema: pone el acento en el hecho epifánico del *Señor* como comienzo de la *plenitud de los tiempos* y tiene su cumbre en el acontecimiento histórico de la pasión-muerte de Cristo, contiguo con el *kairós* histórico-metahistórico de su resurrección y del envío del Espíritu a la *iglesia,* es decir, en el / misterio pascual.

Es obvio que la concepción sagrada del tiempo —la cual, repetimos, es única: no puede haber otras que sean auténticas—, al chocar con las diversas culturas, asume clarificaciones, profundizaciones y tonalidades diferentes. Los intentos de *comprender* la historia de la salvación han sido diversos, datan del comienzo del cristianismo y continúan a lo largo del fluir de los siglos. La reflexión sobre la historia de la salvación se basa y a veces está condicionada por concepciones filosóficas y filosófico-teológicas que pretenden comprender más a fondo el dato revelado.

De estos datos apenas aludidos, pero cuyo sentido se puede intuir fácilmente, se comprende cómo tanto el desarrollo cuanto el diversificarse de las connotaciones de tiempo sagrado en las diversas generaciones y culturas cristianas están en estrecha relación con las grandes reflexiones teológicas sobre el *misterio de la salvación.* Basta, por ejemplo, tomar en consideración la expresión *mysterium salutis* y estudiarla a la luz de los padres occidentales. Se ve inmediatamente que, en general, entienden *salus* como algo definitivo, seguro, decisivo, terminado, cumplido, al tiempo que advierten que la realidad *mysterium* encierra un contenido que se mueve en el ámbito, diríamos nosotros, de lo dialéctico [4]. Por otra parte, estos padres advierten de modo reflejo que la salvación tiene su causa fontal y teleológica en Dios. Esto obliga a tomar conciencia de lo siguiente: afirmar la existencia de una historia salvífica equivale a afirmar que la salvación se realiza por medio de actos humanos libres y contingentes, con los que el hombre construye su historia, que es historia de salvación por iniciativa y por ayuda de Dios.

La interpretación sagrada de la realidad tiempo proveniente de la revelación hizo comprender al pensamiento oriental antiguo que la historia no obedece a la ley del *retorno cíclico* del *tiempo cósmico,* que devora y consume inexorable e ineluctablemente todo, sino que está orientada fundamentalmente por el proyecto de Dios, que se desarrolla y se manifiesta en ella. La historia es una constelación de acontecimientos que tienen un carácter único y que no se repiten, sino que se depositan en la *memoria-anamnesis* con su propia virtualidad y eficacia salvífica. En las concepciones religiosas paganas el tiempo no es sagrado; aunque se piense que, con la repetición de unos hechos, ordenada por las denominadas religiones, un hecho particular pueda reproducir la historia primordial de la divinidad (o de los dioses), como acontece en los ciclos repetitivos de la naturaleza. Con la revelación del único Dios, completada en y por Jesucristo con la fuerza del Espíritu, el concepto y la realidad del tiempo se hacen realmente nuevos. La obra de Dios Uno-Trino se manifiesta efectivamente en una historia sagrada por medio de los acontecimientos de que aquélla está hecha y cuya *virtus* proviene del hecho de que siempre son acontecimientos teándricos, divino-humanos. Por esto el tiempo, en el que se insertan los hechos de Dios para el hombre y con el hombre, tiene en sí un valor sagrado. En efecto, el tiempo no es sagrado porque repita el tiempo *primordial* en el que Dios creó, el Verbo se hizo carne, Cristo murió en la

cruz, el Espíritu descendió sobre la iglesia, etc., *de una vez para siempre*[5], sino en cuanto que Dios vivifica las *virtutes* de estos acontecimientos, y la humanidad (la cristiandad y los que a ella se orientan) celebra su *memoria* al tiempo que las etapas del plan de Dios se suceden, cada una con su significado particular, para bien de todos los fieles en la iglesia y para gloria de la Trinidad.

Lo que da un sentido a todos estos *puntos del tiempo* (o bien: acontecimientos, *kairói)* no es el conjunto de factores históricos que se entrecruzan, sino exclusivamente la intención divina que los ha orientado hacia Cristo "sator temporum", "plenitudo temporum", alfa y omega, principio y final (cf Ap 1,8; 21,26; 22,13). Es significativo en este contexto el rito de la preparación del cirio en la vigilia pascual, donde se proclama solemnemente: "Cristo ayer y hoy. Principio y fin. Alfa y omega. Suyo es el tiempo y la eternidad. A él la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amén"[6].

La verdadera concepción del tiempo es la sagrada: es el fruto genuino de lo Eterno-en-el-tiempo existencial: la revelación. Cuando más tarde la revelación fue llevada a su plenitud por el *enviado-mesías-revelador* Cristo —es decir, cuando el Verbo eterno se hizo hombre sin dejar de ser eterno—, entonces los hechos que él realizó y dejó a su cuerpo místico asumieron la doble característica de la temporalidad y de la supratemporalidad. La sacralidad del tiempo proviene *de la* con-memoración [/ *Memorial*] de los acontecimientos de salvación que, superando el tiempo, son siempre co-presentes; *de la* presencia continua del acontecimiento que resume todo en sí: Cristo [/ *Jesucristo,* II, 2], y *de la* pertenencia de todo *pasado-presente* al futuro escatológico ya comenzado [/ *Escatología*]. El tiempo auténticamente sagrado atestigua que la salvación es una realidad que se actualiza continuamente. Es precisamente el medio a través del cual la economía divina se realiza. Pero si ésta se despliega en la historia, está claro que también en la historia se debe desarrollar el sucederse de los misterios que se realizan históricamente en la sucesión de los hechos, de los que el tiempo auténticamente sagrado se hace garante, haciendo su *memorial* (concebido sin embargo no como algo estático, sino dinámico), un memorial donde aletea el Espíritu de Cristo: hombre-Dios, tiempo-eternidad, principio y fin, simultánea e inseparablemente.

Se comprende entonces cómo las características del tiempo auténticamente sagrado lo definen como tiempo litúrgico. El tiempo pertenece al Cristo liturgo. En él, Cristo está presente y actúa. En Cristo alcanza su verdadero valor.

II. El tiempo está enraizado en el misterio "Cristo-tiempo"

El cómputo del tiempo se realiza según parámetros humanos; pero éstos son relativos, mutables, contingentes. Por tanto, el tiempo es una realidad secundaria por el hecho de que está en relación con *algo* que está fuera del tiempo y que es lo que le confiere un significado. Para los cristianos el tiempo no encuentra *algo,* sino a *Alguien* que le da sentido pleno: Cristo. Quien divide el tiempo en ritmos diarios, semanales, anuales, etc., es Cristo. El tiempo pertenece a los cristianos porque es *de Cristo.* Los siglos, el año, la semana, los días, las horas, los instantes son de los cristianos porque pertenecen a Cristo, que vive "por los siglos de los siglos"[7]; a aquel que da sentido al año por haber sido puesto en su

centro [8]; a aquel que marca el ritmo de las semanas con ese día que es de tal modo suyo que se llama / domingo *(dies Domini)* [9]; a aquel que es el *hoy* [10] con el que la iglesia celebra los / sacramentos y la / liturgia de las Horas; a aquel que da sentido a cada pulsación del "corazón de los fieles" [11]. En otras palabras, el tiempo pertenece al cristiano como el cristiano pertenece a Cristo. Por él el cristiano toma conciencia de que, en el tiempo que Dios le concede, tiene todo el tiempo necesario para hacer lo que Dios desea que haga. Porque el cristiano tiene el tiempo que es Cristo. Y Cristo, para el cristiano, lo es todo. Nadie debe maravillarse de la existencia de tantas concepciones equivocadas del tiempo, por las que el cristiano corre el peligro de sentirse abrumado: dado que la verdad es una, está claro que el error puede ser múltiple; dado que la verdad es Uno, es normal que los que se equivocan sean muchos. La verdad es Cristo. Él es en el tiempo. Él está presente hasta la consumación de los tiempos. Se comprende por tanto cómo el tiempo encuentra su origen, su desarrollarse y su completarse en el misterio de *Cristo-tiempo* por múltiples razones.

1. EL TIEMPO ESTÁ ORDENADO A MANIFESTAR LA BONDAD DE DIOS. Los cristianos de la iglesia oriental han afirmado a menudo que estudiar teología es tomar conciencia refleja de la oikonomía, es decir, de la serie de hechos, de acontecimientos mediante los cuales Dios entra en la vida del hombre, y que están relacionados entre sí por la Sabiduría divina con vistas a una finalidad específica. El más llamativo entre los momentos de salvación es la creación del hombre a imagen de Cristo. El más dinámico y operativo, o también el más sorprendente y eficaz, es el acontecimiento del Verbo hecho carne. La expresión de León Magno: "Admirablemente lo creaste, más admirablemente lo redimiste", podría ser explicada así: "En el principio Dios dijo: Hágase. Dijo: Hágase bien en todas sus partes. ¡Y se hizo *bien!* Después, por obra del primer Adán, se destruyó todo el *bien* y vino la ruina. Y Dios volvió a decir: Hágase de nuevo. Dijo: Hágase de nuevo bien en todas sus partes. Y fue hecho de nuevo *mejor*. Por obra del segundo Adán se rehizo cada parte de *bien*. Fue hecha la alegría de la creación. Fue hecha la gloria de la creación. Y habitó entre nosotros en persona, en el tiempo, una vez, para la continuidad de siempre". La bondad de Dios se manifiesta en la humanidad y benignidad de nuestro Salvador, por medio del cual todo ha sido creado (cf Tit 3,4; Col 1,16).

Todo esto lo explica Pablo, que fija su mirada en Cristo *hombre-Dios,* en el Cristo de la carne y de la gloria, en el Señor que entró en el tiempo a través de una mujer (Gál 4,4), pero que es siempre y sobre todo "el Hijo propio de Dios" (Rom 8,32), el Señor. El Padre es creador, pero en su unigénito Hijo Jesucristo. Pablo profesa en 1 Cor 8,6: "Hay un solo Dios, el Padre, del que proceden todas las cosas y por el que hemos sido creados; y un Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros *por él*". Es más, en la carta a los Colosenses, Pablo precisa y encuadra este tema: "El cual es imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, porque por él mismo fueron creadas todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra, lo invisible y lo visible, tanto los tronos como las dominaciones, los principados como las potestades; absolutamente todo fue creado *por él y para él*" (1,15-17). Y el autor de la carta a los Hebreos (1,2-3) afirma: "(Dios) nos ha hablado por el Hijo,

a quien ha constituido heredero de todas las cosas, *por quien hizo* también el universo. Éste, que es el resplandor de su gloria y la impronta de su sustancia, sostiene *todas las cosas* con su palabra poderosa". Por otra parte, el prólogo juanista acentúa la misma realidad cuando afirma: "*Todo* fue hecho por él; en él estaba la vida, y la vida es la luz de los hombres... Estaba en el mundo; el mundo fue hecho *por* él" (Jn 1,3-4.10).

En la práctica, los textos de la / ecología, que en la / celebración hacen una exégesis viva de la palabra de Dios, subrayan la centralidad de Cristo en la realidad de la creación. En el *credo* profesamos nuestra fe en el único Señor Jesucristo, *por medio del* cual han sido creadas todas las cosas. En el *canon romano* rezamos: "Por Cristo Señor nuestro. Por él *sigues creando todos* los bienes, los santificas... y los repartes entre nosotros". Y el antiguo *himnario* reza: "Cristo, rey y creador para siempre"; "Cuando llegó la plenitud del tiempo sagrado, el Padre envió al Hijo, creador del mundo, rey eterno de los escogidos, *creador de todas* las cosas".

Y, en el Verbo, el Padre piensa y crea el tiempo. El Padre crea el tiempo y da el tiempo al mundo mediante el Verbo, llamado por el himno de los domingos de cuaresma (oficio de lecturas) "omnium rex atque factor temporum". Así, el tiempo está ordenado en su totalidad a realizar y manifestar la riqueza del pensamiento-palabra de Dios creador, hacedor del sucederse del tiempo, hecho él mismo *tiempo*. La Trinidad planea y realiza la encarnación del Verbo eterno en el tiempo para poder manifestar a todos el amor, que es el constitutivo de Dios.

2. LO ETERNO INVADE EL TIEMPO: LA ENCARNACIÓN, INICIO DEL CUMPLIMIENTO DEL MISTERIO. La encarnación es *el milagro de los milagros,* en el que se realizan las obras maravillosas de Dios. En María la voluntad de Dios se encuentra con la de la humanidad. En el seno de la Virgen María y a través de su maternidad virginal se cumple el tiempo de la salvación, ya que *en aquel día* una mujer se convirtió en la madre de Dios.

La creación del tiempo es querida por Dios porque está destinado a ser *tiempo de salvación,* en el que nacerá el Salvador, que cumplirá en sí el *misterio pascual.*

Dios crea el tiempo y se lo da al mundo a través del Verbo; lo da como el cauce que debe recibir a aquel que es la plenitud de los tiempos: Cristo Jesús [12].

El Oriente cristiano se detiene especialmente en su liturgia en la *epifanía* completa de las *mirabilia Dei,* que tienen su comienzo en Cristo por medio del Espíritu. En la humanidad de Jesucristo se manifiesta la divinidad (fiesta de la teofanía, epifanía, doxofanía, agapetofanía). El Occidente cristiano prefiere ver en el Señor-Kyrios la *humanidad-benignidad* de nuestro Salvador (solemnidad de navidad).

Oriente acentúa además la fiesta de la cruz y el preanuncio litúrgico-histórico de la fiesta de la transfiguración, que tiene implicaciones epifánicas con la cruz y la resurrección, con el envío del Espíritu y la parusía. Occidente, especialmente en el marco de las liturgias ambrosiana y galicana, acentúa la parusía. El reino eterno de Dios es la etapa final extratemporal de la historia de la salvación que ha comenzado ya en el *aquí y ahora* ("hic et nunc") del tiempo sagrado [13].

Con la encarnación del Verbo comienza la mayor irrupción que haya acontecido nunca de lo eterno en el tiempo de la historia humana: Dios

mismo habita en el seno de una virgen, toma un cuerpo como el nuestro, está en medio de los hombres sus semejantes, de modo que todo el universo encuentra ahora su centro no sólo en Dios, sino en un hombre que es Dios. A través del tiempo de la salvación se habían preparado los caminos hacia Cristo. Su venida, su venir a acampar entre nosotros, da comienzo al *viraje de los tiempos,* el cual puede así superarse a sí mismo y *por-en-con* Cristo hacerse un continuo presente de salvación. En este sentido, el tiempo auténticamente sagrado se convierte en tiempo litúrgico, mediante el cual el Dios *atemporal* actúa en el tiempo con las mismas acciones salvíficas que Cristo ha realizado en continuidad con la obra de lo eterno en el tiempo. La historización de esta obra comenzada en la encarnación tiene su cumbre en la pascua-pentecostés cristiana. Las acciones llevadas a cabo por Cristo en un determinado momento histórico son realizadas, en el tiempo litúrgico que es el Cristo-tiempo, en una actualización que es a la vez histórica y metahistórica, humana y divina, temporal y supra-temporal.

3. CRISTO EN EL TIEMPO. Con Cristo viene la novedad absoluta, el primer principio, el restablecimiento radical de la relación entre la humanidad y su creador, ahora ya fundado no sólo en el hecho de que Dios se quiera donar, sino en el Dios-encarnado que se ha donado efectivamente. Puesto que el Verbo se hace hombre, entra en la existencia temporal con todas las relaciones que la sitúan y la limitan. Pero dado que este ser humano es también el Verbo eterno, se convierte inmediatamente, hasta en su existencia temporal, "ya que en él quiso el Padre que habitase toda la plenitud" (Col 1,19), en plenitud de la divinidad, de la eternidad, de lo universal, y en plenitud de la humanidad, del tiempo y de lo particular.

El que es principio, centro y fin del tiempo cósmico en su totalidad se convierte en aquel en quien todo nace, subsiste y se consuma; se convierte en el tiempo verdadero, pleno, que tiene sentido: el ayer, el hoy, el *siempre;* el aquí, el ahora; el alfa y la omega [14]. Es el eterno siempre personalmente comprometido en el devenir y que, en su humanidad, funda, inicia y mide el tiempo.

Es preciso comprender bien el "ephapax", el "semel", el "de una vez para siempre" de Heb 7,27; 9,12; 10,10, que incluye en sí la idea de una continuidad supratemporal. En efecto, es de una vez para siempre como Cristo ha realizado el "hapax", es decir, la única realidad, el misterio pascual. Cristo, llamado alfa y omega, está en el origen y en el término de todas las cosas que son, que fueron y que serán [15]. Una sola vez enviado por el Padre, apareció entre nosotros. Una sola vez nacido, muerto, resucitado, ascendido al Padre, entronizado en los cielos, sentado a la derecha del Padre para interceder por nosotros. Una sola vez el Verbo se hace carne, la eternidad se hace tiempo, para dar al mundo, por medio de su humanidad, ser, sentido y valor. Por esto, como la eternidad fundadora del tiempo está literalmente presente y es eficaz en Jesucristo, lo eterno en persona crea el mundo temporal y hace surgir el tiempo como medida de toda la existencia. El tiempo del mundo *está* ya ahora y para siempre, en todas sus partes y en su totalidad, fundado, puesto y medido por Jesucristo. Cristo, compendio de la salvación, el Salvador, el misterio, o sea, el plano de la salvación proyectado por la Trinidad y realizado en él, es la fuente única y simple de toda la inteligibilidad del mundo. La presencia de lo eterno en el tiempo debe comprenderse como

la asunción del tiempo por lo eterno, como la recreación del tiempo en su función más radical, como el comienzo del tiempo de la salvación para todos los hombres. Y este aspecto de asunción, de transfiguración, de consagración del tiempo, constituido por Jesucristo, es necesariamente único, porque es la única trama: de lo eterno y del tiempo; del Creador y de su creación; del Salvador con los salvados; de la Liberación con los liberados.

La venida del Verbo encarnado es, por tanto, el acontecimiento escatológico por excelencia. Puesto que lo eterno se hace presente en el tiempo, los *primeros tiempos* se cierran, se inauguran los *últimos tiempos;* nace una alianza nueva y eterna. En este sentido, los últimos tiempos son el mismo Jesucristo, en cuanto que en él se cumple el misterio total de la salvación, ya que el "Salvador del mundo" es el mismo "ayer y hoy y lo será por siempre" (Heb 13,8). Así la salvación es historia plena, que pasa por la humanidad de Cristo. Cristo contiene en sí mismo todo el misterio, en cuanto que en su humanidad el proyecto eterno de la salvación se realiza totalmente por medio de la presencia y de la acción divina en él. El misterio de Cristo es el *fin* al que tendía desde el comienzo el plan de Dios; y al mismo tiempo es el *principio* concreto de la salvación que Dios quiere comunicar a los hombres. El misterio de Cristo es, por esto, el *centro* y la *cumbre* de la historia de la salvación, que solamente en él encuentra su actualización plena y su razón de ser.

4. CONSECUENCIAS PARA LA VIDA DE LOS FIELES. La auténtica concepción sagrada del tiempo está unida a *Cristo-tiempo,* ha sido comprendida así progresivamente, y lo será cada vez más de modo reflejo, por las diversas generaciones de cristianos. Éstos, sin embargo, vivieron, viven y vivirán la realidad de Cristo-tiempo a través de la liturgia. La historia misma de la comunidad cristiana primitiva testimonia cómo el tiempo estaba marcado por los ritmos diarios de oración (cf He 1,14; 3,1; 10,9; etc.) y por los semanales con referencia al "día del Señor" (cf Ap 1,10), que sustituía al "día de Yavé" del AT (cf Am 5,18; Jl 2,1; Sof 1,7; etc.) al llevarlo a su cumplimiento escatológico. En efecto, el concepto de parusía o de tiempo último-escatológico equivale al tiempo de la intervención de Dios, proyectado por él mismo (Dan 2,21; 7,12), equivale al momento en el que la intervención de Dios se concretará (Dan 9,2.24-27; MT 24,3). A este respecto es muy conocido el pasaje del Eclesiastés 3,1-13, que confirma que el hombre no puede conocer los fines de Dios en el mundo. *Hasta que* el orden preestablecido comience a realizarse: *desde entonces en adelante* se perpetuará la salvación para todos los hombres. Esto se realiza en el *Cristo vida,* presente en el tiempo hasta el fin de los siglos, creído, celebrado y vivido por el creyente en una relación de intimidad. La intimidad con el Señor, dueño y hacedor de todos los tiempos, no puede ser coartada por ningún tiempo, según el principio: "Omnium temporum Dominator non adstringitur spatiis temporalibus".

El vivir del fiel es *tiempo de Cristo,* por lo que el tiempo es para Cristo y Cristo es el todo. En Cristo ya no hay distancia temporal; sólo hay presencia íntima. En él ya no hay pasado, sino siempre y sólo presente. Con él se está proyectando hacia el futuro. No se tiene nostalgia del pasado, sino del futuro. Es el *ya,* pero *todavía no* manifestado como tal; es el *ya* y *todavía;* es el *ya* pero *todavía más.* Del impacto de lo eterno con el tiempo se desprende la presencia de

Cristo en el tiempo y se profundiza en la unión con él, que *se prolonga* en lo eterno. Paradójicamente, el tiempo, desde que con Cristo sumo y eterno sacerdote se convierte en tiempo litúrgico, se trasciende a sí mismo. Por otra parte, el pensamiento del Padre, concretado y realizado por nosotros en Cristo (nos eligió en él: Ef 1,4) en virtud del Espíritu Santo, es tal que no nos piensa separados de Cristo. Y por ahora nosotros no podemos permanecer fuera del tiempo, que es él: el Señor.

El tiempo para la liturgia es la actualización crono-ontológica de la única ley: todo en Cristo (cf Ef 1,10). La coordenada normal en la que vive el fiel —el tiempo— está en manos de Cristo, es de Cristo: se vive sólo para él, en él y con él [16].

III. El tiempo litúrgico: historia de la salvación-que-continúa

El Verbo eterno por su encarnación se ha introducido no en un tiempo abstracto o mítico, sino *en el tiempo de la historia* de los hombres, haciendo de él un tiempo de *historia de salvación* real y siempre actual. En efecto, nosotros "llegamos a ser partícipes de Cristo" (Heb 3,14) en el momento en que él "participó de la misma carne y sangre" (Heb 2,14), haciéndonos entrar en ese su *hoy,* que constituye el cumplimiento en el tiempo de esa salvación de la que él es portador y que es un hecho *de todos los días* durante todo el tiempo en que ese *hoy* se proclama.

1. LA LITURGIA: TIEMPO DE "HISTORIA" DE LA SALVACIÓN. El trazado de la historia de la salvación contenido en la biblia se vive en la liturgia: la liturgia propone un comentario vivo de la biblia en toda la plenitud de su significado, que se articula *en etapas salvíficas,* las cuales son el *despliegue orgánico de la memoria* de los misterios de Cristo, que se resumen en el único / misterio pascual, y la / *celebración de esos misterios* bajo los diversos aspectos de cada uno de los acontecimientos de la vida histórica de Cristo. Efectivamente, la afirmación de Agustín: "Dado que Cristo es la palabra de Dios, también un hecho de la Palabra es palabra de salvación para nosotros", no se comprende en la liturgia de modo intelectual o noético, sino de modo concreto y operativo. Es decir: no sólo somos partícipes de Cristo, sino que cada uno de sus hechos o palabras son para nosotros fuente de salvación, porque participamos en ellos a través de la liturgia. La liturgia es la exégesis perenne que en el transcurso de los siglos es capaz de hacer una presentación unificada, progresiva, dinámica y real de los contenidos bíblicos. Esta presentación no es sólo persuasiva, sino que hace comprender que el cristianismo no es tanto una doctrina que se debe creer cuanto una realidad viva y operante, una historia, la única grande y verdadera historia de la salvación. La liturgia es *el momento* de esta historia-que-continúa.

En este sentido, la constitución sobre la liturgia del Vat. II afirma que "las riquezas del poder santificador y de los méritos del Señor" se hacen "presentes en todo tiempo para que puedan los fieles ponerse en contacto con ellos y llenarse de la gracia de la salvación" *(SC* 102). Con esto se dirige la atención hacia la realización y actualización del misterio que es Cristo, misterio que está unido a la eficacia de las acciones que el mismo Cristo ha realizado y realiza. Y las acciones del Señor son esas acciones mediante las cuales se revela y realiza el plan divino de la salvación. Él, el Señor, persigue y prosigue en el tiempo el camino de inmensa miseri-

cordia que inició en su vida mortal. Mediante la liturgia toda la iglesia puede realizar con Cristo, un año después de otro, su camino hasta la victoria final y recorrer una a una las principales etapas del misterio de Cristo, para conformarse así, progresivamente, con su imagen.

2. LAS "JUSTIFICACIONES" DEL TIEMPO LITÚRGICO. El tiempo, en la auténtica acepción de tiempo sagrado, es tal por la presencia de Cristo en él. Es más, el Verbo hecho carne por obra del Espíritu, Cristo, el ungido por excelencia, rey y sacerdote, llena el tiempo dándole su sentido pleno y definitivo. Este sentido está en relación con el sacerdocio de Cristo, porque el tiempo, desde la encarnación del Verbo hasta siempre, sirve para dar gloria al Padre, en Cristo-tiempo, por el poder del Espíritu. Pero como es Cristo el que ascendió a los cielos y está sentado a la derecha del Padre, entronizado en los cielos (Heb 9,12) (= en la eternidad) de una vez para siempre, lleva a una dimensión eterna la gloria que el hombre junto con todo lo creado debe dar a Dios. El tiempo asume una dimensión litúrgica. Está lleno de la gloria del Padre, que es Cristo. Es por el poder del Espíritu cómo en el tiempo litúrgico se da la posibilidad, a todo hombre que se haya convertido en *fiel,* de configurarse y de conformarse con Cristo, de recorrer su trayectoria humana y ponerse en contacto con cada uno de sus misterios, que tienen para cada persona una ejemplaridad y una eficacia inagotable. La linfa de la vid se transmite a los sarmientos; la vida de Cristo cabeza pasa a los miembros de su cuerpo místico.

A través del tiempo litúrgico, organizado de modo que se repita anualmente, es como pueden realizarse para el fiel algunas realidades típicas, que son el fundamento de la comprensión del año litúrgico tanto globalmente considerado como vivido en cada una de las solemnidades, fiestas, memorias o ferias o en el fluir de los *tiempos fuertes* (adviento-navidad-epifanía; cuaresma-pascua-pentecostés) y de los *tiempos débiles (tiempo ordinario* o *per annum).* Teniendo como elementos básicos la polarización sobre la persona de Cristo y sus misterios *y* la atención a los imitadores de Cristo (los santos: ciclo santoral), el año litúrgico realiza ante todo, de modo gradual y progresivo, la ley de la imitación de la vida de Jesús. En efecto, los fieles del Señor, aceptando el don del Padre y la obra continua del Espíritu, deben reproducir perfectamente en sí mismos, imitándolo, a Jesucristo. Jesús nos dice que le sigamos (Mt 26,14; Mc 8,34; Jn 12,26), y pone a los discípulos una meta de perfección: el Padre (Mt 5,48). A su vez, Pablo inculcará a la iglesia primitiva la misma ley: la de la imitación *(mímesis)* de Cristo (cf 1 Cor 4,15; Ef 5,11; Flp 3,17; 1 Tes 1,6). La liturgia lleva este precepto a la práctica de un modo que le es exclusivo.

La imitación, en cuanto es posible, implica que se revivan las acciones salvíficas realizadas por Jesús en la tierra (sus misterios): la principal entre todas es el único gran acontecimiento de la muerte-resurrección de Jesús con el don del Espíritu [*/ Misterio pascual*]. A este respecto encontramos en los padres de la iglesia expresiones como: "Lo que sucedió una vez en la realidad histórica, la solemnidad [litúrgica] lo celebra de modo que se repita y así lo renueva en el corazón de los creyentes" (Agustín); "¡Cuántas fiestas litúrgicas para cada uno de los misterios de Cristo!" (Gregorio Nacianceno). Porque toda fiesta litúrgica tiene en sí una fuerza-*virtus:* "Ese día no pasó *de modo* que haya pasado también la fuerza íntima de la acción

(virtus operis) que realizó en aquel tiempo el Señor" (León Magno).

Pero si por una parte el misterio de Cristo es rico y múltiple, nuestra naturaleza humana es limitada en sus posibilidades. Precisa considerar lentamente en todos sus detalles, en todos sus aspectos, el misterio total que es Cristo, para penetrar mayormente en su conocimiento, para ser estimulada a la adhesión, para conformarse integralmente a su imagen, para crecer progresivamente en gracia y en sabiduría como él y en él, mientras que aumenta el número de sus años. Y el estar cada persona inserta en el tiempo la configura ya implícitamente con el Hijo. La encarnación del Verbo del Padre aconteció en la carne y, por lo tanto, también en el tiempo: es *hacerse-temporal,* sumergirse en el tiempo. La encarnación no perturbó el ritmo natural del tiempo ni provocó la parada del proceso natural del *apremiar el tiempo,* ni el crecimiento del cómputo cronológico. Por el contrario, consagró el tiempo, renovándolo y haciendo de él algo nuevo (se comprende entonces nuestro modo de contar los años [de salvación] a partir del nacimiento de Cristo).

Para la vida del fiel, el tiempo no es simplemente un conjunto de coordenadas que, como un marco, encuadran sus propios hechos. El tiempo forma parte de la existencia de la persona, que está inmersa en él, junto con todo lo creado, en el sucederse de días, años y siglos. El Verbo, al asumir la naturaleza humana, asumió todo lo creado y lo restauró, santificándolo, infundiéndole la posibilidad de dar gloria plena y perpetua al Padre. Los días, los años y los siglos entran también en el nuevo movimiento imprimido por el Redentor del universo. Se comprende, por tanto, cómo el tiempo, a partir del *hacerse-temporal* de lo eterno, se convierta en *sacramentum,* o sea, signo eficaz de los misterios que Cristo realizó. El año litúrgico transfigura todos los días de los fieles al elevarles y hacerles instrumentos eficaces de conformación con él, el Señor, que vive y reina por los siglos de los siglos. Es más, es el tiempo litúrgico el que, en un *hoy (hodie)* perenne, tiene la capacidad de imprimir su ritmo y de medir la existencia rescatada y redimida.

3. HACIA UNA ESPIRITUALIDAD DEL "TIEMPO LITÚRGICO". Si el tiempo *en manos* de la liturgia se convierte en historia de la salvación, el tiempo litúrgico es la sedimentación privilegiada de las experiencias bíblico-eclesiales que el Espíritu Santo (que es la memoria experiencial de la iglesia, porque es su ánimo y su alma) confía a la iglesia en los fieles y a los fieles en la iglesia. El tiempo litúrgico es un continuo / memorial del sucederse y continuarse de hechos histórico-salvíficos que se concretan en repetidos encuentros con Cristo, Señor del tiempo y de todo y de todos [17] por el poder del Espíritu. El memorial del futuro anticipado y del pasado vivido se hace eficaz en el presente litúrgico. El tiempo litúrgico ofrece a cada fiel la posibilidad de insertarse de un modo nuevo en el acontecimiento fundamental que es el misterio de Cristo, y simultáneamente introduce el acontecimiento salvífico en la vida de cada fiel. El tiempo litúrgico llega a ser la interiorización eclesial del misterio convivido con Cristo, en cuanto él está presente y actúa en el tiempo: interiorización y perpetuación de cuanto ha sido realizado *en* Cristo, *por* Cristo, *para* Cristo y *con* Cristo. Y al par el tiempo litúrgico *es el espacio* privilegiado de la acción del Espíritu Santo, que en la celebración del ciclo litúrgico actualiza los misterios de Cristo; y es el *"actuar-operar"* del Espíritu del Resucitado, que *hace y*

actúa en nosotros lo que Cristo ha vivido y vive en la iglesia.

El tiempo de la liturgia es el tiempo del *hoy* de la gracia.

IV. El misterio de Cristo en el ciclo anual

Es pensamiento común en los padres que en el ciclo que se repite cada año se reactualiza para nosotros el misterio de nuestra salvación; misterio que, prometido desde el origen y llevado finalmente a cumplimiento, se prolongará sin tener nunca fin. De este punto de vista se hace eco, por ejemplo, el himno de las segundas vísperas de navidad: "Hic praesens testatur dies, currens per anni circulum". Frente a semejante comprensión cíclica, podría surgir, si no propiamente una duda, sí al menos una cierta confusión respecto a lo que hemos afirmado más arriba: que el tiempo litúrgico está claramente en posición de superación de las concepciones profanas del tiempo, muchas de las cuales están en una estrechísima relación con una comprensión cíclica del cosmos. Por otra parte, también hemos recordado más arriba un dato de hecho: la *encarnación* del Verbo significa que lo eterno se *hace-temporal*. Y el Verbo, así como asume la naturaleza humana, también asume la dimensión temporal, renovando la una y la otra. Si después se añade que *ni* Cristo pretende someterse a ninguna formalidad, ni siquiera a las formalidades temporales propias de la antigua economía, a su vez unida a una determinada praxis marcada por ritmos temporales, *ni* la iglesia ha tergiversado el pensamiento y la voluntad de su *Esposo* al organizar el año litúrgico, entonces se deben buscar otros fundamentos, además de los ya indicados [*cf supra*, III, 2], para una comprensión más adecuada del tiempo litúrgico.

1. UNA RESPUESTA BÍBLICA A LA REALIDAD DEL TIEMPO LITÚRGICO. A primera vista parecería que el NT niegue la legitimidad de organizar el tiempo litúrgico tal como la iglesia lo ha hecho. Ésta afirma que quiere celebrar "la memoria sagrada de la obra de la salvación realizada por Cristo en días determinados durante el curso del año"[18]. Si al ojo del profano el año litúrgico aparece como un conjunto y una sucesión de solemnidades, de fiestas y de memorias, es muy diferente su verdadera finalidad. Quizá también los fieles podrían quedar afectados al escuchar las lecturas de perícopas del evangelio según Juan, el cual traslada de un modo sistemático y regular los hechos realizados por Jesús a la Jerusalén de los días de fiesta (cf Jn 2,13.23-25; 11,54ss; 11,12ss; 13,1: pascua; Jn 5,1; 7,14.37; 8,2; fiesta; Jn 10,22: dedicación) para indicar el cumplimiento pleno de esas fiestas en Cristo y, por tanto, su fin. Es más, Pablo, al descubrir que los gálatas observaban días, meses y años, siente surgir en él la duda de haber trabajado en vano entre ellos (cf Gál 4,10), porque las fiestas, los novilunios y los sábados son sombras del futuro, cuya realidad es Cristo (Col 2,16). Sin embargo, lo que el Apóstol combate es la manera, el espíritu anacrónico y formalista en la observación de fechas y fiestas. Los gálatas demostraban no comprender que *aquellas* celebraciones comprometían la fe cristiana. A la luz de la polémica explicitada por Pablo, y ya presente implícitamente en Juan, contra la observancia de fechas y fiestas, surge la necesidad de superar concepciones farisaicas y formalistas en torno al modo de vivir el tiempo, para entrar en la perspectiva introducida por Cristo a propósito del tiempo.

En otras palabras: cuanto la iglesia, que por medio de la liturgia es

intérprete veraz y verídica de la voluntad de Cristo, realiza en el año litúrgico no es algo simplemente circular y vacío de significado. Bajo un orden y una determinación temporal, en el año litúrgico está presente el conjunto de todas las acciones salvíficas de Cristo, que engloban toda la historia de la salvación, desde sus orígenes en la ya implícita revelación en la creación hasta su cumplimiento final, en el que, por medio del Cristo glorioso, todo el mundo formará el reino de Dios, el pueblo santo de adquisición, el hombre nuevo, perfecto, formado a la medida de la plenitud de Cristo (cf Ef 4,13). Pero para que esto suceda, el hombre no sólo debe recibir la *revelación* del plan de Dios (aspecto de la aceptación del don), sino que debe llegar al mismo Cristo como *plan salvífico revelado,* es decir, participar en el misterio de Cristo (aspecto del don conquistado y explotado) a través del desarrollo cíclico del año, que es *figura* de todo el ciclo-de-la-redención que Cristo realizó en sí mismo desde la encarnación hasta pentecostés y que todavía tiende a su realización definitiva por medio de su segunda venida en la gloria. *Este desarrollo* del plan de la redención es el verdadero año de la salvación, *a imagen del cual* se ha dispuesto el año litúrgico. Por otra parte, Cristo en la sinagoga de Nazaret, aplicándose a sí mismo la profecía de Isaías, había proclamado como realizada en él mismo la liberación sagrada del año jubilar, indicando su propio *tiempo* y toda su actividad como el año santo de la liberación (cf Lc 4,16-21). De *este año de la redención,* que contiene todo el tiempo de Cristo, es de donde nace y se desarrolla el año litúrgico como su proyección y síntesis cíclica en la historia humana, que exteriormente se organiza de acuerdo con el movimiento de la tierra en torno al sol, pero cuyo sentido profundo es el gravitar de los hombres, de lo creado y del tiempo en torno a Cristo.

2. EL AÑO DE LA REDENCIÓN EN EL AÑO SOLAR. La historia de la formación del año litúrgico, en cada uno de los ritos oriental y occidental, nos muestra que las diversas iglesias locales se han guiado simultánea y tácitamente por una idea matriz, en torno a la cual se han articulado las etapas de la génesis del año litúrgico: imitar la vida de Jesús, volviendo a celebrar los hechos salvíficos realizados por él, compendiándolos en un año solar, con el fin de revivir sus acciones. Por otra parte, la revelación presentaba a las diversas generaciones de cristianos *un sistema* de repetición de fiestas que al pueblo de Dios de la antigua alianza le había dado la posibilidad de aprovecharse del irrepetible ritmo de crecimiento en la vida de fidelidad a Dios, que incitaba a cada uno de los componentes de su pueblo a ser santos porque él es santo (cf Lev 19,2). El mismo conjunto de disposiciones de la antigua alianza sobre el culto implicaba también una actitud interior a través de la cual la santidad divina pudiese alcanzar en profundidad al hombre. En la alianza nueva y definitiva, cada iglesia local, tomando conciencia de su deber de conformarse con Jesucristo, único protagonista de la salvación divina llevada a su plenitud, se organiza a partir de las antiguas estructuras, pero con un espíritu nuevo. Es más, toma conciencia de que Jesús, como humilde Hijo del hombre y Señor omnipotente, ha dado sentido a todas las antiguas fiestas. "En los sinópticos y en Juan, en la carta a los Hebreos y en el Apocalipsis es presentado como el único verdadero protagonista de la fiesta de la *pascua* (el Cordero de Dios); de *pentecostés* (el dador del Espíritu como primicia

de los frutos de la salvación); de los *tabernáculos* (el dador del agua de vida que es el Espíritu Santo; la luz del mundo; la nueva alianza; el juicio de Dios; el sacerdocio del único pueblo de Dios; el dador de la nueva ley que es el Espíritu); del *kippûr* (el que ha entrado de una vez para siempre con su sangre en el tabernáculo eterno no construido por mano de hombre); y además del *año nuevo* (el iniciador de la nueva realidad sin fin); de la *dedicación del templo* (el nuevo templo); de las *suertes* (el que es el primogénito de los muertos, que ha vencido a la muerte con la muerte, que ha establecido la vida como destino del hombre que cree). Al fin él es el protagonista y señor del *sábado,* porque ha cumplido los seis días de las obras del Padre aceptando morir, regenerar la creación y regenerar al hombre creado a imagen de Dios, entrando así en el descanso de Dios" [19].

Las diversas liturgias orientales y occidentales, nacidas bajo este impulso y animadas por estas ideas directrices, han desarrollado, acentuando un aspecto u otro, la gama de los misterios de Cristo, copresentes en el único misterio de pascua-pentecostés. Cristo glorioso con su misterio histórico y suprahistórico se hace presente en la historia de la iglesia, que celebra sus diversas manifestaciones a lo largo del año solar. El año litúrgico es un sacramental; en la línea de los sacramentos [20] es un medio eficaz para *historizar* la vida del Señor, que se propone a los hombres que lo buscan con sincero corazón en el conjunto de sus acontecimientos, para que lleguen a ser una sucesión de acontecimientos salvíficos.

El año solar se convierte en símbolo de la eternidad por el hecho de que en su sucederse, mientras que vuelve al punto de partida, no se detiene nunca, sino que tiende siempre hacia Cristo. El año de la redención, el litúrgico, desarrollándose según el año solar, se renueva continuamente. Los años solares, como medida del tiempo, se superponen unos a otros, de modo que el fin de un año coincide con el comienzo de otro nuevo en una circularidad continua. Para el año litúrgico el acabar de un año da comienzo al otro, en un progreso de espiral, de modo que el final de uno esté más elevado que su comienzo, y desde el final más avanzado comience un nuevo ciclo de la redención. Esto significa, de modo figurado, que el tiempo de toda la historia de la salvación que se realiza en la iglesia, y que en cada uno de los fieles puede ser no sólo contado como "año del Señor 1983, 1984...", sino también perfeccionado y acrecentado por medio de una progresión. En efecto, con el alternarse y sucederse de los *años de la redención,* cada fiel se inserta cada vez más en los misterios de Cristo, o sea, en los diferentes aspectos mediante los cuales la única y misma gracia de la salvación se nos da en Cristo.

A través de la imagen temporal del año, el fiel entra en comunicación con la santidad eterna, por cuyo medio se ha realizado para nosotros, en la humanidad de Cristo, el plan salvífico de Dios. Es éste, por tanto, el camino a través del cual cada uno de los hombres es llamado a la unidad salvífica del pueblo de Dios, que tiene una historia, con un tiempo cuya *forma* es la iglesia, "la cual es el cuerpo de él, la plenitud del que lo llena todo en todos" (Ef 1,23); que además llega a ser ella misma *misterio,* es decir, "signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano" *(LG* 1); es más "reino de Cristo ya presente" en el fluir del tiempo, sagrado por excelencia. Así se realiza todos los días lo que se hizo una vez. Y es característico de los actos salvíficos

de Cristo no quedarse en su pasado, sino permanecer eficaces, por la gracia, en el presente de su misterio total, que es Cristo-iglesia; no quedar sepultados en el olvido, sino renovarse en su influjo. Para la omnipotencia de Dios nada está abolido, nada ha pasado, sino que por su gran poder todo está presente para él, todo el tiempo es para él *hoy*.

En la concepción común del tiempo, lo que ha pasado aparece como algo *estático* y *olvidado*. El misterio, por el contrario, como "acción por la que se revela la salvación de Dios en Cristo", es una realidad que siempre se renueva en el presente; es por su misma naturaleza *dinámico* y *eficaz*. En el ciclo del año litúrgico los misterios son acciones del Cristo que está presente entre nosotros hasta el final de los siglos, y se convierten en una inmersión, cooperación y participación en lo que Cristo realiza "hoy y por los siglos".

V. Incidencia del tiempo litúrgico en la vida de los fieles

Dado que el misterio de Cristo se revive en el ciclo litúrgico anual, se podría afirmar que el tiempo litúrgico es la suma cronológica de los misterios celebrados en un ciclo, en el que la presencia del misterio en el tiempo ha abatido el velo de separación entre el ayer y el mañana, haciendo del tiempo un perenne hoy salvífico. Como la separación entre Dios y la humanidad fue abolida en Cristo (encarnación del Verbo), así por medio de Cristo la vida divina ha invadido el tiempo (el hacerse-temporal de lo eterno) anulando los parámetros humanos *tanto* en el pasado salvífico que siempre está presente, *como* en el futuro salvífico ya que es anticipado. En efecto, Cristo está presente en todo el tiempo litúrgico, y simultáneamente es supraexistente a todo ciclo litúrgico, de modo que el año litúrgico es uno en su pluralidad y alternancia y al par es siempre el mismo y, misteriosamente, diferente.

Para todos los fieles el año litúrgico se convierte en "sequela vitae Jesu", es decir, riqueza insondable de la vida de Cristo, que se desgrana, se extiende y se coparticipa en el tiempo a los fieles; es el transcurrir de la propia existencia al unísono con Cristo; es *pasar* el tiempo con las pulsaciones del propio ser en sintonía con la vida mistérica de Cristo.

El tiempo litúrgico es el tiempo para el que Cristo es el *todo*, mientras continúa (y se completa y termina) cuanto Cristo ha realizado en el tiempo y realiza en sus miembros.

Todo fiel, al vivir estas realidades y con esta actitud, hace la exégesis existencial del "Christus heri, hodie et in saecula" (Heb 13,8). Es un hoy perenne, el tiempo litúrgico tiene la capacidad de marcar el ritmo y medir la existencia rescatada del hombre en un *hoy de gracia* en el que la palabra de Dios se convierte en vida. Reflexionar, incluso científicamente, sobre este *hoy de gracia* para percibir en él concentrada toda la importancia de la historia de la salvación fijada en la palabra de Dios, concretada en Cristo "hoy y por los siglos", celebrada en el año litúrgico y vivida por cada uno de los fieles, significa recorrer existencialmente una teología bíblica auténticamente perenne. De este modo el tiempo litúrgico transfigura la existencia humano-cristiana al concretar la epifanía de los "mirabilia Dei" insertos en el tiempo. La vida del fiel es así llevada a modelarse en las manifestaciones de cada uno de los misterios celebrados, para llegar profundamente, aunque nunca de modo totalmente perfecto, a transformarse en Cristo.

Entonces los misterios de Cristo llegan a ser vida de la iglesia; y, a su vez, la vida de todo fiel inserto en la iglesia prolonga y completa el misterio de Cristo. Progresivamente, el tiempo litúrgico, que pertenece a Cristo-iglesia, recapitula toda la historia de la salvación haciendo revivir en las celebraciones el impacto de la eternidad con el tiempo y anticipar el encuentro escatológico del tiempo con la eternidad. En este sentido, por medio de la liturgia, la iglesia, *Christus totus,* llega a ser revelación no escrita, sino viviente del misterio del Verbo encarnado presente en el tiempo.

[/ *Año litúrgico*].

NOTAS: [1] Aquí se inserta el tema escriturístico de Cristo recapitulador de todas las cosas (cf Ef 1,10), desarrollado en la época de los padres y testimoniado por su pensamiento y por el arte sagrado antiguo. Véase C. Capizzi, *"Pantokrator". Saggio d'esegesi letterario-iconografica,* Roma 1964 — [2] Cf J. Mouroux, *Il mistero del tempo. Indagine teologica,* Morcelliana, Brescia 1965, 9-10 — [3] Resulta de interés el trabajo de M. Berciano, *Kairós, tiempo humano e histórico-salvífico en Clemente de Alejandría,* Burgos 1976 — [4] Para el concepto de *historicidad,* cf A. Darlap, *Teología fundamental de la historia de la salvación,* en *Mysterium salutis* I, Cristiandad, Madrid 1969, 60-201 — [5] Más adelante [/ *infra,* II, 3] reanudaremos esto, que es un concepto-clave para comprender la realidad del tiempo litúrgico — [6] Cf Misal Romano, *Domingo de pascua de la resurrección del Señor. En la noche santa. Vigilia pascual. Parte primera: Lucernario o solemne comienzo de la Vigilia. Bendición del fuego y preparación del cirio* — [7] Es lo que pone de relieve la *mediatio Christi* en la conclusión de las oraciones: "Por nuestro Señor Jesucristo, tu Hijo, que es Dios y vive y reina contigo, en la unidad del Espíritu Santo, por los siglos de los siglos" — [8] El cristocentrismo es una nota dominante en la catequesis de los padres y en la temática de los textos litúrgicos de la antigüedad cristiana. Cf A.M. Triacca, *Cristologia nel sacramentario Veronese. Saggio metodologico sull'"interscambio" fra catechesi patristica e liturgia,* en *Cristologia e catechesi patristica* (a cargo de S. Felici) 1, Roma 1980, 165-195; *Cristologia nel "Liber Orationum psalmographus". Un saggio di catechesi patristica cristocentrica pregata,* en *Cristologia e catechesi patristica* (a cargo de S. Felici) 2, Roma 1981, 123-172; *"Cristoprosopographie". Frontière entre la christologie et la christianologie selon des sources liturgiques occidentales (De la methode à la théologie liturgique),* en *Le Christ dans la liturgie* (a cargo de A.M. Triacca-A. Pistoia), Roma 1981, 262-303 — [9] Es útil la colección de documentos antiguos sobre el domingo de W. Rordorf, *Sabato e domenica nella chiesa antica,* Turín 1979 — [10] Cristo es el *hoy.* El *ayer* y *los siglos futuros* le pertenecen en un perpetuo hoy. Por eso la liturgia puede afirmar: "Hoy vais a saber que el Señor vendrá y nos salvará"; "Hoy, desde el cielo, ha descendido la paz sobre nosotros"; "Hoy brillará una luz sobre nosotros, porque nos ha nacido el Señor" (antífona de entrada de las misas de navidad). Por coextensión la historia salvífica se actúa en un hoy perenne, de forma que la liturgia puede decir con razón: "¡Qué pregón tan glorioso para ti, María! Hoy has sido elevada por encima de los ángeles y con Cristo triunfas para siempre" (antífona de entrada de la misa vespertina en la vigilia de la asunción de la Virgen María) — [11] Se comprende la expresión de uno de los himnos de completas de la nueva liturgia de las Horas: "Si nuestros ojos se cierran con el sueño, *nuestro corazón vigila en ti"* — [12] Es lo que muestra una tesis doctoral que he dirigido y que, por desgracia, permanece aún inédita: J. Esteban, *El tema "Plenitudo temporis" (Gál 4,4) en la literatura cristiana occidental hasta san Agustín. Aportación a la teología de la historia en los cuatro primeros siglos,* Roma 1973, I, XI-904 pp.; II, LXXXVIII-436 pp. — [13] Cf A.M. Triacca, *Anno liturgico: alcuni presupposti della sua esistenza e struttura,* en *Sal* 34 (1972) 321-330, especialmente 324-326; *Anno liturgico: verso una sua organica trattazione teologica,* en *Sal* 38 (1976) 613-622, sobre todo por la bibl. cit. — [14] Para comprender lo que aquí se afirma es del mayor interés recorrer toda la carta a los Hebreos y la concepción supratemporal que emerge del Apocalipsis — [15] Es oportuno comparar las doxologías finales del canon de la misa pertenecientes a dos tradiciones litúrgicas diferentes, como la ambrosiana y la romana: se integran y se completan mutuamente en su dinamismo trinitario (en especial referente al Espíritu Santo) y en el acentuar la importancia de Cristo, mediante el cual se crean todas las cosas. La liturgia romana afirma (los cursivos son nuestros): *"Per* ipsum, *et cum* ipso, *et in* ipso, est tibi Deo Patri Omnipotenti, in unitate Spiritus sancti, omnis honor et gloria per *omnia* saecula saeculorum. Amen". La liturgia ambrosiana ora: *"Et* est tibi Deo Patri Omnipotenti *ex* ipso, *et per* ipsum, *et in* ipso omnis honor, *virtus,* laus, et gloria, *imperium, perpetuitas et potestas* in unitate Spiritus sancti per *infinita* saecula saeculorum. Amen" — [16] Cf nota prec. — [17] Es interesante el comienzo de una oración

sálmica hispano-visigótica que reza: "Domine Jesu Christe, quem omnium saeculorum et regem fatemur et Dominum"; cf J. Pinell, *Liber orationum psalmographus. Colectas de salmos del antiguo rito hispánico*, Barcelona 1972, n. 355 — [18] *Normas universales sobre el año litúrgico y sobre el calendario* I; texto íntegro en el *Misal Romano* — [19] T. Federici, *L'anno liturgico nei riti orientali* (pro manuscripto), Roma 1970, 8 — [20] Véase el nuevo concepto de *sacramental* que emerge de *SC* 60-62, en comparación con las anteriores concepciones.

A.M. Triacca

BIBLIOGRAFÍA: Aliaga E., *Teología del tiempo litúrgico*, Valencia 1980; Bellavista J., *La celebración del tiempo en las Iglesias Orientales*, en "Phase" 113 (1979) 367-375; Berciano M., *Kairós, tiempo salvífico*, en RET 34/1 (1974) 3-33; Cazelles H., *Biblia y tiempo litúrgico: escatología y anámnesis*, en "Selecciones de Teología" 85 (1983) 22-28; Eliade M., *El mito del eterno retorno*, Emecé, Buenos Aires 1968; Goetz J., *Tiempos santos*, en *Diccionario de las Religiones*, Herder, Barcelona 1964, 1383-1385; López Martín J., *"Tiempo de Dios" y tiempo de los hombres en la fiesta de los cristianos*, en "Nova et Vetera" 7 (1979) 21-41; *La santificación del tiempo* I, Instituto I. de Teología a Distancia, Madrid 1984; Pou i Rius R., *Cristo y el tiempo*, en "Phase" 50 (1969) 110-122; Simonis E., *Tiempos y lugares sagrados*, en SM 6, Herder, Barcelona 1976, 638-641; Van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, FCE, México 1964, 369-378; VV.AA., *Los tiempos de la celebración*, en "Concilium" 162 (1981) 165-298. Véase también la bibliografía de *Año litúrgico, Calendario, Escatología, Fiesta/Fiestas* e *Historia de la salvación*.

TRABAJO

SUMARIO: I. Nota previa - II. Fe, trabajo y liturgia - III. Liturgia y trabajo del hombre: 1. Un pequeño florilegio de textos; 2. Aproximación antropológica; 3. Aproximación teológico-litúrgica - IV. Conclusiones.

I. Nota previa

En estos últimos años la iglesia se ha comprometido a fondo en la renovación y adaptación de sus celebraciones litúrgicas, de modo que puedan expresar más auténticamente la fe y la vida de nuestro tiempo. Pero, no obstante los indudables resultados pastorales de la reforma litúrgica, son muchos los cristianos de hoy que se sienten *extraños* a la liturgia, hallan dificultad para comprenderla y les cuesta trabajo tomar parte en ella: se habla de "separación entre los ritos y la vida", de "ruptura entre celebración y compromiso cotidiano"; hay quejas porque las "liturgias son asépticas, frías, que no interesan ni comprometen". Estas reacciones se registran sobre todo en el mundo del trabajo: de modo particular encuentran dificultades con la liturgia de la iglesia las personas metidas en ambientes industriales que pasan sus jornadas encerradas en una fábrica, insertas a menudo en ciclos productivos rígidamente automatizados. Quizá las dificultades dependen de esto: tales personas se caracterizan por una mentalidad técnica y funcionalista, a la que cuesta acoger una salvación dada por Dios a través de formas establecidas; tienen una sensibilidad que se pierde en un mundo de símbolos, como el de las acciones litúrgicas; están acostumbradas a un tipo de participación que está lejos del clima de comunicación que se respira en una asamblea cristiana; son demasiado concretas y están preocupadas por los problemas más agobiantes de la vida diaria para comprender y apropiarse el lenguaje de la oración de la iglesia.

Las reflexiones que propondremos sobre el tema *trabajo y liturgia*, aun abriéndose a un horizonte más vasto, se referirán en particular a ese tipo de trabajadores que viven "en una cultura obrera" y que a menudo encuentran casi imposible realizar una verdadera síntesis entre actividad mecánica y experiencia religio-

sa. El Vat. II, en un texto muy significativo, presenta el trabajo como una actividad que "es para el trabajador y para su familia el medio ordinario de subsistencia; por él el hombre se une a sus hermanos y les hace un servicio, puede practicar la verdadera caridad y cooperar al perfeccionamiento de la creación divina" *(GS* 67); pero estas personas lo sienten a menudo casi sólo como una dura e ineliminable necesidad de la vida [1].

Una experiencia litúrgica desenraizada de una eficaz evangelización y separada de todo compromiso de promoción social podría verdaderamente correr en tales contextos el riesgo de aquel triple extrañamiento que K. Marx atribuía a la religión: alienación, opio del pueblo e ideología [2]. Además, las celebraciones litúrgicas, con su estructura ritual prefijada y su lenguaje típico, pueden ser percibidas, cuando no son expresión de una comunidad concreta y no implican a las personas a nivel de preparación y de participación, como emanación de una institución vinculada a la clase dominante y a un orden social impugnado.

II. Fe, trabajo y liturgia

1. Un camino que lleve a los cristianos de nuestro tiempo a comprender y a vivir la profunda conexión que en la experiencia cristiana *puede* establecerse entre compromiso diario en el trabajo y participación en la liturgia de la iglesia debe comenzar necesariamente por una evangelización que no esté desencarnada de los problemas concretos.

La ambivalencia del trabajo humano, hoy tan dramáticamente percibida y vivida (el trabajo puede *realizar* o bien enajenar e instrumentalizar al hombre), es asumida e iluminada por el mensaje bíblico, que sugiere el camino para purificarla y superarla proponiendo una concepción cristiana del trabajo: ésta puede llegar a ser, en la situación concreta del individuo, un fecundo término de comparación y un ideal de fe y de esperanza [3]. Creado a su "imagen y semejanza", el hombre está llamado a colaborar en el *trabajo* de Dios y a tomar parte un día en su descanso, cuando haya acabado el tiempo de la fatiga y de la peregrinación. El aspecto doloroso del trabajo, indicado como fruto del pecado, es reintegrado plenamente en el horizonte de la salvación individual e histórica traída por Cristo, el cual asocia al hombre a su obra redentora.

2. La historia de la salvación, comprendida y vivida en el obrar diario concreto en el que Dios nos llama a ser protagonistas de un designio de amor y de liberación, es el terreno en el que liturgia y actividad humana convergen y pueden encontrarse. Para comprender la liturgia, y en especial para penetrar en el significado vital del misterio eucarístico, hay que ser hombres de fe; o, mejor, "hay que tener una fe como Dios quiere", es decir, esa fe —alimentada con los grandes pensamientos de la biblia— en el Dios viviente, siempre presente en medio de su pueblo a través de *signos* en los que se revela y obra la salvación. Para comprender la liturgia hay que sentirse parte de una historia de amor que ha culminado en la venida al mundo de Jesús salvador y que continúa hoy en la iglesia, donde Jesús nos sale al encuentro a través de *gestos,* ritos y acciones simbólicas, que constituyen precisamente nuestra liturgia. Entonces las celebraciones litúrgicas resultan ser momentos privilegiados de nuestra vida cristiana que nos recuerdan con fuerza las obras de Dios realizadas por nosotros, nos ponen en contacto con el Señor presente,

dan orientación e impulso a nuestro compromiso y nos ofrecen ya, como en prenda, una anticipación de nuestro encuentro definitivo con el Señor en la vida eterna en que creemos y esperamos.

Ahora bien, los grandes pensamientos bíblicos que nos hacen comprender el sentido de la liturgia nos dan a entender también el significado cristiano del trabajo como lo ve la liturgia. La laboriosidad diaria de los hombres, a la luz de la fe bíblica, está profundamente vinculada a ese *ayer,* a ese *hoy* y a ese *mañana* que jalonan la historia de la salvación celebrada en la liturgia: en el trabajo, en efecto, se llama al hombre a continuar la obra creadora del Padre, a vivir en unión con Cristo salvador en el servicio a los hermanos y a construir un mundo nuevo, abierto al soplo del Espíritu.

III. Liturgia y trabajo del hombre

1. UN PEQUEÑO FLORILEGIO DE TEXTOS. Cuando leemos la biblia, tanto el AT como el NT, nos llama la atención la estima y la importancia que atribuye al trabajo humano incluso en sus expresiones más materiales y más duras. Cristo mismo trabajó durante treinta años con sus manos como un humilde carpintero.

También la liturgia cristiana, toda ella impregnada del espíritu de la biblia, revela en sus oraciones una gran consideración por el trabajo humano. La cuarta plegaria eucarística, por ejemplo, se expresa así: "Te alabamos, Padre Santo, porque eres grande, porque hiciste todas las cosas con sabiduría y amor. A imagen tuya creaste al hombre y le encomendaste el universo entero, para que, sirviéndote sólo a ti, su creador, dominara todo lo creado...".

En cada misa, cuando se presentan al Señor el pan y el vino, se subraya que son "fruto de la tierra..., de la vid", y por tanto dones de la bondad de Dios, pero también "fruto del trabajo del hombre". De las dos misas *para la santificación del trabajo* afloran apuntes preciosos para una espiritualidad del trabajo[4]. Bastaría citar una de las colectas: "Dios y Señor nuestro, que, por medio del trabajo del hombre, diriges y perfeccionas sin cesar la obra grandiosa de la creación, escucha nuestras súplicas, y haz que todos los hombres encuentren un trabajo digno que ennoblezca su condición humana y les permita vivir más unidos, sirviendo a sus hermanos". Y en una oración sobre las ofrendas se pide: "Acepta, Señor, los dones de tu iglesia en oración, y haz que, por el trabajo del hombre que ahora te ofrecemos, merezcamos asociarnos a la obra redentora de Cristo". En otros lugares se pide "realizar fiados en tu providencia el trabajo que nos has encomendado" y "que entregados a nuestras tareas con espíritu cristiano, practiquemos la caridad sincera con nuestros hermanos y colaboremos al perfeccionamiento de tu creación".

Las invocaciones de la liturgia de las Horas están entreveradas de frecuentes referencias al trabajo humano: "Que el trabajo de hoy sirva para la edificación de un mundo nuevo y nos conduzca también a tu reino eterno" (laudes del viernes de la 2.ª, 4.ª y 6.ª semanas de pascua); "Enséñanos a trabajar, con empeño y a conciencia, en nuestras propias tareas" (laudes de la fiesta de la Sagrada Familia); "Da a todos trabajo, pan y una condición de vida digna" (laudes de san José Obrero); perspectivas más amplias ofrece la oración conclusiva de la hora de tercia: "Oh Dios, Padre lleno de bondad, tú has querido que los hombres trabajáramos de tal forma que, cooperando unos con otros, alcanzáramos éxitos cada vez más

logrados, ayúdanos, pues, a vivir en medio de nuestros trabajos sintiéndonos siempre hijos tuyos y hermanos de todos los hombres" (lunes del tiempo ordinario). Otros textos se refieren al trabajo de los campos: el Señor es invocado como "el verdadero autor de los frutos de la tierra y el labrador supremo de los dones del espíritu"; se ruega por la nueva cosecha: "Da fecundidad a nuestro esfuerzo para que consigamos abundante cosecha"[5].

Son textos significativos que revelan una marcada atención de la liturgia por el trabajo humano. Pero la relación entre liturgia y trabajo se sitúa a un nivel más profundo y vital que el que puede revelar una serie de referencias explícitas.

2. APROXIMACIÓN ANTROPOLÓGICA. Liturgia y trabajo no son dos mundos incomunicados, aunque a menudo las condiciones sociales del trabajo condicionan duramente toda la vida del trabajador y contribuyen a alejarlo de la liturgia. Querríamos poner de manifiesto algunos aspectos de la experiencia litúrgica, perceptibles ya en una primera aproximación de carácter antropológico, que pueden ser significativos para el hombre que trabaja:

a) La liturgia de la iglesia no es algo puramente espiritual: implica toda nuestra persona; valora elementos materiales tomados de nuestra vida, transformados y preparados por el trabajo humano, que se convierten en primicias de un mundo nuevo que cada uno de nosotros se compromete a construir.

b) La experiencia simbólico-ritual, favorecida por la liturgia, tiene una función profundamente humanizante y equilibradora en la vida del hombre: nos abre a lo trascendente, promueve nuestra socialización, ofrece una referencia constitutiva a los grandes problemas de la existencia humana, nos ayuda a liberarnos de los falsos absolutos y de todos los ídolos de la historia[6].

c) En particular es de gran significado social la dimensión de la fiesta, inherente a la vida litúrgica, con la celebración semanal del domingo y con el rito anual de las fiestas cristianas: experiencia fuerte de libertad, de gratuidad, de renovación social, de vida comunitaria, de auténtica humanidad, de confianza y de esperanza.

d) Hay además en la liturgia una gran reserva de universalidad, de solidaridad, de apertura a los demás, que favorece la superación de todo particularismo mezquino y unilateral.

3. APROXIMACIÓN TEOLÓGICO-LITÚRGICA. Estas valencias de la experiencia litúrgica, perceptibles ya a nivel antropológico, cobran un significado mucho mayor a la luz plena de la fe cuando nos hacemos conscientes de participar, a través de los ritos de la iglesia, en el misterio pascual de Cristo. Es sobre todo en la eucaristía donde podemos comprender y vivir la relación que media entre la liturgia y nuestro trabajo diario[7].

a) Celebración y vida están para los discípulos de Cristo íntimamente relacionadas: "Todas sus obras —escribe de los laicos el Vat. II—, sus oraciones e iniciativas apostólicas, la vida conyugal y familiar, el cotidiano trabajo, el descanso de alma y de cuerpo, si son hechos en el Espíritu, e incluso las mismas pruebas de la vida, si se sobrellevan pacientemente, se convierten en sacrificios espirituales, aceptables a Dios por Jesucristo (cf 1 Pe 2,5), que en la celebración de la eucaristía se ofrecen piadosísimamente al Padre junto

con la oblación del cuerpo del Señor" *(LG* 34).

b) A la luz de la *liturgia de la palabra,* el trabajo humano entra en el horizonte de la acción de gracias, y en particular de la plegaria eucarística: con su actividad diaria el hombre está llamado a convertirse en protagonista de la historia de la salvación, a hacerse colaborador del proyecto de amor de Dios por la salvación del mundo.

c) Por eso el acto penitencial de la misa se refiere también a la responsabilidad con que el cristiano afronta (o no afronta) los compromisos de cada día: su seriedad profesional, su solidaridad con los demás, la actitud de ofrecimiento al Padre y de servicio a los hermanos, pero también su participación en los esfuerzos por la liberación y la promoción social, por la creación de condiciones de trabajo más justas y más humanas.

d) El ofrecimiento de los dones es también ofrecimiento del trabajo humano contenido en ellos y, por tanto, momento que da luz y fuerza a toda una actividad material, a menudo pesada y carente de impulso interior, pero capaz de ser asumida en el trabajo por la construcción de un mundo nuevo y definitivo.

e) El peso de la fatiga, la precariedad de las situaciones concretas, los desgarros de la lucha de clases y la falta de amor, que vuelven más dura la experiencia del trabajo, hacen sentir más aguda la necesidad de la redención de Cristo, de quien viene la salvación también para el mundo del trabajo, no liberado todavía totalmente del pecado, de las sacudidas de una creación que gime por los dolores del parto (cf Rom 8, 19-22).

f) En fin, la eucaristía, en su contexto festivo y en su dimensión escatológica, relanza siempre de nuevo la esperanza cristiana hacia los cielos nuevos y la tierra nueva, a los que tienden todos los acontecimientos de la historia y a todos los sectores de nuestra vida humana, incluido el trabajo.

g) En esta perspectiva aparece también todo el valor que puede cobrar para los trabajadores cristianos el *1* año litúrgico, en el que Cristo vuelve a revivir con nosotros sus misterios, a fin de que entremos cada vez más en ellos para hacerlos nuestros, para revestirnos de Cristo y crecer en su amor: el año litúrgico se convierte en un camino de gracia, de renovación continua, de progresiva unión con Cristo, para que su Espíritu anime toda nuestra vida.

IV. Conclusiones

No hemos agotado ciertamente todas las posibilidades de profundización y de interpretación de que es susceptible nuestro tema, y menos aún creemos poder proponer recetas pastorales y celebrativas para superar todas las dificultades que los trabajadores encuentran en su experiencia litúrgica. Al término de nuestras reflexiones, nos limitamos a ofrecer algunas consideraciones:

a) Es en el ámbito de la historia de la salvación donde se puede comprender la relación que trabajo y liturgia tienen en el plan de Dios, su profunda vinculación, en la existencia cristiana, con los problemas de la justicia y de una promoción humana más integral.

b) El mundo del trabajo tiene siempre necesidad de una experiencia simbólico-ritual que sugiera una concepción más humana y más integral del trabajo, que haga redescubrir la urgencia de comprometerse en una participación consciente y so-

lidaria y favorezca "ese sentido *existencial* que no puede derivar sólo del tecnicismo ni del progreso, sino de la maduración sufrida y crítica de cada individuo, a la que las iglesias deben dar su específica contribución de *conciencias críticas,* en defensa del hombre, para que espere y proyecte fuera de sí sus esperanzas en el futuro"[8].

c) La participación en la liturgia de la iglesia es para los trabajadores cristianos un gran recurso espiritual: una continua fuente de gracia, de fuerza, de generosidad, de esperanza; una experiencia de fiesta, siempre rica en humanidad; un continuo ensanchamiento de horizontes, un repetido encuentro con los hermanos, una constante apertura a los problemas de la iglesia y del mundo que orienta a comprender mejor el propio trabajo como servicio y guía para descubrir el valor de una fatiga y de un sufrimiento ofrecidos por los demás, en comunión con Cristo para la salvación de todos los hombres.

d) En fin, es evidente que la concreta celebración litúrgica, a nivel de adaptación, de preparación, de participación y de expresión, podrá convertirse en signo de una comunidad que *acoge* a los trabajadores, se hace cargo de sus problemas, sabe atesorar su sensibilidad y su experiencia humana; y podrá convertirse también en punto de convergencia de la vida de grupos pequeños, en los que categorías particulares de personas encontrarán más fácilmente un momento de comunión eclesial, de evangelización y de espiritualidad con vistas al compromiso cristiano en el mundo.

[*↗ Domingo; ↗ Evangelización y liturgia; ↗ Fiesta/Fiestas; ↗ Promoción humana y liturgia*].

NOTAS: [1] Cf G. Mattai, *Trabajador,* en *NDE* 1368 — [2] O. Maduro, *Lavoro e religione secondo Karl Marx,* en *Con* 16 (1980) 32-43 — [3] Cf F. Schüssler Fiorenza, *Credenze religiose e prassi: riflessioni su posizioni della teologia cattolica del lavoro,* en *Con* 16 (1980) 144-145 — [4] *Misal Romano,* 1978, 865-866 (ed. 1973, 710-711) — [5] *Ib,* 867 — [6] Cf G. Gevaert, *La funzione umanizzante delle celebrazioni cristiane,* en *RL* 64 (1977) 328-329 — [7] Cf Th. Herr, *Der Mensch und seine Arbeit im Lichte der Sonntagsfeier,* en *TG* 68 (1978) 62-76 — [8] S. Burgalassi, *Lavaro, festa, rito,* en *ScC* 107 (1979) 336-337.

D. Sartore

BIBLIOGRAFÍA: Angelini G., *Trabajo,* en NDT 2, Cristiandad, Madrid 1982, 1885-1911; Campanini G., *Trabajo,* en DETM, Paulinas, Madrid 1975², 1094-1111; Mattai G., *Trabajador,* en NDE, Paulinas, Madrid 1979, 1368-1382. Véase también la bibliografía de *Compromiso, Domingo* y *Promoción humana y liturgia.*

TRADUCCION LITURGICA

SUMARIO: I. Perspectiva histórica: 1. Origen del problema de la traducción; 2. Desarrollo histórico: *a)* Del s. II a la mitad del s. VII, *b)* De la segunda mitad del s. VII al concilio de Trento, *c)* El concilio de Trento; 3. La situación actual: *a)* Orientaciones del Vat. II, *b)* Evolución del problema de la traducción - II. Perspectiva lingüística: 1. Procedimiento lingüístico de la traducción: *a)* ¿Traducción literal?, *b)* La traducción en relación con los sistemas lingüísticos, *c)* La traducción en relación con las culturas y con las interlenguas, *d)* La traducción y las connotaciones, *e)* La traducción en la evolución lingüística; 2. Posibilidad e imposibilidad de la traducción: *a)* Traducción y lengua mágica, *b)* Estructuras que facilitan o impiden la traducción, *c)* Traducción de textos poéticos; 3. Fidelidad e infidelidad de la traducción - III. Perspectiva teológica: 1. Objeciones teológicas a la traducción; 2. Valor teológico de un texto litúrgico traducido.

I. Perspectiva histórica

1. ORIGEN DEL PROBLEMA DE LA TRADUCCIÓN. La problemática relativa a la traducción no es relevante en la iglesia primitiva, o al menos no

se plantea en los términos actuales. "No parece —escribe Landotti— que antes de la controversia que tuvo como protagonistas a los santos Cirilo y Metodio (s. IX), la iglesia se hubiese planteado nunca un problema teórico acerca de la lengua que se debía usar en los ritos litúrgicos o en la evangelización... Se daba por descontado que la lengua que se usaba debía ser comprendida por los interesados... El principio de que en las asambleas se debía usar la lengua que era realmente comprendida por los presentes no era en absoluto una simple afirmación teórica"[1]. "Mientras que las religiones paganas —explica Martimort— daban poca importancia a la comprensión de las palabras rituales, que en ocasiones acompañaban a los actos de culto, la religión de Jesucristo, por el contrario, manda adorar en espíritu y en verdad y predicar a toda criatura la buena nueva de Cristo"[2].

El problema de la traducción se plantea en un primer momento, y principalmente en relación con la Escritura[3], dado que era el libro que se encontraba ya escrito y fijado.

Por el contrario, los textos litúrgicos eucológicos no estaban todavía disponibles, y se iban formando autónomamente en las diversas lenguas, a menudo con influjos recíprocos. Para que surja el problema de la traducción será necesario que se llegue a una situación en la que concurran una serie de elementos. Se pueden enumerar: 1) presencia de un texto litúrgico, más o menos amplio, ya relativamente fijo; 2) aceptación de este texto por parte de la iglesia o de las iglesias como tradición litúrgica; esta aceptación es determinada generalmente no por una norma extrínseca, sino por un reconocimiento de su valor de autenticidad y ejemplaridad; 3) necesidad de reproducir el texto en una lengua diferente de la del mismo texto. Esta diversidad se origina por la variedad de las lenguas que progresivamente encuentra el cristianismo, o bien por el hecho de que la lengua del texto original se ha convertido con el tiempo en una lengua muerta; 4) exigencia de una fidelidad al texto primitivo que no sea solamente aproximativa, sino puntual, incluso con vistas a evitar los errores y desviaciones doctrinales. Estos elementos, no tomados aisladamente, sino en su entrecruzarse y conjuntarse, acaban por dar lugar a los diversos temas de la problemática de la traducción litúrgica: necesidad y oportunidad, fidelidad, modo.

2. DESARROLLO HISTÓRICO. A lo largo de la historia, la traducción adquiere diversa importancia según las situaciones en las que se encuentre. Pueden distinguirse algunos períodos o fases, que encuentran su punto de división en los ss. VII-VIII y en el concilio de Trento. Estas fases, aunque diversamente caracterizadas, están entre sí en sucesión de continuidad y de desarrollo.

a) *Del s. II a la mitad del s. VII.* Este período, globalmente considerado, se caracteriza por los siguientes hechos: 1) Se forman las *7 lenguas litúrgicas.* En Oriente son varias, mientras que en Occidente se impone finalmente el latín. 2) Se hacen verdaderas y propias traducciones, que, sin embargo, afectan en primer lugar a la biblia para las iglesias que no usan el griego. 3) A partir del s. III se fijan los primeros textos eucológicos en las diversas áreas litúrgicas; gradualmente las iglesias particulares enriquecen cada vez más su patrimonio eucológico, que de vez en cuando intercambian. De ordinario no se traduce, sino que se elabora, teniendo presentes las culturas y tradiciones propias. 4) No se

excluyen, sin embargo, verdaderas traducciones, especialmente en las iglesias que poco a poco se constituyen en dependencia de otras. Los predicadores del evangelio y los monjes contribuyen a difundir los textos litúrgicos de sus iglesias de origen. 5) En Occidente tiene lugar el paso del griego al latín. En general no se traduce, aunque es posible encontrar, especialmente en el rito / ambrosiano, cierta similitud de algunas fórmulas latinas con las orientales. Incluso los textos cantados, donde la dependencia inicial podía ser mayor, acaban haciéndose totalmente independientes. Este período es en su conjunto muy interesante y quizá paradigmático, no tanto por el tema específico de la traducción cuanto por los problemas anejos a él. Su estudio podría abrir perspectivas para el planteamiento de una serie de problemas [traducción, / *adaptación*, / *creatividad*] que hoy está afrontando la / reforma litúrgica.

b) *De la segunda mitad del s. VII al concilio de Trento.* A partir de este período, algunas lenguas litúrgicas ya se han estabilizado, y se han formado diversas colecciones de formularios, aunque no ha desaparecido la creación de nuevas composiciones eucológicas.

Mientras que en Occidente existe una sola lengua, el latín, en Oriente la liturgia se celebra en diversas lenguas; algunos factores (rupturas entre las iglesias incluso por cismas y herejías, impulso misionero, razones políticas y la invasión árabe) mantienen siempre abierta la posibilidad de la traducción. Precisamente en Oriente, en la iglesia bizantina, se codifica en 1190 un principio del gran canonista Teodoro Balsamón, patriarca de Antioquía: "Los que son ortodoxos en todo, pero ignoran completamente la lengua griega, celebrarán en su propia lengua, con tal que tengan ejemplares sin variantes de las oraciones habituales, traducidos de rollos bien escritos en letra griega"[4]. El principio permite la traducción de la liturgia bizantina en lengua estaroslava; en la época moderna, la misma liturgia se traduce al rumano (s. XVI) y a las lenguas de los diversos países por los que los orientales se habían desperdigado: en tártaro y en tciuervac (en la región de los Urales), en chino (1866), en albanés (1860) y en japonés (1873). Sin embargo, al principio bizantino se le hacen oposiciones y restricciones. Los ucranianos en el exilio se niegan a traducir su liturgia. La curia romana dificulta la traducción: basta pensar en el conflicto por la introducción de la lengua húngara en la liturgia.

En Occidente, el latín es la lengua litúrgica indiscutida; pero ya en la segunda mitad del s. IX los santos Cirilo y Metodio emprenden la traducción de la liturgia romana a la lengua eslava. "Al final del primer milenio —escribe Landotti— se encuentran los primeros síntomas de una *cuestión de la lengua litúrgica.* Efectivamente, cada vez se hace más difícil comprender el latín, sea porque son evangelizados nuevos pueblos residentes fuera de los confines del antiguo imperio, sea porque dentro de esos confines se van formando las nuevas lenguas vulgares"[5]. Estas nuevas lenguas asumen progresivamente su personalidad propia y se convierten así en un instrumento adecuado para la predicación, la homilía y las devociones populares; hay algún intento, muy parcial, de traducción litúrgica. Las poblaciones de lengua germánica se encuentran entre aquellas que más sienten la exigencia del uso de la lengua vulgar, y donde sin duda se manifiesta de un modo más claro la iniciativa de traducción de los textos litúrgicos[6]. La reforma protestante asume esta exi-

gencia, haciendo de ella uno de los motivos de oposición a Roma. En el ámbito de la reforma tiene lugar la traducción de la biblia; el culto, en todos sus elementos, se celebra en lengua vulgar; con Calvino se afirma que se debe celebrar exclusivamente en lengua vulgar.

c) *El concilio de Trento* se enfrenta en dos ocasiones con el problema de la lengua, y en la sesión 22.ª, del 17 de septiembre de 1562, aprueba la orientación definitiva. La afirmación protestante *(missam non nisi in lingua vulgari, quam omnes intelligant, celebrari debere)* se recibe en el concilio en el sentido dogmático que le atribuye Calvino, por lo cual, en oposición, se decide la conservación del latín como única lengua para la celebración litúrgica en Occidente. Las decisiones del concilio, sin embargo, no interrumpen el ritmo de la publicación de los leccionarios y misales en lengua vulgar, precisamente porque en el plano disciplinar los términos usados por el concilio dejan de hecho, intencionalmente o no, alguna posibilidad. Sólo en 1661, por solicitud de los obispos franceses, Alejandro VII amenaza con la excomunión a Voisin y pone en el índice de libros prohibidos su *Missale romanum e latino idiomate ad gallicam vulgarem linguam conversum, et typis evulgatum.* Se trata de un hecho aislado, que no implica una praxis de intraducibilidad. Continúan publicándose traducciones, aunque se debe registrar otra condena a la traducción de Nicolás Le Tourneux (17 de septiembre de 1695), sospechosa de jansenismo. Con el progreso de la imprenta, las traducciones para uso de los fieles se hacen cada vez más amplias y numerosas, permaneciendo, sin embargo, siempre excluida su utilización litúrgica. Este desarrollo plantea las premisas para las posteriores decisiones que tomará el Vat. II [7].

3. La situación actual. a) *Orientaciones del Vat. II.* El uso de la lengua vulgar en la liturgia es uno de los temas más ampliamente discutidos por la asamblea conciliar. Ya la consulta promovida por el card. Tardini como preparación al concilio recoge un amplio abanico de opiniones y propuestas. La constitución apostólica *Veterum sapientia,* de febrero de 1962, publicada un mes antes de la discusión del esquema conciliar, suscita aprensión, como si con esta autorizada intervención se quisiese bloquear u orientar la investigación. El concilio, al afrontar la cuestión, se sitúa no en el plano doctrinal (a lo que se había visto obligado el tridentino por la posición de los protestantes), sino en el pastoral. Considerando la naturaleza pastoral y didáctica de la liturgia, establece la posibilidad del uso de las lenguas vulgares en la liturgia; el problema de la traducción queda como secundario. De él se habla solamente al final del n. 36 de la constitución litúrgica del *SC,* para decir que también la traducción debe ser aprobada por la autoridad territorial competente. En el inmediato posconcilio, las primeras orientaciones se centran preferentemente en la traducción, para llegar a una introducción gradual de las lenguas vivas en la liturgia. Se afronta el tema de la amplitud que se debe dar a las lenguas vivas en la liturgia, el de la figura y preparación del traductor, el de cómo traducir y el del destinatario de la traducción. En abril de 1965, el Consilium programa un congreso, que se desarrolla en Roma del 9 al 13 de noviembre; en esta ocasión se tratan los diversos aspectos de la traducción litúrgica con la participación de los responsables de las conferencias episcopales [8]. Fruto

de este estudio es la instrucción del 25 de enero de 1969, que traza las líneas generales en materia de traducción *(EDIL* 1200-1242). La norma que dispone la existencia de una traducción única para regiones que tienen una sola lengua *(EDIL* 298, 484, 981, 1202, 1241) debe ser revisada pronto a causa de dificultades e inconvenientes de tipo objetivo; con la carta del 6 de febrero de 1970, la Sagrada Congregación para el culto divino da orientaciones muy claras para una pluralidad de traducciones *(EDIL* 2050-2055).

b) *Evolución del problema de la traducción.* El trabajo de traducción se hace ingente, y progresivamente pone en las manos de las asambleas los libros litúrgicos renovados [9]. A lo largo de este trabajo aparecen una serie de problemas que se pueden agrupar en torno a los temas de la adaptación y de la creación de los textos litúrgicos. Se comienza a pensar que quizá la autoridad central, más que ofrecer un texto para traducir, completamente estructurado en todas sus partes, podría hacer una redacción no del todo acabada, que pudiese ser punto de referencia para las diversas conferencias episcopales, sin obligación de hacer simplemente una traducción puntual; podría bastar una correspondencia amplia en lo fundamental. Las "preces eucharisticae pro missis cum pueris et de reconciliatione" [10] se mueven ya en esta línea. "Nos encontramos ante un cambio de dirección de notable importancia en lo referente a los textos litúrgicos. Si este estilo llegase a ampliarse y generalizarse, se abriría un período completamente nuevo para la expresión orante de la liturgia de resultados imprevisibles". La problemática que se desarrolla en torno a la traducción litúrgica va tomando ahora nuevas direcciones; una vez más se dan antes unos hechos casi premonitorios, sobre los que se reflexiona después para llegar a la necesaria profundización y a ulteriores desarrollos [11].

II. Perspectiva lingüística

Cuando los traductores de los textos litúrgicos comenzaron su trabajo, se encontraron con una serie de problemas que no se esperaban. Los traductores de la biblia (el libro que abre siempre el camino a los otros libros litúrgicos) se estaban enfrentando con ellos utilizando los datos de la lingüística moderna y de los primeros estudios teóricos sobre la traducción hechos por Vinay, Fedorov y Cary [12]. También en el caso de la liturgia se intentaba proceder apoyándose en los últimos datos de la lingüística [*/ Lengua/Lenguaje litúrgico*]. Refiriéndose a éstos, podemos señalar algunos aspectos de la traducción litúrgica [13].

1. PROCEDIMIENTO LINGÜÍSTICO DE LA TRADUCCIÓN. a) *¿Traducción literal?* En el ámbito de la lingüística tradicional era posible plantear el tema de la traducción literal, aunque siempre se discutió sobre la posibilidad o imposibilidad de llegar a realizar una operación de ese género. A partir de las nociones de arbitrariedad y valor del signo y del sistema lingüístico, que se manifiestan también en el ámbito del lenguaje litúrgico [14], no es posible plantear el problema en aquellos términos, precisamente porque la lingüística moderna procede en conformidad con datos y observaciones diferentes. Todo el proceso de la traducción debe tener siempre en cuenta que el paso de una lengua a otra se hace en referencia a unas estructuras, presentes a diversos niveles; solamente en su ámbito se puede actuar correctamente, aunque queden muchos aspectos por precisar.

b) *La traducción en relación con los sistemas lingüísticos.* Dada la naturaleza del signo lingüístico y el carácter sistemático de la lengua [/ *Lengua*/ *Lenguaje litúrgico*], el traductor tiende idealmente a traducir a la nueva lengua cada uno de los signos con su valor propio y a reconstruir un sistema que se imagina como parecido a la situación lingüística de partida. En realidad, sin embargo, se esfuerza por reproducir un conjunto de signos de donde, al sumar sus diversas y múltiples relaciones, surja el significado global del texto base. La traducción se configura como un procedimiento lingüístico de descodificación de un mensaje para hacer una nueva recodificación. Es como si el mensaje fuese desmontado pieza por pieza, desvistiéndole casi de sus formas estructurales y asumiendo otras, permaneciendo en lo posible intacto su significado. En su carta sobre las traducciones, el Consilium escribe: "Aunque es imposible separar completamente... *lo que* se dice del *modo* de decirlo, es sin embargo necesario, cuando se traduce un mensaje de una lengua a otra, liberar el contenido del mensaje para darle una forma nueva" *(EDIL* 1207).

c) *La traducción en relación con las culturas y con las interlenguas.* Dado que una lengua es siempre reflejo de una cultura, general o litúrgica, el hecho de traducir comporta también el pasar de una cultura a otra. Desde el punto de vista estrictamente lingüístico, el pasaje tiene lugar o bien expresando en la nueva lengua todos los aspectos culturales del texto lingüístico que se debe traducir (sin embargo, a menudo faltan los medios lingüísticos adecuados), o bien sustituyendo estos aspectos por otros análogos de la comunidad lingüística para la que se traduce. El primer modo podría ser el adecuado para comunicar una cultura litúrgica específica, pero puede dar origen a un texto poco claro por causa de los frecuentes préstamos y calcos y por los continuos hechos *verbales;* el segundo se configura como una deshistorización y rehistorización, y puede dar origen a un texto lingüísticamente perfecto, pero privado de los aspectos culturales propios del texto original. El traductor litúrgico no desdeña este segundo modo; es más, lo utiliza [15]; sin embargo, cuando debe dejar clara la especificidad de una peculiar cultura litúrgica, ha de utilizar el primer modo. Su función puede ser obstaculizada o facilitada por la ausencia o presencia de una interlengua litúrgica específica.

d) *La traducción y las connotaciones.* Una doble dificultad se le presenta al traductor ante las connotaciones: percibir su presencia y origen, y disponer de medios para reproducir las situaciones y contextos que las recreen. No todo esto puede ser obra suya; y tampoco todas las connotaciones pueden ser expresadas de nuevo, puesto que pertenecen al mundo subjetivo. Las connotaciones que dependen del modo de transmisión del mensaje (presencia o ausencia de ritos y gestos, uso de elementos visibles, concomitancia de cánticos y música) dependen en parte de los que celebran. La obra del traductor se limita al texto escrito, aun sabiendo que se añadirán valores semánticos suplementarios, que restringirán o ampliarán el mensaje mismo; el último toque a la traducción (lo que no se debe olvidar desde el ángulo del significado) lo da la asamblea celebrante y sus actores.

e) *La traducción en la evolución lingüística.* El fenómeno de la evolución lingüística determina que ninguna traducción pueda ser definitiva, sino relativa a un momento histórico de la lengua. Aquélla debe

rehacerse continuamente, adecuándose al movimiento y a la dirección tomados por la lengua, insertándose en su ritmo histórico. El hecho de que una lengua sea un producto de la historia, nunca fijo, la hace configurarse como un proceso lingüístico histórico. Ahora ya no es posible tener libros litúrgicos que duren para siempre, sino que es necesario acostumbrarse a que se cambien cada cierto tiempo, no por una búsqueda de novedad, sino para llegar a situarse y a celebrar en el lenguaje del hombre histórico [16]. Existe la tentación continua, para el traductor litúrgico, de situarse en una fase histórica de la lengua anterior a la actual, es decir, de usar términos y locuciones que ya no están en uso, por el deseo instintivo de no romper con el pasado lingüístico (existe de hecho un rechazo al cambio en el culto, incluso desde el punto de vista lingüístico) y por dar al texto un cierto sabor arcaico y áulico; así, por ejemplo, ha pasado con algunas fórmulas del nuevo Misal Ambrosiano [17], y algo menos con el Romano. Sin embargo, el sustraerse a la evolución de la lengua puede dificultar la comunicación, generando hechos *verbales* y suscitando repulsas.

2. POSIBILIDAD E IMPOSIBILIDAD DE LA TRADUCCIÓN. a) *Traducción y lengua mágica.* La historia confirma que a menudo se ha planteado desde diversas perspectivas el problema de la posibilidad y de la imposibilidad de la traducción de un texto litúrgico. Considerando este problema no desde el punto de vista jurídico, sino desde la perspectiva lingüística, se debe poner en claro ante todo que las dificultades no se encuentran en la relación de la lengua (con todos sus elementos) con la realidad; es decir, la lingüística no concibe el signo o la lengua indisoluble y necesariamente unidos a las cosas y a la realidad, como acontece con las palabras o fórmulas mágicas. Existe entre palabras y cosas una neta distinción, como si fueran dos mundos que se ordenan y se desarrollan de modo autónomo, con sus leyes propias. La palabra y la lengua no condicionan la realidad. En el ámbito cristiano, donde no hay palabras mágicas y se hace un correcto planteamiento de la lengua, no hay dificultad en las traducciones. Sin embargo, una cierta oposición a la traducción nacía en el pasado de una concepción de la sacralidad del latín que se acercaba a la interpretación mágica.

b) *Estructuras que facilitan o impiden la traducción.* Las verdaderas dificultades nacen de las mismas lenguas, en cuanto que cada lengua a todos los niveles (de léxico, gramatical, sintáctico...) se estructura de un modo diferente de las otras. Sin embargo, no hay nunca una desigualdad total y radical entre las lenguas; hay universales, por lo que incluso entre lenguas muy diferentes es posible llegar a traducciones que reproduzcan el mensaje original, aunque imperfectamente. Los análisis realizados en el ámbito litúrgico, al tiempo que ponen de manifiesto estos datos, demuestran también que no siempre este hecho debe considerarse de modo negativo. Es más; cabe comprobar que el mensaje litúrgico contenido en el texto original, en algunos aspectos, puede expresarse mejor en otras lenguas, con mayor propiedad y exactitud, de acuerdo con las posibilidades y medios lingüísticos que tengan esas lenguas. La idea de que el latín es la lengua que mejor puede expresar el lenguaje litúrgico no es verdadera en todos sus aspectos y no puede defenderse desde la lingüística; no obstante, debe decirse que las diversas situaciones históricas han llevado al latín clásico a modificarse de tal

modo que se ha hecho apto para expresar lo más correctamente posible la realidad cristiana y litúrgica. En esto las lenguas modernas tienen un largo camino que recorrer, impulsadas entre otras cosas por los repetidos intentos de traducción.

c) *Traducción de textos poéticos.* Otras dificultades le vienen a la traducción del carácter poético y literario que puede tener el texto litúrgico. El traductor se encuentra con que debe actuar sobre un terreno muy difícil, dado que todas esas connotaciones no están unidas a elementos lingüísticos específicos, sino —como escriben Wellek y Warren— a un conjunto de factores relativos a los sonidos, al léxico, a las formas gramaticales y sintácticas, al estilo, al empleo de las imágenes, a los géneros literarios o a la métrica de la poesía que supera la suma de estos factores [18]. La literalidad del texto, dada precisamente por la masiva presencia de tales connotaciones, parece ser muy relativa a la subjetividad del autor y del lector. Hay quien afirma sin más que estos textos son intraducibles; otros, por el contrario, hablan de modalidades de traducción, aun admitiendo algunos límites. Siguiendo las conclusiones del congreso de Bratislava sobre la traducción de las obras literarias [19], puede afirmarse que semejante acción puede llevarse a cabo solamente después de una atenta interpretación del texto. Así pues, el paso que se debe realizar no es sólo de lengua a lengua, de un sistema a otro, sino también de un sistema poético a otro, cada uno de los cuales se fundamenta sobre una peculiar, genial y secreta combinación de elementos lingüísticos bien armonizados y dosificados, típicos de una tradición literaria. Todos los elementos contribuyen a crear el valor estético, armonizándose, sucediéndose, superponiéndose, descomponiéndose, contrastando, interrumpiéndose, repitiéndose, rimando, desapareciendo o apareciendo como significado o como puro valor musical, determinan el conjunto estético. Por esto Jakobson, defensor de la posibilidad de la traducción literaria, precisa que en la poesía es posible solamente la "transposición creadora" [20].

3. FIDELIDAD E INFIDELIDAD DE LA TRADUCCIÓN. La afirmación según la cual al traducir no se puede obtener una correspondencia puntual y exacta, determina el hecho de que la fidelidad en la traducción no puede buscarse solamente a través del análisis de la correspondencia semántica de cada uno de los signos. La fidelidad o infidelidad de la traducción es fruto de un conjunto de factores, sin que cada uno de ellos por sí solo llegue a crearla. La fidelidad se encuentra condicionada por cada uno de los signos (por su valor y su pertenencia a un determinado campo semántico, por su empleo dentro de la frase, por los signos que le acompañan), por la capacidad expresiva de las estructuras lingüísticas, por la existencia de interlenguas, por la posibilidad de recrear las connotaciones, por la evolución histórica de la lengua. La fidelidad se refiere a la globalidad de los elementos lingüísticos y como tal es difícil medirla y verificarla. Actualmente no hay posibilidad de establecer unos criterios de verificación diferentes de los criterios subjetivos de la intuición de una cierta correspondencia semántica global. Es preciso mantener que "toda traducción no es otra cosa que el volver a expresar lo que se puede aprehender del texto original dentro de un sistema lingüístico completamente diferente" [21]; si el juicio sobre la fidelidad parte más de lo global que de lo particular, sin poder utilizar los instrumentos adecuados para

semejante juicio, es fácil explicarse por qué a menudo se ponen de manifiesto divergencias de opiniones sobre la fidelidad de los textos litúrgicos traducidos. Las disparidades en el juicio dependen a menudo del modo diverso de concebir la traducción y de la referencia a algunos elementos lingüísticos, olvidando otros factores que también son semánticamente importantes. El trabajo de quien debe juzgar una traducción resulta hoy difícil; sin embargo, el conocimiento de la lingüística le facilita el trabajo, evitando la búsqueda de una imposible fidelidad.

III. Perspectiva teológica

1. OBJECIONES TEOLÓGICAS A LA TRADUCCIÓN LITÚRGICA. Para la introducción de la lengua vulgar en la liturgia se hacían diversas objeciones de naturaleza más o menos teológico-pastoral: sacralidad de la lengua latina, ventajas de una lengua única e inconvenientes de una pluralidad de lenguas para la ortodoxia de la celebración, así como peligro de irreverencia hacia los sagrados misterios. La decisión del concilio de Trento *(DS* 1749 y 1759) fue dictada por las preocupaciones dogmáticas. En efecto, según la concepción de Calvino, la misa es palabra-predicación y tiene un valor exclusivamente didáctico; de donde se sigue que debe ser comprendida por los fieles. El concilio de Trento se preocupó de defender contra esta posición el valor objetivo como sacrificio-sacramento de la misa, no unido necesariamente a la comprensión por parte de la asamblea ni dirigido principalmente a su instrucción. El resultado de la confrontación determinó el reconocimiento del valor didáctico de la misa y la afirmación del uso tradicional del latín en la celebración, para no dar lugar a las interpretaciones protestantes. Cuando esta preocupación desaparece y la reflexión sobre la sacralidad de la lengua se libera de eventuales influjos mágico-religiosos, desaparece toda objeción teológica y surge con toda su genuina luz el valor altamente didáctico de la liturgia, valor fundamentado incluso teológicamente. El Vat. II, hablando de la índole didáctica y pastoral de la liturgia, decreta el uso de la lengua vulgar y la traducción de los libros litúrgicos *(SC* 36).

2. VALOR TEOLÓGICO DE UN TEXTO LITÚRGICO TRADUCIDO. "No existen tantas liturgias —dice Pablo VI a los traductores— cuantas son las lenguas de las que se sirve la iglesia en los sagrados ritos; sino que la voz de la iglesia que celebra los divinos misterios y administra los sacramentos es y permanece siempre única y la misma, aunque se exprese en diversos idiomas" *(EDIL* 1205). Ciertamente esto le viene a las traducciones de su referencia y dependencia del texto original, de ser, por ello, voz de la única iglesia que ora, animada por el Espíritu. Pero quizá existen otros aspectos, con respecto a los cuales debe entenderse la expresión de Pablo VI. Toda traducción, a pesar de los esfuerzos que se hagan, no es nunca exactamente la copia del texto latino; además, en algunas ocasiones no se intenta siquiera hacer verdaderas traducciones, como en el caso de las oraciones eucarísticas penitenciales. Podemos preguntarnos: ¿Qué valor teológico tienen estos textos? ¿Participan de la "lex supplicandi, lex credendi"? ¿Son la voz de la única esposa de Cristo? Estas traducciones, incluso cuando difieren del texto oficial latino, pueden ser voz de la única iglesia que ora y que celebra. La iglesia local, en cuanto está en comunión con las otras iglesias hermanas, hace presente y actualiza el misterio de Cristo

en el tiempo y en el espacio, misterio que es único, irrepetible, indivisible y eterno. En la iglesia local la *palabra* llega a ser verdaderamente *traducida,* haciéndose realidad: la Palabra se hace carne. Se puede incluso pensar que el texto traducido asume un peculiar valor de testimonio de fe con respecto al texto latino. En efecto, éste, si de hecho no entra en las celebraciones, es decir, si no se usa, no puede ser manifestación y actualización real de la oración de la iglesia, ejercicio actual del sacerdocio de Cristo; tendría un valor de fe por muchos otros aspectos, pero no participaría de la *lex supplicandi* objetiva e histórica, del ejercicio real del sacerdocio de Cristo; cosa que acontece, por el contrario, con el texto traducido utilizado por las iglesias normalmente. De modo que "las traducciones son la voz de la iglesia" *(EDIL* 1205), voz con acentos muy diversos, pero única en su origen, porque es la voz de Cristo, del único Sacerdote presente en la iglesia, que glorifica al Padre y santifica al hombre. Desde este punto de vista, las traducciones, además de tener un valor teológico relativo al texto original, tienen también su intrínseco testimonio de fe, al que se deberá hacer referencia como fuente. Además, en la búsqueda de la interpretación de los textos litúrgicos ya no podremos dirigirnos solamente al pasado, al origen, sino que trataremos de comprender también el presente, para recibir lo que las iglesias leen y creen a través de sus traducciones. La crítica y la hermenéutica litúrgica, para ser completas, deben abrir un nuevo capítulo y referirse también a las traducciones.

NOTAS: [1] G. Landotti, *Le traduzioni del messale in lingua italiana anteriori al movimento liturgico moderno. Studio storico,* Ed. Liturgiche, Roma 1975, 10-11 — [2] A.-G. Martimort, *Saggio storico sulle traduzioni liturgiche,* en VV.AA., *Le traduzioni dei libri liturgici* (ver nota 9) 110 — [3] Cf B. Bottte, *Les anciennes versions de la Bible,* en *MD* 53 (1958) 89-109. Acerca del problema cf G. Venturi, *Elementi di bibliografia linguistico-liturgica con particolare riferimento ai problemi della traduzione liturgica,* Libreria Editrice Salesiana, Verona 1977; interesan las obras citadas en los nn. 16; 114; 123; 158; 169; 201; 202; 239; 300; 322; 363; 555; 579; 645; 768; 769; 783; 787; 788; 790; 791; 898; 1004 — [4] Cf C. Korolevskij, *Liturgie en langue vivante. Orient et Occident,* Cerf. París 1955, 31 — [5] Cf G.Landotti, *Le traduzioni del messale in lingua italiana...,* 14-15 — [6] Id, *Ib,* 22 — [7] Cf E. Cattaneo, *Il culto cristiano in Occidente. Note storiche,* es Liturgiche, Roma 1978, 439-444 — [8] Cf VV.AA., *Le traduzioni dei libri liturgici. Atti del Congresso tenuto a Roma il 9-13 novembre 1965,* Libreria Editrice Vaticana 1966 — [9] Cf A. Verheul, *La traduction des livres liturgiques dans les pays d'Europe,* en *QL* 60 (1979) 235-255 — [10] Cf *Not* 11 (1975) 4-12 — [11] Cf G. Venturi, *Evoluzione della problematica relativa alla traduzione liturgica,* en VV.AA., *Mysterion. Nella celebrazione del mistero di Cristo la vita della chiesa,* Turín 1981, 307-327 — [12] Los textos de referencia fundamentales, además de la revista *The Bible Translator,* son: R. Taber-E. Nida, *La traduction. Théorie et méthode,* ABU, Londres 1971; C. Buzzetti, *La parola tradotta. Aspetti linguistici, ermeneutici e teologici della traduzione della sacra scrittura,* Morcelliana, Brescia 1973; J.C. Margot, *Traduir sans trahir. La théorie de la traduction et application aux textes bibliques,* L'âge de l'homme, Lausana 1979; V. Bertalot, *Tradurre la bibbia. Problemi di traduzione della bibbia ebraica,* LDC-ABU, Turín 1980 — [13] Cf J. Henning, *Das Übersetzen liturgischer Texte im Lichte der Literaturwissenschaft,* en *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 13 (1972) 359-375 — [14] Cf G. Venturi, *Problemi della traduzione liturgica. Saggi di analisi della traduzione italiana del "Messale Romano",* Las, Roma 1978, extracto de *Sal* 40 (1978) 70-116 — [15] G. Venturi, *Fenomeni e problemi linguistici della traduzione liturgica nel passaggio da una cultura a un'altra,* en *EL* 92 (1978) 5-75 — [16] Cf G. Venturi, *Una nuova traduzione del "Messale Romano"? Riflessioni di linguistica diacronica,* en *RL* 64 (1977) 500-523 — [17] Cf G. Venturi, *Il nuovo "Messale Ambrosiano": creazione eucologica o traduzione?,* en *RL* 65 (1978) 488-505 — [18] R. Wellek—A. Warren, *Teoría literaria,* Gredos, Madrid 1981[4] — [19] J.S. Holmes (dir.), *The Nature of Translation. Essay on the Theory and Practice of Literary Translation,* París-Bratislava 1970 — [20] R. Jakobson, *Essai de linguistique générale,* París 1969, 86 — [21] G. Baget-Bozzo, *Teologia e linguistica nella traduzione della bibbia,* en *Bibbia e Oriente* 17 (1975) 8.

G. Venturi

BIBLIOGRAFÍA: Aldazábal J., *Mejorar la traducción de las plegarias eucarísticas,* en "Phase" 88 (1975) 281-296; Bernal J., *¿Traducir o crear textos nuevos?,* en "Phase" 41 (1967) 446-458; *Congreso de traducciones litúrgicas en Roma (9-13 de nov. 1965),* en "Phase" 30 (1965)) 385-391; Farnés P., *Nominalismo litúrgico (Fidelidad material a las palabras o fidelidad doctrinal al contenido),* en "Phase" 46 (1968) 366-371; Marsili S., *Textos litúrgicos para el hombre moderno,* en "Concilium" 42 (1969) 219-236; Múgica J., *Traducciones bíblicas: necesidad y problema,* en "Phase" 66 (1971) 511-520; Oriol J., *La Instrucción sobre traducción de textos litúrgicos,* en "Phase" 59 (1970) 502-507.

TRIDUO PASCUAL

SUMARIO: I. La fiesta de pascua en los orígenes cristianos - II. El triduo pascual y su significación - III. Celebración litúrgica del santo triduo - IV. Viernes santo, primer día del triduo - V. Sábado santo, segundo día del triduo - VI. Domingo de resurrección, tercer día del triduo.

I. La fiesta de pascua en los orígenes cristianos

La pascua inaugura el año litúrgico de Israel. La Sagrada Escritura la llama *hag ha-pesah,* "fiesta de la pascua" (Ex 34,25); pero a menudo es mencionada por el sobrenombre de *hag ha-massot,* "fiesta de los ácimos", con la que se la asocia frecuentemente, e incluso confunde. Su origen es anterior a la instalación de los israelitas en Canaán. Los diez capítulos que le dedica la *Misná* (versión de la antigua tradición oral judía) en el tratado de las fiestas vienen a continuación de la fiesta del sábado. El nombre se refiere ya sea a la comida pascual o bien a la misma fiesta. Se puede afirmar con seguridad que en tiempos de Jesús era considerada como la fiesta más importante del año.

Aparte de una investigación que resulta compleja en muchos puntos, el aspecto pascual de la cena de Jesús, según los sinópticos y 1 Cor, no ofrece dificultad. Ahí nace la pascua de los cristianos. El marco pascual de la cena y los ritos litúrgicos transformados en nuevos dan paso a la nueva pascua.

Hacia el año 57 d.C., Pablo, escribiendo a los corintios, precisaba con exactitud el objeto de nuestra pascua: "Cristo, nuestra pascua, ha sido inmolado" (1 Cor 5,7). En el lenguaje del cuarto evangelio, Cristo es el cordero pascual que quita el pecado del mundo (Jn 1,29) y, como a tal, no se le rompe ningún hueso (Jn 19,33.36). Las tres pascuas escalonadas en el ministerio público de Jesús (Jn 2,13; 6,4; 11; 55), al insistir que se trata de la pascua judía, ¿no muestran acaso la intención de aquel que con su muerte va a sustituir la pascua judía? Es normal que el anuncio pascual sea el centro de la predicación apostólica (Lc 24,26, etc.), y sobre todo los discursos kerygmáticos de Pedro y Pablo. Muy pronto el memorial de la muerte de Cristo ocupará, sobrepasándolo, el memorial del Éxodo (1 Cor 11,25ss). En el interior del NT, la progresiva "pascualización" de Jesús será completa en el momento de captarse la novedad absoluta de la inmolación pascual unida a la resurrección. La vida de la comunidad, nacida justamente de la pascua de Jesús, transcurre precisamente anunciando y celebrando el paso de Jesús de este mundo al Padre por amor a los hombres (Jn 13,1).

Una cuestión muy viva en la iglesia primitiva, acerca del día que debía celebrarse la pascua, nos proporciona unos primeros datos sobre su arraigo en la comunidad. Una parte de la iglesia del Asia Menor, amparándose en el apóstol Juan, siguiendo al judaísmo oficial, mantiene el

14 de nisán. Otra corriente, podríamos llamar universal, defiende la del domingo después de este día. Ésta coincidía, en interpretar la expresión de Lev 23,15 de celebrarla a partir del día siguiente al sábado, con otros calendarios, como el que seguían el grupo desidente samaritano y el esénico de Qumrán.

La cuestión nos es conocida por el testimonio de Eusebio de Cesarea [1]. El obispo Polícrates, de Éfeso, como cabeza de los obispos de Asia, se dirige al obispo Víctor (195 d.C.), cabeza de la iglesia de Roma. La controversia se centra acerca del día de la celebración de la pascua, esto es, el día que hay que poner fin al ayuno. Víctor, convencido de que en su favor obra la tradición apostólica de la celebración del domingo, quiere separar de la unión común las iglesias del Asia. Por la carta de Ireneo —partidario también del domingo— a Víctor, en nombre de los hermanos de la Galia, sabemos que la misma cuestión se había planteado anteriormente entre Policarpo de Esmirna y Aniceto de Roma, que no obstante vivieron en paz. Antes, Eusebio nos advierte de los sínodos habidos, donde los obispos eran unánimes en que el misterio de la resurrección no debía celebrarse otro día que el domingo.

Al margen de quién tiene razón —posiblemente las dos partes si se matiza un poco—, nos interesa aquí el testimonio tan primitivo de la fiesta, que además avala su posición en la tradición apostólica. De todas formas, ya mucho antes del concilio de Nicea (325) todas las iglesias celebraban la pascua el domingo.

En el siglo II es fácil ampliar el testimonio de la celebración pascual. Basta citar dos nombres. La *Epístola Apostolorum* y la homilía pascual del obispo Melitón de Sardes. Ambas siguen la práctica cuartodecimana. En la primera, escrita alrededor del año 150, se contempla la celebración pascual como una memoria de la muerte gloriosa celebrada en una vigilia nocturna [2].

La homilía de Melitón (166-180) es un comentario a la pascua del éxodo en comparación con la cristiana. La primera salva a Israel por la sangre del cordero, la segunda salva a los hombres por la plegaria y muerte de Cristo [3]. La vigilia, el ayuno, la fiesta y la eucaristía pascual son una página excelente de la literatura del siglo III, ofrecida por la *Didascalia Apostolorum* [4].

La tradición alejandrina, siríaca, griega o latina llena por doquier los primeros siglos, de tal manera que lo mejor es ciertamente recurrir a sus páginas admirables a fin de poder captar los múltiples matices de la pascua.

Respecto al contenido teológico de la fiesta, si bien es verdad que hasta el s. III la tradición más bien unitaria es la asiática, no lo es menos que en el plano histórico litúrgico se concreta en una doble práctica. La fiesta aniversario de la pasión, así como la de la resurrección, comportaba una acentuación diversa de uno de los dos extremos del único misterio pascual.

El concilio de Nicea (325) confirmó la unidad del día de la celebración, de tiempo ya conquistada, acordando que los hermanos de Oriente hicieran como los romanos, alejandrinos y todos los demás, de manera que todos unánimemente, en el mismo día, elevaran su oración en el día de la pascua [5]. La decisión del concilio se fue estabilizando pacíficamente en toda la iglesia hasta la reforma del calendario por Gregorio XIII (1582), reforma que fue rechazada por el patriarca de Constantinopla en nombre de la fidelidad al concilio de Nicea.

II. El triduo pascual y su significación

La pascua de los primitivos cristianos, entremezclada con la experiencia de la comunidad apostólica, giraba en torno a una sola celebración. El criterio místico de la concentración dominaba sobre el cronológico de los tres días, que se impuso más adelante. La pascua era la gran celebración nocturna de la noche, de tal manera que hasta finales del s. III era la única fiesta anual. Su celebración concentraba la unidad de la historia de salvación desde la creación a la parusía.

Pronto esta vigilia pascual fue precedida de uno o más días de ayuno, los cuales se transformaron progresivamente en el triduo del viernes, sábado y domingo, dedicados, respectivamente, a la muerte, sepultura y resurrección del Señor. El paso presuponía ya una aceptación del domingo después del 14 de nisán como el día de pascua.

El triduo pascual, vislumbrado ya en Orígenes, nos lo descubre no como una indicación cronológica, sino de sentido teológico y litúrgico. Comentando Os 6,2, dice: *Prima die nobis passio Salvatoris est et secunda, qua descendit in infernum, tertia autem resurrectionis est dies,* añadiendo unas líneas más abajo la expresión el misterio del tercer día.

Una celebración de los días anteriores a la vigilia pascual, consistente en el ayuno, la encontramos en Tertuliano, y supone una costumbre arraigada. Fundamenta la práctica, como los únicos días, *solos legitimos ieiunorum,* prescritos por el evangelio, para el momento que el esposo será quitado; estos ayunos empiezan el viernes *dicamus et ieiuniis parascevem*[7].

A principios del s. III el ayuno del triduo, según la *Tradición Apostólica*[8], y un poco después en la *Didascalia de los Apóstoles,* donde se puede leer *parascevem tamen et sabbatum integrum ieiunate*[9], nos resultan más conocidos.

Llegados al s. IV, encontramos una formulación teológica litúrgica bien precisa del triduo sacro. En san Ambrosio podemos leer: "Triduo en el que ha sufrido, ha reposado y ha resucitado el que pudo decir destruid este templo y en tres días lo reedificaré"[10]. Entre otras escogemos la conocida expresión de Agustín por su tan adecuada formulación: *Sacratissimum triduum crucifixi, sepulti et suscitati*[11].

Sin perjuicio de la unidad total del misterio de pascua, los padres tenían buenas razones para consagrar la idea de triduo sacro. El presentar los aspectos sucesivos de la celebración era sin duda la mejor manera para una vivencia cristiana mayor. Las razones bíblicas no faltaban. Por un lado, la tipología bíblica de Jonás y del templo (Mt 12,40; Jn 2,19); por otro, la unidad de los tres momentos del misterio, según viene expresada en diversos lugares del NT, como es el caso de Corintios: "Murió por todos para que los que viven no vivan ya para sí, sino para aquel que por ellos murió y resucitó" (2 Cor 5,15), o bien "fue entregado por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación" (Rom 4,25).

La doble tradición acerca del nombre de pascua contribuyó también a forjar la teología del triduo. Al entrar en crisis la primitiva, la asiática *(pascha-passio),* en el s. IV, va adquiriendo preponderancia la occidental al tener conocimiento de la alejandrina *(pascha-transitus).* La traducción latina de la Vulgada de Ex 12,11 de la palabra pascua como paso, *transitus,* está en la base del nuevo acento teológico.

Al principio del s. III, al interpretarse pascua por *paso,* como lo hace por primera vez Clemente de Ale-

jandría [12], se funda en la etimología del filósofo judío Filón de Alejandría. La nueva palabra *paso* resulta muy adecuada para significar el principio y el término del triduo. Será el vehículo de una teología que permite poner de relieve los aspectos morales, ascéticos y doctrinales de la pascua. Los autores cristianos expresan así la dimensión cristológica, sacramental y escatológica de la fiesta.

Vemos cómo en la primitiva concepción del triduo quedaba excluido el jueves santo. La actual concepción popular, tendente a incluirlo, arranca del tiempo de Amalario (s. IX), y se basa en una concepción superficial y errónea.

III. Celebración litúrgica del santo triduo

Santo triduo pascual es el título del misal, puesto inmediatamente antes de la misa vespertina de la cena del Señor. El epígrafe santísimo triduo pascual de la muerte y resurrección del Señor, en la oración de las horas, encabeza los oficios que empiezan por las vísperas del jueves de la cena del Señor. En el leccionario, con menor precisión, la misa crismal del jueves va precedida de la expresión triduo pascual. El nuevo *Ordo lectionum* del año 1981, rectificando, pone la misa crismal en la cuaresma, y la palabra triduo precede a la misa de la cena.

Para las normas universales sobre el año litúrgico, el triduo pascual de la pasión y de la resurreción del Señor comienza con la misa vespertina de la cena del Señor, tiene su centro en la vigilia pascual y acaba con las vísperas del domingo de resurrección [13].

Hasta aquí una síntesis de la normativa actual según los libros litúrgicos promulgados después del concilio Vat. II. La consagración de la palabra triduo es patente; los límites, no tanto. Anteriormente, la expresión no se encuentra ni siquiera en la encíclica *Mediator Dei* (1947). Después de la cuaresma, sin distinción ni nombre de días, introduce en el tiempo sagrado en que la liturgia nos propone los atroces dolores de Jesucristo (n. 198). A continuación habla de la solemnidad pascual, que conmemora el triunfo de Cristo (n. 199).

No obstante la novedad, ni el lenguaje ni mucho menos el contenido es de ahora. Las bases son bíblicas y patrísticas. De todas maneras, éstas en ningún caso incluían el jueves santo, ni siquiera parcialmente. Para la iglesia, el triduo pascual de la pasión y resurrección del Señor es el punto culminante de todo el año litúrgico [14].

El triduo pascual, propiamente, comprende los tres días de la muerte, sepultura y resurrección del Señor. Así se explica que la liturgia de las Horas del jueves tenga el carácter de una feria de cuaresma. En todo caso, las vísperas de los que no participan en la misa vespertina, que ocupa el lugar de las primeras vísperas, y la propia eucaristía, son como la introducción del triduo.

Los historiadores de la liturgia encuentran dificultad para poder avalar con una remota antigüedad una misa vespertina para el jueves. Es cierto que la Italia del s. VI presenta un antiguo uso de dos misas para este día, una matutina y otra por la tarde. Si hay que creer a san Agustín, la práctica vacilante de dos misas sería debida a la diversidad de costumbres sobre la práctica del ayuno, que curiosamente se rompía por el baño [15]. Los cristianos que lo realizaban, y decidían así romper el ayuno cuaresmal por la tarde, podían comulgar en esta segunda misa,

instituida para ellos. Es una explicación probable.

Es el viejo sacramentario Gelasiano el que nos ha familiarizado con la expresión misa *Caenae Dominicae,* en el *hanc igitur* de la misa de reconciliación, de la cual no hay ninguna alusión en el s. v. Conviene recordar además, que la referencia es matutina, puesto que se vincula al ayuno: *dies ieiunii Caenae Dominicae.* Misa que, por otra parte, no tiene liturgia de la palabra, como tampoco la tiene la última del grupo *item feria V Missa ad vesperum.* Pequeños indicios históricos, que evidencian el aserto anterior del jueves no incluido en el triduo. La actual concepción popular tendente a incluirlo viene del alegorismo de Amalario (s. IX), y de una concepción que establece un paralelismo erróneo entre el jueves, viernes y sábado.

Los primeros días del triduo no son preferentemente penitenciales, sino contemplativos del misterio de Cristo y de la espera escatológica de su triunfo. Entre estos signos hay que contar también el ayuno del viernes y del sábado, expresamente diferenciados del de la cuaresma, para llegar a la alegría de la resurrección [16].

El *Ordo* de 1955, al establecer la celebración vespertina del jueves, había iniciado el camino de la recuperación como noche de la cena del Señor. La promulgación del nuevo *Ordo* en 1970, con las oraciones y lecturas apropiadas, ha consolidado su significado. Una eucaristía todavía con signos de austeridad, que celebrando el *Natale Calicis* nos prepara para la gran eucaristía del año, la de la noche santa. Sobriedad, que, según el *Ordo,* hay que mantener incluso para el lugar de la reserva que sigue a continuación.

No se olvide que la única celebración litúrgica de estos días, en los orígenes, era la de la vigilia pascual. Es esta dinámica propia, que va de la austeridad a la alegría y de la muerte a la vida, la que lleva impresa el orden y sentido de las celebraciones del triduo, desde este prólogo del jueves, bien significado en la lectura profética de la pascua del Éxodo.

IV. Viernes santo, primer día del triduo

La ausencia de datos sobre la celebración litúrgica del viernes santo primitivo inclina a pensar que ésta no existía. Del gran ayuno pascual del viernes y sábado, testimoniado por la *Traditio Apostolica* y *Didascalia de los Apóstoles,* entre otros documentos, más bien parece deducirse una práctica tendente a potenciar la reunión habitual del viernes por el ayuno y la contemplación. Lo dicho anteriormente no quita que la praxis del viernes esté en relación cercana con los tiempos apostólicos. Quizá sea éste el sentido de la tradición bizantina cuando, intentando crear esta conexión apostólica, afirma: "Esta costumbre de no comer nada el gran viernes nos ha sido transmitida por las disposiciones de los santos apóstoles" [17]. Vienen muy a propósito las palabras del canon 8 del IV concilio de Toledo, expresión de la praxis litúrgica hispánica anterior, y un poco de la iglesia en general, reprobando a aquellas personas que rompen abusivamente el ayuno después de la hora de nona en este día de la *dominicae passionis,* quebrantando así la norma de la iglesia universal.

Es probable que esta reunión del viernes se llenara poco a poco de contenido celebrativo. Es comúnmente admitido que el servicio de lecturas, cantos y oraciones de este viernes, de tanta sobriedad en la liturgia romana, refleja las reuniones alitúrgicas de los primeros siglos, según

eran observadas en África y Roma. El viejo *comes* de Wüzburgo permite deducir, con cierta probabilidad, que las lecturas del viernes anteriores a la reforma del concilio Vat. II estarían ya en uso en el s. VI. En cuanto a la lectura del cuarto evangelio, Egeria nos dice que esto ocurría ya en Jerusalén allá por el año 384.

El esquema primitivo sería el fondo arcaico que ha persistido en la celebración histórica del viernes santos: dos lecturas del AT, seguidas del *tracto* y, a continuación, el evangelio. Al final, unas oraciones solemnes por todas las necesidades de la iglesia y de los hombres.

La liturgia de la palabra, según el *Ordo Romanus* XXIII —testigo de la liturgia romana por lo menos del s. VIII— tiene lugar hacia el final de la adoración de la cruz. La liturgia de la palabra era, y es, la parte más importante de la celebración. Según el *Ordo Romanus* XXIV, en un tiempo existieron separadas ambas prácticas, reservando la adoración de la cruz para las primeras horas de la tarde. El viejo sacramentario Gelasiano describe seguramente la celebración más popular, presidida por un presbítero, y anterior en algún punto a la papal. Comienza con un silencio, seguido de dos oraciones y de las tres lecturas, y vienen después las oraciones solemnes. A continuación siguen la adoración de la cruz y el rito reciente de la comunión de la reserva eucarística.

La movilidad de la adoración de la cruz no le quita el segundo lugar en importancia a la celebración del viernes. Su origen jerosolimitano es descrito por el relato de viaje de Egeria. En Roma alcanzó gran desarrollo en la procesión que partía de la basílica constantiniana de la Santa Cruz y terminaba en la del Laterano. Como se ha dicho más arriba, a continuación seguía la liturgia de la palabra. Por el *Ordo Romanus* XXIII, que nos la describe, sabemos también que ni el papa ni los diáconos comulgaban. El rito de presantificados, desarrollado en los títulos, la liturgia papal lo ignoraba todavía en el s. XI. El pontifical de curia del s. XIII declara que sólo comulga el pontífice. Ampliado al obispo y sacerdote que preside, éste fue el uso en vigor hasta el año 1055.

La celebración actual. La liturgia de la palabra con su conclusión, las oraciones solemnes, continúa siendo el centro de la celebración. El silencio impresionante con que empieza —el *nihil canentes* del antiguo sacramentario— es expresión de la sobriedad de siempre, propia de este día. La reforma actual, al cambiar las dos primeras lecturas tradicionales, se ha inclinado por una acentuación de lo que podríamos llamar el anuncio de la pasión. Un análisis atento del cuarto cántico del siervo de Yavé descubre una profecía del misterio de pascua. El salmo 30, como responsorial, continúa la meditación de la voluntad interior de oblación del que puede decir: "Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu". El fragmento de la carta a los Hebreos de la segunda lectura es una síntesis de la teología de la salvación pascual en Jesucristo, por su gran obediencia.

Esta celebración de la palabra encuentra su cima en el evangelio de la pasión según san Juan, reservado desde siempre para este momento. En él, como el de la gran *hora* de Jesús entregado a los suyos por amor, se hacen más visibles que en ninguna otra narración sus características pascuales, sacramentales y de la sublime realeza y divinidad de quien va a una muerte abierta a la glorificación.

Las oraciones con que concluye la liturgia de la palabra no son unas oraciones, sino las oraciones *solem-*

nes, según el sacramentario gregoriano. Son probablemente un sustrato anterior al s. V, y ya universalizado en éste. Es la plegaria del pueblo sacerdotal, asociado activamente a la salvación universal del viernes.

La adoración de la cruz no como objeto sino como signo es un acto de fe y una proclamación de la victoria pascual de Jesús. Los cantos que la acompañan subrayan este carácter triunfal. El que mejor la sintetiza es el magnífico *Crucem tuam,* procedente del oficio bizantino de la mañana de pascua.

La conveniencia de unirse en comunión con el pontífice que se entrega para liberar a su pueblo ha prevalecido en la liturgia actual sobre el inconveniente de la doble comunión del triduo en la controvertida cuestión histórica.

V. Sábado santo, segundo día del triduo

Sin el menor intento de materializar las cosas en detrimento de su simbolismo y sentido más profundo, excluido igualmente un pobre historicismo, afirmamos, no obstante, como característico, que el sábado es el segundo día del sagrado triduo. El significado del día está puesto de relieve por la presentación que el misal hace del mismo. La iglesia, dice, durante el sábado santo permanece junto al sepulcro del Señor meditando su pasión. El gran sábado de la liturgia bizantina está envuelto en los mismos sentimientos.

Lo más probable es que el ayuno fuera la única forma de celebración primitiva. Por lo menos la tradición ha visto siempre este sábado como un día alitúrgico, es decir, en el que la iglesia se abstiene de la celebración eucarística. Por ello el altar queda desnudo. La tendencia cuartodecimana, más judaizante, cediendo pronto a favor de la celebración en domingo, contribuyó a allanar las cosas y facilitó el sentido y comprensión del segundo día.

El sacramentario gelasiano, testigo de una tradición anterior, nos permite saber cómo Roma dedicaba la mañana de este sábado a la última preparación bautismal. En efecto, era el momento del séptimo escrutinio, que no comportaba la celebración de la misa. Durante el mismo tenía lugar el rito del *Effatá* y la antigua recitación del símbolo por parte del catecúmeno *(redditio),* transformada más adelante, al desaparecer el bautismo de adultos, en la recitación por parte del sacerdote. El ritual del bautismo actual prevé la posibilidad de los ritos prebautismales para esta mañana, en el supuesto del bautismo por la noche pascual.

La sobriedad celebrativa de la mañana del sábado no se vio alterada ni por el absorbente alegorismo de un Amalario (s. IX), que, partiendo de la ausencia de misa, nos dice que el oficio de esta mañana es como una ilustración de la futura noche [18].

El sábado, como día de oración y reposo, encuentra en la oración de las horas su única celebración. Tiene un marcado acento de una celebración pública del oficio de lecturas con asistencia del pueblo [19]. En este oficio de lecturas, de acuerdo con el gran silencio y reposo del Señor —según la antigua homilía que en él se lee—, pregustamos la salvación universal anunciada a los justos del AT: "Dios hecho hombre se ha dormido y ha despertado a los que dormían desde hace siglos..., ha puesto en movimiento a la región de los muertos", en el misterioso encuentro con los que se hallaban en dicha prisión (1 Pe 3,19). En el oficio la iglesia confía participar del reposo y triunfo del Señor. En las vísperas, celebradas pocas horas antes de la

vigilia pascual, domina esta esperanza ante la inminencia de la resurrección.

La mala interpretación del sábado santo llevó progresivamente a anticipar la celebración vigiliar a la mañana. Para el *Ordo Romanus* XXIII, el momento de empezar es ya *hora quasi VII,* y para el sacramentario Gelasiano, *VIII hora diei mediante,* es decir, que en los ss. VII-VIII existían en Roma dos tradiciones que empezaban la celebración de la vigilia a la una y a las dos y media, respectivamente. A partir del s. XIV la celebración pasa a las primeras horas de la mañana. La oscuridad de estos largos últimos siglos fue redimida restituyendo la vigilia a su significado originario en la primera restauración del papa Pío XII, el año 1951.

VI. Domingo de resurrección, tercer día del triduo

El domingo de resurrección fundamentalmente es una vigilia, la vigilia pascual. La pascua del Éxodo era ya noche de vigilias en honor de Yavé (Ex 12,42). El apócrifo *Epistola Apostolorum* (s. II) subraya este aspecto, que probablemente se remonta a los tiempos apostólicos. La tradición de la iglesia queda muy bien expresada en las conocidas palabras de san Agustín. El razonamiento del santo obispo es lógico. Si san Pablo nos invita a imitarle en sus vigilias continuas, con cuánta más razón no deberá hacerse esta noche, que es la madre de todas las santas vigilias [20], en la que todo el mundo vela. En otra homilía de la vigilia afirma que la repetición anual de la pascua, en la luminosa solemnidad de esta noche, renovando la memoria de la resurrección del Señor, en cierto modo la realizamos [21].

Es esta tradición la que recoge el misal actual al advertir que se trata de una celebración nocturna, y que por lo tanto no ha de empezar antes del inicio de la noche y ha de terminar antes del amanecer; así se da cumplimiento al mandato del Señor de tener encendidas las lámparas (Lc 12,35ss).

La noche santa rompe el ayuno, y es la inauguración de la gran fiesta de alegría cincuentenaria. Es el tercer día del triduo, como el paso del duelo a la fiesta, de la muerte a la vida, juntamente con el Señor. De todos los tiempos, es la noche de la celebración sacramental de la pascua por la palabra, el bautismo y la eucaristía. La originalidad de la pascua es el hecho de ser la eucaristía que alcanza su máxima expresividad por encima de las restantes celebraciones del año. El esquema habitual que constituye toda celebración se da en un grado mayor. La liturgia de la palabra es mucho más larga que la habitual; y la liturgia sacramental no sólo celebra la eucaristía, sino también el bautismo.

Previo al elemento más primitivo, consistente en la liturgia de la palabra, el paso del tiempo añadió oportunamente una apertura que se realiza por el rito del fuego nuevo y de la proclamación de la pascua.

El antiquísimo rito del lucernario, utilitario y simbólico, de Jerusalén y del Oriente, dará lugar al del alumbramiento del cirio pascual. La liturgia papal del s. VIII no conocía todavía este rito. Sólo en el s. XII entrará en ella la bendición del mismo y la procesión. Las ceremonias del sacramentario Gelasiano, no obstante, nos permiten saber que en el s. VII ya existía la ceremonia del cirio y su bendición, efectuada en la celebración de los presbíteros romanos de los arrabales de Roma.

La alegría y acción de gracias pascual del África de Agustín o de la Italia del norte, pasando por la exu-

berancia hispano-visigótica y galicana, creó las maravillosas *loas del cirio* con el bellísimo *Exultet* de la temprana edad media. Esta bendición, hecha por un diácono, estaba en uso en Italia ya en el s. V.

La complicada historia de las lecturas bíblicas de la vigilia pascual no quita su importancia central en la liturgia, sino al contrario. Haciéndose eco de esta tradición, la liturgia actual no teme afirmar que ellas constituyen el elemento fundamental de la vigilia. Las fuentes en las que se inspiran para Roma los sacramentarios Gelasiano y Gregoriano nos acercan al período del dominio bizantino (550-750), que establecía el bilingüismo. En todo caso es un hecho general en la liturgia de pascua. Incluso asomándonos a la liturgia comparada, descubrimos probablemente un núcleo universal de organización. Buena muestra de ello es el hecho que los tres primeros actuales, comparados con las tradiciones occidental y oriental, se encuentran en ocho tradiciones distintas. La tradición bizantina y, particularmente, la de Jerusalén son las más próximas al sistema occidental. La liturgia de la palabra es el memorial agradecido por la salvación, recordada por unas referencias históricas base, que culminan en el Cristo de la pascua. Las tres últimas lecturas están más directamente orientadas hacia la celebración inmediata del bautismo. A la lectura del NT (Rom 6,3-11), igualmente bautismal, sigue el relato evangélico de la resurrección. Las oraciones del final de las lecturas continúan su vieja función, heredada de los sacramentarios, de actualizar la salvación en Cristo, anunciada en la lectura, al tiempo que los responsorios bíblicos invitan a la contemplación agradecida de la misma.

La organización bautismal en la noche de pascua en el *Gelasianum vetus* y en el *Gregoriano,* recoge una tradición que le es anterior. Ya Tertuliano nota que el tiempo más apto para el bautismo es el domingo de pascua o los días de la cincuentena que son su continuación [22]. Ciertamente, el s. IV es la gran época de la noche pascual como gran noche del bautismo. La noche del año 387 fue la del bautismo de Agustín por el obispo de Milán, san Ambrosio. Es el tiempo que nos ha legado las grandes catequesis, preparatorias y mistagógicas, de Ambrosio de Milán, Cirilo de Jerusalén, Teodoro de Mopsuestia, Agustín, Juan Crisóstomo...

En este contexto pascual nacen los formularios y ritos bautismales, con procesión al baptisterio, bendición del agua —un texto de los más célebres de la liturgia romana [23]— la triple profesión de fe, con la triple inmersión, la unción y la crismación, que confirmará al hasta poco antes catecúmeno, hecho ya neófito.

Hoy continúa siendo la noche por excelencia del bautismo por la entrañable vinculación del sacramento con el misterio de la muerte y resurrección, de acuerdo con la teología paulina.

La gran vigilia llega a la cima con la eucaristía nocturna, que inicia el domingo de resurrección. Es la eucaristía por antonomasia, en que el neófito y todo cristiano ha sido adentrado en la comunión con Cristo, nuestra pascua, en la espera de la venida gloriosa del Señor. La eucaristía pascual, culminación del memorial de la muerte y resurrección del Señor hasta que venga. El paso de la austeridad a la alegría es la iniciación de la fiesta para siempre, simbolizada en pentecostés (= cincuenta días).

La vigilia dominical termina antes de amanecer. En un principio era la única celebración del domingo. Para encontrar una segunda misa de pascua en la liturgia romana habrá que

aguardar siglos; seguramente hasta después del papa san León († 461). Fuera de Roma, hay testimonios anteriores, como es el caso de África, en tiempos de san Agustín, entre otros.

Las II vísperas del domingo son el final del tercer día del triduo. Para la liturgia romana de los sacramentarios era la ocasión para una nueva convocación de los nuevos bautizados junto con el pueblo en la basílica lateranense. La descripción detallada la ofrece el *Ordo Romanus* XXVII. Aunque representa la noticia escrita más antigua de su ordenación, el rito le es muy anterior. Estas vísperas, así como todo el oficio actual propio del día, como corresponde, en efecto, al I domingo de pascua que empieza la cincuentena, respiran esta ambientación propia de "la máxima solemnidad de la pascua"[24].

NOTAS: [1] Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* I, Madrid 1973, 330-337 — [2] R. Cantalamessa, *La Pasqua nella Chiesa antica,* Turín 1978, 30-31 — [3] J. Ibáñez-F. Mendoza, *Melitón de Sardes. Homilía sobre Pascua,* Pamplona 1975 — [4] F.X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum,* Paderborn 1905, 286-292 — [5] J.B. Pira, *Spicilegium Solesmense* 4, París 1858, 541 — [6] Orígenes, *In Exodum homilia* 5,2 — [7] Tertuliano, *De ieiunio* 14,2, ed. A. Reifferscheid y G. Wissowa, CC 2, Turnhout 1954, 1272 — [8] B. Botte, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte,* Münster, 79 — [9] F.X. Funk, *Didascalia Apostolorum,* Paderborn 1905, 288; 1963 — [10] Ambrosio, *Epistola* 23,12-13: *PL* 16,1030 — [11] Agustín, *Epistola* 54,14: *PL* 38,215 — [12] Clemente de Alejandría, *Stromati* II, XI, 51,2 — [13] *Normas universales sobre el año litúrgico y sobre el calendario,* 19 — [14] *Id,* 18 — [15] Agustín, *Epistola 54,* 5-10, *PL* 33,202 — [16] Concilio Vat. II, *Sacrosanctum concilium* 110 — [17] E. Mercenier, *La prière des églises de rite byzantin,* Chevetogne 1937, 2,2, p. 210 — [18] *Officio hodierno, quod totam noctem illustrat futuram,* cf J.M. Hanssens, *Amalarii episcopi opera liturgica omnia,* t. II, Ciudad del Vaticano 1950, 103 — [19] *IGLH* 210 — [20] *Mater omnium sanctorum vigiliarum,* cf san Agustín, *Serm.* 219: *PL* 38,1088 — [21] *Ubi vigilando tamquam resurrectionem Domini per "cogitationis reliquias" operemur,* cf san Agustín, *Serm.* 220, 1089 — [22] Tertuliano, *De baptismo* 19,1-2, ed. J.G.Ph. Borleffs, CC 1, Turnhout 1954, 293 — [23] A. Chavasse, en A.-G. Martimort, *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1964, 743 — [24] Concilio Vat. II, *Sacrosanctum concilium* 102.

Joan Bellavista

BIBLIOGRAFÍA: Bernal J.M., *Iniciación al año litúrgico,* Madrid 1984; Cantalamessa R., *La Pasqua della nostra salvezza,* Turín 1971; Capelle B., *Problèmes de pastorale liturgique. Le vendredi saint,* en *Questions liturgiques et paroissiales* 34, 1953, 251-274; Durwell F.X., *La resurrección de Jesús, misterio de salvación,* Barcelona 1962; Jounel P., *Le Triduum pascal,* en *L'Église en Prière* IV, La liturgie et le temps, Tournai 1983, 46-68; Léon-Dufour, *La resurrección de Jesús y misterio pascual,* Salamanca 1978[3]; VV.AA., *La liturgie du Mystère Pascal,* en *La Maison Dieu* 67 (1961).

U

UNCION DE LOS ENFERMOS

SUMARIO: I. El hombre frente a la enfermedad en la cultura occidental: 1. Análisis de la situación socio-cultural; 2. Consecuencias intraeclesiales del nuevo contexto socio-cultural - II. Problemática teológica - III. Datos bíblicos: 1. Cristo, curando a los enfermos, anuncia en su persona la presencia del reino, el inicio del año de la salvación; 2. Cristo se distancia de la cuestión ética sobre el problema del origen de la enfermedad (culpa-enfermedad); 3. El Hijo del hombre sufriente; 4. En las comunidades cristianas primitivas - IV. Tradición litúrgica: 1. Los ss. I-IV (V); 2. Los ss. V-VII (VIII): *a)* Fuentes litúrgicas, *b)* Otras fuentes (intervenciones del papa, de obispos o sermones); 3. Los ss. VIII-XII (XIII): *a)* El centro de gravedad del sacramento no es la bendición del óleo, sino la administración de la unción, *b)* El papel de los presbíteros, *c)* Los efectos, *d)* La unción "ad mortem"; 4. Los ss. XII-XVI (la reflexión escolástica): *a)* La estrecha relación entre unción y disciplina penitencial, *b)* La interpretación de Abelardo, *c)* Interpretación franciscana (Buenaventura y Duns Escoto), *d)* A nivel de celebración; 5. Los ss. XVI-XX: *a)* El concilio de Trento, *b)* El ritual de Pablo V (1614), *c)* Los ss. XIX-XX, *d)* El Vat. II - V. El "Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae": 1. La dimensión eclesial; 2. La asunción de los elementos positivos de la cultura contemporánea; 3. Los efectos del sacramento; 4. El sujeto del sacramento - VI. Orientaciones pastorales: 1. La evangelización de los enfermos; 2. Para una pastoral de los enfermos y de los ancianos; 3. A nivel de celebración.

I. El hombre frente a la enfermedad en la cultura occidental

Para poder comprender en toda su profundidad el problema que implica el hombre enfermo en el mundo contemporáneo (el análisis, aun considerando la cultura occidental en general, tiene presente de modo particular la situación española), es necesario tener en cuenta, aunque sea de un modo breve, la evolución que ha tenido lugar, especialmente en los últimos treinta años, de modo que se puedan aprehender los elementos de la nueva sensibilidad del mundo en el que la iglesia vive y actúa.

1. ANÁLISIS DE LA SITUACIÓN SOCIO-CULTURAL. Más o menos desde el final del s. XVII o comienzos del XVIII, la enfermedad se define únicamente desde un punto de vista subjetivo, es decir, partiendo del malestar conocido y valorando su gravedad según el estado a que queda reducido el enfermo, fácilmente joven. Dada la duración habitualmente breve de la enfermedad y la ausencia de tratamientos especializados, el enfermo es tratado en casa (no conoce por esto la prueba de la separación, de la soledad, del aislamiento). La enfermedad de una cierta gravedad desemboca en general en la muerte. En fin, la relación médico-paciente está llena de humanidad, amistad, consejo y ánimos (recuérdese que muchas veces el objetivo de las curas era simplemente aminorar el sufrimiento).

En nuestro siglo tiene lugar un viraje decisivo, y particularmente en los últimos treinta años, que ha contemplado el imponente crecimiento

de la medicina, de la cirugía, de las diversas especialidades médicas y de los centros de internamiento hospitalario. Es muy frecuente que hoy el enfermo sea un anciano, afectado por una enfermedad crónica y de lenta evolución (debida sobre todo a la intervención médica); los notables progresos a nivel de diagnóstico, incluso preventivo, y de terapia, mientras que por una parte han llevado al conocimiento de nuevas enfermedades, por otra han favorecido el crecimiento numérico del mundo de los enfermos, creando en muchos casos psicosis de enfermedad en las personas sanas, que por esto viven con el temor de descubrirse improvisadamente enfermas. Las consecuencias de todo esto en el plano social y cultural son notables: la enfermedad se convierte en una de las preocupaciones más constantes y angustiosas de la vida del hombre contemporáneo. En ocasiones pasa a ser un estado de vida prolongado o incluso permanente (por esto hoy la enfermedad ha perdido la estrecha conexión que un día tuvo con la muerte; estar enfermo ya no significa correr necesariamente peligro de muerte). Además, la necesidad de tratamientos especializados y, por esto, del consiguiente internamiento hospitalario provoca en el enfermo experiencias psicológicas lacerantes, como la ruptura de la propia identidad, el peso de la marginación social, el aislamiento y la soledad existenciales, la sensación de pertenecer a un estado de minoría de edad, como una tercera persona cuya suerte se decide, en diálogos furtivos, entre los familiares y el médico. La misma relación de este último con el enfermo ha sufrido notables transformaciones: el paciente se encuentra delante de personas desconocidas —que le piden una serie de pruebas, cuyos motivos y resultados no comprende— y a las que está totalmente sometido. Así es como ha nacido el *mundo de los enfermos,* separado del de los sanos, incluso a nivel cultural; en efecto, la enfermedad para gran parte de las personas es una cuestión sin sentido, un puro hecho objetivo, que no tiene importancia alguna en el horizonte de los problemas humanos.

2. CONSECUENCIAS INTRA-ECLESIALES DEL NUEVO CONTEXTO SOCIOCULTURAL. La radical transformación de perspectiva, de actitud y de modo de pensar antes indicada ha supuesto una provocación para la iglesia, que se ha visto profundamente cuestionada por la nueva sensibilidad antropológica. La iglesia ha recorrido de nuevo, releyéndolas en esta perspectiva, las fuentes bíblico-litúrgicas, llegando así a la superación de la actitud ascética en su relación con la enfermedad, que tomaba el nombre de pía resignación y aceptación [1], y asumiendo al mismo tiempo el deber de luchar contra la enfermedad, sin caer con todo en una visión radicalmente secularizada, que podría llevar a un modo arreligioso de vivir la situación de enfermedad, la cual, entre otras cosas, incluso desde el punto de vista meramente antropológico, constituye una fuerte experiencia, susceptible de apertura al misterio de lo sobrenatural. Se ha superado también el peligro de aislamiento del enfermo dentro de la misma iglesia; la enfermedad ya no se ve como un estado de vida y de santificación, ordenado por una espiritualidad propia, porque la iglesia entera está llamada a vivir la lógica de la cruz y sometida a la cruz.

II. Problemática teológica

Son varios los problemas que se encuentran al estudiar el sacramento de la unción de los enfermos. Se pueden reducir a los siguientes:

1. Los *datos bíblicos* relativos al sacramento son muy escasos y necesitan ser integrados en los temas más amplios de la enfermedad y del sufrimiento.

2. Las tradiciones occidental y oriental documentan una *discreta variedad de denominaciones,* como óleo santo, *sacra unctio, unctio infirmorum, sacramentum exeuntium, extrema unctio* (Occidente); óleo, óleo santo, el óleo de la oración, el misterio de las lámparas (Oriente).

3. Las *formas y realizaciones* del sacramento cambian a lo largo de los siglos. *a)* El *rito* se celebra tanto en casa como en la iglesia, y es administrado por los presbíteros o por los fieles. *b)* En lo que concierne al *destinatario,* a lo largo de la historia se pasa del enfermo leve al moribundo (en ocasiones incluso al que ya está muerto). *c)* Sobre los *efectos,* los datos de las fuentes litúrgico-patrísticas se mueven entre los efectos corporales y los espirituales (penitenciales). *d) ¿Dónde se sitúa el sacramento?* ¿En la bendición del óleo reservada al obispo o en la liturgia de la unción?

4. Sirviéndonos de las publicaciones teológicas relativas al sacramento de la unción, podemos resumir las *últimas discusiones* en torno a algunas grandes orientaciones: unas ven el sacramento como "consummativum paenitentiae" (curar al pecador en el cristiano gravemente enfermo); otras como "consagración de la muerte" del cristiano"; y otras, por fin, como "sacramento de los enfermos"[2]. En esta última línea es donde se inserta la reflexión del Vat. II *(SC* 73), que dirige la reflexión sobre el sacramento hacia los enfermos que *comienzan* a estar en peligro de muerte, superando la visión teológico-pastoral codificada por el CDC de 1917 (can. 940), estrechamente unida al pensamiento medieval (cf can. 1004 del CDC de 1983).

Analizaremos puntualmente todo esto en los párrafos siguientes.

III. Datos bíblicos

La biblia (AT y NT) no parece interesarse por la enfermedad en cuanto tal; se acerca a ella sólo en la medida en que plantea a la experiencia de fe del pueblo de Dios interrogantes que sustancialmente se pueden formular así: ¿Cómo se explica la enfermedad dentro de la historia de la salvación? ¿Cómo vivirla a la luz de la fe? El análisis de la línea en la que se mueve la Escritura se hace sin embargo difícil, dada la diversa visión cosmológica y antropológica, hoy superada en muchos aspectos, en la que se mueve y en cuyo entorno se expresa la fe bíblica. Pero a la luz de Cristo es posible comprender y descifrar, entre las diversas incrustaciones culturales, el mensaje proveniente de la experiencia de la fe.

1. CRISTO, CURANDO A LOS ENFERMOS, ANUNCIA EN SU PERSONA LA PRESENCIA DEL REINO, EL INICIO DEL AÑO DE LA SALVACIÓN (LC 4,21). Anunciada con el signo de las curaciones, la esperanza suscitada por la espera profética en el futuro de Dios (Is 35,5-6; 61,1-3; Jer 33,6) encuentra en Cristo su plena realización. Los milagros de curación son el signo de que el reino de Dios está ya aquí, de que la enfermedad (el pecado) es algo que ya está vencido y que debe desaparecer y de que la victoria de Dios sobre el pecado y sobre sus consecuencias ya ha comenzado (piénsese también en el hecho de que, a menudo, las curaciones están unidas al perdón de los pecados [Mc 2,1-12]). La actividad taumatúrgica de Jesús es una anticipación del gran-

de y maravilloso futuro de Dios, y es un modo de hacer que este futuro nos llegue.

2. CRISTO SE DISTANCIA DE LA CUESTIÓN ÉTICA SOBRE EL PROBLEMA DEL ORIGEN DE LA ENFERMEDAD (CULPA-ENFERMEDAD). Es el misterio del ciego de nacimiento (Jn 9,2-3): mientras que por una parte Jesús excluye explícitamente la relación causal pecado-enfermedad (problema ya tratado en el libro del Génesis y en el de Job con diversos matices), por otra se muestra interesado en el final, es decir, en el significado que la enfermedad asume en el plan de Dios, en el modo de utilizarla: "Ni pecó éste ni sus padres, sino para que resplandezcan en él las obras de Dios" (Jn 9,3). El hombre enfermo que proclama con su grito implorante su impotencia para salvarse solo se convierte en el lugar en que se manifiestan las obras de Dios, el único Cristo salvador del hombre.

3. EL HIJO DEL HOMBRE SUFRIENTE. Viviendo plenamente, en el camino hacia la luz, la experiencia del siervo de Yavé, Cristo experimenta, al compartir y solidarizarse por voluntaria elección mesiánica (no por enfermedad), los aspectos de debilidad, de oscuridad, de tentación, de lejanía del misterio de Dios típicos de la experiencia del sufrimiento. Así su sufrimiento puede iluminar el nuestro (Mt 8,16-17; Mc 14,32-42 y 15,21-41). Se perfila de este modo el anuncio del valor salvífico redentor del sufrimiento (enfermedad), capaz de tener significado para el reino: el sufrimiento no sólo se convierte en una situación que debe ser superada, sino que también debe ser aprovechada. El sufrimiento, vivido desde la fe, en la confianza en el poder de Dios y en su fidelidad sin tacha, se hace redentor, destruye el pecado: el siervo inocente *expía* los pecados de los otros (esto ciertamente no quitará al sufrimiento su carácter escandaloso, que le viene de ser participación en la estupidez del misterio de la cruz).

4. EN LAS COMUNIDADES CRISTIANAS PRIMITIVAS. La experiencia de Cristo se convierte en experiencia de la iglesia, que prolonga los gestos de curación de Jesús (Mt 10,7-8; He 2,43; 5,12; 5,5-16; 9,34-40), afirmando así la presencia del reino y poniendo de manifiesto su fuerza liberadora. Pablo presenta el carisma de curación como un servicio a la edificación de la comunidad (1 Cor 12,9-28). Los textos de Col 1,24 (a la luz del cual la tradición cristiana ha interpretado el sufrimiento, incluso el originado por la enfermedad) y de 2 Cor 1,5-6, al tomar de nuevo el tema del hijo del hombre sufriente, nos sitúan ante la pasión del Señor, a cuya luz es reinterpretado el sufrimiento apostólico. Pero será el texto de Sant 5,14-16 el que ocupará el centro de la reflexión cristiana posterior y el que constituirá el punto de referencia para fundamentar la praxis sacramental de la unción; presenta una praxis institucionalizada, y describe, con muchos y diversos términos capaces de expresar la complejidad existencial de la situación del enfermo, la acción pastoral de la comunidad: oración, unción, alivio, curación y perdón de los pecados.

De lo que ha sido expuesto es posible concluir que la Escritura no pretende tanto hacer un tratado sobre la unción de los enfermos cuanto llevar la atención hacia los signos que deben ser descifrados como la enfermedad, el sufrimiento y el dolor, leyéndolos en el contexto del devenir de la revelación histórico-salvífica y a la luz del Hijo del hombre que vino para curar y, al mismo tiempo, sufriente.

IV. Tradición litúrgica

Sería ciertamente interesante y metodológicamente más correcto estudiar *toda* la actividad pastoral que la iglesia ha realizado en relación con sus miembros débiles y enfermos, como actuación obediente, a lo largo de los siglos, del ministerio de Cristo, que vino para curar. Aquí nos limitaremos al sacramento de la unción, y sobre todo a las fuentes litúrgicas que nos dan noticia de él (con particular atención al área romana), pero sin perder de vista los otros testimonios, capaces de iluminar la acción de la iglesia y el contexto cultural en el que actúa.

1. Los ss. I-IV (V). Se caracterizan por un relativo silencio de las fuentes más directas y explícitas sobre este sacramento. Entre las fuentes litúrgicas que se acostumbra a estudiar con relación a este período [3] me parece oportuno presentar la bendición del óleo que se encuentra en la *Traditio apostolica* de Hipólito: "Como santificando este óleo tú das, oh Dios, la santidad a aquellos que son ungidos con él y lo reciben (este óleo), con el que has ungido a los reyes, los sacerdotes y los profetas, así (él) procure el alivio a aquellos que lo prueben *(gustantibus)*, y la salud a aquellos que lo usen *(utentibus)*"[4]. En la praxis de Hipólito aparece como elemento central la bendición del obispo (al que se recomienda visitar personalmente a los enfermos que le indiquen los diáconos) del óleo destinado a los enfermos durante la celebración eucarística: es evidente la referencia a la eucaristía como fuente tanto de la gracia del consuelo y de la salud que el enfermo espera como de los ministerios cerca del enfermo que el cuidado pastoral de los mismos enfermos implica y que en primera persona piden el obispo y sus colaboradores. El uso del óleo que lleva consuelo y salud se deja a los mismos fieles *(gustantibus* y *utentibus)*, los cuales lo tienen en su poder para la curación de las enfermedades propias y de otros.

2. Los ss. V-VII (VIII). En estos siglos los testimonios son más abundantes:

a) *Fuentes litúrgicas.* Se trata todavía de fórmulas de bendición del óleo. Consideramos particularmente la fórmula romana *Emitte*, que, transmitida tanto en la redacción gregoriana del final del s. VI [5] como en la redacción gelasiana del s. VIII [6], puede, sin embargo, remontarse en su origen al s. V. Estos textos guardan continuidad con la *Traditio apostolica* al introducir la fórmula de bendición dentro de la plegaria eucarística; la oración se dirige al Espíritu Santo, al que se invoca su venida sobre el óleo, para que éste llegue a ser remedio para el cuerpo (redacción gregoriana) y para el espíritu: "Manda, oh Señor, desde el cielo al Espíritu Santo paráclito a este óleo que has querido sacar de un verde árbol para restaurar el espíritu y el cuerpo. Que tu santa bendición para cualquiera que sea ungido *(ungenti)*, lo beba *(gustanti)* o se lo aplique *(tangenti)* llegue a ser remedio del cuerpo, del alma y del espíritu; expulse todo dolor, toda debilidad, todo mal del espíritu y del cuerpo; que este óleo, con el que has ungido a los sacerdotes, los reyes y los profetas y los mártires, el óptimo crisma que has bendecido, permanezca en nuestras vísceras, en nombre de Jesucristo, nuestro Señor" [7]. La oración presenta también una probable referencia al bautismo cuando parece ver la fuerza del Espíritu, dada por la unción, en continuidad con la misma fuerza dada en la unción de los sacerdotes, reyes y profetas, a los

que se añaden los mártires: su testimonio se considera también como una unción en el Espíritu que da fuerza en esa particular situación vital del cristiano bautizado (martirio), la cual presenta una cierta analogía con la situación de enfermedad. Además, aunque la versión gelasiana presenta la visión tripartita del hombre como en 1 Tes 5,23, sin embargo la insistencia de la oración recae sobre el alivio del cuerpo. El uso del óleo se hace de diversos modos: unción *(ungenti)*, bebida *(gustanti)*, aplicación *(tangenti)*, y son los enfermos los que disponen del mismo [8].

b) *Otras fuentes (intervenciones del papa, de obispos o sermones)* nos permiten comprender de modo concreto la praxis de estos siglos. Recordemos la *Carta de Inocencio I* a Decencio, obispo de Gubbio, del 19 de marzo de 416: "Tu caridad... también menciona lo que está escrito en la carta del apóstol Santiago: *Si hay entre vosotros algún enfermo, llame a los presbíteros, y oren sobre él, ungiéndole con óleo en el nombre del Señor; y la oración de la fe salvará al enfermo y el Señor le aliviará; y si ha cometido pecado, se le perdonará.* No cabe duda de que esto ha de tomarse o entenderse de los fieles enfermos que pueden ser ungidos con el óleo santo del crisma. Preparado por el obispo, es lícito usar de él no sólo a los sacerdotes, sino a todos los cristianos, en orden a la unción en sus necesidades personales y en las de los suyos. Por lo demás, vemos que se ha añadido un punto superfluo: como es dudar de que pueda el obispo lo que no se duda que pueden hacer los sacerdotes. Porque la razón por la que se habla de los presbíteros es porque los obispos, impedidos por otras ocupaciones, no pueden acudir a todos los enfermos. Por lo demás, si el obispo puede o estima conveniente visitar por sí mismo a alguno, sin duda puede bendecir y ungir con el crisma aquel a quien corresponde preparar el crisma. Con todo, no se puede ungir a los penitentes, porque es éste un género de sacramento. Y a quienes se niegan los otros sacramentos, ¿cómo puede pensarse que se conceda uno de ellos?" *(DS* 216) [9]. En la carta se subraya la importancia fundamental de la bendición del óleo por el obispo; se determina que el texto de Santiago debe entenderse como referido a los fieles enfermos (excluidos sin embargo los penitentes públicos, porque el óleo pertenece al "genus sacramenti") que pueden usar el óleo para sus necesidades personales (y, por lo tanto, no sólo los presbíteros).

Es asimismo interesante para la iglesia de la Galia la predicación de Cesáreo de Arlés (s. VI) [10], que considera la unción en el contexto de la lucha cristiana contra los ritos mágicos paganos de curación, presentándola como el remedio más seguro y más fuerte, porque es el signo de Cristo, el principal y más fuerte antagonista de las fuerzas diabólicas. Es evidente que, aun desde una perspectiva de fe, el pensamiento de Cesáreo tiene el peligro de asumir un significado ambiguo, especialmente cuando debe subrayar que la unción produce sobre todo efectos corporales. Cesáreo habla también del perdón de los pecados, en particular de los que son causados por las prácticas paganas. La bendición del óleo está reservada a los presbíteros, pero los fieles pueden usarlo libremente [11].

La iglesia, al prolongar la acción de Cristo con los enfermos, valora el uso y la confianza de los pueblos mediterráneos en las virtudes curativas del aceite de oliva y bendice así el óleo que se usaba para los enfermos. Sin embargo, el acento se pone en la

bendición del óleo (caracterizada por la solemne epíclesis), que los laicos pueden aplicar a los enfermos y que los fieles enfermos usarán en caso de enfermedad, en comunión con la iglesia; en Roma, a partir del s. VII, la bendición se pide solamente al obispo el jueves santo. Además, el texto de la carta de Santiago, sobre todo a partir de Inocencio I, se introduce en las oraciones litúrgicas para la bendición del óleo y se convertirá en la fuente inspiradora de los rituales que poco a poco se van formando en este momento. Finalmente, la relación eucaristía-unción es evidente: esta relación hará, al menos en la época precarolingia, que la unción no se interprete como un sucedáneo de la medicina, casi como una medicina cristiana, ni tampoco como una intervención milagrosa, sino como un recurso a la iglesia, signo de Cristo, salvador del hombre integral, al que debemos abrirnos en la fe.

3. LOS SS. VIII-XII (XIII). Para el estudio de estos siglos hay ya muchísimas fuentes [12], que, con todo, necesitan todavía una aproximación hermenéutica correcta y completa. Por esto me limito a presentar una síntesis interpretativa de los datos, pacíficamente admitida hoy por todos.

a) *El centro de gravedad del sacramento no es la bendición del óleo, sino la administración de la unción.* Nacen ahora los primeros rituales u "ordines ad visitandum vel perungendum infirmum", caracterizados por una gran variedad de oraciones y de gestos, por una notable libertad con respecto al número y al lugar de las unciones y por una floración notable de ritos y de plegarias.

b) *El papel de los presbíteros.* El clero asume cada vez más un papel determinante; además se le reserva la unción (a este propósito, piénsese en el significado y la importancia que tuvo, para la reforma carolingia, la reforma del clero, y en la unión cada vez más estrecha entre penitencia sacramental y unción, con el consiguiente incremento del papel determinante del sacerdote en el proceso penitencial y, por tanto, también en la administración de la unción).

c) *Los efectos.* Se ponen cada vez más de relieve los efectos espirituales de la unción (sin embargo, esto no significa que ya no se piense en el efecto corporal), vistos, sobre todo a partir del s. X, como purificación del mal: los sentidos se ungen no en cuanto enfermos, sino en cuanto instrumentos del pecado. En efecto, la enfermedad, en este tiempo, se considera progresivamente como ocasión para la conversión de los pecados y como momento de reconciliación con Dios, que exige la intervención del ministerio sacerdotal: piénsese, por ejemplo, en los decretos del concilio Lateranense IV, que prescriben "quod infirmi prius provideant animae quam corpori" *(COD,* pp. 221s).

d) *La unción "ad mortem".* La evolución más importante y significativa proviene del deslizamiento generalizado del rito de la unción hacia el momento de la muerte, causado por la asociación de hecho de la unción con la penitencia *ad mortem* y con el viático. Esta praxis provoca el desarrollo de una teología de la unción que pone de manifiesto, de un modo cada vez más unilateral, la perspectiva de la unción *ad mortem:* así la unción, ritualmente unida a la penitencia *ad mortem,* aparecerá como la culminación del rito de la reconciliación (no por casualidad se transfiere a la unción la problemática penitencial de la repetibilidad, de los entredichos...). La praxis llega así

a la denominada *extrema* unción, pero sin que la mayoría de los textos litúrgicos sufra en su contenido modificaciones similares a la evolución del rito hacia la muerte; en efecto, todavía hablan de alivio y de la vuelta del enfermo a las actividades de la vida normal.

4. LOS SS. XII-XVI (LA REFLEXIÓN ESCOLÁSTICA). Suponiendo conocidas las categorías culturales con las que la escolástica reexpresa el dato de la fe, propongo una síntesis de la lectura [13] que la reflexión escolástica hace de la unción, añadiendo una particular alusión a las líneas maestras del pensamiento de Abelardo, dado que será retomado por las escuelas alemana de los ss. XIX-XX y franciscana (Buenaventura y Escoto), que tendrá mucha importancia para la pastoral postridentina.

a) *La estrecha relación entre unción y disciplina penitencial.* Aparece claramente la tendencia a superponer la unción a la penitencia, cosa que ya era evidente en la praxis de la época, sobre lo que reflexiona la teología. Está claro por esto la conexión con la disciplina penitencial y con el peligro de muerte como condición previa para recibir el sacramento. Se perfila así una visión teológica que sitúa la unción en una perspectiva escatológica ("sacramentum exeuntium, ultimum remedium, immediate disponens ad gloriam"), y una praxis pastoral que ve en la unción el sacramento "consummativum totius spiritualis curationis", conclusión de la vida cristiana comprendida como curación espiritual, y que engloba, en analogía con la sucesión de tres ritos de la iniciación cristiana, una sucesión paralela de tres ritos de una especie de iniciación escatológica: penitencia, viático y unción. La reflexión teológica así configurada, asumiendo evidentemente un papel de orientación de la praxis, acabará por confirmar y conservar la praxis por la que ella misma fue generada.

b) *La interpretación de Abelardo* relaciona, por una parte, la unción con el bautismo (unción bautismal), y por lo tanto con la idea de *consagración;* y, por la otra, con la penitencia, y por ende con la *remisión de los pecados.* La primera relación abre la perspectiva de la unción como complemento de la consagración bautismal, en el sentido de que la consagración bautismal inicia a la vida cristiana en su fase terrena; la unción, por el contrario, completa, es decir, pone fin a la vida cristiana, preparando al fiel para la vida futura y garantizando un especial fulgor al cuerpo en la resurrección. La unción, calificada ya como *extrema unción,* prepara al hombre para la visión divina. La segunda relación no hace otra cosa que explicitar la progresiva fisonomía penitencial que ya estaba asumiendo la unción.

c) *Interpretación franciscana* (Buenaventura, *In IV Sent.,* l. IV, a. 1, q. 1, y Duns Escoto, *In IV Sent.,* l. IV, d. 2; a. 2; d. 23; a. 1). Para Buenaventura el sujeto de la unción no es el enfermo, sino el moribundo, considerado como "venialmente pecador". La unción, pues, actúa sobre los pecados veniales, para purificar radicalmente al hombre en ese ámbito de pecados difícilmente vencibles durante la existencia terrena; además se convierte también en alivio del alma del moribundo, hasta redundar, de algún modo, en beneficio de la psicología y del cuerpo del moribundo. Duns Escoto considera la unción como el sacramento que perdona todas las culpas veniales con vistas a la entrada inmediata en la gloria; por esto solamente puede ser administrada en el último instan-

te (en el que ya no se puede pecar más) o también cuando se ha perdido la conciencia.

d) *A nivel de celebración.* Litúrgicamente, la praxis se va orientando hacia un tipo único de ritual [14]; en particular vale la pena recordar el contenido en el Pontifical Romano del s. XIII, que influyó ciertamente en la reflexión escolástica. Este tipo de ritual contiene, concentrados en sucesión continua, los ritos *ad mortem.* Pero será preciso llegar al s. XV para que se generalice, incluso ritualmente, la unción después del viático.

5. LOS SS. XVI-XX. a) *El concilio de Trento,* a pesar de moverse dentro de las opciones doctrinales de la teología escolástica (sacramento de los moribundos) y del concilio de Florencia, se distancia en lo que esta concepción tiene de unilateral y de exclusiva (aunque todavía se discute la unción como corolario de la penitencia), superando la pura espiritualización y escatologización de la escolástica y la concepción físico-realista primitiva de la "caelestis medicina", y reafirmando vigorosamente la sacramentalidad de la unción contra las ideas de la reforma *(DS* 1694-1700 y 1716-1719): la unción se entiende como "consummativum" no sólo de la penitencia, sino de toda la vida cristiana considerada como una penitencia continua (= lucha continua contra el pecado). En segundo lugar, el concilio sitúa la unción dentro de la economía de los sacramentos, presentados como "remedios para la salvación" y poderosos instrumentos para la lucha cristiana; por eso la unción es la ayuda querida por Cristo (promulgado en el texto de Santiago) para la situación característica del "final de la vida" (sin embargo, recuérdese la matización en los términos introducida entre el proyecto [*dumtaxat* y *merito*] y el texto definitivo [*praesertim; merito* desaparece: *DS* 1698]), momento de crisis en el que el adversario lanza su último y más violento asalto para perdernos. Finalmente se debe tener presente la pluralidad de efectos (espirituales y corporales) indicada por el concilio, y la importancia concedida a la necesidad del ministerio ordenado para la administración del sacramento (que debe comprenderse en el contexto de la necesidad de tomar posiciones contra la eclesiología protestante) [15].

b) *El ritual de Pablo V (1614).* A pesar de las intenciones conciliares de volver, con la realización de la reforma de los libros litúrgicos, a la antigua tradición, también el ritual de la unción (título V del *Rituale Romanum* de 1614) consagra la fijación medieval en su evolución litúrgica, subrayando el tono penitencial y la conexión con la muerte, aunque algunos textos litúrgicos expresan los temas de la tradición antigua (la primera y la tercera de las oraciones finales del rito). Son ciertamente muy apreciables los principios pastorales contenidos en el título VI del *Rituale,* para la visita y el cuidado de los enfermos.

c) *LOS SS. XIX-XX.* Mientras que los siglos posteriores a Trento se mueven sustancialmente en la óptica tridentina, la discusión teológica relativa al sacramento se organiza en torno a dos grandes escuelas: la alemana (Scheeben, Schell, Kern, Schmaus, Rahner), que retoma la tradición teológica medieval, particularmente la interpretación abelardina de la unción como sacramento de la preparación para la muerte y del paso a la vida eterna; y la francesa ("Maison-Dieu", Botte, Ortemann, Sesboüé), que pretende recuperar la praxis y la teología subyacente de la unción de la iglesia anti-

gua antes de las transformaciones de la época carolingia.

d) *El Vat. II* no pretende ofrecer una doctrina sobre la unción de los enfermos, sino que intenga llegar a la revisión de los ritos. Sin embargo, una cierta toma de posición se ha realizado ante todo en relación con el nombre del sacramento, prefiriendo el de "unción de los enfermos" *(SC* 73); en segundo lugar, en cuanto al sujeto del sacramento: los padres conciliares intentaron interpretar el peligro de muerte en el sentido más amplio posible, en orden a evitar la casuística y los inconvenientes pastorales experimentados en la praxis *ad mortem (SC* 73).

V. El "Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae" (= OUI) [16]

1. La dimensión eclesial. El nuevo ritual, aprobado el 30 de noviembre de 1972 y promulgado el 7 de diciembre sucesivo (la edición oficial castellana fue publicada el 12 de abril de 1974: *Ritual de la Unción y de la pastoral de enfermos* (= *RUE),* por su mismo título manifiesta y explicita la mentalidad subyacente: la unción de enfermos debe encuadrarse en el marco de toda una pastoral de los mismos, cuya característica eclesial queda especialmente acentuada: es la iglesia entera, en obediencia a Cristo, la que debe ser solícita para con sus enfermos, cuya atención pastoral no debe ser quehacer exclusivo de los presbíteros, sino obra de toda la comunidad cristiana *(RUE* 4; 5; 16; 18; 19; 32; 34; 35...): "Por eso conviene sobremanera que todos los bautizados ejerzan este ministerio de caridad mutua en el cuerpo de Cristo, tanto en la lucha contra la enfermedad y en el amor a los que sufren como en la celebración de los sacramentos de los enfermos. Estos sacramentos, como los demás, revisten un carácter comunitario que, en la medida de lo posible, debe manifestarse en su celebración" *(RUE* 33). Una obligación particular incumbe a los familiares de los enfermos y a quienes, de cualquier modo, estén a su cuidado *(RUE* 34). Es, pues, cometido y misión de todo el pueblo de Dios hacer visible hoy la solicitud de Cristo por los enfermos; hacer esto es vivir en obediencia al mandato de Cristo (Mc 16,18), convirtiéndose en auténtica profecía, en la medida en que se reacciona, también por ese camino, contra el proceso de privatización que actualmente amenaza a todo el cuidado pastoral de los enfermos y de los ancianos.

En este entramado eclesial se inserta la celebración de la unción de los enfermos como "signo principal" (cf *RUE* 5) de la solicitud de Cristo, el Señor, para con ellos. Es fácil, por tanto, captar el significado de la celebración comunitaria del sacramento y el consiguiente empobrecimiento del mismo cuando se le reduce a gestos furtivos y precipitados. Si la comunidad eclesial no se convierte en su mentalidad y actitudes, no podrá ser el signo eficaz que revela y actualiza la presencia operativa de Cristo salvador y del Espíritu; al contrario, será más bien un antitestimonio: oscurecerá el rostro de Cristo y dejará a la tarea de uno solo (el enfermo) lo que más bien es cometido y misión de toda la comunidad eclesial. Es evidente que en un contexto tan pobre de fe y de vida eclesial la acción litúrgica se reduce a un gesto furtivo y privado del sacerdote, sin ninguna consistencia comunitaria real.

2. La asunción de los elementos positivos de la cultura contemporánea. Otro dato de interés

es el hecho de que el nuevo ritual ha asumido las aportaciones positivas de la cultura y de la sensibilidad del hombre contemporáneo, acogidas como positiva provocación a profundizar en la palabra del Señor. En efecto, los cuatro primeros números de las indicaciones doctrinales y pastorales dedicados a la "enfermedad y su significado en la historia de la salvación" son testimonio de este afortunado encuentro del evangelio con la sensibilidad del hombre contemporáneo. La iglesia siente y hace propia la angustia de la conciencia humana que experimenta existencialmente el problema del dolor y del mal en la enfermedad *(RUE* 1). Se consideran como preparación al evangelio "todos los esfuerzos científicos para prolongar la vida" *(RUE* 32). La iglesia inserta, pues, su misión evangélica dentro de esta grandiosa lucha del hombre contra la enfermedad en todas sus formas. Se ofrece como fermento y luz al interior de la conciencia humana, manifestando al hombre la riqueza integral de la posibilidad ofrecida por Dios de dominar sobre la creación y sobre el mal. La enfermedad, entendida como atentado contra la salud, es, en último término, un atentado contra el don de Dios que es la vida; por eso se la combate con todas las fuerzas, tanto por el enfermo como por médicos, enfermeros, etc. *(RUE* 4). Al creyente se le ofrece, además, la posibilidad de acoger la enfermedad como una de las realidades significativas de la situación del hombre frente a Dios, es decir, de la condición de fragilidad y pobreza que caracterizan la existencia humana. Desde este mismo punto de vista de la fe, al enfermo se le ofrece la posibilidad de completar en la propia carne lo que falta a la pasión de Cristo (Col 1,24) para el bien de la iglesia *(RUE* 3); en una palabra, se le ofrece la posibilidad, a la luz de una lógica de cruz voluntariamente aceptada en Cristo, de vivir en fidelidad al mayor de los mandamientos, el de la caridad, en la línea de la donación de la propia vida como testimonio cristiano ante el mundo. La enfermedad puede ser una tentación; pero al enfermo se le da un *signo* que le ayuda a sentirse seguro en la orientación oblativa de su vida, haciendo de su situación particular un "memorial testificante"; y a quien se encuentra sano, de que existen bienes esenciales y perdurables que deben tenerse presentes y que "la vida mortal de los hombres ha de ser redimida por el misterio de la muerte y resurrección de Cristo" *(RUE* 3).

Nos encontramos, pues, ante la asunción de los valores positivos de la cultura contemporánea, pero sin dejarnos arrastrar hacia una total autonomía del hombre: éste, protagonista de la creación de un mundo nuevo, vive en la esperanza escatológica y en radical dependencia de la palabra de Dios. La iglesia, pues, al realizar su misión profética, *permanece vigilante* reaccionando contra toda respuesta intramundana y contra toda cristalización racionalizadora que quisiera dejar de lado el misterio. El creyente, en última instancia, se encuentra, en la forma más cruda y lacerante —la del dolor—, ante el problema de fondo de la existencia humana: el significado de la misma. ¿Se la puede reducir, como querría el análisis positivista, a un puro hecho biológico, psicológico o social; o se trata más bien de un *misterio* jamás desvelado o de una *promesa* que nadie tiene el derecho de frustrar? La mentalidad contemporánea racionalista, tecnológica, utilitaria y productivista tiende a encontrar la respuesta en la primera dirección. Para el creyente, en cambio, el sufrimiento, la enfermedad, son ocasiones para acoger la vida como misterio y como valor inesti-

mable, porque es don de Dios, porque está vinculada a una vocación desde lo alto, porque es algo que no se posee, sino por lo que uno es poseído por un acto de amor gratuito, y de la cual uno no es jamás plenamente dueño. Por esto, el sentido del ser-en-el-mundo del hombre es siempre misterioso. El hombre no se puede reducir al papel de consumidor y productor. El creyente, el enfermo, ayudado por el testimonio de los creyentes, está llamado a rechazar cualquier visión reductiva y calculadora que impida ver la vida como misterio.

3. LOS EFECTOS DEL SACRAMENTO. El ritual ofrece, además, una visión renovada de los *efectos* del sacramento. Por un lado, asistimos todavía al diálogo y a la asunción de valores positivos de la cultura contemporánea respecto de la corporeidad (que en definitiva hunde sus raíces en la biblia) y, por otro, al diálogo con todos los capítulos de la tradición litúrgica para darles nueva expresión en el hoy de la iglesia. Aquéllos aparecen como algo que atañe a la totalidad de la persona, en su complejidad de alma y cuerpo: se ve al hombre como unidad viviente.

El *Ordo* reacciona aquí contra un espiritualismo exagerado, recuperando, a la luz de la encarnación, todo lo que la cultura moderna ha redescubierto en torno a la corporeidad: el hombre no es una interioridad encerrada, que en un segundo momento, como en una segunda fase, se encarna en el mundo a través de la corporeidad. El cuerpo humano en cuanto tal es parte esencial de la subjetividad del hombre. Es en el cuerpo donde el hombre se manifiesta, se hace visible, perceptible, abierto a todos. La carne del hombre, su ser-cuerpo, es el *lugar* en que el hombre ama, sufre, trabaja, se relaciona con lo otro. A la luz de estos nuevos logros, el ritual declara que el hombre entero, espíritu encarnado, encuentra ayuda para vivir su vida, a pesar de las particulares dificultades de la enfermedad *(RUE* 6; 140; 144-149). La fórmula sacramental misma revela una corrección de ruta respecto de la visión que expresaba la invocación medieval, en la que se pedía el perdón de los pecados cometidos con cada uno de los sentidos. La liberación del pecado, implícita en todo acontecimiento de salvación, es más bien un efecto secundario y condicionado: "Por esta santa unción y por su bondadosa misericordia / te ayude el Señor con la gracia del Espíritu Santo. Amén. / Para que, libre de tus pecados, te conceda la salvación / y te conforte en tu enfermedad. Amén" *(RUE* 143)[17]. Por tanto, la fórmula sitúa al sacramento en el plano del acontecimiento salvífico.

Cristo no se presenta como un contrincante de quienes trabajan en el campo de la medicina: Cristo es el salvador. En efecto, la unción es sacramento de la fe; por tanto, un encuentro con Cristo en el signo sacramental y mediante él, que es don de gracia para superar las dificultades de la situación de enfermedad, apoyo en la prueba, fuerza para proseguir el camino de salvación en el ámbito de la misión de la iglesia. Consiguientemente, puesto que el enfermo, por su mera condición de hombre está obligado a luchar contra la enfermedad y a procurar la curación, el sacramento le impulsa en esta dirección a desear y también a pedir a Dios, a buscar y procurar con paciencia y constancia la curación misma por todos los medios que el poder y la ciencia humanos pongan a su disposición. "En este sentido, la unción de enfermos no tiende a producir una mejoría o la curación directamente y por sí misma, sino a través del nuevo ánimo y deseo de autosuperación del enfer-

mo mismo, que se siente ayudado para hacer todo lo que está en sus manos en orden a la curación, a colaborar, por tanto, con los médicos en lo que es el sector propio de su competencia. Los mismos médicos subrayan lo importante que es para la curación del enfermo esta actitud de colaboración serena y confiada. En este sentido, la curación que puede seguir a la unción no es un efecto mágico ni milagroso. Pero al mismo tiempo se puede afirmar que el sacramento ha colaborado positivamente para obtenerla, poniendo en acción todas las fuerzas, incluso espirituales, del enfermo. Esto no excluye que en algún caso, como efecto ocasional y concomitante, pueda realizarse una curación inesperada y no suficientemente explicada por los medios médicos empleados. Pero esto no sería un efecto propio del sacramento en cuanto tal, sino más bien un don extraordinario de Dios con ocasión del sacramento"[18].

No hay que buscar, por tanto, nada milagroso. Dada la unidad psicosomática del hombre, es normal que todo lo que es ayuda al robustecimiento de la unidad de la persona contra las fuerzas disociativas de la misma tenga su traducción también en el plano físico. Más aún: la salvación tiene un nivel de realidad más profundo, que constituye el objeto de la esperanza escatológica: el sacramento da al enfermo la gracia no sólo para saber vivir la enfermedad como acontecimiento de salvación, sino también para completar en la propia carne lo que falta a la pasión de Cristo por la salvación del mundo, y para saber aceptar las pruebas y los dolores como realidades de breve duración y de leve entidad si se comparan con la gloria eterna que nos proporcionan *(RUE* 2). En una palabra, este sacramento abre al hombre a la esperanza escatológica.

4. EL SUJETO DEL SACRAMENTO. También lo referente al sujeto del sacramento ha sido renovado. En efecto, "esta santa unción debe ser conferida con todo cuidado y diligencia a los fieles que, por enfermedad o avanzada edad, vean en grave peligro su vida *(fidelibus qui propter infirmitatem vel senium periculose aegrotant)" (RUE* 8). Se trata, pues, de una enfermedad seria (no banal o de escasa gravedad), para la que, sin embargo, está abierta la posibilidad de curación y para cuya valoración (con "un dictamen prudente y probable de la misma") el ritual invita a eliminar toda perplejidad *(ib).*

Aquí se acentúa el carácter dialogal del sacramento: éste exige una participación de fe personal y abierta a la esperanza cristiana; por eso se puede administrar el sacramento a niños: "Puede asimismo darse la santa unción a los niños, a condición de que comprendan el significado de este sacramento" *(RUE* 12). Para ello se insiste en la necesidad de una catequesis previa *(RUE* 13; 17; 159); la necesidad de la palabra de Dios...

En este sentido despierta una cierta perplejidad, a mi modo de ver, la segunda parte del *RUE* 15 cuando afirma que el sacerdote, en la duda sobre si el enfermo ha muerto ya, puede administrar el sacramento bajo condición. Aun teniendo presente que los sacramentos son dones de Dios, considero que el actual contexto pastoral y el peligro de magicismo sacramental exigen de hecho, en la práctica de este sacramento, una actitud más cauta. Por otra parte, se trata tan sólo de posibilidad *(potest)* y no de deber; por lo mismo el sacerdote deberá tener siempre la preocupación de no acreditar ulteriormente la opinión según la cual la unción vendría a ser el billete de partida hacia el más allá.

Frecuentemente, en la acción pastoral, será precisamente en torno a esta frontera donde se deberá realizar una acción iluminadora, firme y caritativa para revalorizar el sacramento. Son interesantes las observaciones formuladas por el departamento litúrgico diocesano de Turín: "Cuando llaman al sacerdote, sería erróneo creer que automáticamente están pidiendo la unción de los enfermos. Somos nosotros quienes lo pensamos y quienes... hemos acostumbrado así [a los fieles]. Una oración bien hecha, en la que se pide a Dios el perdón de los pecados del enfermo o moribundo y la admisión en su presencia puede ser suficiente en muchos casos para manifestar la salvación en Jesucristo y la misericordia de Dios"[19]. Por otra parte, el estado de evangelización en que se encuentra actualmente la iglesia no permite, por ejemplo, presumir *a priori* el deseo del sacramento en personas que se encuentran en estado de coma o que son desconocidas. Sin embargo, es evidente que, si la vida precedente de la persona en cuestión hace probable su deseo de recibir el sacramento, en tal caso es posible administrarlo *(RUE* 14), con tal que se catequice a las personas presentes, evitando cualquier gesto que favorezca una mentalidad mágica y dé una visión pobre y reduccionista del gesto sacramental.

VI. Orientaciones pastorales

Mucho de lo dicho hasta ahora podría tener su lugar bajo este último epígrafe. Por ello voy a limitarme a puntualizar algunas indicaciones derivadas de las "Orientaciones doctrinales y pastorales del episcopado español", documento publicado en el mismo *Ritual de la unción y de la pastoral de enfermos* (nn. 42-86).

1. La evangelización de los enfermos. El análisis de la situación italiana [*/ supra,* I] subraya todavía más la urgencia insoslayable de la evangelización de los enfermos, teniendo presente el papel que les toca desarrollar en la misión de la iglesia en favor del mundo. En efecto, el papel del enfermo en una sociedad que valora al hombre sobre todo en relación con la eficacia y capacidad productivas, tiene una envergadura muy particular: está llamado a anunciar el valor de la persona humana, la dignidad profunda del ser hombre. La evangelización y la atención pastoral de los sufrientes, verdaderos pobres de hoy, es ciertamente un signo de la obra mesiánica.

2. Para una pastoral de los enfermos y de los ancianos. Para que la unción sea un signo creíble y verdadero, debería ser el punto culminante de una auténtica pastoral de los enfermos y de los ancianos, de la que se hace cargo toda la comunidad cristiana y, en su ámbito, sobre todo los que profesionalmente están dedicados a los enfermos, como médicos y enfermeros (recuérdese la posibilidad ofrecida, mediante los ministros extraordinarios de la eucaristía, de proporcionar a los enfermos la comunión en el cuerpo del Señor los domingos. Aludo también a la catequesis, en los tiempos fuertes de adviento y cuaresma, para grupos de enfermos, reunidos en casa de alguno de ellos, impartida por agentes pastorales laicos, sensibles a los problemas del enfermo).

3. A nivel de celebración. Entre lo mucho que podría decirse, me fijaré solamente en dos cosas. Ante todo, la posibilidad de adaptación del rito a la situación concreta *(RUE* 14; 15; 19; 20; 23; 37; 40; 41...), teniendo como primera preocupación una atención particular no tanto al

libro cuanto a las personas y a la asamblea concreta que celebra. En segundo lugar, hacer uso de la homilía dominical para una educación adecuada y profunda en lo referente a este sacramento, siempre que la palabra de Dios ofrezca posibilidad para ello (por ejemplo, las actitudes de Cristo para con los enfermos).

NOTAS: [1] S. Spinsanti, *L'etica cristiana della malattia,* Edizioni Paoline, 1971, 25-48; se registran aquí las distintas motivaciones que se aducen para aceptar pacientemente la enfermedad: la enfermedad es una consecuencia del pecado original y un justo castigo por nuestros pecados; la enfermedad soportada con resignación libera de las penas del purgatorio y nos ayuda a conquistar el cielo; la enfermedad es un excelente sistema pedagógico para despegar al hombre de la tierra y desacostumbrarlo de los gozos sensibles; la enfermedad soportada pacientemente trae incluso ventajas temporales; la enfermedad y el sufrimiento son sobrenaturalmente fecundos, porque se asimilan a la situación de Cristo en la cruz: de aquí el valor apostólico del sufrimiento abrazado con amor — [2] G. Moioli, *L'unzione dei malati: il problema teologico della sua natura,* en *Teologia* 1 (1978) 34-48 — [3] *Costituzioni Apostoliche* VII, 27; VIII, 29; *Canoni* de Hipólito, cáns. 199-200; 218-222; *Testam. Domini N.J.C.* I, 24; Serapión de Thmuis, *Sacramentarium* VII; VIII; XVII; XXIX — [4] *La Tradition apostolique de st.-Hippolite* (Essai de reconstitution par dom Bernard Botte O.S.B.), Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1963, 18,5. La traducción está tomada de C. Ortemann, *Il sacramento degli infermi. Storia e significato,* LDC, Turín 1972, 17 — [5] J. Deshusses, *Le Sacramentaire Grégorien,* Editions Universitaires, Friburgo/Sv. 1971, n. 334 — [6] L.C. Mohlberg (L. Eizenhofer-P. Siffrin), *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae Ordinis anni circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316 / Paris - Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum),* Herder, Roma 1968, 381-382 — [7] Se encuentra en la mayor parte de los ejemplares del Gelasiano del s. VIII (cf la ed. Mohlberg, 382). La traducción está tomada de C. Ortemann, *o.c.,* 18 — [8] Cf también M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen-âge* III, *Ordo XXX B,* Université Catholique, Lovaina 1961, 467-470 — [9] *La fe de la Iglesia católica,* BAC 446, Madrid 1983, n. 1194 [216], p. 733 — [10] Para un primer acercamiento a los sermones de Cesáreo, véanse los textos publicados en C. Ortemann, *o.c.,* 24-26 — [11] Para contactar con las demás fuentes de este período, indicamos también a C. Ortemann, *o.c.,* 27-31: Casiodoro, Eligio de Noyon, Beda — [12] Están por explorar e interpretar los escritores eclesiásticos, las decisiones episcopales o sinodales, las vidas de santos, los rituales — [13] La lectura-interpretación del sacramento por parte de la escolástica podría articularse en torno a cuatro grandes líneas: la línea victorina, la línea abelardiana, la línea bonaventuriana-scotista, la línea tomista — [14] En los ss. VIII-XII se van multiplicando los rituales. Siguiendo a Chavasse (ver bibl.), se ha solido dividirlos en tres tipos: *"a)* los del *primer* tipo, los más antiguos (ss. IV-VIII), aunque no poseen una estructura general idéntica, concuerdan en realizar las unciones globalmente, durante la recitación de una o más fórmulas, sin una fórmula propia para cada unción. La 'localización' de la unción no siempre se precisa; *b)* los del *segundo* tipo, de mediados del s. IX, tienen ya una fórmula propia para cada unción. Las unciones aumentan en número, por lo que no se limitan a los cinco sentidos. Las fórmulas son indicativas; *c)* los del *tercer* tipo, que se remontan a finales del s. X, son difundidos especialmente por los consuetudinarios cluniacenses. Las unciones se reducen a los cinco sentidos. La fórmula es deprecativa" (A.M. Triacca, *La chiesa e i malati* [cf bibl.] 69) — [15] Cf A. Duval, *L'extrême onction au Concile de Trente,* en *MD* 101 (1970) 127-172 — [16] *Ordo Unctionis Informorum eorumque Pastoralis Curae,* Typis Polyglottis Vaticanis, 1972 — [17] El primer verso de la fórmula está tomado de la antigua fórmula romana; el segundo se inspira en el Tridentino *(DS* 1696); el tercero y el cuarto, en Gén 5,15 (en el texto latino el ritmo ha hecho preferir *propitius* a *benignus)* — [18] F. Sottocornola, *Il segno del conforto di Cristo,* Centro ecumenico "Ut unum sint", Roma 1973, 528-529 — [19] *Il sacramento degli infermi,* Ufficio liturgico diocesano, Turín 1973, 36.

G. Colombo

BIBLIOGRAFÍA: Alszeghy Z., *Unción de los enfermos,* en NDT 2, Cristiandad, Madrid 1982, 1956-1966; Álvarez Gutiérrez C.G., *El sentido teológico de la unción de los enfermos en la teología contemporánea (1940-1980),* Univ. Gregoriana, Roma 1981; Betz J., *Unción de los enfermos,* en CFT 2, Cristiandad, Madrid 1966, 838-844; Chavasse A., *Oraciones por los enfermos y unción sacramental,* en A.G. Martimort, *La Iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1967², 635-651; Davanzo G., *Unción de los enfermos,* en DETM, Paulinas, Madrid 1975, 1146-1153; Farnés P., *Los textos eucológicos del nuevo Ritual de la Unción de los enfermos,* en "Phase" 74 (1973) 143-155; Feiner J., *Enfermedad y sacramento de la Unción,* en MS 5, Cristiandad,

Madrid 1984, 467-523; Gozzelino G., *Unción de los enfermos,* en DTI 4, Sígueme, Salamanca 1983, 592-607; Larrabe J.L., *El nuevo Ritual de la Unción de los enfermos,* en "Lumen" 22 (1973) 97-112; *La Iglesia y el sacramento de la unción de los enfermos,* Sígueme, Salamanca 1974; *La unción de los enfermos según los SS.PP.,* en "Lumen" 23 (1974) 432-447; Llopis J., *Unción de enfermos,* en CFP, Cristiandad, Madrid 1983, 1008-1015; Martimort A.G., *El nuevo Ritual para enfermos,* en "Phase" 74 (1973) 137-142; Nicolau M., *La unción de los enfermos,* BAC 379, Madrid 1975; Ortemann C., *El sacramento de los enfermos,* Marova, Madrid 1972; Ramos M., *Del sacramento de la Unción de los enfermos (CIC, cáns. 998-1007),* en "Phase" 141 (1984) 272-274; Righetti M., *Historia de la liturgia* 2, BAC 14, Madrid 1956, 879-904; Sciadini, *Unción de los enfermos,* en DE 3, Herder, Barcelona 1984, 541-543; Sporken P., *Ayudando a morir,* Sal Terrae, Santander 1978; Tena P., *La celebración de la unción de los enfermos en una gran asamblea de fieles,* en "Phase" 121 (1981) 53-62; VV.AA., *Los sacramentos de los enfermos,* PPC, Madrid 1974; VV.AA., *Pastoral sanitaria,* PPC, Madrid 1976; VV.AA., *Morir con dignidad. Acercamiento a la muerte y al moribundo,* Marova, Madrid 1976; VV.AA., *Sufrimiento y fe cristiana,* en "Concilium" 119 (1976) 309-449; VV.AA., *Unción de los enfermos,* en "Communio" 5/5 (1983) 385-488.

V

VESTIDOS LITURGICOS
/ Objetos litúrgicos/Vestiduras

VIRGEN MARIA

SUMARIO: I. La presencia de María en la liturgia: 1. Las causas de un renovado interés; 2. El fundamento teológico de la presencia de María en la liturgia: *a)* El magisterio de la iglesia, *b)* "Unida indisolublemente a la obra salvífica de su Hijo" - II. Génesis y desarrollo de la presencia de María en el culto de la iglesia: 1. Los testimonios primitivos más fidedignos; 2. Algunos factores de desarrollo anteriores al concilio de Éfeso: *a)* Lugares y textos del ambiente palestino, *b)* Invocaciones y plegarias, *c)* Primeros vestigios de la memoria mariana en el ciclo temporal y santoral del año litúrgico; 3. El influjo del concilio de Éfeso - III. La memoria de María en las celebraciones de la liturgia romana actual: 1. Bautismo y confirmación; 2. Eucaristía; 3. Los otros sacramentos; 4. Ritos sacramentales; 5. Liturgia de las Horas; 6. Leccionario - IV. María en los diversos ciclos del año litúrgico: 1. La presencia de María en el ciclo "de tempore": *a)* En el tiempo de adviento, *b)* En el tiempo de navidad, *c)* En el tiempo pascual y en su preparación cuaresmal, *d)* En el tiempo "per annum"; 2. La presencia de María en el ciclo santoral: *a)* Solemnidades y fiestas del Señor de contenido mariano (Anunciación del Señor, Presentación del Señor), *b)* Tres solemnidades para celebrar tres dogmas marianos (Inmaculada Concepción, Santa María, Madre de Dios; Asunción de santa María Virgen), *c)* Las dos fiestas marianas (Natividad de santa María Virgen, Visitación de santa María Virgen), *d)* Las "memorias" de María (Nuestra Señora de Lourdes, Nuestra Señora del Carmen, Dedicación de la basílica de Santa María la Mayor, Santa María Reina, la Virgen de los Dolores, la Virgen del Rosario, Presentación de la santísima Virgen María, Inmaculado Corazón de María), *e)* La memoria de santa María en sábado y las misas votivas - V. Orientaciones teológicas y pastorales: 1. La liturgia, síntesis de doctrina y de culto; 2. Ejemplaridad de María para la iglesia en el culto y en el servicio; 3. Liturgia mariana y devociones marianas - VI. Conclusión.

I. La presencia de María en la liturgia

La santísima Virgen María ocupa un puesto de relieve en la liturgia de la iglesia: lo confiesan de modo unánime las liturgias de Oriente y Occidente, que dedican amplio espacio a su recuerdo en las plegarias eucarísticas, en la eucología sacramental y en las diversas expresiones de oración. La presencia de María emerge especialmente en el relieve de que gozan en el curso del año litúrgico las festividades marianas, que se han ido multiplicando poco a poco hasta cubrir, en algunos ritos orientales, notables espacios celebrativos. El rito romano, a su vez, a pesar de su tradicional sobriedad, ha reservado desde los orígenes un recuerdo específico en el corazón mismo de la plegaria eucarística (cf el *Communicantes* del canon romano) y a lo largo de su evolución ha acogido múltiples elementos marianos, especialmente en la heortología del año litúrgico. La reciente / reforma posconciliar ha llamado la atención de los teólogos y de los liturgistas sobre el hecho

global de esta presencia de María en la liturgia como problema que se ha de investigar no sólo a nivel histórico, sino también teológico; como dato de hecho atestiguado por los nuevos libros litúrgicos, así como también en cuanto principio grávido de consecuencias importantes de orden pastoral y espiritual. Finalmente, la atención que el reciente magisterio de la iglesia ha reservado a este tema, especialmente con la exhortación apostólica de Pablo VI *Marialis cultus,* del 2 de febrero de 1974 (= *MC),* le ha otorgado una importancia singular y en cierta manera le ha dado una formulación del todo nueva en el ámbito de la ciencia litúrgica y de la pastoral de hoy.

1. LAS CAUSAS DE UN RENOVADO INTERÉS. Si el dato de la presencia de María en la liturgia es tradicional, no se puede decir lo mismo de su justificación teológica. Se puede afirmar que es relativamente nueva la reflexión que se esfuerza por ofrecer bases teológicas a la amplia presencia efectiva de María en la eucología. Es bastante común que los manuales de mariología se alarguen en reflexionar sobre la devoción mariana o sobre el culto mariano (expresión que no agrada a algunos autores), pero rara vez se detienen a pensar sobre la relación entre María y la liturgia. Textos como *SC* 103, que fija los datos esenciales de esta relación, aunque sólo sea en una prospectiva que se limita al "anni circulus", y especialmente el amplio examen que la *MC* hace acerca del puesto que María ocupa en *toda* la liturgia, constituyen una auténtica novedad tanto en el campo mariológico como en el litúrgico, según tendremos ocasión de ver. Se puede decir por tanto que la reflexión de los teólogos acerca de este argumento está prácticamente en los comienzos [1].

Otro hecho que ha desarrollado el interés por la presencia de María en la liturgia —del que la *MC* 1-15, después del concilio, ha trazado con autoridad el inventario— es la reciente reforma litúrgica: la reordenación de las fiestas marianas en el ciclo del año litúrgico ha ofrecido puntos de apoyo para una renovada atención al tema. Es cierto que no han faltado andanadas polémicas de parte de quienes han querido leer tal reforma como si hubiese sido inspirada por una óptica "antimariana" [2]; pero el juicio global que se da es positivo, especialmente cuando se mira a la variedad y a la riqueza de los nuevos textos eucológicos, muy superiores por estilo y contenido a los anteriores a la reforma (aunque estén en continuidad lógica y dinámica con los mismos): sería una reducción indebida el buscar el enriquecimiento mariano adquirido por la liturgia solamente a nivel de la heortología del año litúrgico [3].

No se puede ignorar a este propósito que en la base del enriquecimiento doctrinal de los textos marianos de la liturgia renovada está toda la doctrina mariana del Vat. II [*↓ infra,* 2, *a*]: a veces dicha doctrina se recoge en su misma formulación verbal. Los nuevos textos litúrgicos marianos o los tradicionales eventualmente retocados son, en fin, más sensibles al dato bíblico y se sitúan dentro de una teología mariana que se mueve en esas tres dimensiones que son características también de la liturgia: la dimensión trinitaria, con particular atención a las relaciones Cristo-María y Espíritu Santo-María; la dimensión eclesial, que se hace así fecunda, mediante la tipología María-iglesia, para la reflexión teológica sobre el rol preciso de María y de la iglesia en la liturgia; y, finalmente, la dimensión antropológica, que se preocupa de hacer surgir una imagen de María que sea plena-

mente fiel, además de a los datos bíblicos, también a la sensibilidad actual de la iglesia. Y de este modo ciertos textos de la liturgia renovada, que a veces se inspiran en las fuentes antiguas, han alcanzado vértices de alta teología y de noble expresión [4].

La reciente reforma ha podido hacer uso también de una amplia contribución de la tradición antigua. Vemos sus efectos en el notable enriquecimiento cuantitativo de lecturas patrísticas mariológicas en el ámbito de la liturgia de las Horas, en el recurso a textos venerables como el *Rótulo de Rávena* (s. VI) para algunas fórmulas de la liturgia de adviento y en la utilización de la himnografía antigua (pero dejando la posibilidad de adaptación a las diversas situaciones culturales). En un perfecto equilibrio entre el maximalismo de las liturgias orientales clásicas —desde la bizantina, más conocida, a la etiópica, tan característica por su sencilla ingenuidad [5]— y el minimalismo de los protestantes, tan reacios a admitir en sus *servicios divinos* el dato mariano por temor a oscurecer la centralidad de Cristo, el rito romano ha conservado su noble característica de sobriedad en sus referencias a María: en ellos se dice todo lo esencial sin ceder al minimalismo, al que obliga la voluntad de encontrar compromisos a toda costa, y sin caer en excesos que son ajenos a su tradición.

Nuevo *leitmotiv* de la actual teología mariana en sus relaciones con la liturgia es la representación de la Virgen como modelo de la iglesia en el ejercicio del culto divino. Así la figura de María aparece en el centro de una obligada recuperación de la conciencia de que nuestra participación en la celebración de los santos misterios debe estar impregnada de fe, esperanza y caridad teologales, disposiciones todas en las que María es modelo para la iglesia *(MC* 16). A partir de esta afirmación [sobre la que volveremos */ infra,* V, 2], Pablo VI ha podido enumerar una serie de actitudes marianas típicas que son ejemplares para la iglesia en su ejercicio del culto divino: la escucha de la palabra *(MC* 17), la oración *(MC* 18), la oblación *(MC* 20), el ejercicio de la maternidad espiritual *(MC* 19). En esta prospectiva las referencias explícitas o implícitas a María que hallamos en la liturgia no sólo constituyen "un sólido testimonio del hecho de que la *lex orandi* de la iglesia es una invitación a reavivar en las conciencias su *lex credendi,* y viceversa, la *lex credendi* de la iglesia requiere que por todas partes se desarrolle lozana su *lex orandi* en relación con la Madre de Cristo" *(MC* 56); sino que resultan también estimulantes para la comprensión de la *lex vivendi,* en cuanto que la liturgia exige ser vivida con actitudes teologales (de las que María es modelo), que luego se convierten en *culto espiritual* en la vida cotidiana, ya que "María... es sobre todo modelo de aquel culto que consiste en hacer de la propia vida una ofrenda a Dios: doctrina antigua... que cada uno puede volver a escuchar..., pero también con el oído atento a la voz de la Virgen cuando ella, anticipando en sí misma la estupenda petición de la oración dominical: 'Hágase tu voluntad' (Mt 6,10), respondió al mensajero de Dios: 'He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra' (Lc 1,38)" *(MC* 21; cf 57). María aparece, por consiguiente, como el modelo de una celebración litúrgica que luego sabe traducirse en compromisos de vida evangélica, típica del verdadero discípulo del Señor [6]. [Pero sobre todo esto, como se ha indicado, volveremos más adelante.]

Adviértase, finalmente, que la plena recuperación teológica de la relación entre María y la iglesia lleva consigo una nota de equilibrio en

la devoción a la santísima Virgen. También en este campo incumbe a la liturgia la tarea de ser *culmen et fons* (cf *SC* 10), por consiguiente momento fontal y final de toda expresión de devoción mariana, y al mismo tiempo *escuela* de una devoción regulada; y por tanto modelo también para otras formas de piedad, tanto en sus contenidos como en las formas expresivas y en los consiguientes compromisos de vida. Sin querer restringir toda devoción mariana a la sola liturgia, es necesario privilegiar su papel y hacer hincapié en el culto mariano litúrgico con sus expresiones genuinas, seguras y ricas de doctrina y de piedad [/ *infra,* V, 3].

2. EL FUNDAMENTO TEOLÓGICO DE LA PRESENCIA DE MARÍA EN LA LITURGIA. Como hemos notado [aquí / *supra,* 1], la búsqueda de un principio teológico que justifique la presencia de María en la liturgia es relativamente reciente. En el pasado se ha dado más espacio a tomar conciencia de tal presencia que a la justificación teológica de la misma; se ha hablado del culto de veneración que debe tributarse a la Virgen como Madre de Dios, sin explicar de un modo exhaustivo cómo y por qué deba ocurrir esto en la liturgia. Es obvio que esta reflexión se ha hecho partiendo de los principios teológicos propuestos por el Vat. II en sus documentos y de las consecuencias que de ellos han sacado algunos textos oficiales del posconcilio.

a) *El magisterio de la iglesia.* Los textos más significativos del Vat. II que establecen las bases para una reflexión teológica en el sentido indicado son los siguientes: *SC* 103, sobre la presencia de María en el año litúrgico; *LG* 66-67, sobre el culto de la santísima Virgen en la iglesia. A éstos se pueden añadir *LG* 50, último párrafo, que recuerda la comunión de la iglesia terrena con la iglesia celeste en la liturgia eucarística con una cita del canon romano; y *UR* 15, sobre el culto de los orientales a la Madre de Dios.

De estos textos el más importante es sin duda *SC* 103, en cuanto establece un principio teológico que va más allá de la referencia específica al año litúrgico. *LG* 66 traza brevemente el fundamento del culto a María, que brota de su divina maternidad y del hecho de que ella "tomó parte en los misterios de Cristo"; indica significativamente los orígenes de tal culto y su desarrollo a partir del concilio de Éfeso (431); precisa su naturaleza y finalidad. *LG* 67 establece algunas reglas pastorales, entre las cuales sobresale la referencia a la liturgia como fuente y expresión genuina de este culto a la Madre de Dios.

En la exhortación apostólica *MC* se recoge todo esto y se desarrolla autorizadamente en dos dimensiones fundamentales: la presencia de hecho de María en los textos de la liturgia romana renovada, y su ejemplaridad para la iglesia en el ejercicio del culto divino; partiendo de estos dos principios se desarrollan preciosas reflexiones de orden teológico, espiritual y pastoral sobre el culto mariano.

En todo caso, permanece fundamental el primer texto mariano del Vat. II, *SC* 103, donde se ofrece el fundamento teológico de la relación entre María y la liturgia como celebración del misterio de Cristo.

b) *Unida con lazo indisoluble a la obra salvífica de su Hijo.* Estas palabras de *SC* 103 son esenciales para la reflexión teológica que estamos haciendo y ofrecen la clave de comprensión de muchos otros textos marianos del Vat. II. "En la celebración de este círculo anual de los mis-

terios de Cristo, la santa iglesia venera con amor especial a la bienaventurada Madre de Dios, la Virgen María, unida con lazo indisoluble a la obra salvífica de su Hijo; en ella la iglesia admira y ensalza el fruto más espléndido de la redención y la contempla gozosamente como una purísima imagen de lo que ella misma, toda entera, ansía y espera ser" *(SC* 103). Este texto, leído a la luz del precedente n. 102, sobre la teología del año litúrgico como celebración del misterio de Cristo, y del siguiente 104, sobre la memoria de los santos en el ciclo anual, explica bien el porqué de una presencia de María no tanto en un *ciclo litúrgico especial,* sino en *el único ciclo,* que es el de la celebración del misterio de Cristo y de la iglesia[8].

El texto, no obstante, va más allá de la justificación de una presencia de María en el año litúrgico para convertirse en el fundamento de la memoria de la Virgen *en la liturgia* en cuanto memorial, presencia, actualización de la obra salvífica de Cristo, a la que María está indisolublemente unida. Sobre el trasfondo de los nn. 5-8 de la *SC,* donde la liturgia viene descrita como misterio pascual de Cristo y su presencia en la iglesia, el recuerdo de María en la liturgia adquiere un alcance mayor y específico. María está indisoluble y activamente unida al cumplimiento del misterio de Cristo en la encarnación, en la pasión-muerte-resurrección, en pentecostés, como ha desarrollado en otra perspectiva *LG* 55-59 hablando de la función de María "en la economía de la salvación". También *LG* 66 alude a ello cuando afirma: "María... tomó parte en los misterios de Cristo". Allí donde se recuerda y se hace presente la obra salvífica de Cristo, es justo que se recuerde igualmente a la Virgen Madre, que estuvo unida indisolublemente con esta obra salvífica. La contribución personal de María, quer da por Dios, a la economía de l salvación se conmemora y se hac presente donde se actualiza el miste rio del Hijo. El principio enunciad en *SC* 103 permanece por ello válid no sólo para el año litúrgico, sin también para la liturgia en general.

A este aspecto de la unión indiso luble entre Cristo y María en la economía de la salvación y en su realización sacramental se añade otro de carácter ejemplar: María está unida al misterio de la iglesia como su modelo en la celebración de los misterios. Es la perspectiva, un tanto nueva, indicada por la *MC* 16: "Queremos ahora, siguiendo algunas indicaciones de la doctrina conciliar sobre María y la iglesia, profundizar un aspecto particular de las relaciones entre María y la liturgia, es decir, María como ejemplo de la actitud espiritual con que la iglesia celebra y vive los divinos misterios". Con esta nueva visión, *MC* recupera cuanto *LG* 60-65 decía a propósito de la relación María-iglesia. Pero hay además en *MC* 16 una referencia a *SC* 7 que resulta interesante: "La ejemplaridad de la santísima Virgen en este campo dimana del hecho de que ella es reconocida como modelo extraordinario de la iglesia en el orden de la fe, de la caridad y de la perfecta unión con Cristo, esto es, de aquella disposición interior con que la iglesia, esposa amantísima, estrechamente asociada a su Señor, lo invoca y por su medio rinde culto al Padre eterno". *SC* 7: en la liturgia "Cristo asocia siempre consigo a su amadísima esposa la iglesia". La ejemplaridad de María respecto a la iglesia reside en el hecho de que María fue la iglesia-esposa asociada a la obra salvífica de Cristo; ahora bien, la iglesia, fijando su mirada en Cristo, cuyo misterio celebra, la fija también en María, modelo ejemplar de aquellas actitudes con las que ella ahora

debe unirse al misterio de Cristo, así como María se unió a él en el momento de su realización.

Por consiguiente, antes aun de hablar de una veneración dirigida específicamente a María en la liturgia, se debe hacer resaltar su unión con el misterio de Cristo y su ejemplaridad con respecto a la iglesia. Antes de ser objeto de culto María —como Cristo, pero en total dependencia del misterio de Cristo— es sujeto de la liturgia, y siempre inspira las actitudes con las que deben vivirse los misterios celebrados. Por eso "la santa iglesia venera con amor especial a la bienaventurada Madre de Dios..., en ella admira y ensalza el fruto más espléndido de la redención y... contempla gozosamente... lo que ella misma, toda entera, ansía y espera ser" *(SC* 103).

Esta centralidad de María en la liturgia junto con Cristo halla su confirmación en el hecho de que en la génesis del culto mariano las primeras expresiones en las que María aparece vinculada a la liturgia hacen referencia [como se verá *l infra,* II] a la celebración de la eucaristía y del bautismo, al misterio de la encarnación y al misterio pascual. El recuerdo de María resultará así normal siempre que la predicación de la iglesia dentro de la liturgia hable del misterio de Cristo —como ocurre en la homilética de los padres— y cuando el año litúrgico se desarrolle como celebración global de todo el misterio de la salvación.

En la base de la reflexión teológica sobre el misterio de María celebrado en la liturgia está, por consiguiente, su unión con el misterio y con los misterios de Cristo y su ejemplaridad respecto a la iglesia. De aquí se sigue la especial veneración y el especial recuerdo de la Virgen María, ya que en la liturgia se celebra la obra de la redención y María es su fruto más espléndido, en la liturgia se espera la realización de las promesas de Cristo y en la Virgen se contempla ya el icono escatológico iglesia. Todo esto ha hecho nacer, a través de múltiples factores de desarrollo, los textos eucológicos marianos y las festividades marianas; pero los riachuelos no deben hacernos perder de vista el manantial, que es la unión de María con el misterio de Cristo en el Espíritu y su cooperación a la economía de la salvación; ni deben desviarnos de la meta, que es su ejemplaridad en la participación en este misterio salvífico.

II. Génesis y desarrollo de la presencia de María en el culto de la iglesia

No es fácil trazar las líneas de desarrollo de esta presencia. No faltan algunas síntesis competentes al respecto; pero no se encuentra una clara distinción entre predicación mariana y devoción a María y la concreta inserción de María en la celebración litúrgica; ahora bien, es esto último lo que aquí interesa. En todo caso, se puede trazar una línea.

1. Los testimonios primitivos más fidedignos. La presencia de la Virgen María en la liturgia se ha ido desarrollando a partir de la utilización de los textos marianos neotestamentarios en la homilética primitiva y de su inserción como parte integrante en las profesiones de fe. Uno de tales casos es el *Magnificat* (Lc 1,46-55), el cántico de María, que en la homilética se convierte en el cántico de la iglesia apostólica. Esta "lectura del *Magnificat* hace suponer que desde el principio la memoria de la Virgen en la celebración del misterio de Cristo es a un tiempo objetiva y subjetiva, esto es, recuerda a María como asociada a Cristo *y* como modelo para la iglesia: la iglesia hace memoria de María junto a

Cristo *y al mismo tiempo* se reconoce en los sentimientos de oración de la madre de Jesús [9].

Nos complace subrayar que uno de los primerísimos textos litúrgicos que recuerdan a María, de entre los que han llegado hasta nosotros, está en relación con la celebración de la pascua: se encuentra en la homilía *Sobre la pascua,* de Melitón de Sardes, que se remonta a la segunda mitad del s. II. En la parte central de la homilía, que presenta a Cristo como pascua de nuestra salvación, hay una triple referencia a la Virgen: "Él vino de los cielos a la tierra a causa de los sufrimientos humanos; se revistió de la naturaleza humana en el vientre virginal de la Virgen y apareció como hombre... Éste es el que se encarnó en la Virgen... Él es el cordero que enmudecía y que fue inmolado; el mismo que nació de María, cordera sin mancha" [10]. Las tres referencias quieren subrayar la verdad de la encarnación en el seno de la Virgen. El título de "cordera sin mancha" atribuido a María, un poco chocante a primera vista, se torna elocuente si lo relacionamos con el título de Cristo "cordero sin tacha ni defecto" (1 Pe 1,19) e indica probablemente la virginidad de María, título que entra en la tradición litúrgica y que se conserva aún hoy en la liturgia bizantina del viernes santo. En la primordial fiesta cristiana, la pascua, encontramos, por consiguiente, el primer recuerdo de la Virgen, Madre de aquel que es el Cordero sin mancha y la pascua de nuestra salvación.

Encontramos otras dos referencias, incluidas en el contexto de la plegaria eucarística y de la profesión de fe bautismal, que se nos han conservado en la *Tradición apostólica* de Hipólito de Roma. El texto se remonta a la primera mitad del s. III, pero transmite formularios litúrgicos más antiguos. En la plegaria eucarística se habla del Verbo "que (tú, oh Padre) has mandado del cielo al seno de una Virgen y ha sido concebido, se ha encarnado y se ha manifestado como Hijo tuyo, nacido del Espíritu Santo y de la Virgen". Esta mención de la encarnación tendrá éxito en las plegarias eucarísticas posteriores hasta el punto de llegar a ser una de las memorias más acreditadas y constantes de la Virgen en el mismo corazón de la celebración eucarística [11]. También la profesión de fe bautismal recuerda la encarnación con estas palabras: "¿Crees en Cristo Jesús, Hijo de Dios, que ha nacido por obra del Espíritu Santo de la Virgen María...?" [12]. También en este caso la mención de la encarnación, misterio central de la fe en aquellos primeros siglos que debían combatir contra las tendencias gnósticas, está unida al recuerdo de la Virgen Madre.

2. ALGUNOS FACTORES DE DESARROLLO ANTERIORES AL CONCILIO DE ÉFESO. La extensión de la presencia de María en la liturgia, especialmente en lo que respecta al ciclo temporal y al ciclo santoral del año litúrgico, obedece a las leyes del progreso histórico de la liturgia; pero tiene características propias que no se pueden atribuir superficialmente a las leyes que regulan; por ejemplo, el desarrollo del culto de los mártires y de los / santos.

Como punto de partida se toma generalmente la fecha del concilio de Éfeso (431), que proclamó a María Madre de Dios: a partir de este acontecimiento tendrá lugar una verdadera y propia explosión de culto mariano, que influirá a todos los niveles sobre la liturgia, especialmente en la creación de muchas fiestas marianas y en el desarrollo de la himnografía cultual [13]. Pero entre los ss. II-IV podemos encontrar ya algunos factores que preparan el desarrollo posterior.

a) *Lugares y textos del ambiente palestino.* Aunque bajo ciertos aspectos los datos permanecen oscuros, hallazgos recientes de la arqueología en Palestina y testimonios de una teología allí floreciente hacen suponer la existencia de una primitiva veneración de la Virgen, Madre del Mesías, por parte de los judeocristianos en lugares como Nazaret o junto a la cueva de Belén, donde nació el Salvador. En este ambiente florecen con fines apologéticos textos apócrifos ricos en detalles sobre la vida de María: pensamos en el *Protoevangelio de Santiago* o en la narración apócrifa del *Transitus* glorioso. Tampoco faltan composiciones poéticas, alusivas a la admirable maternidad de María, que parecen pertenecer al uso litúrgico, como algunos pasajes de las *Odas de Salomón* o los *Oráculos sibilinos* [14].

b) *Invocaciones y plegarias.* Se remonta probablemente al s. III. una de las primeras oraciones que invocan a María como *Theotókos* (Madre de Dios), conocida en Occidente con una fórmula semejante en la invocación *Sub tuum praesidium* [15]. El epitafio de Abercio (ss. II-III) une en su lenguaje simbólico la mención de la eucaristía a la de la Virgen: "En todas partes me guiaba la fe y en todas partes me servía en comida el pez del manantial... puro, que cogía una virgen casta y lo daba siempre a comer a los amigos, teniendo un vino delicioso y dando mezcla de vino y agua con pan" (J. Quasten, *Patrología* I, BAC 206, Madrid 1961, pp. 167-168). Invocaciones y oraciones se hallan también en las inscripciones de las catacumbas. Referencias a María las encontramos además en la homilética, que a veces toma el tono de oración o de alabanza poética a la Madre de Dios, como acontece en los textos primitivos griegos del s. IV. Aun cuando la fórmula del "canon romano", que recuerda a María junto con los santos —el *Communicantes*— es postefesina en su redacción actual, refleja, no obstante, un texto anterior y se corresponde con el de otras fórmulas semejantes de las primitivas anáforas alejandrinas y antioquenas [16]. En esta época, la misma iconografía mariana tiene ya un desarrollo inicial en lugares que, al menos momentáneamente, están destinados al culto: piénsese en el famoso fresco de la Virgen en las catacumbas de Priscila [17].

c) *Primeros vestigios de la memoria mariana en el ciclo temporal y santoral del año litúrgico.* Aunque sólo indirectamente, la memoria de María comienza a hallar un puesto en la liturgia dentro de las celebraciones que surgen para conmemorar la encarnación y el nacimiento del Salvador. Ya en el s. II se celebra la navidad en Egipto en algunas sectas gnósticas, como sugiere Clemente Alejandrino. En Oriente esta fiesta se convertirá en la fiesta de la epifanía, mientras que en Occidente el nacimiento del Salvador se celebrará el 25 de diciembre. Es natural que en la celebración de este acontecimiento haya encontrado espacio el recuerdo de la Madre de Dios. Tal recuerdo se transformará luego en una conmemoración autónoma, que en Egipto parece que existía ya a comienzos del s. IV o tal vez antes [18]. En la *Peregrinatio Egeriae,* que describe la vida litúrgica de Jerusalén en el s. IV, encontramos referencias a la fiesta de la epifanía, y especialmente a la presentación del Señor —*Hipapante* o encuentro—, celebrada el día cuarenta después de la epifanía [19]. La presencia de María en este episodio evangélico será conmemorada primero en la homilética litúrgica, y más tarde en los formularios litúrgicos. Finalmente, en el período de preparación a la navidad,

en el ciclo de adviento, tomará pie la celebración de la anunciación del Señor con la lectura del evangelio de Lucas (1,26-38), que subraya el protagonismo de María. Estamos en los orígenes del domingo mariano prenatalicio, que en adelante se celebrará en diversas iglesias de Occidente [20]. [*Ambrosiana, Liturgia,* II, 2, *a*].

3. El influjo del concilio de Éfeso. La proclamación del dogma de la Maternidad Divina en Éfeso ha sido decisiva para la ampliación de la presencia de María en las liturgias de Oriente y de Occidente bajo múltiples aspectos. Ante todo, a nivel eucológico e himnográfico, con cánticos, oraciones y conmemoraciones de la Madre de Dios en la celebración eucarística y en la oración eclesial en general. A este período se remonta (ss. v-vi) uno de los más famosos himnos a la Madre de Dios, el *Akáthistos* [21]. Inmediatamente después de la proclamación de Éfeso vemos que se celebra en Jerusalén el 15 de agosto la memoria de la Virgen. En Occidente se consolida la memoria de María durante el adviento y antes de navidad con textos de notable altura teológica, por ejemplo, el *Rótulo de Rávena;* en Roma aparece la primitiva memoria de la Madre de Dios después del nacimiento del Señor. En Oriente se va difundiendo una memoria de la anunciación en torno al 25 de marzo [22].

A partir del s. vi encontramos ya otros desarrollos autónomos concretados en fiestas marianas como las de la dormición y de la natividad de María, surgidas en Oriente e impuestas definitivamente en Occidente por el papa Sergio I a finales del s. vii. Un poco posterior es la memoria jerosolimitana de la presentación de la Virgen en el templo y la de la concepción de María. En Occidente esta última aparece en Inglaterra hacia el s. xi como celebración teológica de la Concepción Inmaculada de María, pero no fue acogida en todas partes.

Es difícil seguir y sintetizar los desarrollos posteriores. En todas las liturgias orientales y occidentales se nota una verdadera explosión de culto mariano. La memoria de la Virgen halla un puesto privilegiado en las plegarias eucarísticas, en la himnografía y especialmente en el desenvolvimiento del año litúrgico, tanto en la celebración de los misterios de Cristo como en las múltiples fiestas marianas de tipo devocional ligadas a milagros, lugares y experiencias espirituales de grupos o de familias religiosas. En Occidente la memoria de la Virgen se ha hecho semanal con una especial celebración el sábado, mientras que en algunas liturgias orientales, como la bizantina, la memoria semanal de María se hace el miércoles. Tanto en Oriente como en Occidente han surgido luego períodos marianos particulares con sus respectivas celebraciones litúrgicas y devocionales.

Esta mirada sintética que hemos echado sobre la génesis y desarrollo de la memoria de María en la liturgia nos ha permitido recoger dos datos esenciales: 1) la memoria de María está ligada al memorial de Cristo: preferentemente va unida a la celebración del misterio de la encarnación; 2) esta memoria tiene lugar en los momentos centrales de la liturgia, como son la plegaria eucarística y la profesión bautismal de fe. En los desarrollos sucesivos el culto mariano sigue también las vicisitudes de la historia de la liturgia [23].

III. La memoria de María en las celebraciones de la liturgia romana actual

En la descripción de esta panorámica litúrgico-doctrinal seguiremos

las huellas de la exhortación *MC* de Pablo VI: recorreremos, por tanto, los nuevos libros litúrgicos de la iglesia de Roma, con el fin de poner de relieve el puesto que la Virgen ocupa en ellos. Este método nos permitirá ser concretos y sobrios. Reservaremos el párrafo IV a tratar la cuestión más compleja de la presencia de María en los diversos períodos del año litúrgico.

1. BAUTISMO Y CONFIRMACIÓN. La memoria litúrgica de María en el *bautismo* es discreta: se invoca a María como Madre de Dios en las letanías de los santos *(RBN* 118; *RICA* 214); además se menciona en la profesión de fe: "¿Creéis en Jesucristo..., que nació de santa María Virgen...?" *(RBN* 126; *RICA* 219), según la antigua tradición [*/ supra,* II, 1] *(MC* 14). La referencia a ella es elocuente, y no puede omitirse. Las antiguas liturgias y los padres de la iglesia pusieron de relieve el paralelismo entre la maternidad de María y la maternidad de la iglesia en el bautismo, como ha recordado Pablo VI: "Justamente los antiguos padres enseñaron que la iglesia prolonga en el sacramento del bautismo la maternal virginidad de María... Queriendo beber en las fuentes litúrgicas, podríamos citar la bella *illatio* de la liturgia hispánica: Ella (María) llevó la Vida en su seno; ésta (la iglesia), en el bautismo. En los miembros de aquélla se plasmó Cristo; en las aguas bautismales, el regenerado se reviste de Cristo" *(MC* 19).

En el rito de la confirmación no encontramos ninguna mención particular de María, excepto la contenida en la profesión de fe o renovación de las promesas bautismales *(RC* 28.29). Recuérdese, no obstante, que la confirmación viene presentada como una actualización del misterio de pentecostés y como una efusión singular del Espíritu Santo *(RC* 1). Según el principio de ejemplaridad recordado por Pablo VI —María es "modelo de la actitud espiritual con la que la iglesia celebra y vive los misterios divinos" *(MC* 16)— y si tenemos en cuenta la presencia activa de María en pentecostés *(LG* 59), no podemos ignorar aquí las relaciones especiales que median entre María y el Espíritu Santo, entre María y la iglesia (cf *MC* 26-28).

2. EUCARISTÍA. La celebración del santo sacrificio en su centro, que es la eucaristía, concede amplio espacio a la memoria de la Virgen, como reconoce *MC* 10. Se da en esto una admirable convergencia entre las liturgias de Oriente y de Occidente. Aun sin gozar de la riqueza eucológica de la liturgia etiópica, que posee dos anáforas marianas; y de la liturgia bizantina, que reserva una especial memoria a la Madre de Dios inmediatamente después de la epíclesis eucarística, la liturgia romana ofrece en sus plegarias eucarísticas una síntesis válida de todos los vínculos posibles entre la celebración del misterio eucarístico y la Virgen María. En la *segunda plegaria eucarística,* en el prefacio, se recuerda la encarnación del Verbo por obra del Espíritu Santo en la Virgen María: se trata de una mención antigua [*/ supra,* II, 1] universal y esencial, puesto que une el misterio eucarístico al momento de la encarnación, del que la eucaristía es también recapitulación. El mismo recuerdo se halla después del *sanctus* en la *cuarta plegaria eucarística.* Algunas liturgias orientales incluyen esta memoria en la anamnesis que sigue al relato de la institución. El *canon romano* expresa de forma solemne la comunión con María: "Communicantes et memoriam venerantes, in primis gloriosae semper Virginis Mariae, Genitricis Dei et Domini nostri Jesu Christi". La fórmula es

realmente solemne: indica la memoria, la veneración de y la comunión con María, de la que se indican los títulos honoríficos, especialmente su perpetua virginidad y su papel esencial de *Theotókos*. Una conmemoración semejante se encuentra en las intercesiones o recuerdos de los santos, que son comunes a las diversas liturgias; o antes del relato de la institución (como en el canon romano), según el esquema de las anáforas alejandrinas; o bien después de él, como en las liturgias de Juan Crisóstomo y de Basilio. Este último esquema se sigue en la *segunda* y *cuarta plegarias eucarísticas*, en las que la memoria de María reviste una peculiar acentuación escatológica y "expresa con intensa súplica el deseo de los orantes de compartir con la Madre la herencia de los hijos" *(MC* 10): "... con María, la Virgen Madre de Dios..., merezcamos... compartir la vida eterna y cantar tus alabanzas" (II); "... que todos tus hijos nos reunamos en la heredad de tu reino con María, la Virgen Madre de Dios" (IV). Acentuación que reza muy bien con el sentido salvífico y escatológico de la celebración eucarística. En la *plegaria tercera* la memoria de la Virgen adquiere un sentido peculiar por el hecho de que va precedida por la mención del Espíritu Santo para que nos "transforme en ofrenda permanente", donde podemos leer una alusión implícita a la cualidad de la vida terrena de María *(ofrenda)* y a su asociación actual al misterio de Cristo (ofrenda *perenne)*. En el Misal Romano, la oración sobre las ofrendas del común de santa María Virgen en el tiempo de adviento recoge el paralelismo que algunas liturgias orientales descubren entre la venida del Espíritu Santo, invocada en la epíclesis eucarística, y la intervención del mismo Espíritu en la encarnación del Verbo en el seno de María: "El Espíritu Santo, que fecundó con su poder el seno de María, santifique, Señor, las ofrendas que te presentamos sobre el altar". Otros textos eucológicos han conservado la antigua fórmula de fe eucarística que reconoce en el cuerpo y en la sangre del Señor, muerto y ahora glorificado, la carne que el Verbo asumió de María: "Ave, verum corpus, natum de Maria Virgine!". Se podrá notar además, en la línea de ejemplaridad de María respecto a la iglesia que celebra la eucaristía, cómo las fórmulas de oración que constituyen el alma de la anáfora reflejan los sentimientos de María en su *cántico de alabanza* por las grandes obras hechas por el Señor *(Magnificat)*, en su *ardiente súplica por la venida del Espíritu Santo* (pentecostés), en su *asociación a la ofrenda sacrificial* del Hijo (al pie de la cruz), en su *intercesión* por la salvación de todos (cf *MC* 18; 20-21) [24].

3. Los otros sacramentos. Muy sobrias, en general, son las referencias a María en los ritos de los otros sacramentos. Se trata de oraciones de intercesión de la iglesia, como en el caso de la *ordenación del obispo, del presbítero y de los diáconos*, sobre los que se invoca la protección de la Madre de Dios en las letanías *(RO* 18, p. 54; 18, p. 71; 21, p. 117). Otras fórmulas piden la intercesión y la ayuda de María por los pecadores que se acercan al *sacramento de la penitencia (RP* 131: *confiteor)* y después de haber sido reconciliados *(RP* 104: "La pasión de nuestro Señor Jesucristo..., la intercesión de la bienaventurada Virgen María..."; *ib*, 135: se sugiere el *Magnificat* como cántico de acción de gracias); lo mismo sucede respecto a los enfermos en los ritos iniciales del *sacramento de la unción de los enfermos (RUE* 132: *confiteor)*, y después de lo cual el enfermo renueva la profesión de fe bautismal

en Jesucristo, hijo de Dios, nacido de María (188). En el rito de la recomendación de los moribundos se invoca a santa María (239) Madre de Dios (242), y se ruega que el moribundo hoy mismo pueda tener con ella su morada en la paz de la Jerusalén santa (242); más aún, que la misma Virgen venga al encuentro con los ángeles y santos del que está para dejar esta vida (243), y, después de este destierro, le muestre a Jesús, el fruto bendito de su vientre (246). En el rito del *matrimonio* no hay referencias especiales a María. El Leccionario, sin embargo, enumera entre los textos evangélicos el episodio de las bodas de Caná (Jn 2,1-11) *(RM* 177), donde la presencia de la Madre de Jesús es significativa. Esta evocación evangélica hubiera merecido un desarrollo eucológico, aunque sólo fuera con la sobriedad con que se recuerda a María en la *coronación* de los esposos [25].

4. RITOS SACRAMENTALES. María tampoco es olvidada en las celebraciones previstas por los otros libros litúrgicos. Tales celebraciones, por lo demás, se unen con frecuencia a la celebración eucarística, donde la memoria de la Virgen, como hemos visto [aquí / *supra,* 2] es particularmente significativa. El *rito de las exequias* pide al Señor "que santa María, Madre de Dios, que estuvo al pie de la cruz del Hijo moribundo", comunique su fe a los que, como ella, están afligidos... y les alcance el premio eterno (cf *RE* 186); en el Misal Romano, la colecta de la misa por los hermanos, allegados y bienhechores difuntos apela a la intercesión de María para que los que han pasado ya de este mundo al Padre puedan gozar de la perfecta alegría en la patria. No obstante, en su conjunto, el *RE* resulta pobre desde el punto de vista mariano, especialmente si consideramos lo que el Vat. II había afirmado de María, glorificada ya en cuerpo y alma, como imagen y primicias de lo que la iglesia será "en el siglo futuro" y como signo de esperanza y de consuelo para el pueblo de Dios peregrinante (cf *LG* 68; *SC* 103). En el Ritual de la *dedicación de iglesias y de altares,* después de haber invocado la intercesión de la Madre de Dios en las letanías de los santos *(RDI,* pp. 44; 62) y en las oraciones siguientes (pp. 45, 47, 63, 65), se habla en el prefacio del templo verdadero en el que habita la plenitud de la divinidad, esto es, de la humanidad del Hijo de la Virgen Madre (p. 122), la cual también es templo vivo. Más abundantes y ricas de significado son las alusiones a la Virgen en el *Ritual de la profesión religiosa* y de la *consagración de vírgenes:* no solamente se implora su intercesión materna *(RPR* I, 62; II, 67; *RCV* 20 y 59: letanía de los santos; *RPR* I, 96; II, 103: oración conclusiva de la plegaria de los fieles), sino que se recuerda también su ejemplo para los que se consagran a Dios "observando siempre la castidad perfecta, la obediencia y la pobreza, a imitación de Jesucristo y de su Madre, la Virgen" *(RPR* I, 57; II, 62; cf *RPR* I, 67; II, 72, y *RCV* 16; 18; 36; 57; 77).

Entre los últimos rituales que hasta el día de hoy (junio de 1983) han sido promulgados por la Congregación para los sacramentos y el culto divino merece una mención especial el *Ordo coronandi imaginem Beatae Mariae Virginis* [26], del 25 de marzo de 1981. Las motivaciones teológicas del rito, enumeradas en el n. 5 de los *praenotanda,* forman una bella síntesis de la mejor doctrina mariana posconciliar. Todo el sentido del rito está en la idea de la exaltación de los humildes, cantada ya por la Virgen en el *Magnificat* ("gratiarum actio et invocatio", n. 15); los elementos eucológicos son de gran

riqueza teológica y espiritual. Es notable una nueva *supplicatio litanica* (n. 41), es decir, una nueva redacción de las letanías de la santísima Virgen, en la cual van unidas fidelidad a la tradición bíblica y consonancia con la sensibilidad espiritual de nuestro tiempo.

5. LITURGIA DE LAS HORAS. "También el restaurado libro del oficio de laudes, esto es, la *Liturgia de las Horas,* contiene preclaros testimonios de piedad hacia la Madre del Señor: en las composiciones himnicas, entre las que no faltan algunas obras maestras de la literatura universal; en las antífonas que cierran el oficio divino cada día (completas), imploraciones líricas, a las que se ha añadido el célebre tropario *Sub tuum praesidium,* venerable por su antigüedad y tan admirable por su contenido; en las intercesiones de laudes y vísperas, en las que no es infrecuente el confiado recurso a la Madre de misericordia; en la vastísima selección de páginas marianas, debidas a autores que vivieron en los primeros siglos del cristianismo, en el medievo o en la edad moderna" *(MC* 13). Todavía en las vísperas de cada día la iglesia, queriendo expresar su agradecimiento por el don de la salvación, toma prestadas las palabras del cántico de María, el *Magnificat.*

6. LECCIONARIO. Si la preocupación de que la palabra de Dios fuese servida con mayor abundancia en las celebraciones litúrgicas *(SC* 35; 51) ha estado en el centro de los esfuerzos de la reforma posconciliar, no se puede olvidar que el enriquecimiento del Leccionario ha contribuido a ampliar también el conocimiento del misterio de María. Lo subraya Pablo VI en la *MC*: "Como lógica consecuencia ha resultado que el Leccionario contiene un mayor número de lecturas del Antiguo y Nuevo Testamento relativas a la bienaventurada Virgen; aumento numérico no carante, sin embargo, de una crítica serena, porque han sido recogidas únicamente aquellas lecturas que, o por la evidencia de su contenido o por las indicaciones de una atenta exégesis, avalada por las enseñanzas del magisterio o por una sólida tradición, pueden considerarse, aunque de manera y en grados diversos, de carácter mariano". La exhortación de Pablo VI continúa observando que "estas lecturas no están exclusivamente limitadas a las fiestas de la Virgen, sino que son proclamadas en otras muchas ocasiones: en algunos domingos del año litúrgico, en la celebración de los ritos que tocan profundamente la vida sacramental del cristiano y sus elecciones, así como en circunstancias alegres o tristes de su existencia" (n. 12), y da las referencias en las notas 31-33.

Se puede recordar aquí, de pasada, que una de las cuatro orientaciones que la *MC* (29-39) traza para la renovación del culto mariano es precisamente la bíblica: "La biblia, al proponer de modo admirable el designio de Dios para la salvación de los hombres, está toda ella impregnada del misterio del Salvador y contiene, además, desde el Génesis hasta el Apocalipsis, referencias indudables a aquella que fue madre y cooperadora del Salvador. Pero no quisiéramos que la impronta bíblica se limitase a un diligente uso de los textos y símbolos sabiamente sacados de las Sagradas Escrituras; comporta mucho más: requiere, en efecto, que de la biblia tomen sus términos y su inspiración las fórmulas de oración y las composiciones destinadas al canto; y exige, sobre todo, que el culto a la Virgen esté impregnado de los grandes temas del mensaje cristiano, a fin de que, al mismo tiempo que los fieles veneran a la sede de la Sabiduría, sean también ilumina-

dos por la luz de la palabra divina e inducidos a obrar según los dictados de la Sabiduría encarnada" *(MC* 30).

En relación con lo dicho recordamos además que, celebrando el oficio de lectura en las fiestas o memorias marianas, se lleva a cabo una *lectio divina* del misterio de María, ya sea con una posible lectura tipológica de algunos salmos, según nos enseña la tradición, ya sea especialmente con la meditación de las páginas marianas de los padres y de otros autores señalados en tales oficios. Así la palabra de Dios viene leída en el cauce de la tradición eclesial, y ésta a su vez progresa gracias a la reflexión de los creyentes que, a ejemplo de María, meditan en su corazón las cosas y palabras transmitidas *(DV* 8) [27].

IV. María en los diversos ciclos del año litúrgico

La iglesia celebra el misterio de María en el amplio espacio del año litúrgico: en este *kairós* sacramental despliega toda su fuerza el misterio de Cristo y halla lógicamente espacio la memoria de la Madre de Dios, que está indisolublemente unida a la obra salvífica del Hijo (cf *SC* 103). No tenemos, por tanto, un ciclo mariano autónomo: el tiempo de Cristo y del Espíritu, que es el año litúrgico, prevé momentos privilegiados en los cuales se celebra de un modo más o menos peculiar el recuerdo de la presencia de María en la economía de la salvación. El recuerdo de María hay que buscarlo sobre todo en los tiempos litúrgicos particulares y en aquellas solemnidades y fiestas del Señor que guardan una relación especial con ella. En segundo lugar, el significado de las solemnidades, fiestas y memorias explícitamente marianas se recoge dentro de la armonía del único año litúrgico del Señor, en cuanto ellas celebran episodios que, ya precedan a la natividad del Señor (como el nacimiento de María y su presentación en el templo), ya sigan a pentecostés (como es el caso de la asunción), pertenecen a la misma economía de la salvación. Y también las memorias marianas, que traen origen de una idea o de una tradición eclesial, deben reconducirse a la unidad del misterio de Cristo, como celebraciones de un aspecto particular de tal misterio tal como se manifiesta en el tiempo de la iglesia (esto acontece también en algunas fiestas del Señor o de los santos), esforzándose por conciliar el sentido de tales celebraciones con los datos esenciales del misterio salvífico, lo que no siempre es fácil de conseguir. Por lo demás, el lento proceso histórico de la formación del año litúrgico, la desordenada presencia en él de ciertas celebraciones y la reiterada celebración de un mismo acontecimiento hacen difícil la tarea de presentar una visión coherente de este aspecto.

Para adquirir una visión global de la presencia de María en los diversos períodos del *anni circulus* es preciso hacer referencia a tres libros fundamentales de la liturgia renovada: el *Misal Romano,* para la eucología de la misa; el *Leccionario,* para la liturgia de la palabra, y la *Liturgia de las Horas,* para los otros elementos de la oración eclesial (lecturas bíblicas y patrísticas, himnos, antífonas, preces e intercesiones). Del análisis de este abundante material se puede obtener una panorámica bastante precisa de cuanto la iglesia en su oración nos propone de la Virgen de Nazaret [28]. La exhortación *MC,* de Pablo VI, nn. 2-13, nos ofrece una buena síntesis de estos contenidos, y la tendremos presente en nuestra exposición.

1. LA PRESENCIA DE MARÍA EN EL CICLO "DE TEMPORE". El hecho de que se introduzcan memorias de la Virgen en el año litúrgico pone en evidencia el vínculo estrecho que existe entre la Madre y los misterios del Hijo. En el ciclo *de tempore* son evidentemente privilegiados, bajo el aspecto mariano, los períodos que recuerdan la espera del Salvador y su nacimiento (tiempo de adviento y tiempo de navidad), mientras que es menos vistosa la memoria de María en el ciclo de pascua, en su preparación cuaresmal y en su prolongamiento, que va hasta pentecostés, a diferencia de cuanto ocurre en las liturgias orientales, donde el recuerdo de María se distribuye de un modo más equilibrado a lo largo del año.

a) *En el tiempo de adviento.* La *MC* enuncia sintéticamente la importancia de este tiempo: "Así, durante el tiempo de adviento la liturgia recuerda frecuentemente a la santísima Virgen..., sobre todo en las ferias del 17 al 24 de diciembre, y más concretamente en el domingo anterior a la navidad, en el que hace resonar las antiguas voces proféticas sobre la Virgen y el Mesías, y se leen los episodios evangélicos relativos al nacimiento inminente de Cristo y del precursor" (n. 3). En realidad, todo el tiempo de adviento posee una típica característica mariana, subrayada, ya desde el primer domingo, por algunos elementos de la liturgia de las Horas, como los himnos y las antífonas, donde el nombre de María aparece con frecuencia; son también muy variados los formularios que se ofrecen para la antífona final de completas.

"Los libros del AT..., tal como se leen en la iglesia y tal como se interpretan a la luz de una revelación ulterior y plena, evidencian... de una forma cada vez más clara la figura de la mujer Madre del Redentor. Bajo esta luz aparece ya proféticamente bosquejada en la promesa de victoria sobre la serpiente hecha a los primeros padres (cf Gén 3,15). Asimismo, ella es la Virgen que concebirá y dará a luz un Hijo, que se llamará Emmanuel (cf Is 7,14, y Miq 5,2-3; Mt 1,22-23). Ella sobresale entre los humildes y pobres del Señor, que confiadamente esperan... la salvación. Finalmente con ella misma, Hija excelsa de Sión, tras la prolongada espera de la promesa, se cumple la plenitud de los tiempos y se instaura la nueva economía, al tomar de ella la naturaleza humana el Hijo de Dios..." *(LG* 55). Ahora bien, el tiempo de adviento celebra esta economía veterotestamentaria de la espera, en la cual está ya presente María. En el breve espacio de cuatro semanas se acumula la celebración de tres misterios: la solemnidad de la Inmaculada Concepción (8 de diciembre) como celebración autónoma; el anuncio a María y su visita a Isabel, conmemorados en la semana que precede a la navidad, respectivamente el 20 y el 21 de diciembre (durante el año litúrgico tendrán luego una memoria propia). En las ferias entre el 17 y el 24 de diciembre, María viene a ser el testigo silencioso del cumplimiento de las promesas; se leen los evangelios de la infancia, episodios en los que María emerge en primer plano como protagonista. En los formularios de la misa han sido recuperados preciosos textos eucológicos, entre los cuales conviene mencionar la *colecta* del 20 de diciembre, síntesis maravillosa de teología y de piedad, inspirada, con alguna modificación, en una oración del *Rótulo de Rávena:* "Deus, cuius ineffabile Verbum, angelo nuntiante, Virgo immaculata suscepit, et domus divinatis effecta, sancti Spiritus luce repletur, quaesumus ut nos, eius exemplo voluntati tuae humiliter adhaerere valea-

mus". Es importante, por el modo como invoca al Espíritu Santo sobre los dones eucarísticos, la *super oblata* del IV domingo de adviento, inspirada en el sacramentario de Bérgamo: "Altari tuo, Domine, superposita munera Spiritus ille sanctificet, qui beatae Mariae viscera sua virtute replevit". Concentra la espiritualidad de la espera, de la que María es modelo para la iglesia en este tiempo, el *incipit* del segundo prefacio de adviento: "Quem praedixerunt cunctorum praeconia prophetarum, Virgo Mater ineffabili dilectione sustinuit..." ("A quien todos los profetas anunciaron, la Virgen esperó con inefable amor de madre"...).

Debido a la presencia de todos estos temas, comentados ampliamente en las páginas de los padres propuestas a la meditación en el oficio de lectura, el tiempo de adviento, y especialmente el último tramo, el de la espera inmediata, es particularmente apto para celebrar el culto de la madre del Señor: María viene aquí presentada con un notable equilibrio, toda inclinada hacia el Hijo que espera, sierva fiel del misterio que le ha sido confiado a su obediencia de fe [29].

b) *En el tiempo de navidad.* La evidente riqueza de referencias a María contenidas en los evangelios de este tiempo, que narran el nacimiento del Salvador y los episodios que le siguen, hacen del tiempo de navidad "una prolongada memoria de la manternidad divina, virginal, salvífica de aquella que, 'conservando intacta su virginidad, dio a luz al Salvador del mundo' (canon romano, *Communicantes* de la octava de navidad)" *(MC* 5). En este tiempo, además de la narración del acontecimiento central: "María... dio a luz a su hijo primogénito..." (Lc 2,7; evangelio de la misa de medianoche), se propone repetidamente la alusión a la visita de los pastores "que encontraron a María, José y al niño..."; se celebra la fiesta de la sagrada Familia (domingo dentro de la octava de navidad), que menciona la presencia de María junto a José en Belén y en Nazaret; se alude a la circuncisión e imposición del "nombre Jesús, como había sido llamado por el ángel antes de ser concebido en el seno de la madre" (Lc 16,21: evangelio del 1 de enero); se recuerda la presentación de Jesús en el templo (evangelio del 29 y 30 de diciembre, donde se leen las palabras de Simeón a María sobre la espada que le atravesará el alma: Lc 2,35) y la adoración de los magos: "Entraron en la casa, vieron al niño con María, su madre..." (Mt 2,11: evangelio de epifanía). La reforma litúrgica ha recuperado para este tiempo también la solemnidad de la Madre de Dios (1 de enero), de la que hablaremos más adelante [*I 2, b*].

Se trata de un ciclo breve (que va desde la misa vespertina de la vigilia de navidad hasta la fiesta del bautismo de Jesús, domingo después del 6 de enero), pero intenso, en el que los motivos marianos que ofrecen el Misal, el Leccionario y la Liturgia de las Horas son insistentes. La falta de contenidos marianos en los prefacios de navidad y de epifanía la suple especialmente la mención del *Communicantes* natalicio en el canon romano. La solemnidad de la epifanía nos muestra a María "sede de la Sabiduría y Madre del Rey, que ofrece a la adoración de los magos al Redentor de todas las gentes" *(MC* 5). Diversos formularios de las misas del tiempo de navidad conceden espacio a la maternidad de María (cf la "super oblata" de la fiesta de la sagrada Familia; las tres oraciones del 1 de enero; las colectas del lunes, martes y sábado entre el 2 de enero y la epifanía).

Todo el tiempo de navidad, que idealmente se prolonga hasta la presentación del Señor en el templo (2 de febrero) —como recuerda la actual monición del sacerdote en la apertura de esta antigua liturgia festiva: "Hace hoy cuarenta días hemos celebrado, llenos de gozo, la fiesta del nacimiento del Señor..." (cf Misal Romano)—, se puede considerar una celebración de la maternidad de María y del papel que ella desempeña en la manifestación del Señor en cuanto Salvador: bajo esta luz hay que ver la presencia de María en las bodas de Caná, episodio recordado también en la epifanía (cf antífona al *Benedictus* de laudes; himno y antífona al *Magníficat* de las segundas vísperas) y propuesto en el evangelio de la misa del segundo domingo *per annum,* ciclo C. Después de haber dado a luz al Salvador, María lo muestra a todos para que lo acojan como Señor en la fe de los verdaderos discípulos.

c) *En el tiempo pascual y en su preparación cuaresmal.* La exhortación *MC* guarda silencio sobre la presencia de María en los ciclos de cuaresma y de pascua. Este silencio ha sido advertido y se ha interpretado de diversos modos; pero tal vez haya sido aconsejado por la ausencia de elementos marianos, en estos dos ciclos, de suficiente relieve como para consentir la elaboración de una síntesis. Es cierto que la presencia de la Virgen en la liturgia cuaresmal y pascual no es tan evidente como en la de adviento y de navidad. Más aún, de parte de muchos se han hecho votos para que la celebración del misterio pascual venga enriquecida desde el punto de vista mariano, subrayando mejor el papel privilegiado y activo de María junto a su Hijo, como testimonia el evangelio de Juan (19,15-27). El problema merece un poco de atención.

Notemos en primer lugar que el genio y la tradición de la liturgia romana no ha dado mucho espacio a la Virgen en la celebración del misterio pascual, a diferencia de lo que hacen otras liturgias, especialmente la bizantina. Por otra parte, a tal escasez de elementos marianos en la liturgia ha correspondido en Occidente un amplio desarrollo de la religiosidad popular, que insiste con gusto en la presencia de María al pie de la cruz, en su soledad, en la alegría de su encuentro con el Cristo resucitado. Antes de la reforma reciente, la liturgia romana anticipaba la dolorosa participación de la Madre en el misterio pascual de Cristo el viernes que precede al domingo de ramos (cf Misal Romano de Pío V, edición posterior a 1960, entre las fiestas del mes de marzo: "Feria sexta post dominicam I passionis: Septem dolorum b, Mariae virginis. Hodie, ubi peculiaria pietatis exercitia in honorem b. M. V. Matris dolorosae peraguntur, permittuntur duae missae festivae de septem doloribus B. M. V."). Esta fiesta ha sido suprimida para dar a la celebración de la cuaresma una mayor homogeneidad.

Un esmerado análisis de los textos del triduo pascual muestra que, no obstante su sobriedad y su estilo eucológico, la liturgia romana *no ha marginado en realidad a la Virgen María.* Ya en el oficio de lectura del jueves santo viene propuesta la homilía pascual de Melitón de Sardes [*/ supra,* II, 1], que contiene el significativo título de María "cordera sin mancha". El canto que acompaña la reposición del santísimo sacramento después de la misa *in coena Domini* ("Pange, lingua, gloriosi Corporis mysterium") no deja de recordar el lazo íntimo que existe entre María y la eucaristía: "Fructus ventris generosi... nobis natus ex intacta Virgine". El viernes santo *in passione Do-*

mini viene propuesto como canto para la adoración de la cruz el himno antiguo "Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis". Dicho himno es uno de los señalados *ad libitum* para el oficio de lectura de la semana santa. Una de sus estrofas recuerda la encarnación y por consiguiente la función de María en la historia de la salvación ("Quando venit ergo sacri / plenitudo temporis, / missus est ab arce Patris / Natus, orbis conditor, / atque ventre virginali / carne factus prodiit"); y la narración de la pasión según san Juan, centro de la liturgia de la palabra, contiene la perícopa sobre María al pie de la cruz. El sábado santo, en la vigilia pascual, se invoca a la Madre de Dios en las letanías de los santos, y se menciona en la profesión de fe bautismal y en el *Communicantes* del canon romano.

Estas escasas referencias marianas que acabamos de señalar, y algunas otras que se pueden encontrar en las preces de la liturgia de las Horas (laudes del sábado santo), pueden dejarnos insatisfechos. De todos modos, no colman la necesidad celebrativa que siente la piedad popular. Ya el ritual de una familia religiosa, concedido por la Santa Sede, prevé para el viernes santo la conmemoración de la Virgen al pie de la cruz inmediatamente después de la adoración de la misma, y en la vigilia pascual del sábado el saludo a la Virgen Madre del Resucitado [30]. Sobre la base de tales precedentes nada impide que el viernes santo, terminada la adoración de la cruz, se cante alguna estrofa del *Stabat Mater Dolorosa,* precedida eventualmente de una monición que explique su sentido preciso; y que al término de la vigilia pascual, después de una monición que introduzca en el recuerdo de la Madre del Resucitado, se entone el *Regina caeli, laetare, alleluia!* Será bueno, no obstante, dejar otros elementos, tal vez superfluos, que no se podrían introducir armónicamente en las celebraciones de la liturgia romana. Se podría, en cambio, favorecer una digna celebración del sábado santo en cuanto tal para revivir la experiencia fuerte de María en el intervalo entre la cruz y la resurrección. Las tradiciones latina y oriental conservan materiales aptos para la composición de una celebración de lectura y de plegarias que colme el vacío celebrativo del sábado santo y sugiera una intensa esperanza pascual, como la que florecía en el corazón de la Madre del Crucificado. Es de desear que se difunda la celebración de la "Hora de la Madre", como se la ha llamado, siguiendo propuestas ya experimentadas [31].

Durante todo el tiempo pascual hasta pentecostés, la liturgia de las Horas se concluye en completas con el júbilo del *Regina caeli.* En el formulario de la misa del común de la santísima Virgen antes de la ascensión y durante la preparación próxima a pentecostés hay elementos válidos para una catequesis sólida que quiera partir de María. De todos modos, la sobriedad de referencias marianas en este tiempo litúrgico es una invitación a fijar con María los ojos y el corazón en el rostro del Resucitado y a meditar sus palabras haciendo la exégesis a la luz de la resurrección. Tal vez hubiera merecido algún ulterior rasgo mariano la fiesta de la ascensión del Señor, como sugieren los iconos de esta fiesta según aparece en el Evangeliario de Rábula (s. VI) y otros iconos antiquísimos del Sinaí, en los que María ocupa el puesto central como madre de los discípulos de Jesús y figura de la iglesia [32]. Dígase lo mismo de pentecostés y de su preparación en los últimos días del tiempo pascual: lo exige la mención de María en los Hechos (1,14), que la señalan activamente presente en el cená-

culo en la espera del Espíritu (cf la colecta común de la santísima Virgen después de la ascensión).

En la liturgia cuaresmal, las referencias a la Virgen son más bien escasas, reducidas a alguna mención en las preces de vísperas. Pero la presencia implícita de María —de la que hablaremos más adelante— sugiere el leer también en este silencio tan discreto la ejemplaridad de María para la iglesia que va caminando hacia la pascua en la escucha atenta de la palabra, en el fiel cumplimiento de la voluntad de Dios, en la gran peregrinación de la fe: en María tenemos un modelo para vivir la preparación a la pascua como discípulos de Cristo, es decir, para llegar con ella a la cruz y a la resurrección.

d) *En el tiempo "per annum"* la memoria cotidiana de la Virgen tiene lugar en la plegaria eucarística de la misa y en la liturgia de las Horas (/ *supra,* III, 2 y 5). Recordamos que el cántico del *Magnificat* se recoge, en algunos de sus motivos, en la oración conclusiva de vísperas de las cuatro semanas del salterio, comenzando por el lunes de la primera semana: así la oración de la iglesia se inspira en los sentimientos y en las palabras de la Madre. La memoria del sábado es la que da al ritmo de la semana una impronta mariana, ya sea mediante la celebración votiva de la santa María en sábado con sus textos respectivos, ofrecidos por el Misal y por la Liturgia de las Horas, ya sea mediante otros elementos significativos, como la oración conclusiva de nona y la bella letanía de preces de laudes del sábado de la tercera semana (cf *MC* 12-13)[33].

2. La presencia de María en el ciclo santoral. En el ciclo santoral renovado la Virgen María ocupa un puesto singular: los retoques y la disminución de memorias marianas respecto al calendario romano precedente no han rebajado la presencia de María, la cual resulta más bien enriquecida por el más valioso contenido de los nuevos textos. Es verdad que algunas solemnidades o fiestas que antes tenían un título mariano son ahora solemnidades o fiestas del Señor, pero la octava de navidad o la fiesta de la circuncisión del Señor se ha convertido en la "solemnidad de María Santísima, Madre de Dios". En todo caso, todas las memorias de María hacen relación a Cristo; y en la catequesis es preciso saber encontrar, partiendo de los textos litúrgicos, el nexo lógico de cada una de ellas con el misterio de Cristo y de la iglesia y con la economía de la salvación. En la siguiente enumeración de las solemnidades, fiestas y memorias marianas daremos una síntesis de la historia, elementos eucológicos de mayor relieve y del significado global de cada una[34].

a) *Solemnidades y fiestas del Señor de contenido mariano.* Estamos examinando el ciclo santoral y, por consiguiente, no repetiremos cuanto hemos dicho [aquí / *supra,* 1, *a-c*] sobre el recuerdo de María en los ciclos cristológicos del adviento, de navidad y de la pascua. Dos celebraciones del Señor merecen ser aquí recordadas.

La *Anunciación del Señor* (25 de marzo), que trae su origen de la festividad de la Anunciación de la santísima Virgen María, celebrada en Asia Menor desde el s. VI. Introducida en Roma por el papa Sergio I (687-701), ha recibido en los libros litúrgicos, con una cierta fluctuación, primero el título del Señor, luego el de María. La fecha fue evidentemente fijada en relación con el 25 de diciembre, es decir, nueve meses antes. Se trata, pues, de una celebra-

ción que responde a un criterio de organización del año litúrgico diverso del adoptado hasta ahora para conmemorar la anunciación y la encarnación hacia finales de adviento (20 de diciembre), sin preocuparse de interponer una distancia cronológica de nueve meses respecto a la navidad. Esta solemnidad, que con frecuencia cae antes de la semana santa, y en todo caso siempre en la cuaresma —pero que no pocas veces debe ser trasladada al tiempo de pascua—, crea alguna dificultad psicológica por el criterio de datación que la une a navidad. En la óptica de los padres de la iglesia, la encarnación tiene una relación indisoluble con la redención y con el misterio pascual. Es a esta luz como debería ser celebrada dicha solemnidad, según subrayan algunos de sus textos: la colecta, por ejemplo, habla "de nuestro Redentor"; la oración después de la comunión recuerda "el poder de su santa resurrección" ("Eius salutiferae resurrectionis potentiam"); la segunda lectura (Heb 10,4-10) ilustra la oblación sacrificial de Cristo. Las referencias a María, como es obvio, son múltiples, ya sea en la liturgia de las Horas, ya sea en el formulario de la misa; es bellísimo el prefacio inspirado en la liturgia hispana: "Quem (Christum) inter homines et propter homines nasciturum, Spiritus sancti obumbrante virtute, ac caelesti nuntio Virgo fidenter audivit et immaculatis visceribus amanter portavit", texto que puede usarse no solamente en este día, sino siempre que en la misa se proclama el evangelio de la anunciación. *MC* 6 sintetiza bien el significado de esta solemnidad.

La *Presentación del Señor* (2 de febrero), según un criterio cronológico inspirado en el evangelio (Lc 2,22, con Lev 12,2-8) se celebra cuarenta días después de navidad. Por el *Diario* de la peregrina Egeria sabemos que esta fiesta se celebraba en Jerusalén ya hacia finales del s. IV. Fue recibida en Occidente en el s. VII con el título griego de "Hypapanti" *(hypapantánô,* encontrar), fiesta del encuentro entre el Mesías y su pueblo. Los textos de la Liturgia de las Horas y del Misal constituyen un hermoso comentario al pasaje evangélico de Lc 2,22-40, proclamado en la misa. Justamente ahora la fiesta ha vuelto a recuperar el título de Presentación del Señor, omitiendo el título de Purificación de la santísima Virgen María, que había entrado en los libros litúrgicos occidentales a partir del s. X. Por muchos textos se puede colegir el origen oriental de la fiesta. De origen occidental, en cambio, es la liturgia de la luz, que se abre con la bendición de las candelas, y que en cierto modo *ritualiza* la idea expresada en el evangelio por el cántico de Simeón: "Mis ojos han visto tu salvación..., luz para alumbrar a las naciones...": precisamente, Cristo. La colaboración mariana viene dada por la perícopa evangélica predicha. María aparece en el acto de ofrecimiento del Hijo como la que lleva la Luz, madre de Cristo, luz de las naciones, que comparte los sufrimientos de aquel que será signo de contradicción. También esta fiesta se coloca en el *dinamismo* de la encarnación *hacia* el misterio pascual. "Debe ser considerada, para poder asimilar plenamente su amplísimo contenido, como memoria conjunta del Hijo y de la Madre, es decir, celebración de un misterio de salvación realizado por Cristo, al cual la Virgen estuvo íntimamente unida como Madre del Siervo sufriente de Yavé, como ejecutora de una misión referida al antiguo Israel y como modelo del pueblo de Dios constantemente probado en la fe y en la esperanza del sufrimiento y por la persecución" *(MC* 7).

b) *Tres solemnidades para celebrar tres dogmas marianos.* Las tres solemnidades marianas del año litúrgico celebran tres dogmas de la iglesia católica sobre el misterio de la Virgen: Inmaculada desde su concepción, Madre de Dios en su misión salvífica, Asunta al cielo en su destino final junto a Cristo como primicia de la iglesia.

Inmaculada Concepción (8 de diciembre). La antigua fiesta oriental de la concepción milagrosa de María por Ana se convirtió en Occidente hacia el s. XI en la fiesta de la concepción de María sin pecado original. Las conocidas controversias teológicas sobre este tema no han favorecido su desarrollo y su exacta formulación teológica. Introducida en el Calendario romano en el año 1476 por decisión de Sixto IV, después de la proclamación del dogma de la Inmaculada por Pío IX (1854), la fiesta recibirá los formularios de notable belleza que han llegado hasta nosotros. La reciente reforma ha aportado algunos enriquecimientos en la liturgia de las Horas y en la misa, especialmente con el nuevo prefacio, que ofrece una síntesis del significado cristiano y eclesial de este dogma mariano: "... ut in ea [beatissima Virgine Maria] dignam Filio tuo Genitricem praepares, et Sponsae eius ecclesiae sine ruga vel macula formosae signares exordium". En la solemnidad del 8 de diciembre "se celebran conjuntamente la Inmaculada Concepción de María, la preparación radical (cf Is 11,1.10) a la venida del Salvador y el feliz exordio de la iglesia sin mancha ni arruga" *(MC* 3). Hay que notar, como canta este prefacio, el bello paralelismo entre la Virgen purísima y Cristo, "Cordero inocente que quita el pecado del mundo", la ejemplaridad de ella para la iglesia a fin de que también ésta sea inmaculada, y su función de "abogada de gracia y ejemplo de santidad" para el pueblo cristiano.

Santa María, Madre de Dios (1 de enero: en realidad esta solemnidad entra en el ciclo *de tempore,* como se ha indicado [aquí *I supra,* 1, *b*]). La antigua memoria de la Virgen María, que se remonta al s. VI y que se celebra todavía en los diversos ritos orientales, ha recuperado hoy el puesto que desde el s. VIII tenía en Roma bajo el título *Natale sanctae Mariae.* Aunque se ha cambiado el título de la fiesta, se ha conservado el rico contenido mariano de los textos litúrgicos, especialmente de las oraciones, de las antífonas y de los responsorios. *MC* 5 comenta así el contenido de esta solemnidad: "Ésta, fijada en el día 1 de enero, según una antigua sugerencia de la liturgia de Roma, está destinada a celebrar la parte que tuvo María en el misterio de la salvación y a exaltar la singular dignidad de que goza la *sancta Parens..., per quam meruimus... auctorem vitae suscipere* (antífona de entrada y oración colecta); es además una ocasión propicia para renovar la adoración al recién nacido Príncipe de la paz, para escuchar de nuevo el jubiloso anuncio angélico (cf Lc 2,14: *paz en la tierra a los hombres...)* y para implorar de Dios, por mediación de la Reina de la Paz, el don supremo de la paz". Uniendo la celebración de la jornada mundial de la paz instituida por Pablo VI (a la que alude también el texto citado de *MC)* y el comienzo del año civil, en la liturgia de la misa se proclama —como segunda lectura— la bendición de Moisés que desea la protección de Dios y la paz (Núm 6,22-27). En la oración después de la comunión, según la sugerencia explícita de Pablo VI, se llama a María "madre de Cristo y madre de la iglesia". La conmemoración de la materni-

dad divina de María es, por tanto, la ocasión para extender el sentido de tal maternidad a la iglesia y a toda la humanidad, para la que se implora, por su intercesión, la plenitud de la *paz* en su denso significado bíblico.

Asunción de la Virgen María (15 de agosto). Una antigua fiesta que se celebraba en Jerusalén desde el s. VI en honor de la Madre de Dios recordaba probablemente la consagración de una iglesia en su honor. Esta fiesta, un siglo después, se extiende a todo el Oriente bajo el nombre de *Dormición de santa María* y celebra su tránsito de este mundo y su asunción al cielo, según los textos apócrifos del *Transitus* de la Virgen [*/ supra,* II, 2, *a*]. En Occidente fue acogida por el papa Sergio (fin del s. VII) con una feliz formulación inspirada en un texto bizantino: en la oración *Veneranda nobis* del sacramentario Gregoriano se dice que María "experimentó la muerte temporal, pero no pudo ser retenida por los lazos de la muerte". La proclamación del dogma de la Asunción por Pío XII (1950) ha tenido como consecuencia la reestructuración de toda la liturgia de esta solemnidad, que canta el misterio de la glorificación de María asunta ya al cielo en cuerpo y alma; gracias a la reciente reforma se ha hecho una nueva reelaboración. Esta solemnidad está dotada, por excepción, de un formulario para la misa vespertina de la vigilia. En la misa del día se proclama como primera lectura una perícopa del Apocalipsis (11,19; 12,1-6.10) que recuerda a la mujer vestida de sol (12,1), aunque en un contexto de difícil comprensión para los fieles que escuchan; la perícopa evangélica de Lucas (1,39-56), que refiere el elogio de Isabel a María y la proclamación del *Magnificat,* expresa bien la exaltación de la sierva humilde. El nuevo prefacio, inspirado ampliamente en el texto de *LG* 68, ofrece una bella síntesis del significado cristológico y eclesial de la solemnidad. *MC* 6 centra su sentido en la perfecta configuración de María con Cristo resucitado. En la liturgia de las Horas esta temática halla un claro desarrollo en la gozosa plegaria eclesial que brota de la contemplación de la Virgen como icono escatológico de la iglesia.

c) *Las dos fiestas marianas.* Dos acontecimientos de la vida de María se celebran con el grado de fiesta: la Natividad y la Visitación.

Natividad de la santísima Virgen María (8 de septiembre). El origen de esta fiesta va unido a la dedicación de la iglesia de la natividad de María en Jerusalén, que se celebraba desde el s. V. Se extendió a Bizancio y a Roma en el s. VII. Es una fiesta de gran importancia en todo el Oriente por coincidir con el comienzo del año litúrgico bizantino. Las fórmulas de la liturgia romana acusan el influjo oriental y son singularmente alegres, pues celebran el nacimiento de la que, hecha Madre del Redentor, nos ha dado las primicias de la salvación (colecta de la misa).

Visitación de la Virgen María (31 de mayo). Esta fiesta tiene su justificación en el evangelio de Lucas (1,39-56). Como episodio relacionado con el nacimiento del Salvador, la visitación tiene ya una conmemoración en la semana que precede inmediatamente a la navidad. Como fiesta fue instituida por Urbano VI el año 1389, pero ya se celebraba por los franciscanos el 2 de julio desde 1263. En esta misma fecha se celebraba en Constantinopla una fiesta mariana de la reliquia del cinturón de María en la iglesia de la Blanquerna. La ordenación actual del calendario, por razones lógicas, ha an-

ticipado justamente esta fiesta —que recuerda la visita de María a la madre del futuro precursor— a la solemnidad que conmemora el nacimiento del Bautista (24 de junio), colocándola el 31 de mayo, es decir, al fin del mes que por tradición popular es considerado como mariano, en el puesto que ocupaba la fiesta de María Reina, instituida por Pío XII (que ahora se celebra con el rango de memoria el 22 de agosto). Puesto que la visitación cae hoy en torno a pentecostés, podría celebrarse como recuerdo particular de la Virgen en *su* pentecostés (puesto que en la anunciación vino sobre ella el Espíritu Santo): como harán los apóstoles después de *su* pentecostés, María emprende un viaje misionero (precisamente la visitación) y es promotora de manifestaciones carismáticas (el niño da saltos en el seno de Isabel); podría también celebrarse como recuerdo de María "Arca de la Alianza" (la Alianza en persona mora en ella) e imagen de la iglesia primitiva por su impulso en la oración (el *Magnificat)* y en la caridad activa (una vez más la visitación).

d) *Las "memorias de María".* El Calendario romano enumera otras ocho "memorias" en honor de María, algunas obligatorias, otras libres. Están inspiradas ya sea en episodios de la vida de la Virgen, ya sea en ideas teológicas o en lugares venerados por los fieles. Las indicamos según la cronología del año litúrgico.

Nuestra Señora de Lourdes (11 de febrero) es la memoria que va unida al recuerdo de las apariciones de la Virgen en 1858 a Bernadette Soubirous en la gruta de Massabielle. La íntima relación que existe entre el lugar, las palabras de la Virgen y la historia de piedad y de consolación que sugiere su imagen ofrece la posibilidad de una contemplación de María como fuente de agua viva y medicina de los enfermos.

Nuestra Señora del Carmen (16 de julio) es el título que recuerda el nacimiento de una Orden religiosa profundamente mariana (la Orden de los Carmelitas) en un valle del monte Carmelo, en Palestina. La gran difusión popular de este título ha sugerido, después de algunas vacilaciones, el conservar esta memoria en el calendario actual. La referencia bíblica al monte Carmelo y la gran tradición contemplativa de la Orden sugieren celebrar a María en su belleza: en su ser *karmel,* que significa jardín o paraíso de Dios; en su oración contemplativa que medita las Escrituras. Como reza la colecta, María conduce a Cristo, que es la santa montaña, en el crecimiento de la santidad. Según la tradición de la Orden carmelita, María es Madre y Hermana.

Dedicación de la basílica de Santa María la Mayor (5 de agosto). La memoria hace referencia al lugar dedicado en Roma en el s. IV casi como una réplica de la basílica de la Natividad de Belén, en honor de la Madre de Dios sobre la colina del Esquilino. En el s. V, el papa Sixto III ofrece la iglesia al pueblo de Dios *(plebi Dei),* embellecida con preciosos mosaicos —conservados todavía en el arco de triunfo—, que son un canto de la divina maternidad y de los episodios de la infancia de Jesús y un monumento a la definición dogmática de Éfeso (431). Esta fiesta evoca los grandes temas de María como templo de Dios y nueva Jerusalén.

Santa María Reina (22 de agosto). Tradicional por su material iconográfico, esta memoria fue introducida por Pío XII en 1954 con grado de fiesta para celebrarse el 31 de mayo, casi en simetría con la fiesta de Cristo Rey. Colocada ahora felizmente ocho días después del 15 de agosto,

tiene el siguiente significado según las palabras de *MC* 6: "La solemnidad de la Asunción se prolonga jubilosamente en la celebración de la fiesta de la Realeza de María, que tiene lugar ocho días después y en la que se contempla a aquella que, sentada junto al Rey de los siglos, resplandece como Reina e intercede como Madre" (cf la colecta del día).

Nuestra Señora la Virgen de los Dolores (15 de septiembre). La memoria tiene orígenes devocionales que se remontan al medievo. Difundida gracias al apostolado de la Orden de los Siervos de María, para los que había sido aprobada en 1667, fue extendida a la iglesia universal por Pío VII en 1814. Tiene un notable contenido teológico, pues recuerda la presencia de María a los pies de la cruz. Antes de la reciente reforma tenía una anticipación el viernes que precede al domingo de ramos; todavía hoy, colocada después de la fiesta de la exaltación de la santa cruz (14 de septiembre) se convierte en "ocasión propicia para revivir un momento decisivo de la historia de la salvación y para venerar junto con el Hijo *exaltado en la cruz a la Madre que comparte su dolor",* como recuerda la colecta *(MC* 7).

Nuestra Señora la Virgen del Rosario (7 de octubre). Tenemos aquí la cristalización de una devoción mariana profundamente radicada en el pueblo (la memoria es, en cierto modo, simétrica con la fiesta oriental del himno *Akáthistos;* en el rito bizantino se celebra el sábado de la quinta semana de cuaresma). Instituida por Pío V después de la victoria de Lepanto (7 de octubre de 1571), pasó a la iglesia universal en 1716 bajo Clemente XI. La memoria es netamente mariana. En efecto, el Misal romano ha introducido en la colecta "Gratiam tuam...", que es también la oración conclusiva del *Angelus Domini,* un inciso explícitamente mariano: "... ut qui, angelo nuntiante, Christi Filii tui incarnationem cognovimus, *beata Maria Virgine intercedente,* per passionem eius et crucem...". Sólo en este inciso añadido se menciona a la Virgen. La memoria quiere indicar el camino de la Virgen por los misterios de gozo, de dolor y de gloria vividos en Cristo.

Presentación de la santísima Virgen María (21 de noviembre). Fiesta antigua y de gran importancia en la liturgia bizantina por el significado de la entrada de la Virgen en el templo sagrado de Jerusalén. El hecho de que esta fiesta se inspirase en el apócrifo *Protoevangelio de Santiago* retrasó su extensión a Occidente, donde comenzó a celebrarse antes del s. XIV, bajo Gregorio XI en Aviñón; pero pronto se extendió a toda la iglesia con Sixto V en 1585. El contenido esencial de la memoria es el gozo de la Hija de Sión que se consagra totalmente al Señor.

Inmaculado Corazón de la Virgen María (sábado después del II domingo después de pentecostés). Esta memoria se celebra al día siguiente de la solemnidad del Sagrado Corazón de Jesús, casi como su prolongamiento ideal. La devoción se remonta al s. XVII (escritos de san Juan Eudes). Las apariciones de Fátima (1917) y la consagración de toda la humanidad al Inmaculado Corazón de María hecha por Pío XII en 1942 han favorecido su extensión. El mismo papa instituyó la fiesta en 1944, asignándole la fecha del día octavo después de la Asunción. En todo caso, la referencia al corazón de María es netamente evangélica, si pensamos en la *sabiduría reflexiva* de la Madre, que medita las palabras y los hechos del Hijo en su propio corazón (Lc 2,19.51).

e) *La memoria de Santa María en sábado y las misas votivas.* Desde la edad media, el sábado se ha considerado en la liturgia latina como un día mariano, a diferencia de lo que hacen las liturgias orientales, que reservan el miércoles a la memoria de la Virgen. El fundamento de tal elección parece que hay que buscarlo en la tradición, que considera el sábado que sigue a la muerte del Señor y precede a su resurrección como el momento en el cual la fe y la esperanza de la iglesia estaban concentradas en María. Esta memoria de María es calificada por Pablo VI de "antigua y discreta" *(MC* 9). La liturgia de las Horas de esta memoria contiene válidos elementos eucológicos de loa a la Madre de Dios y nos confía a su intercesión materna.

En la sección de *misas votivas,* el Misal Romano remite, para las misas en honor de María, al común de la santísima Virgen, que contiene hasta siete formularios, tres de los cuales están reservados, respectivamente, al tiempo de adviento (el cuarto), de navidad (el quinto) y de pascua (el sexto): son los mejores desde el punto de vista de su contenido. En la "editio typica altera" (1975) del *Missale Romanum,* entre las misas votivas se ha añadido el formulario *De b. Maria Ecclesiae Matre,* con el cual se enriquece notablemente en cantidad, y sobre todo en calidad doctrinal, el "corpus marianum" de la liturgia. Es importante la colecta, que recuerda a María a los pies de la cruz en el momento en que se convierte en madre de los discípulos de Jesús; el prefacio propio se inspira ampliamente en el capítulo mariano de la constitución dogmática *Lumen gentium.* (Evidentemente, esta misa se ha incluido en las nuevas ediciones del Misal castellano.

Pero no conviene olvidar aquí "que el *Calendario Romano General* no registra todas las celebraciones de contenido mariano; pues corresponde a los calendarios particulares recoger, con fidelidad a las normas litúrgicas, pero también con adhesión de corazón, las fiestas marianas propias de las distintas iglesias locales" *(MC* 9). El deseo aquí expresado se convierte en una invitación a ofrecer, en los textos eucológicos de las celebraciones de los calendarios particulares, aquella visión del misterio de María, sobria y esencial, según la cual ella está asociada a la obra de Cristo y del Espíritu y está presente en la iglesia bajo diversos títulos y por diversos motivos sin que jamás disminuya el contenido del dogma ni decaiga la calidad de la doctrina: la veneración para con la Madre de Dios exige, en resumidas cuentas, que la celebración de sus misterios se haga con profunda piedad, pero también con verdad sincera; más aún, con la adecuada belleza [35].

V. Orientaciones teológicas y pastorales

Después de esta valoración de los elementos marianos de la liturgia de la iglesia occidental resumamos en algunos puntos las orientaciones doctrinales y pastorales más específicas y necesarias por su gran importancia para la espiritualidad y para la vida de la iglesia y de los cristianos.

1. LA LITURGIA, SÍNTESIS DE DOCTRINA Y DE CULTO. La liturgia, en sus textos, contiene la confesión de la fe de la iglesia en el misterio de María y ofrece una rica síntesis de la misma —fusionando armoniosamente la *lex credendi* y la *lex orandi* (cf *MC* 56)—, atenta tanto a la tradición como a los nuevos y recientes desarrollos. Lo indica autorizadamente Pablo VI en diversos párrafos de la *MC,* especialmente cuando afirma: "Recorriendo después los

textos del Misal restaurado, vemos cómo los grandes temas marianos de la eucología romana —el tema de la Inmaculada Concepción y de la plenitud de gracia, de la maternidad divina, de la integérrima y fecunda virginidad, del *templo del Espíritu Santo,* de la cooperación a la obra del Hijo, de la santidad ejemplar, de la intercesión misericordiosa, de la asunción al cielo, de la realeza maternal y algunos más— han sido recogidos en perfecta continuidad con el pasado, y cómo otros temas, nuevos en un cierto sentido, han sido introducidos en perfecta adherencia con el desarrollo teológico de nuestro tiempo" (n. 11). Especial relieve viene dado al tema María-iglesia: "Ha sido introducido en los textos del Misal con variedad de aspectos, como varias y múltiples son las relaciones que median entre la Madre de Cristo y la iglesia. En efecto, dichos textos en la Concepción sin mancha de la Virgen reconocen la imagen de la iglesia, esposa de Cristo... y de limpia hermosura (prefacio del 8 de diciembre); en la Asunción reconocen el *principio* ya cumplido y la *imagen* de aquello que para toda la iglesia debe todavía cumplirse (prefacio del 15 de agosto); en el misterio de la maternidad la proclaman madre de la Cabeza y de los miembros: santa Madre de Dios, por tanto, y próvida Madre de la iglesia (oración después de la comunión del 1 de enero)" *(ib).* La ejemplaridad de María respecto a la iglesia tiene muchos aspectos comprometedores, como advierte una vez más esta síntesis de la *MC:* "Cuando la liturgia dirige su mirada a la iglesia primitiva y a la contemporánea, encuentra puntualmente a María: allí, como presencia orante junto a los apóstoles (colecta del común de la santísima Virgen en el tiempo de pascua, después de la ascensión); aquí, como presencia operante junto a la cual la iglesia quiere vivir el misterio de Cristo... (colecta del 15 de septiembre: Virgen de los Dolores); y como voz de alabanza junto a la cual quiere glorificar a Dios... (colecta del 31 de mayo: Visitación; prefacio de la santísima Virgen); y puesto que la liturgia es culto que requiere una conducta coherente de vida, ella pide traducir el culto a la Virgen en un concreto y sufrido amor por la iglesia... (oración después de la comunión del 15 de septiembre)" *(ib).* Estas indicaciones, solamente parciales, al contenido doctrinal mariano de la liturgia renovada muestran que la "instauración posconciliar... ha considerado con adecuada perspectiva a la Virgen en el misterio de Cristo y, en armonía con la tradición, le ha reconocido el puesto singular que le corresponde dentro del culto cristiano, como Madre santa de Dios, íntimamente asociada al Redentor" *(MC* 15). En la liturgia tenemos una síntesis completa y límpida de doctrina mariana, segura en la formulación y elevada en las expresiones.

Además, la liturgia ofrece la medida múltiple, pero justa, de aquel culto a Cristo que se traduce en veneración especial a su Madre, revistiéndose aquí de varias formas de piedad, así como de otras tantas formas de amor filial. Es de nuevo la *MC* la que nos proporciona una bella síntesis: "Es importante observar cómo traduce la iglesia las múltiples relaciones que la unen a María en distintas y eficaces actitudes cultuales: en *veneración profunda,* cuando reflexiona sobre la singular dignidad de la Virgen, convertida, por obra del Espíritu Santo, en Madre del Verbo encarnado; en *amor ardiente,* cuando considera la maternidad espiritual de María para con todos los miembros del cuerpo místico; en *confiada invocación,* cuando experimenta la intercesión de su Abogada y Auxiliadora (cf *LG* 62); en *servicio*

de amor, cuando descubre en la humilde sierva del Señor a la reina de misericordia y a la madre de la gracia; en *operosa imitación,* cuando contempla la santidad y las virtudes de la *llena de gracia* (Lc 1,28); en *conmovido estupor,* cuando contempla en ella, "como en una imagen purísima, todo lo que ella desea y espera ser" *(SC* 103); en *atento estudio,* cuando reconoce en la cooperadora del Redentor, ya plenamente partícipe de los frutos del misterio pascual, el cumplimiento profético de su mismo futuro, hasta el día en que, purificada de toda arruga y toda mancha (cf Ef 5,27), se convertirá en una esposa ataviada para el Esposo Jesucristo (cf Ap 21,2)" *(MC* 22).

En la liturgia, por consiguiente, hallamos a nivel de fe profesada y vivida "una norma de oro para la piedad cristiana" *(MC* 23); pero también el manantial, la cima, la escuela y la experiencia mistérica de nuestra comunión con la Madre de Dios. Todas las demás formas de veneración y de devoción para con María deben converger en la liturgia, fundirse con ella y eventualmente, si fuera preciso, proceder de ella (cf *MC* 23). Además, en la liturgia, es decir, en sus contenidos doctrinales y en sus actitudes cultuales, tenemos un criterio válido de discernimiento respecto a todas aquellas exageraciones devocionales que están siempre al acecho, como por desgracia demuestra la historia antigua y reciente de la piedad mariana (cf *MC* 38-39).

2. EJEMPLARIDAD DE MARÍA PARA LA IGLESIA EN EL CULTO Y EN EL SERVICIO. La gran novedad de la reflexión teológica posconciliar sobre las relaciones de María con la liturgia consiste en haber plasmado este principio: *La Virgen es modelo de la iglesia en el ejercicio del culto divino.* La intuición se funda esencialmente en dos datos teológicos ya señalados: *a)* la presencia activa de María en el misterio de Cristo; *b)* su ejemplaridad para la iglesia; estos dos datos se hallan ampliamente explicados en el c. 8 de la *LG* y en el n. 103 de la *SC.* Pero solamente la *MC,* de Pablo VI, ha sacado ampliamente las consecuencias (nn. 16-23). En esto la exhortación del papa había estado precedida por algún teólogo. A pesar de la crítica esporádica de algún autor perteneciente al mundo ortodoxo oriental, que no consideraba *tradicional* este modo de presentar a la Virgen, el principio ha tenido éxito en la iglesia: se le puede considerar como una de las intuiciones más fecundas de la espiritualidad litúrgica y mariana de los últimos siglos, con amplia base en la gran tradición patrística, como documenta cuidadosamente la *MC* en sus notas.

Pablo VI presenta a María como "modelo de la iglesia en el orden de la fe, de la caridad y de la perfecta unión con Cristo", que son las actitudes interiores con las cuales la iglesia, esposa amadísima, invoca a su Señor, y por su medio rinde culto al Padre eterno *(MC* 16). Con este principio se nos ofrece además una sólida orientación teológica para toda formación en la / participación litúrgica: el modo propio de formar para vivir la liturgia es formar para la *vida teologal,* la cual se ejercita justamente en la liturgia y en ella alcanza su punto culminante; más aún, en la liturgia alcanza su punto culminante *toda la oración y contemplación del cristiano* bajo la acción del Espíritu Santo, en contra de lo que en algún tiempo escribieron Jacques y Raïsa Maritain [36].

El principio de la ejemplaridad de María ha sido explicado por Pablo VI refiriéndose a algunas actitudes comunes a la Virgen, en su participación en el misterio de Cristo en

el Espíritu, y a la iglesia, la cual, bajo la acción del Espíritu, celebra el memorial del Señor. En primer lugar, en la escucha religiosa de la palabra de Dios, María aparece como *Virgen oyente:* modelo, por tanto, para la iglesia que medita, escucha, acoge, vive y proclama aquella palabra que se encarnó en María: "Esto mismo hace la iglesia, la cual, sobre todo en la sagrada liturgia, escucha con fe, acoge, proclama, venera la palabra de Dios, la distribuye a los fieles como pan de vida y escudriña a su luz los signos de los tiempos, interpreta y vive los acontecimientos de la historia" *(MC* 17). De María, cual *Virgen orante* se pueden recordar en general, ya sea su actitud orante, ya sea aquellos sentimientos que el Espíritu suscitaba en su corazón y que coinciden con las grandes dimensiones de la oración eclesial, la cual alcanza su vértice y su punto de condensación en la plegaria eucarística: *la alabanza* llena de gratitud del *Magnificat, la intercesión* en Caná, *la súplica para la venida del Espíritu* en el cenáculo. A estas actitudes hay que añadir la peculiar experiencia de María cual *Virgen oferente* en el templo de Jerusalén y en el Calvario, experiencia que en su aspecto activo (María ofrece) y pasivo (María se ofrece) se torna ejemplar para la iglesia en su oblación sacrificial de la eucaristía y de la oración *(MC* 18.20) [37]. Desde otra perspectiva María, cual *Virgen Madre,* es el modelo de aquella cooperación activa con la cual también la iglesia colabora mediante la predicación y los sacramentos (especialmente en el bautismo-confirmación y en la eucaristía) a transmitir a los hombres la vida nueva del Espíritu (cf *MC* 19).

Con la amplitud de este principio de ejemplaridad se puede afirmar que toda celebración litúrgica debe ser *implícitamente mariana,* en cuanto debe ser celebrada por la iglesia con aquellos sentimientos que tuvo la Virgen María. La *nota mariana,* por consiguiente, caracteriza, en la globalidad de la experiencia litúrgica, toda celebración de los santos misterios y hace que la *espiritualidad litúrgica* sea auténticamente *espiritualidad mariana* en el mejor sentido de la palabra [38].

Pero hay algo más. Si la liturgia se traduce en el *compromiso* y el culto litúrgico exige su prolongación en el culto espiritual de la vida, la ejemplaridad de la Virgen ofrece la mejor síntesis de lo que debe ser la vida del cristiano: "Bien pronto los fieles comenzaron a fijarse en María para, como ella, hacer de la propia vida un culto a Dios y de su culto un compromiso de vida... María es, sobre todo, modelo de aquel culto que consiste en hacer de la propia vida una ofrenda a Dios... El 'sí' de María es para todos los cristianos una lección y un ejemplo para convertir la obediencia a la voluntad del Padre en camino y en medio de santificación propia" *(MC* 21).

Recordamos, finalmente, cómo el fin de la liturgia —glorificación de Dios y santificación de los hombres *(SC* 7)— coincide con la misión materna de María, que es la de "reproducir en los hijos los rasgos espirituales del Hijo primogénito" *(MC* 57). Junto al Cristo, el *Hombre nuevo,* aparece también María como *Mujer nueva,* que refleja, para gloria de Dios y para ejemplo de la iglesia, los rasgos de *aquella* vida nueva mediante una santidad ejemplar y un crecimiento hacia la plenitud de la gracia, según la magnífica enumeración de virtudes evangélicas practicadas por María, que ofrece Pablo VI en *MC* 57.

La iglesia, que celebra los misterios divinos, debe por tanto mirar a María como modelo de fe, de esperanza y de caridad, de pureza y de compromiso, de perseverancia en la

oración. Más aún, una plena conciencia de este principio mariano que ilumina la liturgia debería llevar a una liturgia contemplativa, bella —la "via pulchritudinis" es auténticamente mariana—, noble, decorosa, abierta a las mociones del Espíritu que crea la comunión profunda con Dios y con los hermanos.

3. LITURGIA MARIANA Y DEVOCIONES MARIANAS. Lo acabamos de repetir (*/ supra,* 2): la iglesia, que celebra objetivamente el misterio de la Virgen Madre asociada a Cristo y se apropia subjetivamente en toda acción litúrgica sus sentimientos, vive la mejor y la más auténtica forma de devoción mariana en cuanto realiza la comunión con la Virgen y con sus sentimientos. La liturgia, por consiguiente, está en el centro y es la cumbre de la *devoción* mariana. Como advierte la *MC* 15: "Recorriendo la historia del culto cristiano se nota que, tanto en Oriente como en Occidente, las más altas y más límpidas expresiones de la piedad hacia la bienaventurada Virgen han florecido en el ámbito de la liturgia o han sido incorporadas a ella". Pablo VI ha querido trazar las líneas de una renovación de la piedad mariana inspirándose en las notas características de la liturgia, que son la dimensión trinitaria, cristológica (y pneumatológica) y eclesial (*MC* 24-28). Ha sugerido además, siguiendo las líneas de las enseñanzas conciliares, "algunas orientaciones —bíblicas, litúrgicas, ecuménicas, antropológicas— que se deben tener presentes en la revisión o creación de ejercicios y prácticas de piedad a fin de hacer más vivo y sentido el vínculo que une a la Madre de Cristo y madre nuestra en la comunión de los santos" (*MC* 29-39). Como hemos dicho en otra parte de este Diccionario (*/ Religiosidad popular,* II), tales consideraciones sobre la piedad mariana pueden considerarse como paradigmáticas para la renovación de otras formas de piedad.

Sigue siendo regla de oro el principio de la *MC* 31: "Una clara acción pastoral debe, por una parte, distinguir y subrayar la naturaleza propia de los actos litúrgicos; por otra, valorar los ejercicios piadosos para adaptarlos a las necesidades de cada comunidad eclesial y hacerlos auxiliares válidos de la liturgia": Una ejemplificación autorizada de esta valoración-adaptación la ofrece la misma exhortación a propósito del *Angelus Domini* y del *Rosario (MC* 40-55).

En la actual valoración de la religiosidad popular no conviene olvidar la centralidad que tiene la liturgia, como he intentado poner de manifiesto en estas páginas, ya sea por su contenido o por la ejemplaridad de sus formas. Hoy, incluso para *expresiones típicas de devoción mariana* como el *mes mariano* (mayo, según la tradición popular; diciembre, según la litúrgica), se procura o hacer converger todo en la celebración de la eucaristía y de la liturgia de las Horas o recurrir a la celebración de la palabra o de la oración inspirada en la liturgia. Las mismas *peregrinaciones* a los santuarios marianos son gestos de piedad que deben culminar en la plegaria comunitaria, en la celebración del sacramento de la penitencia y en la celebración eucarística. En general, podemos decir que la posibilidad de incluir armónicamente en la liturgia el recuerdo de la Virgen, sin ir contra las orientaciones de la iglesia o desnaturalizar los contenidos del año litúrgico, son realmente múltiples [39].

VI. Conclusión

La síntesis motivada sobre la presencia de la Virgen en el año litúrgi-

co que encontramos en *SC* 103 —el primer texto mariano del Vat. II— se ha convertido en un principio teológico y operativo para la revisión de tal presencia que se ha verificado en la reforma litúrgica posconciliar. La memoria y la veneración de la Virgen, que tienen lugar en la liturgia, se fundan en sólidos motivos teológicos: la *cooperación* de María a la obra salvífica de Cristo en el Espíritu Santo, cual humilde sierva del designio del Padre; su *ejemplaridad* para la iglesia en el ejercicio del culto divino, en cuanto la iglesia se inspira en sus sentimientos; el *gozo* de contemplar en ella el fruto más espléndido de la redención, y también la mujer nueva, es decir, la humanidad que ha colaborado en el plan de salvación; la *esperanza* y el *consuelo* que promanan de su persona ya glorificada junto a su Hijo, *icono escatológico* de la iglesia, es decir, de cuanto la liturgia promete ya desde ahora a todos los fieles, puesto que "en ella se ha realizado ya el proyecto de Dios en Cristo para la salvación de todo el hombre" *(MC* 57). Por eso María está presente, protagonista y ejemplar al mismo tiempo, en el misterio de Cristo celebrado en la liturgia, que hace memoria del *pasado salvífico,* lo hace *presente* y anticipa su *futuro:* una presencia que es motivo de *esperanza para el porvenir,* sin duda, pero también de *compromiso para hoy:* "Al hombre contemporáneo, frecuentemente atormentado entre la angustia y la esperanza, postrado por la sensación de su limitación y asaltado por aspiraciones inconmensurables, turbado en el ánimo y dividido en el corazón, la mente suspendida por el enigma de la muerte, oprimido por la soledad mientras tiende hacia la comunión, presa de sentimientos de náusea y de hastío, la Virgen María, contemplada en su vicisitud evangélica [*el pasado*] y en la realidad ya conseguida [*el presente y futuro escatológico*] en la ciudad de Dios, ofrece [*en el presente litúrgico de la iglesia*] una visión serena y una palabra tranquilizadora: la victoria de la esperanza sobre la angustia, de la comunión sobre la soledad, de la paz sobre la turbación, de la alegría y de la belleza sobre el tedio y la náusea, de las perspectivas eternas sobre las temporales, de la vida sobre la muerte" *(MC* 57). Así la Virgen aparece íntimamente unida a la historia de la salvación que se realiza *en el misterio,* en la liturgia de la iglesia. Pero en la liturgia y en el servicio de caridad hacia los hombres que de ella se deriva aparece más que nunca el *rostro mariano* de la iglesia de Cristo.

NOTAS: [1] J. Castellano, *La Vergine nella liturgia,* en VV.AA., *Maria, mistero di grazia,* Teresianum, Roma 1974, 90-94; A. Bergamini, *Cristo, festa della chiesa,* Edizioni Paoline, 1982, 392-396 — [2] En respuesta a las objeciones de G.M. Morreale, cf G.P., *La riforma liturgica è "antimariana"?,* en *Not* 8 (1972) 41-50 — [3] Una presentación y valoración de conjunto con aportaciones de P. Jounel, A. Carideo, E. Manfredini, F. Brovelli, en VV.AA., *Il Messale Romano Vaticano II. Orazionale e Lezionario II,* LDC, Turín 1981, 59-192 — [4] P. Jounel, *Le culte de Marie dans la liturgie romaine renovée,* en VV.AA., *La liturgie expression de la foi,* Edizioni Liturgiche, Roma 1979, 159-178 — [5] Una amplia exposición de la presencia de María en las distintas liturgias orientales y occidentales en H. de Manoir, *Maria. Études sur la Sainte Vierge* I, París 1949, 213-413; otras aportaciones en VV.AA., *La Madonna nel culto della chiesa,* Queriniana, Brescia 1966, 63-178 — [6] J. Castellano, *o.c.* (nota 1) 89 — [7] En relación con la génesis de los principales textos conciliares, cf *La Madonna nel culto della chiesa* (nota 5) 303-313 — [8] P. Jounel, *Le feste della Santa Madre di Dio nel calendario romano,* en *o.c.* (nota 3) 62-63 — [9] Una síntesis de los textos bíblicos marianos en R. Laurentin, *La Vergine Maria,* Edizioni Paoline, 1983[5], 19-56 — [10] *Omelia sulla Pasqua,* en R. Cantalamessa, *I più antichi testi pasquali della chiesa,* Ed. Liturgiche, Roma 1972, 39.40.41.51, con notas explicativas en 101-102. Seguimos la versión del vol. II de la *Liturgia de las Horas,* Oficio de lecturas del jueves santo, 2.ª lectura — [11] Hipólito de Roma, *La tradizione apostolica* 4, Edizioni

Paoline, 1972, 85; L. Ligier, *La Vergine nell'eucaristia della chiesa,* en *La Madonna nel culto della chiesa* (nota 5) 66-70 — [12] *La tradizione apostolica* 21: *o.c.,* 111 — [13] D.M. Montagna, *La liturgia mariana primitiva,* en *Mar* 24 (1962) 84-128 — [14] B. Bagatti, *De beatae Mariae virginis cultu in monumentis paleochristianis palestinensibus,* en *De primordiis cultus mariani* V, Roma 1970, 1-20; E. Testa, *Cultus marianus in textibus nazarethanis primorum saeculorum, Ivi,* 21-34 — [15] *Lodi alla Madonna nel primo millennio delle chiese d'oriente e di occidente,* Edizioni Paoline, 1980, 40 — [16] L. Ligier, *a.c.* (nota 11) 74-80 — [17] D.M. Montagna, *Alle origini dell'iconografia mariana,* en *Mar* 25 (1963) 514-519 — [18] G. Giamberardini, *De primaevo virginis deiparae festo in nativitate Domini occurrente ex documentis liturgiae aegyptiacae: De primordiis cultus mariani,* cit., 81-95 — [19] Eteria, *Diario di viaggio,* Edizioni Paoline, 1979, 109-112 — [20] R. Laurentin, *La Vergine Maria* (nota 9) 280-282 — [21] E.M. Toniolo (dir.), *Akathistos. Antico inno alla Madre di Dio,* Roma 1982[5] — [22] D.M. Montagna, *a.c.* (nota 13) 114-118 — [23] Una síntesis del desarrollo del culto mariano en R. Laurentin, *o.c.,* 57-157 — [24] L. Ligier, *a.c.* (nota 11) 63-87; J. Castellano, *El Espíritu Santo y la Virgen María en la plegaria eucarística. Tradición eucológica y reflexión teológica,* en *Ephemerides Carmeliticae* 27 (1976) 52-79 — [25] Texto italiano completo en P. Evdokimov, *Sacramento dell'amore,* Sotto il Monte-Milano 1982, 188-203 — [26] Texto oficial y comentario de I.M. Calabuig, en *Not* 17 (1981) 247-328 — [27] Una buena presentación de los textos marianos, además de en la *o.c.* de la nota 3, puede encontrarse en VV.AA., *Il lezionario mariano. Commento esegetico e pastorale del lezionario liturgico,* Queriniana, Brescia 1975 — [28] Para la historia: B. Capelle, *Le feste mariane,* en VV.AA., *La chiesa in preghiera,* Roma 1966[2], 829-849; las aportaciones indicadas en la nota 3 y, con amplitud, VV.AA., *Il culto di Maria oggi,* Edizioni Paoline, 1978, 117-259 — [29] Una hermosa síntesis en I.M. Calabuig, *L'avvento spazio celebrativo del mistero della Vergine,* en VV.AA., *Come celebrare Maria. Principi e proposte,* Roma 1981, 19-39 — [30] *Proprium Missarum Ordinis Servorum Mariae* I, Roma 1972, 28-32 — [31] *L'"Ora" della Madre. Celebrazione mariana per il sabato santo. Primo formulario ispirato alla liturgia bizantina,* Centro di Cultura mariana "Mater Ecclesiae", Roma 1982; *L'"Ora" della Madre. Celebrazione mariana per il sabato santo. Secondo formulario di stile latino,* Centro di cultura mariana "Mater Ecclesiae", Roma 1983 — [32] Cf P. Evdokimov, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona,* Edizioni Paoline, 1981[2], 303-307 — [33] Recuérdese también que en la celebración eucarística romana hay diversos prefacios, comprendidos los de las festividades marianas y los del común de la Virgen, que recuerdan su nombre — [34] Una síntesis en las obras citadas en la nota 28 — [35] Algunas sugerencias en J. Castellano, *La memoria della Vergine Maria nella celebrazione eucaristica,* en VV.AA., *Come celebrare Maria* (nota 29) 40-53 — [36] J. y R. Maritain, *Vita di preghiera. Liturgia e contemplazione,* Borla, Roma 1979, 90-91 — [37] Había anticipado estas intuiciones I.M. Calabuig, *Spiritualità mariana e spiritualità liturgica,* en VV.AA., *La Madonna nel culto della chiesa* (nota 5) 219-240 — [38] Ivi, 119-222 — [39] Algunas orientaciones específicas en VV.AA., *Il culto di Maria oggi* (nota 28) 261-305; sugerencias varias en VV.AA., *Come celebrare Maria,* Roma 1981.

J. Castellano

BIBLIOGRAFÍA: Augé M., *Boletín bibliográfico posconciliar de liturgia mariana,* en "Ephemerides Mariologicae" 25 (1975) 131-142; Bobichon M., *María en la nueva liturgia de la Palabra,* 2 vols., Sal Terrae, Santander 1974-1976; Capelle B., *Las fiestas marianas,* en A.G. Martimort, *La iglesia en oración,* Herder, Barcelona 1967[2], 813-832; De Fiores S., *María,* en NDE, Paulinas, Madrid 1979, 750-869; Deiss L., *María, Hija de Sión,* Cristiandad, Madrid 1964; De Pedro A., *Líneas dominantes de la liturgia mariana provenientes del Vaticano II,* en "Phase" 136 (1983) 299-324; Dillenschneider Cl., *El misterio de María y nuestra devoción mariana,* Sígueme, Salamanca 1965; Elizondo V., *La Virgen de Guadalupe como símbolo cultural:* "El poder de los impotentes", en "Concilium" 122 (1977) 149-160; Garrido M., *La liturgia mariana española en el s. XVI,* en "Estudios Marianos" 44 (1979) 17-37; *María reconciliadora según sus himnos litúrgicos,* en "Scripta de Maria" 1 (1984) 143-167; *Acción de María en la reconciliación según la nueva liturgia de Adviento-Navidad,* en "Mariología" 50 (1985) 83-110; Goenaga J.A., *"Se encarnó de María la Virgen" (Lex orandi, lex credendi),* en "Phase" 106 (1978) 315-336; Ibáñez J.-Mendoza F., *María Madre de Jesús y Madre de la Iglesia en la perspectiva teológica de la liturgia de la Iglesia,* en "Scripta Theologica" 3 (1971) 343-421; *María en la Liturgia Hispana,* EUNSA, Pamplona 1975; Laurentin R., *María,* en DTI 3, Sígueme, Salamanca 1982, 413-431; López Martín J., *La solemnidad de la asunción de la Virgen María en el Misal Romano,* en "Ephemerides Mariologicae" 35/1-2 (1985) 109-141; Pikaza X., *María y el Espíritu Santo (He 1,14. Apuntes para una mariología pneumatológica),* en "Estudios Trinitarios" 15/1 (1981) 3-82; Righetti M., *Historia de la liturgia* I, BAC 132, Madrid 1955, 882-916; Schmaus M., *María, culto a,* en SM 4, Herder, Barcelona 1973, 440-448; Vargas R.,

Historia del culto a María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más célebres, Madrid 1956; VV.AA., *La Virgen María en el culto de la Iglesia,* Sígueme, Salamanca 1968; VV.AA., *María hoy,* Centro N. Salesiano de P. juvenil, Madrid 1976; VV.AA., *María en la liturgia,* en "Oración de las Horas" 11/9 (1980) 185-215.

VIRGINIDAD CONSAGRADA EN LA IGLESIA

SUMARIO: I. La virginidad en las comunidades apostólicas - II. Las vírgenes consagradas en la edad patrística: 1. Hasta el concilio de Nicea (325); 2. Hasta la mitad del s. VII - III. Las vírgenes consagradas en el medievo: 1. Las vírgenes que viven en un monasterio; 2. Las vírgenes en los movimientos de vida evangélica; 3. La virginidad consagrada según santo Tomás de Aquino († 1274) - IV. Doctrina y praxis de la consagración virginal del concilio de Trento al Vat. II: 1. El concilio de Trento; 2. La encíclica "Sacra virginitas"; 3. El Vat. II; 4. La praxis de la virginidad consagrada.

Aunque en este Diccionario se reservan dos voces a la ilustración de / libros litúrgicos concernientes a la vida de especial consagración a Dios en la iglesia [/ *Consagración de vírgenes;* / *Profesión religiosa*], no parece inútil detenerse, casi a modo de introducción, en la historia de la virginidad consagrada, presente en la iglesia desde sus orígenes, presencia que llega a justificar, en cierto sentido, la existencia de un *ritual* para un estado de vida no sancionado con un sacramento —mientras que una liturgia para el estado de vida conyugal, al que "Cristo nuestro Señor bendijo abundantemente" *(GS* 48) con el sacramento del / matrimonio, no necesita apología—. Por eso el plan de lectura de la amplia temática "vida de especial consagración y liturgia" podría articularse de la siguiente manera: 1) Virginidad consagrada en la iglesia (la presente voz); 2) / Consagración de vírgenes; 3) / Profesión religiosa (N.d.R.).

Prescindiendo del caso particular de Jeremías, célibe por orden de Yavé (Jer 16,1-4), y quizá los casos de los profetas Elías y Eliseo, que, según tradiciones eclesiásticas, vivieron en celibato [1], y de la posible presencia de célibes en la comunidad esenio-qumramita [2], la virginidad consagrada [3] es una institución neotestamentaria, específicamente cristiana, y constituye una forma de vida constantemente presente en la historia de la iglesia.

I. La virginidad en las comunidades apostólicas

No es nuestra intención tratar aquí de la noción de virginidad en el NT [4], sino que simplemente deseamos poner de relieve cómo en las comunidades apostólicas hombres y mujeres, siguiendo el ejemplo y el consejo del Señor (Mt 19,10-12), vivían la continencia voluntaria por el reino; sensible a los valores de la virginidad merced al testimonio del Bautista, "el amigo del esposo" (Jn 3,29), la primitiva tradición cristiana considera que el apóstol Juan, tipo del perfecto discípulo del Señor, vivió en virginidad [5]; Pablo, convertido a Cristo, vive célibe para dedicarse por entero a la causa del evangelio y se convierte en teorizador y propagador de la doctrina sobre la virginidad consagrada (1 Cor 7,1.7-8.25-38); en la comunidad de Cesarea, el diácono Felipe "tenía... cuatro hijas vírgenes, que profetizaban" (He 21,9) [6].

Los datos bíblicos no nos permiten indicar otros discípulos que eligieran la virginidad por el reino; tampoco sabemos qué frutos obtuvo en este campo la predicación de Pablo. De todas formas, algunos escritos de

los padres apostólicos, que nos llevan retrospectivamente a un tiempo cercano al de los apóstoles, nos informan de comunidades paulinas y joaneas en las que florece la vida virginal: Clemente Romano exhorta a los corintios: "El casto en su carne no se jacte de serlo, sabiendo como sabe que es otro quien le otorga el don de la continencia" *(Ad Corinthios* 38,2: *Padres Apostólicos,* BAC 65, Madrid 1979[4], 213); Ignacio de Antioquía escribe a Policarpo, discípulo del apóstol Juan y obispo de Esmirna: "Si alguno se siente capaz de permanecer en castidad para honrar la carne del Señor, que permanezca sin engreimiento" *(Ad Polycarpum* 5,2: BAC 65, p. 500); por su parte, Policarpo amonesta a los filipenses: "Las vírgenes caminen en intachable y pura conciencia" *(Ad Philippenses* 5,3: BAC 65, p. 665).

Todo esto demuestra que la enseñanza de Jesús sobre la virginidad, diametralmente opuesta a la de los rabinos, fue acogida en las comunidades apostólicas y subapostólicas: en ellas, la opción de la virginidad, con motivaciones cristológicas, ascéticas y escatológicas, es un dato de hecho, objeto de atención por parte de los pastores, que ya ponen también en guardia a los fieles contra posibles desviaciones y peligros en esta materia.

II. Las vírgenes consagradas en la edad patrística

La época de los padres es particularmente importante en la historia de la virginidad cristiana; en su tiempo, el ideal de la virginidad experimenta un extraordinario florecimiento y es objeto de una notable profundización doctrinal. En nuestra exposición, de carácter necesariamente sintético, distinguiremos en la edad patrística dos grandes períodos: el primero, desde el principio hasta el concilio de Nicea (325); el segundo, desde Nicea hasta la mitad del s. VII.

1. HASTA EL CONCILIO DE NICEA (325). A las alusiones escasas de los padres apostólicos y a las también sobrias de los primeros apologistas [7] sigue, a partir del final del s. II, una abundante literatura sobre la virginidad cristiana. Se escriben las primeras obras monográficas sobre el argumento: los *Actos de Pablo y de Tecla* y la *Carta a las vírgenes,* del pseudo-Clemente, dos apócrifos de finales del s. II; los opúsculos *El velo de las vírgenes,* de Tertuliano, y *El vestido de las vírgenes,* de Cipriano; el *Diálogo sobre la virginidad,* de Metodio de Olimpo. Pero más numerosas e interesantes con frecuencia son las páginas sobre la virginidad contenidas en obras de temática más amplia y de diferente género literario (tratados teológicos, escritos de controversia, cartas, homilías...).

De esta literatura se desprende que el *testimonio de la virginidad* va adquiriendo progresivamente importancia en la vida de la iglesia: en la escala de los valores, los santos padres la sitúan inmediatamente después del *testimonio de la sangre* ofrecido por el mártir. A medida que remite la persecución y la figura del mártir va perdiendo actualidad, el virgen, y sobre todo *la virgen,* se hace el tipo más representativo de la santidad eclesial: con su opción y su vida, la virgen vence los estímulos negativos y los peligros del sexo, a veces sobrevalorados por algunos padres y por las corrientes heréticas del tiempo; vence asimismo el apego a la familia, y por tanto está en condiciones particularmente favorables para seguir a Cristo (Lc 14,26-27); vence, por fin, el paganismo que la rodea, porque con la fidelidad prometida a Cristo supera las lisonjas

de la idolatría y con la autenticidad de la vida denuncia la corrupción del mundo pagano.

Desde el punto de vista eclesial, a las vírgenes, que seguían viviendo en sus propias casas, se las considera como una categoría particular de fieles *(ordo virginum):* por íntima vocación están dedicadas al culto divino, y con frecuencia se les reconoce el carisma de profecía; por el compromiso aceptado, tienen en la comunidad una tarea de edificación y de ejemplo "para aquellos que ya son fieles o para los que lo serán" (pseudo-Clemente, *Carta a las vírgenes* 3,1: Funk 2,2); por su conducta santa, ellas, objeto de una particular solicitud pastoral, son consideradas "flores que han brotado en la iglesia [...], reflejo de Dios e impronta de la santidad del Señor, porción elegida del rebaño de Cristo" (Cipriano, *El vestido de las vírgenes* 3: *CSEL* 3/1, 189).

En la patrística prenicena ya están presentes los temas principales de la doctrina sobre la virginidad consagrada [8]. A partir de Tertuliano se explicita el tema esponsal, que será característico de la teología sobre la virginidad: refiriéndose a 2 Cor 11,2, los padres ven en el *propositum virginitatis* un matrimonio entre Cristo (Dios) y la virgen; a ésta se la llama *sponsa Christi, Christo dicata, virgo Christo maritata, Deo nupta, sacrata Deo virgo...* [9] Así también se hace resaltar la relación entre la iglesia y la virgen; relación de origen: la *virgo sacra* nace de la iglesia, que, cual madre, imprime en la hija sus rasgos espirituales; relación simbólica: la hija, en su triple condición de *virgo sponsa mater,* se hace signo visible de la madre, la iglesia, virgen por la integridad de la fe, esposa por la indisoluble unión con Cristo, fecunda por la muchedumbre de sus hijos.

Los padres prenicenos vieron también el valor de la virginidad como un *retorno al paraíso,* o sea, a la condición de Eva originaria, virgen pura; como expresión de *apátheia* o virtud entendida como dominio de sí y ausencia de pasiones; como anticipación de la vida futura, porque "en la resurrección no hay esposos ni esposas, sino que son como ángeles en el cielo" (Mt 22,30). En ambiente alejandrino se subraya el aspecto sacramental de la virginidad; para Orígenes es un medio peculiar de participación en el *misterio de Cristo* y de asimilación a su humanidad virginal; también es "símbolo y tipo de la unión Cristo-iglesia", así como "resultado de una intervención santificante directa de Cristo y de la iglesia" [10].

No les pasó desapercibida, finalmente, a los padres que la elección por parte de Dios de una madre virgen para la encarnación del Verbo constituía una precisa indicación sobre el valor y la excelencia de la virginidad: "¿No sabes cuán sublime y extraordinaria gloria se reserva a la virginidad? La Virgen santa llevó en su seno al Hijo de Dios, nuestro Señor Jesucristo; de la Virgen santa él asumió su cuerpo que destinó en este mundo a los dolores y a las penas. De ello, pues, debes deducir la excelencia y dignidad de la virginidad" (pseudo-Clemente, *Carta a las vírgenes* 5-6: Funk 2,4-5). Por lo demás, según Orígenes, es "razonable ver en Jesús las primicias de la castidad de los hombres que viven en celibato, y en María las primicias de la castidad de las mujeres. Sería un sacrilegio atribuir a otra mujer las primicias de la virginidad *(Comentario a Mateo,* 10,17: *SC* 162, 216).

Pero pese a la alta estima de que goza la virginidad consagrada en la iglesia prenicena, a propósito de ella se plantean numerosos problemas. Algunos son de índole ascético-disciplinar: el peligro de que en el corazón de la virgen se insinúen, como

elementos corruptores, la presunción y la soberbia, de donde se siguen las frecuentes exhortaciones de los padres a la humildad y la vigilancia; las sospechas que rodean a la práctica establecida en las iglesias de África y Siria del *matrimonium spirituale* —cohabitación de dos vírgenes de diferente sexo—, que determinarán la rápida abolición de esta institución a nivel canónico; el riesgo no sólo hipotético de que la virgen falte a su compromiso. Para los padres, la virgen consagrada que contrae matrimonio es traidora y, en especial, adúltera, incestuosa, bígama: adúltera "no a un marido, sino a Cristo", como dice incisivamente san Cipriano *(El vestido de las vírgenes* 20: *CSEL* 3/1, 201); incestuosa, "sin duda, porque los demás cristianos con los que la virgen se une son hermanos de Cristo"[11]; bígama, o sea, pasada a segundas nupcias, y por tanto considerada por el concilio de Ancira (314) como las mujeres que se casan dos veces (can. 19: *MANSI* 2, 519), con todas las consecuencias jurídicas que de ello se derivan. Otros problemas son de índole doctrinal: las ambigüedades derivadas del hecho de que la estima hacia la virginidad prospera entre los movimientos heréticos que, condenando la materia como intrínsecamente mala (marcionitas, encratitas, diversas sectas gnósticas), rechazan la institución matrimonial y exaltan la castidad estéril porque, a diferencia del matrimonio, no propaga la especie; los prejuicios inadmisibles que a veces se deslizan entre los autores ortodoxos, como la reducción del campo de la *concupiscencia* únicamente a la esfera sexual y la visión pesimista del matrimonio, que, apoyándose en 1 Cor 7,8-9, considera casi exclusivamente como *remedio* al mal peor de la incontinencia.

A esta época se remontan las primeras confrontaciones entre matrimonio y virginidad consagrada, que se resuelven casi siempre con la misma afirmación: el primero es *bonum,* pero la segunda es *melius*[12]; de todas formas, para apoyar esa doctrina, los padres con frecuencia, en vez de recurrir a argumentos teológicos, se remiten a razones ascéticas y a motivos prácticos: comparan, en apuntes que preludian los esbozos caricaturescos de los ss. IV-V, las *molestias del matrimonio* con las *ventajas de la virginidad;* pero no faltan confrontaciones marcadas por una visión más serena y equilibrada: "... como aquella que, no casada, piensa en las cosas del Señor para ser santa en el cuerpo y en el espíritu —escribe Clemente Alejandrino—, así también aquella que se ha casado se ocupa, en el Señor, tanto de las cosas del marido como de las cosas del Señor, para ser santa en el cuerpo y en el espíritu. Ambas, efectivamente, son santas en el Señor, una como esposa, la otra como virgen" *(Stromata* III, 12,88,2-3: *GCS Clemens Alex.* 2,236-237).

Una disposición de la colección canónico-litúrgica compilada por Hipólito hacia el 215 revela la existencia de una problemática teológica y disciplinar a propósito de la *institución* de las vírgenes consagradas: "No se imponga la mano sobre la virgen: es únicamente su decisión la que la hace virgen" *(Tradición apostólica* 12: *SC* 11-*bis,* 68). De tal decisión se desprende que en algunos lugares se insinuaba la praxis o al menos se sugería la hipótesis de la *ordenación sacramental* de las vírgenes, a la manera de la de los obispos, los presbíteros y los diáconos[13]: la seca aclaración de Hipólito elimina cualquier duda al respecto. Pero por encima de la delicada cuestión de la imposición de manos, nos podemos preguntar: en la iglesia prenicena la emisión del voto de virginidad, ¿implicaba una celebración litúr-

gica? Los investigadores parecen excluirlo [14].

2. HASTA LA MITAD DEL S. VII. Después del concilio de Nicea (325) el interés por el tema de la virginidad consagrada lejos de decrecer alcanza su culminación, intensificándose y dilatándose: en los ss. IV y V, siglos de oro de la edad patrística, aumenta considerablemente el número de vírgenes consagradas, y la reflexión teológica sobre la virginidad cristiana llega a su punto más alto; pero también en los decadentes ss. VI y VII se mantiene viva la atención por la praxis y la doctrina de la virginidad cristiana.

Muchos escritos sobre nuestro argumento proceden de ambiente alejandrino; uno de ellos —el *Discurso sobre la virginidad (TU* 29,2; *PG* 28,252-281)— parece obra auténtica de san Atanasio († 373) [15]. El tratado, escrito para las vírgenes consagradas que viven en la propia casa, contiene preciosas normas de vida ascética.

Los dos hermanos capadocios, san Basilio Magno († 379) y san Gregorio de Nisa († ca. 394), nos han dejado páginas de gran valor sobre la virginidad: san Basilio escribió una dolorosa *Epistula ad virginem lapsam (PG* 32,369-381), en la que señala las obligaciones que se derivan del voto pronunciado "delante de Dios, de los ángeles y de los hombres" *(ib,* 372) y la gravedad de la culpa que la virgen comete recurriendo a bodas humanas; pero con el trasfondo de la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32) presenta a la pecadora un perdón rehabilitador por el que, arrepentida, podrá recuperar el "vestido anterior" *(ib,* 381); san Gregorio compuso el tratado *De virginitate (SC* 119; *PG* 46,317-416) "para infundir en quienes lo lean el deseo de la vida virtuosa. Porque [...] la vida secular está sujeta a muchas distracciones, nuestro escrito no puede menos que recomendar la vida basada en la virginidad como puerta de entrada a una conducta más sabia" *(SC* 119; 246).

Otro capadocio, san Gregorio Nacianceno († 390), íntimo amigo de san Basilio, canta repetidamente la virginidad cristiana en versos que a veces están transidos de un verdadero sentimiento poético: *In laudem virginitatis (PG* 37,521-573), *Praecepta ad virgines (ib,* 573-632), *Ad virginem (ib,* 640-642). Escritos hacia el final de su vida, estos poemas constituyen un sereno testimonio de la importancia de la virginidad en la vida de la iglesia.

Basilio de Ancira († ca. 364), en Asia Menor, antiguo médico, escribió también un tratado *De virginitate (PG* 30,669-809), en el que ilustra con verismo los peligros que amenazan a la virginidad y se detiene en los aspectos fisiológicos y dietéticos unidos a ella [16].

En Siria se recuerda, pese a las incertidumbres críticas que rodean su obra, a san Efrén († 373), autor de numerosos himnos, entre los cuales los cincuenta y dos de la colección *Hymni de virginitate et de mysteriis Domini nostri (CSCO* 94), en los que, tratando el tema de la virginidad, se remite a las figuras de María, la Madre de Jesús, y de Juan, el apóstol virgen, predilecto del Señor [17].

San Juan Crisóstomo († 407), antioqueno, escribió quizá el tratado más importante —*De virginitate (SC* 125: *PG* 48,533-596)— a nivel práctico, por la orientación pastoral y la atención concedida a los aspectos éticos. Por el equilibrio de sus posturas en la comparación entre la virginidad consagrada y el matrimonio, ha merecido ser llamado "defensor del matrimonio y apóstol de la virginidad" [18]. Para evitar posibles escándalos y el pulular de sospechas escribió dos cartas de contenido dis-

ciplinar y de tono polémico: una contra los miembros del clero que tenían en casa vírgenes consagradas *(Adversus eos qui apud se habent virgines subintroductas, PG* 47,495-513); la otra para disuadir a las vírgenes *regulares,* dedicadas oficialmente al servicio de la iglesia, y por tanto sujetas a leyes canónicas, de hospedar de manera habitual a hombres *(Quod regulares faeminae viris cohabitare non debeant, PG* 47,513-532) [19].

Los mayores escritores de Occidente, san Ambrosio en Milán, san Jerónimo en Palestina y Roma y san Agustín en Hipona, abogaron tanto como sus colegas orientales por la defensa y exaltación de la virginidad cristiana.

Las obras de san Ambrosio († 397) sobre este tema son numerosas y escritas con afecto particular: en el 377, tres años después de su elección episcopal, publicó los tres libros *De virginibus ad Marcellinam sororem (PL* 16,197-244) que hicieron se le considerase "el clásico de la antigüedad cristiana acerca de la virginidad" [20] y la más *ambrosiana* de sus obras; pronto le siguió, en 378, el tratado *De virginitate (PL* 16,279-316), en el que reafirma el valor de la virginidad y se defiende de la acusación de exaltar demasiado el estado virginal; el *De institutione virginis (PL* 16,319-348), del 392, deriva de una homilía pronunciada en Bolonia para la *velatio* de la virgen Ambrosia; finalmente, la *Exhortatio virginitatis (PL* 16,351-380) desarrolla una homilía pronunciada en Florencia el 393 con ocasión de la dedicación de una basílica construida gracias a la munificencia de la viuda Juliana, a cuyos hijos exhorta Ambrosio a abrazar la vida virginal. Pero independientemente de estas obras específicas, el tema de la virginidad reaparece en otras muchas páginas ambrosianas: en obras dogmáticas y comentarios exegéticos, en cartas e himnos [21].

San Jerónimo († 419) es un apóstol y un acérrimo defensor de la virginidad cristiana, pero no posee ni la atrayente suavidad de Ambrosio ni la paciente humildad de Agustín. Cuando Jerónimo escribe sobre la virginidad, frecuentemente arrastrado por el fuego de la polémica, rebasa los límites. Contra Elvidio, que para reforzar su tesis contra el ascetismo y la virginidad, había afirmado que María, después del nacimiento de Jesús, había vivido conyugalmente con José, escribe el punzante opúsculo *De perpetua virginitate b. Mariae (PL* 23,193-206); igualmente contra el monje Joviniano, que igualaba en mérito el estado virginal y el estado matrimonial, escribe los dos libros *Adversus Iovinianum (ib,* 221-352), en los que confuta eficazmente al adversario, pero parece despreciar el valor del matrimonio; el año 384 redacta la famosa *Carta a Eustoquio (Ep.* 22: *CSEL* 54,143-211), exhortación vigorosa a la virginidad y pintoresca denuncia de los peligros que la acechan; la *Carta a Pammaquio (Ep.* 49: *ib,* 350-387) es una precisión necesaria, porque algunos han visto en el escrito contra Joviniano "una implícita condena del matrimonio" *(ib,* 351); en 414, treinta años después del escrito dirigido a Eustoquio, Jerónimo compone un nuevo tratado para una profesión virginal, la *Carta a Demetríades (Ep.* 130: *CSEL* 56,175-201), más breve, menos brillante, pero siempre vigoroso en la convencida exhortación a la virginidad consagrada [22].

Lamentando no poseer una virtud que admiraba profundamente, san Agustín escribió, en 401, el tratado *De sancta virginitate (CSEL* 41,233-302), obra maestra de la doctrina patrística sobre el argumento, en el que inculca la estima y el amor de la virginidad sin despreciar el matrimo-

nio, y enseña a cultivar la humildad para custodiar la pureza virginal del corazón y del cuerpo. Pero indicaciones valiosas sobre la virginidad se encuentran dispersas por otras muchas obras suyas, sobre todo en los tratados *De bono coniugali (ib,* 184-231), *De continentia (ib,* 139-183) y *De bono viduitatis (ib,* 303-343), que constituyen una especie de "biblioteca agustiniana" sobre el ascetismo cristiano [23].

Además de los tres grandes doctores, otros autores de Occidente han escrito páginas notables sobre la virginidad. San Zenón de Verona († ca. 371) en las homilías *De pudicitia (CCL* 22,8-14) y *De continentia (ib,* 171-178), reafirma la doctrina tradicional de la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio; y para probarla se remite al ejemplo de María "esposa y madre, sí, pero también virgen después del matrimonio; y conservada tal precisamente porque el Hijo no encontró privilegio más bello que regalar a su madre" [24]. El tema del lamento por la *virgen caída* reaparece en el *De lapsu virginis sacratae (PL* 16,367-384), atribuido a Nicetas de Remesiana (después del 414). De ambiente pelagiano proceden varios opúsculos no carentes de interés: la *Epistula ad Claudiam de virginitate (CSEL* 1, 224-250), obra del mismo Pelagio, poco leída a causa de la condena que pesa sobre su autor, hoy en cambio, se la considera como uno de los mejores tratados del s. V sobre la virginidad; la *Epistula de castitate (PL* supl. 1,1464-1505) y la *Consolatio ad virginem in exilium missam (PL* 30,55-60), que testifican la estima de que gozaba la virginidad incluso en un ambiente que se iba alejando progresivamente de la ortodoxia.

Al final de la edad patrística, san Fulgencio de Ruspe († 533) con la *Carta a Proba (Ep.* 3: *CCL* 91,212-229) continúa la tradición del obispo-padre que escribe un *libellus de virginitate* para la virgen-hija consagrada a Cristo; en la línea de Cipriano y Ambrosio, de Jerónimo y Agustín, la carta de san Fulgencio, tradicional y equilibrada en cuanto a los contenidos, es a la vez exhortación y aviso, enseñanza y regla de vida. En la misma línea, pero más rico de sugerencias y más orgánico que el *libellus* de san Fulgencio, se encuentra el áureo tratado *De institutione virginum et de contemptu mundi* (BAC 321, pp. 21-76), de san Leandro de Sevilla († 600), escrito como regalo nupcial para Florentina, hermana e hija espiritual del santo, con ocasión de su consagración virginal. Por el carácter normativo de sus disposiciones y por el tipo de problemas que afronta, propios de la vida comunitaria, la carta de Leandro asume el tono y el aspecto de una regla monástica, y como tal —*Regula s. Leandri*— se la conoce precisamente.

En este punto nos parece necesario aludir a algunas transformaciones en el modo de vivir la virginidad consagrada que se perfilan en este período, y a algunos aspectos que se definen con mayor claridad.

La *virgo sacra* se transforma progresivamente en una *sanctimonialis:* el monasterio ocupa el lugar de la casa paterna; a la autoridad del obispo se añade la de la superiora; el servicio eclesial, desarrollado en medio de la comunidad, es sustituido por el servicio monástico, llevado a cabo frecuentemente en un lugar apartado, en régimen de separación de la vida ordinaria de los fieles; la *sequela Christi,* vivida sin particulares estructuras en la propia casa, es sustituida por una forma de seguimiento minuciosamente programada por la regla, según las necesidades de la vida común. A partir del s. IV se escriben numerosas reglas monásticas; en la mayoría de los casos es-

tán compuestas para hombres, pero las utilizan también las mujeres; así sucede con las dos reglas más difundidas: la *Regula ad monachos (PL* 103,487-554) de san Basilio, en Oriente; y la *Regula Benedicti (CSEL* 75,1-165), en Occidente. Pero no faltan reglas escritas específicamente para las mujeres: en 423 san Agustín escribe la *Epistula 211 (CSEL* 57,356-371), en la que adapta su *Regula ad servos Dei (PL* 32, 1377-1384) a las exigencias particulares de una comunidad monástica femenina; san Cesáreo de Arlés († 542) redacta los *Statuta sanctarum virginum* (G. Morin, *S. Caesarii opera omnia* II, 101-129), de particular importancia porque son la primera regla compuesta exclusivamente para mujeres; san Donato, obispo de Besançon († 660), compuso una *Regula ad virgines (PL* 57,273-298), en la que combina preceptos de la regla de san Benito con otros de la regla de san Columbano.

También a partir del s. IV se perfila un ceremonial para la consagración de las vírgenes: tiene lugar ante el obispo y la comunidad eclesial, durante un rito litúrgico bien definido y expresamente compuesto. Los testimonios al respecto son numerosos y explícitos: conocemos la fecha y el lugar de algunas celebraciones, los nombres de los obispos consagrantes y de las vírgenes consagradas y las líneas esenciales del rito. Pero de todo esto se habla en / Consagración de vírgenes, I.

Los aspectos jurídicos de la consagración se precisan con mayor cuidado. Por lo que se refiere a la *edad* requerida, la legislación no es uniforme: en Roma y Milán, la valoración del requisito de la edad se deja al buen juicio del obispo; en España, el concilio de Zaragoza (380) establece como edad mínima cuarenta años (can. 8: *MANSI* 3,635); más tarde el concilio de Agde (506) adopta la misma norma para la Galia Narbonense (can. 19: *MANSI* 8,328). En África son menos rigurosos: el concilio de Hipona (393) fija el límite mínimo de edad en veinticinco años *(Breviarium Hipponense* 1: *CCL* 149,33); y, poco después, el concilio de Cartago del 318 modera aún más la disciplina admitiendo a la consagración, "en caso de necesidad", también a vírgenes de edad inferior *(Codex canonum Ecclesiae Africanae* 126: *MANSI* 3,822-823). A través de Dionisio el Exiguo († ca. 545), que introdujo esta norma en su afortunada *Collectio Conciliorum,* la praxis africana pasó a ser general en Occidente. Sobre los *efectos* de la consagración virginal, la legislación de la época es sustancialmente unánime al considerar que crea un vínculo matrimonial entre la virgen y Cristo, por su misma naturaleza perpetuo e indisoluble, que va más allá de la muerte (la virgen desposa al Hombre inmortal), público ante la sociedad civil y la comunidad eclesial, garantizado por la iglesia y sometido a su disciplina. En este campo la praxis disciplinar de Roma, ordinariamente más moderada que la de otras iglesias particulares, se caracteriza por un cierto rigorismo, en el que se debe ver sobre todo un signo de su estima hacia la virginidad consagrada: el papa Siricio († 399) estableció que la *monialis* que hubiera faltado gravemente y con escándalo al *propositum castitatis* fuera expulsada del monasterio y recluida *in ergastulis* de por vida, para que con lágrimas y penitencias expiase su delito *(Ad Himerium episcopum Tarraconensem* 7: *PL* 13, 1137); el papa Inocencio I († 417), remitiéndose por lo demás a Siricio, distingue entre las vírgenes que han roto los *esponsales* con Cristo (que se han casado después de haber formulado el *propositum,* pero no han recibido la *consecratio)* y las vírgenes que han

violado el *matrimonio* con Cristo (que se han casado después de haber recibido la *consecratio):* las primeras, habiendo faltado a la palabra dada al *Sponsus,* deben hacer penitencia *aliquanto tempore;* las otras, adúlteras que viven en adulterio permanente, no pueden ser admitidas a la penitencia mientras dure su situación de *convivientes* con un hombre *(Ad Victricium episcopum Rotomagensem* 15-16: *PL* 20,478-480); para el papa Gelasio I († 496), los *matrimonios* de las *virgines lapsae* son contratos incestuosos y sacrílegos: para ellas, excluidas de la *communio* eclesial, no queda otra vía de reconciliación que la penitencia pública y prolongada; y si verdaderamente se muestran como penitentes arrepentidas, podrán recibir el viático en punto de muerte *(Ad episcopos per Lucaniam, et Brutios, et Siciliam constitutos* 20: *PL* 59,54).

Estas últimas anotaciones sobre el problema de las *virgines lapsae* y su condición canónica no deben oscurecer el valor del testimonio ofrecido por la iglesia de los padres sobre la virginidad consagrada: testimonio práctico, porque las vírgenes, salvo dolorosas excepciones, viven con autenticidad su consagración matrimonial a Cristo; y la iglesia local por su parte rodea al *ordo virginum,* considerado una novedad singular del cristianismo y una realidad eclesial de primera importancia, de atenciones y cariño y, ayudándolo a nivel económico, lo libra de excesivos apoyos materiales de orden temporal; testimonio teórico, porque la reflexión sobre la virginidad consagrada toca vértices que quedarán sustancialmente insuperados; como decíamos en otro lugar [*/ Consagración de vírgenes,* II], la concepción doctrinal que subyace a la moderna liturgia de la *consecratio virginum* proviene en gran medida del pensamiento teológico de los padres.

III. Las vírgenes consagradas en el medievo

La edad media no ofrece elementos nuevos relevantes para la reflexión sobre la virginidad consagrada. De todas formas nos parece necesario considerar, aunque sea de manera sintética, el puesto que ocupan en la vida eclesial las vírgenes que viven en los monasterios, la forma particular de testimonio de las vírgenes —*religiosas* o laicas— que viven su consagración a Cristo en el ámbito de los movimientos de *retorno a la vida evangélica* y, finalmente, la contribución de santo Tomás de Aquino a la definición de la naturaleza de la consagración de las vírgenes.

1. LAS VÍRGENES QUE VIVEN EN UN MONASTERIO. Del s. VII al s. XII se generaliza y consuma el proceso al que ya se ha aludido, por el que la consagración virginal viene a identificarse con la profesión monástica: *la virgo Deo sacrata* es una *sanctimonialis,* y en concreto una *claustralis.* La virginidad, aunque sea vivida como donación al Señor, por parte de una mujer núbil que no entra en un monasterio, queda como un hecho interior, que no recibe ningún reconocimiento: esa mujer no recibe la consagración litúrgica, no accede al *ordo virginum.*

Desde el s. VII, la Regla de san Benito se impone sobre otras ordenaciones monásticas y, por tanto, la vida virginal se vive sobre todo en ambiente benedictino. En el claustro se sigue estableciendo una graduación entre los tres *estados* —conyugal, vidual y virginal—; y, tomando una imagen exegético-alegórica de los padres, se asigna a las casadas el treinta, a las viudas el sesenta y a las vírgenes el ciento por uno de los frutos de la parábola evangélica (Mt 13,1-9; Mc 4,3-9); pero se distingue entre *estado* y *persona,* por lo que se

admite sin dificultad que una mujer casada y una viuda puedan alcanzar una perfección superior a la de una virgen.

En un clima ascético, caracterizado por el cenobitismo, florecen los ideales de las antiguas vírgenes cristianas. Para las vírgenes claustrales se componen libros como el *Speculum virginum*, que tuvo una extraordinaria difusión, obra de un anónimo monje alemán que vivió en el s. XII [25]; en el *Speculum* se proponen a las vírgenes los modelos en los que se deben inspirar (la b. Virgen María, san Juan Bautista, san Juan Evangelista, santa Inés, santa Tecla y otras vírgenes mártires de la antigüedad cristiana) y las virtudes que deben practicar.

Pero la visión más espléndida de la vida de la *virgo sanctimonialis* nos la ofrecen obras compuestas por mujeres, y se deriva de la triple y conjunta experiencia virginal monástico-litúrgica vivida con autenticidad, por lo que la vida de la virgen consagrada se configura como una perenne liturgia nupcial: diálogo con el esposo Cristo, cuya palabra se medita constantemente en la *lectio divina;* oración incesante a él y con él, porque en la escuela de los padres la virgen ha aprendido que en la salmodia Cristo está presente y en las voces del salterio reconoce frecuentemente la voz del Esposo; banquete nupcial, porque se invita a la virgen a la mesa eucarística, donde se hacen presente *in mysterio* las bodas de la cruz, y donde ella se alimenta con la carne del Cordero y bebe su sangre, sangre en la que se ha lavado el traje nupcial de la esposa (Ef 5,25-27; Ap 7,14); itinerario, porque a lo largo del año litúrgico acompaña a su Señor en el viaje hacia la cruz y la gloria; vigilia de bodas, porque, según la expresión evangélica, la virgen con la lámpara encendida espera al Esposo que viene (Mt 25,6-7).

De esta espiritualidad exquisitamente litúrgica, que tiene sus raíces más profundas en una lúcida conciencia del significado matrimonial de la virginidad consagrada, son principales representantes santa Matilde de Hackerborn († 1299), autora del *Liber specialis gratiae* [26], y santa Gertrudis de Helfta († 1302), que compuso dos obras destinadas a tener un gran éxito póstumo y un influjo duradero sobre todo en los países germánicos: los *Exercitia spiritualia (SC* 127) y los cuatro libros del *Legatus divinae pietatis (SC* 139, 143,255) [27].

2. LAS VÍRGENES EN LOS MOVIMIENTOS DE VIDA EVANGÉLICA. Durante mucho tiempo, por tanto, la virgen consagrada se identifica con la claustral o con la reclusa. Pero al surgir en la iglesia numerosos movimientos espirituales, de índole laica o religiosa, que tenían como denominador común el *retorno a la vida evangélica* (sencillez, pobreza, fraternidad, itinerancia opuesta a la estabilidad monástica...), la virginidad consagrada halla espacios nuevos y formas nuevas donde expresarse. En muchos casos las vírgenes, aun permaneciendo como laicas, logran darse una fisonomía propia y una tarea específica en la comunidad local: visten con sencillez, son pobres, se mantienen con su trabajo, viven en su propia casa o, reuniéndose espontáneamente en pequeños grupos, viven en casas modestas, rezan con los demás fieles en las iglesias públicas y, a impulsos del amor de Cristo, se dedican a las obras de misericordia, en especial al servicio de los enfermos [28]. Pero, más frecuentemente, las vírgenes viven en el ámbito espiritual de las Órdenes mendicantes que surgen a partir del final del s. XII, entre las que destacan los Frailes Menores y los Frailes Predicadores, fundados respectivamente, por san Francisco

de Asís († 1226) y santo Domingo de Guzmán († 1221); las vírgenes son todavía laicas, adscritas a embrionarias Órdenes Terceras, o bien se hacen religiosas en la correspondiente rama femenina. De todas formas, a causa sobre todo de las condiciones sociales de la época, las Órdenes mendicantes no consiguen expresar sino parcialmente un módulo original de vida religiosa femenina; por lo que, tras algunas vacilaciones, adoptan para sus *vírgenes religiosas* la forma de vida claustral, con sus valores propios, pero también con los condicionamientos que ella comporta; en efecto, quedan fuera de los muros del monasterio algunos elementos característicos de la *vida evangélica,* como la itinerancia, la inseguridad, el servicio directo a los más pobres; dentro de los muros vige, en cambio, la misma tensión matrimonial vivida dentro de una ordenación monástica más ágil: los miembros son menos numerosos, el estilo de vida es más familiar y fraterno, el desarrollo ritual de la liturgia menos amplio y solemne.

Pero en nuestro caso interesa relevar que tanto las vírgenes laicas como las vírgenes religiosas-mendicantes no reciben la consagración virginal: las primeras, porque desde hacía siglos se había interrumpido la relación directa entre el obispo y las vírgenes; más aún, éstas a veces viven en una situación de larvada contestación frente a la jerarquía [29]; las segundas, porque representan en cierto sentido una ruptura con la vida monástica tradicional, en cuyo seno se había conservado la *consecratio virginum.*

3. La virginidad consagrada según santo Tomás de Aquino († 1274). Por lo que se refiere a la profundización teológica de la escolástica, aquí será suficiente —y necesario— referir sintéticamente el pensamiento de santo Tomás, heredero de la reflexión patrística, y todavía punto obligado de referencia para los teólogos.

Santo Tomás, en el ámbito de la virtud de la templanza *(S. Th.* II-II, q. 143), considera la virginidad como una parte de la castidad, y por tanto el tratado *De virginitate (ib,* q. 152) sigue inmediatamente al *De castitate (ib,* q. 151). Afirmado el valor y la relatividad de la *integritas carnis* ("integritas corporalis membri *per accidens* se habet ad virginitatem", q. 152, a. 1, ad 3), Tomás hace consistir la virginidad, *formaliter et completive,* en el propósito de abstenerse perpetuamente de los placeres venéreos por un motivo teologal: por Dios, creador del cuerpo y del alma, a quien y por quien la *integritas carnis* se consagra, se ofrece, se conserva. En esta concepción parecen esenciales tres elementos para que la virginidad pueda definirse cristiana: la decisión consciente y responsable *(propositum);* el motivo teologal *(propter Deum,* q. 152, a. 2, ad 1); la perpetuidad de la oblación *(in perpetuo),* confirmada con el correspondiente voto ("propositum *voto* firmatum", q. 152, a. 3, ad 4).

Por tanto, en el pensamiento de santo Tomás es elemento esencial de la virginidad cristiana su elección *propter Deum.* De este elemento el Aquinate puntualiza un aspecto que afecta y atrae particularmente su reflexión: la renuncia que la virginidad cristiana comporta se ordena —como medio más adecuado— a la consecución de un fin altísimo, la vida contemplativa, que es el bien supremo del alma. "Ad hoc —dice Tomás, remitiéndose explícitamente a 1 Cor 7,34— pia virginitas ab omni delectatione venerea abstinet, ut liberius divinae contemplationi vacet" (q. 152, a. 2, in corp.). Pero la naturaleza de la virginidad se define también en relación a la castidad, de la

que es una parte. La *virginitas* es una *specialis virtus* que va más allá de la *castitas,* porque no se limita al recto uso de las facultades generativas, sino que libre y radicalmente renuncia a ellas "ad vacandum rebus divinis" (q. 152, a. 3, in corp.). La virginidad es, pues, un *algo más* que se añade a la castidad, y su relación con ella —observa finalmente santo Tomás— es como la relación de la magnificencia hacia la liberalidad (q. 152, a. 3, in corp.).

Respecto a la cuestión de la relación de valor entre virginidad consagrada y matrimonio, santo Tomás, siguiendo a san Agustín [30], afirma con decisión la superioridad de la primera sobre el segundo. Afirmar lo contrario —recuerda el Aquinate— sería recaer en el error de Joviniano. Para apoyar la doctrina tradicional, santo Tomás aduce tres argumentos: el ejemplo de Cristo, "que eligió como madre a la Virgen, y él mismo guardó la virginidad" (q. 152, a. 4, in corp.); la enseñanza del Apóstol, que en 1 Cor 7,25-35 aconseja la virginidad como un "bien mayor"; la superioridad del *bonum animae* y de la vida contemplativa, objeto de la virginidad, sobre el *bonum corporis* y sobre la vida activa, objeto del matrimonio *(ib).*

Pero el amor a la virginidad no lleva a santo Tomás a sobrevalorarla. Con la antigua tradición, él recuerda que una virgen, por el mero hecho de serlo, no es mejor que un casado: prescindiendo de los términos teológicos de la cuestión, es necesario considerar en concreto el *animus* con el que cada uno de ellos vive el propio estado y el grado de virtud que ha alcanzado (cf q. 152, a. 4, ad 2). Santo Tomás se guarda mucho asimismo de considerar la virginidad consagrada como la máxima virtud: ella es virtud máxima *in genere castitatis,* o sea, solamente en relación a la castidad conyugal y a la continencia de las viudas; porque —precisa— el martirio y también la vida monástica son superiores a la virginidad.

Queda por considerar si, según santo Tomás, la consagración virginal realiza en quien la recibe una nueva condición sacral. El Doctor Angélico no trata la cuestión en el ámbito litúrgico y *laical* propio de la *consecratio virginum,* sino en el jurídico y *religioso* de la profesión monástica. Ahora bien, en este ámbito su respuesta es afirmativa: la *sollemnitas* del voto de continencia profesado por los religiosos, al que es asimilable el *propositum virginitatis* formulado por las vírgenes, no consiste en el aparato exterior del rito socio-religioso que sanciona el paso de un fiel a una nueva situación de vida, sino en un elemento espiritual, actuado por Dios (cf q. 88, a. 7, in corp.), o sea, "in quadam consecratione seu benedictione voventis" (q. 88, a. 11, in corp.). Esa *benedictio* crea efectivamente una nueva condición sacral: se puede perder por propia infidelidad grave; pero de ella —añade santo Tomás, citando una decretal de Gregorio IX [31]— no puede dispensar ni siquiera el papa, porque así como ningún prelado puede hacer que "un cáliz consagrado deje de estar consagrado si permanece intacto" *(ib),* así "multo minus hoc potest facere aliquis praelatus, ut homo Deo consacratus, quando vivit, consecratus esse desistat" *(ib).*

La doctrina del Aquinate sobre la virginidad consagrada, límpida y ponderada no carecerá de críticas negativas. Pronto observarán algunos que carece de garra frente a la patrística: los términos *caritas* y *dilectio,* frecuentes en los escritos de los padres para indicar la razón última por la que una discípula abraza el estado virginal, están prácticamente ausentes en la q. 152, dedicada a la virginidad. De todas formas,

en otros lugares santo Tomás es un fiel continuador de la concepción patrística de la virgen como *sponsa Christi;* hablando expresamente de la consagración virginal, afirma: "La consagración es en cierto modo un matrimonio espiritual con Cristo, por medio del cual se representa el matrimonio del mismo Cristo con la iglesia, en cuanto a su incorrupción, y por eso solamente el obispo, a quien está encomendado el cuidado de la iglesia, desposa a las vírgenes como mediador del esposo" *(Sent.* lib. IV, dist. 38, q. 5). Otros, sobre todo en tiempos recientes, discutirán la doctrina tomista sobre la indispensabilidad del *votum continentiae* y la del valor sacralizante de la profesión religiosa.

IV. Doctrina y praxis de la consagración virginal del concilio de Trento al Vat. II

Para los siglos que van del concilio de Trento (1545-63) al Vat. II (1962-65) consideraremos la doctrina de la sesión tridentina, el pensamiento de la encíclica *Sacra virginitas,* de Pío XII († 1958); la enseñanza del Vat. II y, finalmente, algunas expresiones acerca del modo en que se entendió y vivió la virginidad consagrada.

1. El concilio de Trento. La grave perturbación doctrinal y disciplinar producida por la reforma protestante afectó también a la doctrina sobre la virginidad consagrada. El pensamiento de los grandes maestros de la reforma era diametralmente opuesto al de la tradición católica: mientras ésta mantenía la superioridad de la virginidad consagrada sobre el matrimonio, aquélla enseñaba que "matrimonium non postponendum, sed anteponendum castitati" [32]. E. Ferasin sintetiza eficazmente el pensamiento de los teólogos de la reforma en estos términos: "El celibato y la virginidad no son, como enseña la iglesia católica, un genuino y legítimo valor cristiano, y tanto menos constituyen un estado superior al matrimonio. Ciertamente, la *continencia* es un don de Dios, pero constituye tal milagro y tal excepción que no se verifica casi nunca; el signo cierto de que no se tiene tal don es el hecho de que normalmente el hombre arde de concupiscencia. La condición normal del hombre caído exige, por tanto, como remedio moral, el matrimonio: es un mandato divino y vocación universal terrestre; por tanto, deber e ideal del hombre. Los que se imponen la virginidad y la continencia como un estado de vida que comporta una mayor perfección y un mayor mérito cumplen un acto presuntuoso y farisaico, opuesto a la humildad de la fe fiducial, siendo aquél un don exclusivo de Dios imposible de conquistar con las fuerzas humanas" [33].

Se comprende que, ante tales proposiciones, que daban al traste con una enseñanza y una praxis seculares, el concilio de Trento haya sentido la necesidad de reafirmar la doctrina tradicional y de oponer un dique resistente a la expansión del error. Efectivamente, el concilio desde 1547, en el contexto de la confutación de los errores sobre el matrimonio, se había ocupado del valor de la virginidad cristiana. Pero sólo en 1563, ante el final inminente de los trabajos, formuló el propio pensamiento en el can. 10 del *Decr. de sacramento matrimonii:* "Si alguno dijera que el estado de matrimonio debe anteponerse al estado de virginidad o celibato; y que no es mejor y más santo permanecer *(manere)* en virginidad o celibato que unirse en matrimonio, sea anatema" *(DS* 1810).

Este canon ha ejercido una gran influencia en la reflexión teológica postridentina sobre las relaciones entre virginidad y matrimonio. Según él, la doctrina de la superioridad del estado virginal sobre el conyugal se calificaba como *doctrina de fe definida.* En nuestro tiempo, en el ámbito de la revisión hermenéutica de los documentos magisteriales, el canon tridentino ha sido objeto de una atenta relectura. En cualquier caso, para una correcta interpretación, es necesario ante todo retener dos elementos como adquiridos: que el concilio, al redactar el canon, lo que pretendía era formular un enunciado teórico encaminado a salvaguardar la pureza de la fe contra *errores y desviaciones,* y no simplemente adoptar una posición pastoral; que la iglesia del s. XVI pretendió también afirmar la superioridad efectiva de la virginidad cristiana sobre el matrimonio. Esto constituye, a nuestro parecer, la primera regla hermenéutica que hay que aplicar a este can. 10. Dicho esto, y teniendo muy en cuenta el particular contexto teológico y el ambiente polémico en que se redactó el canon, hoy se considera "infaliblemente cierto, porque fue definido, que la negación protestante va contra el sentido cristiano auténtico del matrimonio y de la virginidad; por el contrario, debe considerarse infaliblemente cierto el carácter cristiano de la afirmación tradicional. En cambio, no se precisa [...] cuánto en esa afirmación homogénea con el espíritu cristiano sea formalmente revelado y cuánto en cambio representa *una formulación de este dato,* en la que se contengan *suposiciones implícitas* que en cuanto tales pueden no pertenecer a la fe y hacer, por tanto, contingente también una determinada expresión *tradicional*"[34]. En otros términos: el canon tridentino se limita a repetir, en polémica con los reformadores, la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio y a confirmar la obligación de permanecer en el estado virginal para quien responsablemente lo haya abrazado. El canon, por tanto, no cubre con su autoridad ni los argumentos tradicionales adoptados en las discusiones conciliares, muchos de los cuales hoy parecen insuficientes; ni la visión pesimista de la sexualidad humana, que subyace a la reflexión teológica de la época; ni el planteamiento de la comparación entre los dos estados en términos de perfección e imperfección; ni vincula la exégesis de 1 Cor 7,25ss[35].

2. La encíclica "Sacra virginitas". El 25 de marzo de 1954, Pío XII publicó la encíclica *Sacra virginitas,* en la que se proponía un triple fin: denunciar el error de aquellos que exaltaban el matrimonio en comparación con la virginidad hasta el punto de despreciar el valor de ésta; sostener en su compromiso a aquellos que generosamente habían abrazado la virginidad por el reino; reforzar en la conciencia de la iglesia la estima hacia la virginidad cristiana.

Matriz de los errores denunciados por Pío XII era un renaciente naturalismo, incapaz de comprender la realidad de la virginidad y del matrimonio cristiano en el plano de la fe. Pese a partir de otros presupuestos, llevaba en algunos casos a los mismos errores de los reformadores protestantes. Esos errores eran: la aseverada imposibilidad para el hombre de frenar el instinto sexual sin detrimento de su equilibrio psicofísico y, en consecuencia, la afirmación de la absoluta necesidad de la vida conyugal para la consecución de la plena maduración de la persona; la capciosa argumentación según la cual el matrimonio es un "instrumento más eficaz aún que la misma virginidad para unir las almas a

Dios, porque el matrimonio cristiano es un sacramento y la virginidad no lo es"[36]; la opinión según la cual "la *ayuda mutua* que buscan los esposos en el matrimonio sea un medio de santidad más perfecto que la soledad del corazón de las vírgenes y de los célibes"[37].

Contra estos errores reaccionó Pío XII, afirmando enérgicamente la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio: "Esta doctrina, que establece las ventajas y excelencias de la virginidad y del celibato sobre el matrimonio, ya fue puesta de manifiesto por el divino Redentor y por el Apóstol de las gentes... Y, asimismo, en el concilio de Trento fue solemnemente definida como dogma de fe divina, y siempre fue enseñada por el unánime sentir de los santos padres y doctores de la iglesia"[38]. Pero, según el parecer de varios comentaristas, la encíclica, respecto al canon tridentino y al conjunto de la tradición, no aportó argumentos nuevos a favor de la superioridad del estado virginal.

En la primera parte del documento, para ilustrar la excelencia de la virginidad consagrada, Pío XII había aportado argumentos tradicionales y *prácticos:* "La abstinencia perfecta del matrimonio desembaraza a los hombres de cargas pesadas y de graves obligaciones"[39], mientras que "las almas [de los casados] están como divididas entre el amor de Dios y el amor del cónyuge, y sometidas a duras preocupaciones que a causa de los deberes del matrimonio difícilmente les permiten dedicarse a la meditación de las cosas divinas"[40]; "una completa renuncia a los placeres de la carne... [consiente] gustar mejor las elevaciones de la vida espiritual"[41]; efectivamente, el uso de la sexualidad, aun legítimo en el matrimonio y santificado con un sacramento, impide al hombre caído después del pecado de Adán —como observa santo Tomás, a quien el papa cita— "que se entregue totalmente al servicio de Dios"[42]; la gran conveniencia, en el caso de los ministros sagrados, entre la continencia perfecta y el ministerio del altar y de la caridad[43].

Estos argumentos, observan los comentadores del documento, no prueban una superioridad intrínseca de la virginidad sobre el matrimonio. Por tanto, la teología no puede sustraerse a la tarea de buscar en la *estructura sobrenatural* de los dos estados las razones de la superioridad de uno sobre otro; ni a la de profundizar los motivos por los que la sensibilidad cristiana manifieste una instintiva repugnancia a ver antepuesto el matrimonio a la virginidad, preguntándose si en el origen de esa actitud no hay también una concepción reductiva del matrimonio como simple *remedium concupiscentiae.*

Pero los mismos comentaristas iluminan los aspectos positivos de la encíclica: la denuncia del carácter *no cristiano* de la mentalidad combatida por lo que se refiere tanto a la concepción del matrimonio como a la noción de virginidad; la forma de plantear la comparación entre virginidad y matrimonio, no oponiéndolos, sino considerándolos como "dos modos cristianos (y humanos) de tomar postura ante la vida sexual"[44]; la defensa de la virginidad "por el reino de los cielos" como opción de fe y como condición de vida que permite la plena realización humana del sujeto; la exigencia de que la valoración del matrimonio *cristiano* tenga lugar en el ámbito de una visión *cristiana* de la sexualidad, no fuera de ella o contra ella; la necesidad de que la perfección en el matrimonio se conciba y busque en términos de perfección cristiana, y no de otras formas; la advertencia de no considerar con ligereza la en-

señanza tradicional acerca de la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio [45].

3. El Vat. II. Aun sin hacerlo objeto de un tratado específico, el Vat. II ha hablado de la virginidad cristiana en varios documentos: en los cc. 5 ("Universal vocación a la santidad en la iglesia") y 6 ("Los religiosos") de la constitución *LG*, sobre la iglesia; en los decretos *PC*, sobre la renovación de la vida religiosa; *PO*, sobre el ministerio y vida de los presbíteros, y *OT*, sobre la formación de los candidatos al sacerdocio. Del conjunto de los textos resulta que el Vat. II se sitúa sustancialmente en la línea de la tradición, y con ella repite la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio: "Conozcan debidamente los alumnos las obligaciones y la dignidad del matrimonio cristiano, que simboliza el amor entre Cristo y la iglesia (cf Ef 5,32s); pero comprendan la excelencia mayor de la virginidad consagrada a Cristo" *(OT* 10).

Entre los medios de santificación ofrecidos por el Señor a la iglesia, único e indivisible pueblo de Dios, está la virginidad. Ésta sobresale entre los "múltiples consejos que el Señor propone en el evangelio para que los observen sus discípulos" *(LG* 42) y es un regalo precioso de la gracia concedido a algunos, para que más fácilmente, con el corazón indiviso, se consagren sólo a Dios (cf *ib)*. El don de la virginidad no es prerrogativa de este o aquel componente eclesial, sino que es un bien de toda la iglesia; en efecto, la condición virginal la viven los laicos (cf *AA* 4; 22), los religiosos (cf *LG* 43; 46; *PC* 12) y los ministros sagrados *(PO* 16). La elección del estado virginal se funda en la enseñanza de Cristo y en su ejemplo y el de la Virgen María (cf *LG* 43; 46).

La virginidad consagrada tiene una función múltiple de signo: del amor sobrenatural a Dios y a los hombres (cf *LG* 42; *PC* 12) y del "mundo futuro, que se hace ya presente por la fe y la caridad, en que los hijos de la resurrección no tomarán ni las mujeres marido ni los hombres mujeres" *(PO* 16). Es fuente de fecundidad espiritual, medio eficacísimo para la dedicación al servicio divino (cf *PC* 12) y a la tarea apostólica *(PC* 12; *PO* 16); lejos de constituir un obstáculo para la maduración de la persona, es más bien "un bien de toda la persona" *(PC* 12) y dispone a los que la abrazan "para recibir más dilatada paternidad en Cristo" *(PO* 16).

El Vat. II, remitiéndose a los padres, encuadra el *misterio de la virginidad consagrada* en el ámbito de la relación entre Cristo y la iglesia, que a su vez imita la actitud de la Virgen María (cf *LG* 64) y prolonga su donación; como Cristo y la iglesia son ambos vírgenes, esposos, indisolublemente unidos por el vínculo del amor y de la fidelidad recíproca, fecundos de innumerables hijos engendrados por el Espíritu, así la virgen *(membrum)* actúa en sí, de manera particularmente intensa en el plano del signo y de la indivisión del corazón, la relación virginal-matrimonial-fecunda de la iglesia *(corpus)* con Cristo.

El concilio no trata directamente del valor consecratorio de la virginidad profesada por motivos sobrenaturales. Pero frecuente e intencionadamente emplea el término *consecratio* a propósito de la profesión religiosa (cf *LG* 44; 45; *PC* 1; 5; 11; *AG* 18) y del celibato sacerdotal (cf *PO* 16), o sea, de dos estructuras eclesiales que tienen la virginidad como un componente de primera importancia. Refiriéndose a los religiosos, el concilio afirma: "Entregaron [...] su vida entera al servicio de Dios, lo cual constituye sin duda una

especial consagración, que radica íntimamente en la consagración del bautismo y la expresa con mayor plenitud" *(PC* 5); respecto a los presbíteros de rito latino escribe: "Por la virginidad o celibato guardado por amor del reino de los cielos, se consagran los presbíteros de nueva y excelente manera a Cristo, se unen más fácilmente a él con corazón indiviso, se entregan más libremente, en él y por él, al servicio de Dios y de los hombres" *(PO* 16).

En los años posconciliares se ha discutido mucho sobre la naturaleza de esa *consecratio,* a saber: si es de índole subjetiva (compromiso de la voluntad de dedicarse completamente y por siempre al servicio de Dios), o bien objetiva (acción divina que produce en el sujeto una nueva condición sacral) [46]. Pero la discusión no ha llegado a conclusiones ciertas, universalmente aceptadas. De todas formas, sobre dos puntos el consenso es general: la consagración virginal (religiosa) se funda sobre la consagración bautismal ("radica íntimamente en la consagración del bautismo", *PC* 5), pero no es ontológicamente una consagración más radical que la que produce el bautismo-confirmación; ni siquiera se identifica con ella, sino que "la expresa con mayor plenitud" *(PC* 5), es un desarrollo peculiar en la línea de la conformación con Cristo virgen, ratificado por el Espíritu, invocado por la iglesia en la acción litúrgica (cf *LG* 45). En esta perspectiva no parece posible ver en la *consecratio* virginal (religiosa) un simple compromiso de la voluntad, aun expresado dentro de un bien definido contexto jurídico y eclesial.

Queda por reseñar la actitud del Vat. II frente a la doctrina de la superioridad de la virginidad consagrada sobre el matrimonio. Es necesario advertir que el concilio tampoco en este caso ha tratado la cuestión *ex professo,* sino que se ha limitado a repetir la doctrina tradicional en un texto —se observa— de importancia menor: una exhortación a los aspirantes al sacerdocio (cf *PO* 16). Varios comentadores, basándose en una serie de indicios, creen poder afirmar que sobre este punto la actitud del concilio ha sido más circunspecta, es decir, menos propensa a una repetición acrítica de la doctrina tradicional [47]. Según E. Ferasin, por ejemplo, el concilio, aun conservando "la *formulación* tradicional de la mayor perfección del estado virginal", no oculta "la preocupación de recortar toda afirmación que se refiera a la preeminencia del estado de virginidad con afirmaciones igualmente válidas y positivas acerca de la vida matrimonial" [48]. Según otros, la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio se refiere no tanto al estado cuanto a la persona: para quien ha sido llamado, para quien ha recibido el don, *para él* la virginidad es superior al matrimonio.

Los indicios de la actitud circunspecta por parte del Vat. II serían: las referencias a los textos clásicos de la biblia sobre el argumento (Mt 19,11 y 1 Cor 7,7) introducidos con un simple *confer;* la peculiar solución dada al tema del *corazón indiviso* (la ecuación tradicional: casados = corazón dividido, vírgenes = corazón indiviso, la sustituye el concilio por la simple afirmación de que la opción virginal hace más fácil [*facilius*] la indivisión del corazón [cf *LG* 42]); la ausencia de citas del canon tridentino *(DS* 1880) y la escasez de referencias a los padres y a la encíclica *Sacra virginitas;* el recurso al empleo de los adverbios de grado comparativo *(facilius, liberius, expeditius, pressius, clarius, plenius, intimius...),* que parecen sugerir más una referencia a la *persona* que escoge la virginidad que al *estado* de virginidad en sí mismo [49].

Se trata en conjunto de observaciones perspicaces, sugeridas por el estudio directo de las actas conciliares. Pero dada la delicadeza de la materia, nos parece que algunos *indicios* deben verificarse más; según nuestra opinión, por ejemplo, no se debe dar excesivo peso a la ausencia de cita del canon tridentino o a la escasez de referencias a la *Sacra virginitas,* porque los criterios redaccionales cambiaban a veces de un documento a otro. Por citar un caso: la constitución *SC* sobre la liturgia no cita nunca la encíclica *Mediator Dei,* y sin embargo no hay duda de que la tuvo en gran consideración, hasta el punto de reflejar, literalmente, pasos significativos. Pero, desde el punto de vista hermenéutico, es importante no dar a unos indicios, que deben ser verificados todavía en parte, un valor probativo superior al de los hechos ciertos. En nuestro caso el hecho cierto es que el concilio no pretendió tratar la cuestión. Ignorar esto o no tenerlo suficientemente en cuenta significa arriesgarse a sacar conclusiones exorbitantes de las premisas.

4. LA PRAXIS DE LA VIRGINIDAD CONSAGRADA. Bien intrínseco de la iglesia, la virginidad consagrada se vive intensamente también en el período que aquí consideramos (1545-1965). En este arco de tiempo, amplio y rico en acontecimientos eclesiales, se deben señalar algunas situaciones características y algunos hechos significativos:

• virginidad vivida sin *consecratio.* En el s. XVI perdura la situación que ya hemos recordado tantas veces: la virginidad consagrada, oficialmente reconocida, es propiedad exclusiva de la vida claustral; pero el uso de la *consecratio virginum* ha desaparecido casi por completo. El célebre canonista A. Barbosa († 1649), en su *Ius ecclesiasticum universum,* escribe: "Advertas quod consuetudo benedicendi virgines non amplius est in usu"[50];

• de todas formas, en el *Pontificale* promulgado por Clemente VIII en 1595 sigue apareciendo el rito de la consagración de las vírgenes; así pues, este rito está plenamente en vigor desde el punto de vista tanto jurídico como litúrgico. Pero la praxis no cambia; el rito, de hecho, no se usa sino excepcionalmente. Los canonistas e historiadores de la liturgia, en efecto, como si quisieran subrayar el carácter excepcional del rito, se complacen en citar algunos casos esporádicos de consagración, ocurridos en los ss. XVII-XVIII[51];

• la *vida religiosa* sale de la clausura. Tras algunos intentos frustrados (piénsese en la Orden de la Visitación, fundada por san Francisco de Sales [† 1622] y por santa Juana Fr. de Chantal [† 1641], nacida con una fuerte impronta contemplativa, pero también con la finalidad de *visitar a los pobres,* que, con todo, por la oposición de la jerarquía eclesiástica deberá ser rigurosamente claustral), la vida religiosa sale de la clausura: surgen numerosas congregaciones femeninas así llamadas de vida activa, de las que las Hijas de la Caridad, fundadas en 1633 por san Vicente de Paúl († 1660) y santa Luisa de Marillac († 1660), son una de las primeras y más vigorosas expresiones. En las nuevas congregaciones se vive la virginidad consagrada de hecho, si bien más en la perspectiva de la *castitas* que en la específica de la *virginitas.* En ellas no se plantea ordinariamente la cuestión de la *consecratio:* los votos no son solemnes, y frecuentemente ni siquiera perpetuos; en este último caso viene a faltar incluso una condición esencial para la consagración. Pero no se advertirá ni siquiera el deseo de ella: prácticamente desconocida, la *con-*

secratio a los ojos de las nuevas familias religiosas parece un rito arcaico y lejano, aparatoso y aristocrático, una institución de otros tiempos y de otra mentalidad. Y si, aquí o allí, se insinúa la posibilidad de recibir la *consecratio,* no falta la oportuna toma de posición de los canonistas, que recuerdan viejas prohibiciones y advierten: estas religiosas no son claustrales; su virginidad, por tanto, no está suficientemente defendida, en tales *condiciones de riesgo* la iglesia no puede proceder a la consagración. Además, en esta época la *consecratio virginum* se valora frecuentemente de forma negativa desde el plano teórico: en la comparación entre *professio* y *consecratio* pierde esta última; en efecto, al carecer de algunos elementos propios de la primera (votos de pobreza y de obediencia, observancia de una regla, práctica de la vida común), no sitúa a la virgen en un *estado de perfección* y, por tanto —dicen algunos— es poco más que una simple ceremonia;

• el 15 de agosto de 1868; por iniciativa de dom P. Guéranger y con la autorización de Roma, las primeras siete monjas del nuevo monasterio de Santa Cecilia de Solesmes recibieron la consagración virginal según el rito del *Pontificale Romanum,* adaptado por el mismo dom Guéranger, que fundió en una celebración única la *professio monastica* y la *consecratio virginum* [52]. El prestigio del célebre abad y gran liturgista y el creciente influjo que la abadía de Solesmes ejercía sobre el monacato benedictino, y en general sobre el mundo monástico, hicieron que la consagración de Solesmes no quedara como un hecho aislado, sino que marcase la recuperación de la antigua costumbre: desde entonces, por sucesivas concesiones de la Sede Apostólica, la *consecratio virginum* se hizo praxis normal en muchos monasterios de benedictinas [53];

• desde los comienzos del s. XX se difunde entre las mujeres laicas la conciencia del valor de la consagración virginal. Varios factores han ayudado a crearla: el reflorecimiento de los estudios patrísticos, las aportaciones del movimiento litúrgico, la creciente atención que la jerarquía eclesiástica dedica al apostolado de los laicos. En una palabra, las mujeres laicas que se sienten llamadas a consagrar a Cristo la propia virginidad desean salir de los esquemas subalternos en los que viven su condición de vírgenes: voto de castidad meramente privado, pronunciado con la autorización del confesor; inscripción en una pía asociación, que *compensa* la falta de pertenencia a una familia religiosa. Como consecuencia de la renovada toma de conciencia, son cada vez más frecuentes las peticiones dirigidas a Roma de consagración de *mujeres que viven en el mundo,* de manera que la Sede Apostólica siente la necesidad de pronunciarse al respecto: el 25 de marzo de 1927 niega a los obispos la facultad de consagrar vírgenes laicas [54]; veintitrés años después, el 21 de noviembre de 1950, Pío XII, en la constitución *Sponsa Christi* establece que la *consecratio virginum* es un derecho exclusivo de las monjas y, para evitar toda posibilidad de equívoco, precisa rigurosamente el sentido del término *monialis* [55];

• estas prohibiciones no debilitan, de todas formas, el movimiento en marcha, la voluntad de vivir eclesialmente, aun en la condición secular, el carisma de la virginidad. Ese movimiento se refuerza con la progresiva consolidación de los institutos seculares, en los que la profesión de la castidad por el reino de los cielos es obviamente un componente esencial.

El 2 de febrero de 1947 Pío XII, con la constitución *Provida Mater Ecclesia,* define la posición jurídica de los institutos seculares y reconoce que sus miembros viven en un *estado de perfección;* el Vat. II, por su parte, revisando la terminología, prefiere usar la expresión *estado de consagración,* pero reconoce que " los institutos seculares, aunque no sean institutos religiosos, llevan, sin embargo, consigo la profesión verdadera y completa, en el siglo, de los consejos evangélicos, reconocida por la iglesia" *(PC* 11). En cualquier caso, los institutos seculares femeninos parecen mostrar un tibio interés hacia la *consecratio virginum,* sea porque en la época de su primera constitución estaban en vigor las prohibiciones de Pío XI y Pío XII, sea porque la profesión de los miembros de los institutos, aunque sea perpetua, queda expresamente oculta al exterior, mientras la consagración prevista por el *Pontificale Romanum* es una celebración eminentemente pública y diocesana;

• las últimas intervenciones de la jerarquía en relación con la consagración de las vírgenes son: la disposición del Vat. II de someter a revisión "el rito de consagración de vírgenes, que forma parte del Pontifical Romano" *(SC* 80), y la sucesiva promulgación del *Ordo Consecratio Virginum* (31 de mayo de 1970), para cumplir el mandato conciliar. El nuevo *Ordo,* dando la vuelta a ciertas posturas aún recientes, devolvía a las mujeres laicas la posibilidad de recibir la consagración virginal.

NOTAS: [1] El celibato de Elías y de Eliseo no lo atestigua formalmente la Sagrada Escritura. Sin embargo, lo afirmaban algunas tradiciones rabínicas y, a partir del s. IV, los círculos monásticos que tomaron a los dos grandes profetas como modelo de vida: cf J. Castiano, *Conlatio* 14,4: *CSEL* 13,400 — [2] Cf A. Marx, *Les racines du célibat essénien,* en *RdQ* 7 (1969/71) 323-342 — [3] En la gama de expresiones que recubren, aunque sólo sea parcialmente, la misma realidad *(virginidad cristiana, castidad perfecta, celibato consagrado, celibato por el reino, virginidad fecunda...),* nosotros usaremos preferentemente la de *virginidad consagrada,* dada su especificidad y su corte litúrgico — [4] Para una aproximación al tema, cf L. Legrand, *La dottrina biblica della verginità,* Borla, Turín 1965; F. Festorazzi, *Matrimonio e verginità nella Bibbia,* en VV.AA., *Matrimonio e verginità. Saggi di teologia,* La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1963, 51-158; para la virginidad en particular, 121-158; B. Proietti, *La scelta celibataria alla luce della s. scrittura,* en VV.AA., *Il celibato per il Regno,* Ancora, Milán 1977, 7-75; A. Penna, *Il carisma del celibato nel NT,* en VV.AA., *Il prete per gli uomini d'oggi,* Ancora, Roma 1975, 707-734 — [5] La tradición relativa a la virginidad del apóstol Juan es muy antigua: los apócrifos *Hechos del santo apóstol y evangelista Juan* 113,1, escritos probablemente por Leucio Carino, que vivió en el s. II, insisten en ella de manera particular. Cf *Apocrifi del NT* (a cargo de L. Moraldi), Utet, Turín 1971, II, 1201-1202 — [6] Con los nombres tardíos de Hermiona, Caritina, Irais y Eutiquiana, éstas son veneradas como "santas vírgenes" de la iglesia oriental. Su fiesta se celebra el 4 de septiembre. Cf *BS* V, 61-64 — [7] Cf G. Oggioni, *Matrimonio e verginità presso i padri,* en VV.AA., *Matrimonio e verginità* (nota 4) 209 — [8] Teniendo que exponer en otra parte [*Consagración de las vírgenes,* II, 3] la doctrina sobre la virginidad consagrada a la luz del nuevo libro litúrgico *Consagración de las vírgenes,* en el que confluyen numerosos temas de la época patrística, no nos parece oportuno presentar aquí sistemáticamente la doctrina de los padres. Por eso nos limitaremos a algunas alusiones — [9] Para una exposición de los términos utilizados en la época prenicena cf R. Metz, *La consécration des vierges dans l'église romaine. Etude d'histoire de la liturgie,* Puf, París 1954, 48-60 — [10] G. Oggnioni, *a.c.,* 209 — [11] *Ib,* 185 — [12] *Ib,* 178-181 (Tertuliano); 184-185 (Cipriano); 187-188 (Novaciano); 194-196 (Orígenes); 215-218 (Metodio de Olimpo) — [13] Cf R. Metz, *o.c.,* 76, n. 1 — [14] Cf R. d'Izarny, *Mariage et consécration virginale au IVe siècle,* en *VSS* 6 (1953) 108; R. Metz, *o.c.,* 60-67 — [15] Cf M. Aubineau, *Les écrits de st.-Athanase sur la virginité,* en *RAM* 31 (1955) 140-173 — [16] Cf F. Cavallera, *Le "De virginitate" de Basile d'Ancyre,* en *RHE* 6 (1905) 5-14; J. Janini Cuesta, *Dieta y virginidad,* en *Misc. Comillas* 14 (1950) 187-197 — [17] Cf E. Beck, *Ephrem le syrien (saint),* en *DSAM* IV (1960) 796-797; L. Leloir, *St.-Ephrem, moine et pasteur,* en VV.AA., *Théologie de la vie monastique,* Aubier, París 1961, 85-97 — [18] Así A. Moulard, *St.-Jean Chrysostome. Le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité,* Gabalda, París 1923 — [19] Cf

además del estudio citado en la nota anterior: A. Moulard, *St.-Jean Chrysostome. La vie, son oeuvre,* Procure générale du Clergé, París 1941, 158-187; H. Musurillo, *Introduction générale* a la ed. del *De virginitate,* en *SC* 125, 7-75; G. Oggioni, *a.c.,* 248-273 — [20] G. Coppa, *Nota storica,* en san Ambrosio, *Opere,* Utet, Turín 1969, 93 — [21] Para una síntesis de la doctrina ambrosiana sobre la virginidad, cf V. Grossi, *La verginità negli scritti dei padri. La sintesi di s. Ambrogio: gli aspetti cristologici antropologici ecclesiali,* en VV.AA., *Il celibato per il Regno* (nota 4) 131-164; G. Oggioni, *a.c.,* 286-306 — [22] Cf D. Dumm, *The theological Basis of Virginity according to St. Jerome,* St. Vicent Archabbey, Latrobe 1961; V. Recchia, *Verginità e martirio nei "colores" di s. Girolamo,* en *Vetera christianorum* 3 (1966) 45-68; G. Oggioni, *a.c.,* 314-321 — [23] Cf M. Agterberg, *"Ecclesia-Virgo". Étude sur la virginité de l'église et des fidèles chez st.-Augustin,* Institut historique augustinien, Heverlé-Lovaina 1960; J. Heerincke, *Divi Augustini tractatus "De sancta virginitate",* en *Ant* 1931, 37-58; G. Oggioni, *a.c.,* 323-379; D. Riccardi, *La verginità nella vita religiosa secondo la dottrina di s. Agostino,* Marietti, Turín 1961 — [24] G. Oggioni, *a.c.,* 282 — [25] Cf J. Leclercq, *La spiritualité du moyen-âge. De st.-Grégoire à st.-Bernard,* en VV.AA., *Histoire de la spiritualitè chrétienne* II, Aubier, París 1961, 217-221 — [26] El *Liber* está publicado en *Revelationes gertrudianae et mechtildianae* II, Poitiers-París 1877, 1-421; cf M. Schmidt, *Mechtilde de Hackerborn (ste.),* en *DSAM* X (1980) 873-877; A. Wale, *Matilde di Hackerborn,* en *BS* IX (1967) 96-101 — [27] Un perfil de la vida y espiritualidad de santa Gertrudis en P. Doyère, *Introduction* a la ed. del *Legatus,* en *SC* 139, 9-57; C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia,* BAC 181, Madrid 1965², 696-753 — [28] G. Le Bras, *Le istituzioni ecclesiastiche della cristianità medievale,* en VV.AA., *Storia della chiesa* (Fliche; Martin) XII/I, Saie, Turín 1973, 253-257 — [29] Acaeció precisamente en el movimiento de las "veguinas", cf A. Mens, *Beghine e begardi,* en *EncC* II (1949) 1143-1148 — [30] Para el Aquinate la autoridad patrística decisiva sobre este punto es san Agustín, del que cita *De sancta virginitate* 19; *CSEL* 41,252-253 — [31] Se trata de la decretal *Quum in monasterio.* Texto en E. Richter-E. Friedberg, *Corpus iuris canonici* II, Lipsia 1881, 599-600 — [32] *Concilium Tridentinum* VI (a cargo de Th. Freudenberger), Societas Goerresiana, Friburgo Br. 1950, 94 — [33] E. Ferasin, *Matrimonio e verginità: il confronto degli stati di vita nella riflessione storico-teologica della chiesa,* en VV.AA., *Realtà e valori del sacramento del matrimonio,* LAS, Roma 1976, 241-242 — [34] G. Moioli, *Per una rinnovata riflessione sui rapporti tra matrimonio e verginità. I principali documenti del magistero,* en *ScC* 95 (1967) 228 — [35] *Ib,* 226-228. Al can. 10 le ha dedicado un estudio pormenorizado E. Ferasin, *Matrimonio e celibato al concilio di Trento,* Pontificia Università Lateranense, Roma 1970 — [36] *AAS* 46 (1954) 176 — [37] *Ib,* 176 — [38] *Ib,* 174 — [39] *Ib,* 68 — [40] *Ib,* 168 — [41] *Ib,* 169 — [42] *Ib,* 169; *S. Th.* II-II, q. 186, a. 4 — [43] Cf *ib,* 169-172 — [44] G. Moioli, *a.c.* (nota 34) 232 — [45] Cf *ib,* 233-234; A.M. Triacca, *"Verginità cristiana" e "matrimonio cristiano",* en VV.AA., *Il celibato per il Regno* (nota 4) 118-129 — [46] Cf A. Boni, *La vita religiosa nel suo contenuto teologale,* en *Vita consacrata* 7 (1971) 265-276; Id, *Note storico-giuridiche sul concetto di consacrazione nella professione religiosa. Ib,* 8 (1972) 666-682 (entre los negadores de la consagración objetiva); P. Molinari, *Divino obsequio intimius consecratur,* Ib, 7 (1971) 417-430; *Domino se peculiariter devovet et divino obsequio intimius consecratur,* Ib, 8 (1972) 401-432; P.R. Régamey, *Consacrazione religiosa,* en *DIP* II (1975) 1607-1613 (entre los sostenedores de una consagración "objetiva" obrada por Dios) — [47] Cf G. Moioli, *a.c.,* 234-248; E. Ferasin, *a.c.* (nota 33) 247-252 — [48] E. Ferasin, *a.c.,* 237 — [49] "Sin embargo, la formulación 'comparativa' en el presentar el valor de la opción celibataria o religiosa a menudo es de orientación descriptivo-personalista, es decir, que se plantea no a partir del análisis del don de la gracia, sino del hombre que hace su donación y vive su respuesta de caridad" (G. Moioli, *a.c.,* 247). La misma línea personalista sigue K. Rahner, *Sobre los consejos evangélicos,* en *Escritos de Teología* VII, Taurus, Madrid 1969, 449ss — [50] Lib. I, cc. 44, n. 21 — [51] Cf R. Metz, *o.c.* (nota 9) 342-343 — [52] *Ib,* 343-344. El rito preparado por dom Guéranger fue expresamente aprobado por Pío IX el 21 de junio de 1876 en una audiencia concedida al card. G.B. Pitra — [53] Cf G. Escudero, *Virginidad y liturgia,* Coculsa, Madrid 1963² — [54] Cf *AAS* 19 (1927) 138-139 — [55] Cf *AAS* 43 (1951) 15-16.

I.M. Calabuig-R. Barbieri

BIBLIOGRAFÍA: Castellano J., *Consagración,* en DE I, Paulinas, Madrid 1983, 458-460; Gozzelino G., *Vida consagrada,* en DTI 4, Sígueme, Salamanca 1982, 640-668; Legrand L., *La doctrina bíblica de la virginidad,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1969; Moioli G., *Virginidad,* en DE 3, Herder, Barcelona 1984, 591-600; Rahner K., *Sobre los consejos evangélicos,* en *Escritos de Teología* 7, Taurus, Madrid 1967, 435-468; Thurian M., *Matrimonio y celibato,* Hechos y Dichos, Zaragoza 1966; Vizmanos F. de B., *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva,* BAC 45, Madrid 1949. Véase también la bibliografía de *Consagración de vírgenes, Mujer* y *Matrimonio.*

PEQUEÑO VOCABULARIO LITÚRGICO

(por A. Nosetti, C. Cibien y J. M. Canals)

En este vocabulario se encontrarán muchas palabras que tienen una adecuada explicación en los artículos correspondientes a las *voces* del Diccionario, a las que remite la flecha (/) que precede al vocablo impreso con caracteres cursivos (véanse, por ejemplo, los reenvíos de las palabras AMBON, ANAFORA, ANAMNESIS, etc.). En este sentido, *el presente vocabulario constituye una notable integración del índice analítico.* La flecha que precede a un nombre escrito con caracteres normales (redondos) remite a términos explicados en este mismo vocabulario (véanse, por ejemplo, ABSOLUCION, ACLAMACIONES, ACOLITADO, etc.).

Abad (Abadesa) (del hebreo *abbâ* = padre): en un principio era un monje que ejercía sobre sus hermanos una paternidad espiritual; después de san Benito es el superior de un monasterio de las órdenes monacales y también de algunas colegiatas. Bendición, abacial véase el *Ritual de bendición de un abad o una abadesa,* pp. 142-167, en *Rituales de la dedicación de iglesias y de altares y de la bendición de un abad o una abadesa.*

Ablución: acto de lavar o lavarse todo o una parte del cuerpo. En la liturgia bautismal significa la participación en la muerte y resurrección de Cristo *(RICA* 32: observaciones previas). En otras celebraciones significa penitencia, purificación interior. Purificación de los vasos sagrados después de la comunión en la eucaristía *(OGMR* 120).

Ábside (de *hapsis* [*haptô*] = nudo o clave de la bóveda): parte de la iglesia abovedada y comúnmente semicircular, opuesta a la fechada, donde se levanta el altar y aparece acoplada la cátedra del obispo, coronada por un semicírculo de asientos para los presbíteros.

Absolución (de *absolvere* = perdonar, liberar): signo por el cual Dios concede su perdón al pecador que manifiesta su conversión al ministro de la iglesia en la confesión sacramental *(RP* 6d). La fórmula de la a. cuya parte esencial son las palabras: "Yo te absuelvo de tus pecados en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo", "significa cómo la reconciliación del penitente tiene su origen en la misericordia de Dios Padre; muestra el nexo entre la reconciliación del pecador y el misterio pascual de Cristo; subraya la intervención del Espíritu Santo en el perdón de los pecados y, por último, ilumina el aspecto eclesial del sacramento, ya que la reconciliación con Dios se pide y se otorga por el ministerio de la iglesia" *(RP* 19). La absolución de las censuras se encuentra en el *RP, apéndice I.* También se llama absolución la oración conclusiva del / acto penitencial de la eucaristía: "Dios todopoderoso tenga misericordia de nosotros..."

Abstinencia: con esta palabra se entiende la prohibición de comer carne los viernes de cuaresma, el miércoles de ceniza y el viernes santo para todos los que tienen más de catorce años. Cf Const. apost. de Pablo VI *Paenitemini* (17-2-1966).

Abû Halim: en la liturgia siro-oriental (la caldea) es el libro litúrgico que contiene la oración de la mañana, compuesto por Elia III Abû Halim (1176-1190), recogiendo material de autores más antiguos.

Acheropita (del *a-cheiro-poiêtê* = no hecha a mano) se dice de las imágenes sagradas no hechas por manos humanas. El *Mandylion* (icono del rostro de Cristo, enviado por el mismo Cristo, según la leyenda de Abgar, rey de Edesa) es un típico ejemplo, cercano quizá a la *Sábana* de Turín.

Aclamaciones: noción colectiva de aplaudir a una persona o a un acontecimiento; manifiesta la emotividad con fórmulas breves, repetidas e intensamente proferidas. Las aclamaciones favorecen la participación activa de la asamblea en las celebraciones (cf *SC* 30; *OGMR* 14, 15, 18). Principales aclamaciones en la liturgia:

- *Amén* (= así es, es verdad). Cf Dt 27,15-26; 1 Cor 16,36; Neh 8,6; Sal 14,14; 1 Cor 1,20 (Cristo es el *sí* de Dios y por medio de él llega a Dios Padre nuestro *amén);*
- *Aleluya* (alabad a Dios), especie de estribillo sálmico y elemento característico de las doxologías sálmicas (cf Sal 148,1-4; 150);
- *Gloria* (del griego *dóxa;* de ahí / doxología);
- *Hosanna* (¡ayuda, pues!); cf Sal 117,25 (donde se indica la respuesta de los sacerdotes: *Bendito el que viene en el nombre del Señor,* frase introducida en el *Sanctus).* Se halla ya en la *Didajé* 10,6;
- Otras aclamaciones en *OGMR* 30 *(Señor, ten piedad);* 89, 91, 95 *(Te alabamos, Señor);* 55b (Santo); 17a (aclamación de la anamnesis); 55h (la a. del pueblo al concluir la doxología); 111 (después del / embolismo *Líbranos, Señor* con la a. *Tuyo es el reino...).*

Acolitado-acólito (= compañero de viaje): un ministro instituido (cf *Ministeria Quaedam,*

15 agosto 1972). / Ordenes menores. "Compete al acólito el servicio del altar como ayudante del sacerdote y del diácono. A él compete principalmente la preparación del altar y de los vasos sagrados, y distribuir a los fieles la eucaristía, de la que es ministro extraordinario" *(OGMR* 65). Para el rito de institución véase *Ritual de Ordenes,* c. II, pp. 35-38. / Akólythos.

Acróstico *(ákros-stíchon* = inicio de verso): en el oficio bizantino, la frase compuesta por las primeras letras de cada / tropario de un / canon.

Actio-canon actionis (= acción-regla de acción): indica la celebración eucarística (actio), en particular la plegaria eucarística *(canon actionis)* que trae el *Galasiano* (nn. 1242-1255). En este sentido se puede también entender la expresión agustiniana "agendi ordo" (Ep. 54,6,8). El papa Juan Pablo II define la cena del Señor: "*acción* santa y sagrada".

Acto penitencial: se realiza cuando toda la comunidad hace su confesión general y se termina con la conclusión del sacerdote después de terminado el saludo inicial de la eucaristía *(OGMR* 29).

Ad accedentes: en el rito hispano, el canto (indicado por la rúbrica homónima) que acompaña la comunión: *Accedite ad eum et illuminamini* (cf Sal 35), alternado con el versículo *Gustate et videte...*

Ad complendum: así se titula en el / *Gregoriano* la oración conclusiva de la celebración eucarística, correspondiendo a su vez en el / *Gelasiano* a la *post communionem populi.* En el Misal postridentino se abrevió diciendo: *postcommunio,* y en el Misal del papa Pablo VI ha vuelto a llamarse *post communionem.*

Addai y Mari [anáfora de]: / anáfora siro-oriental del s. III, empleada por las tres ramas de los sirios orientales: nestorianos, caldeos y malabares (India). Parece que es la única compuesta en siríaco. Su estilo se caracteriza por el paralelismo propiamente semítico; es más simple y primitiva que las otras dos anáforas sirio-orientales (de Teodoro de Mopsuestia y de Nestorio). La ausencia de la narración de la institución no es originaria, según Botte, porque la anamnesis se articula naturalmente con la narración, que en Siria termina con las palabras: "Haced esto cada vez que os reunáis en mi nombre".

Adoración [eucarística]: los fines secundarios de la reserva de las sagradas especies fuera de la misa son la distribución de la comunión y la adoración de nuestro Señor Jesucristo presente en el sacramento. Este culto de adoración se basa en una razón muy sólida y firme, porque a la fe en la presencia real del Señor le es connatural su manifestación externa y pública (cf *Ritual de la sagrada comunión y del culto a la eucaristía fuera de la misa* 5). / Exposición.

Adviento (del latín *adventus* = llegada): tiempo litúrgico preparatorio a la navidad, "en la que se conmemora la primera venida del Hijo de Dios a los hombres, y es a la vez el tiempo en el que por este recuerdo se dirigen las mentes hacia la expectación de la segunda venida de Cristo al fin de los tiempos. Por estas dos razones el a. se nos manifiesta como tiempo de una expectación piadosa y alegre" *(Normas universales sobre el año litúrgico y sobre el calendario* 39). Su existencia se confirma ya en el s. IV en Occidente.

Agape (= amor): en el ambiente griego, de donde procede, indica el amor gratuito, la caridad, la fraternidad, y se contrapone al *érôs* (= pasión). Entre los primeros cristianos significaba la cena fraterna que precedía a la eucaristía, costumbre testimoniada por Pablo en I Cor 11,17-34. En la carta de Judas 12 parece identificarse con la celebración eucarística. La cena fraterna se separó de la eucaristía hacia finales del s. I como se atestigua en la carta de Plinio a Trajano y Justino *(I Apol.* 65). Un recuerdo de esta primitiva agape-eucaristía se encuentra en el s. V, como atestigua san Agustín *(Ep.* 54,7) cuando habla de una comida permitida en la cena del jueves santo en Africa.

Agnus Dei (= cordero de Dios): triple invocación compuesta por las palabras del Bautista (cf Jn 1,29.36; Ap 5,6; 18,8), que la asamblea canta o dice durante la fracción del pan *(OGMR* 56e). El texto actual se remonta al papa siríaco Sergio I (687-701) —según testimonia el / *Liber Pontificalis* I, 376—, influenciado acaso por la liturgia de Santiago.

Agrypnía (= vigilia): celebración de una vigilia nocturna que, en el rito bizantino, precede al domingo y a la fiesta. Comprende las vísperas y el / orthrós.

Agua: elemento natural de gran trascendencia tanto para la vida humana como para expresar la salvación cristiana. Símbolo positivo (vida, nacimiento, regeneración), negativo (muerte, purificación), que se encuentra en la liturgia bautismal *(RBN* en *la bendición e invocación a Dios sobre el agua* 122-123; 147-148 —cuyo texto se encuentra ya en el *sacramentario Gelasiano,* nn. 444-448—). Se emplea también en varios ritos de / aspersión y de purificación.

Agua gregoriana: compuesta de agua, vino, sal y ceniza para la purificación de iglesias y altares al ser consagrados.

Áitêsis (de *aiteô* = pido, solicito, demando): en la liturgia bizantina, la letanía de petición en la segunda parte de las vísperas, que termina con la palabra *aithesómeta* = pedimos. Se distingue de las / ecténias. / *Liturgia de las Horas* 1172.

Akáthistos (del *a-káthistos* = no sentado; por tanto, de pie): es el poema mariano más célebre de la iglesia bizantina. Obra maestra de literatura y de teología. Las estrofas van alternando cuadros marianos y temas cristológicos, fundiendo a la vez el Hijo y la Madre. Está compuesto por un / kontákion (himno breve) y de doce estrofas largas y doce cortas que concluyen con el *aleluya.* Autor anónimo, al parecer de finales del s. V. Se canta en parte los cuatro primeros sábados de cuaresma y completo el quinto sábado.

Akólythos (= compañero de viaje; / acolitado), del que deriva *akolythía* (= rito, servicio litúrgico).

Alba (= blanco): vestidura o túnica de lienzo blanco común para todos los ministros de cualquier grado, que se ponen para las celebraciones. Si es necesario, se ciñe con el cíngulo a la cintura *(OGMR* 298, 300, 301).

Alcuino (735-804): A., con Benito de Aniane, colaboró con Carlomagno en la reforma litúrgica del imperio franco-germánico. Trabajó en la confección de los libros litúrgicos necesarios inspirándose en los modelos oriundos de Roma. Durante mucho tiempo se ha creído que A. era el autor del sacramentario / suplemento del *Gregoriano.*

Alegoría: figura retórica con la que se comunica una realidad por medio de la cual el receptor puede comprender otra. Es conocida la interpretación alegórica de la biblia y de la misa. Entre las muchas definiciones que los padres han dado de la alegoría, se puede recordar aquella de Ambrosio: "allegoria est, cum aliud geritur et aliud figuratur".

Aleluya *(hallelû jah* = alabad a Yavé): fórmula hebraica de / aclamación que se repite en algunos salmos como estribillo (Sal 104-106; 111-113; 115-117; 135; 146-150). A. típica del tiempo pascual. Su uso en la liturgia varía según la tradición y el rito. En la celebración pascual hebrea los salmos 113-118 pertenecen al llamado *pequeño hallel,* mientras que el salmo 135 se denomina el *gran hallel.*

Alitúrgicos: son aquellos días en que no se celebra la eucaristía; en la liturgia romana son el viernes y sábado santos, y en la liturgia / *Ambrosiana,* además, todos los viernes de cuaresma.

Alma redemptoris Mater: una de las antífonas marianas que se rezan al terminar las / completas. Probablemente en uso ya en el s. XI. Las otras antífonas son: *Ave, Regina caelorum; Ave, Maria; Sub tuum praesidium; Salve Regina; Inviolata; Integra; Virgo parens Christi; Regina caeli.*

Altar: mesa sobre la cual se celebra la eucaristía (cf *OGMR* 259-270). Es venerado con el beso e incienso *(OGMR* 27, 84-85, 129, 163, 214...). Colocación en el presbiterio, / *Arquitectura* 154. Dedicación del altar / *Rituales de la dedicación de iglesias y de altares y de la bendición de un abad o una abadesa.* Los padres de la iglesia no dudaron en afirmar que Cristo fue, al mismo tiempo, la víctima, el sacerdote y el altar de su propio sacrificio. De ahí la expresión: "El altar es Cristo". Conviene edificar el altar sobre los sepulcros de los mártires o colocar sus reliquias debajo de los mismos, de tal manera que "vengan luego las víctimas triunfales al lugar en que la víctima que se ofrece es Cristo; pero él sobre el altar, ya que padeció por todos; ellos bajo el altar, ya que han sido redimidos por su muerte y resurrección. El altar puede ser fijo y móvil" *(OGMR* 260-261).

Ambón (de *anabáinein* = subir): / bèma. No confundirlo con el / púlpito. El ambón es un lugar reservado para el anuncio de la palabra de Dios y el pregón pascual; puede también tenerse desde él la homilía y la oración de los fieles *(OGMR* 272). Es menos conveniente que ocupen el a. el comentarista, el cantor o el director del canto. Conviene que sea estable. / *Lugares de celebración* 1227.

Ambùrbium: procesión lustral pagana realizada *alrededor de los muros de Roma* (= *urbs),* que tenía lugar el día de las Lupercalias (15 de febrero); parece que, por contraste, se estableció la procesión de la fiesta de la Presentación del Señor en el templo el día 2 de febrero / Hypapántê.

Amén (= es verdad, así es): / aclamación que pasa del AT (Dt 27,15-26; 1 Crón 16,36; Neh 8,6; Sal 40,14; 71,19; 88,53; 105,48) al NT y a la liturgia cristiana (2 Cor 1,20); significa ratificación, afirmación que pronuncia la asamblea al concluir las oraciones.

Amídah (de la raíz *amd* = estar en pie): formulario de súplica cotidiana hebrea, más conocida por las dieciocho *bendiciones.*

Amito (de *amicire* = revestir): lienzo fino, cuadrado y con una cruz en medio, que se pone antes del alba sobre la espalda y los hombros; se ata por medio de dos cintas alrededor del cuerpo *(OGMR* 81d; 298).

Anabathmói (= subir): con este nombre se designa en el ámbito bizantino los salmos / graduales (= Sal 119-133) o los de subida y los brevísimos / troparios que se inspiran en éstos.

Anáfora (de *anaphorá* = llevar sobre, ofrecer): es la parte central de la liturgia eucarística, que va del prefacio a la doxología; sinónimo de plegaria eucarística *(OGMR* 54-55). Inicialmente designaba el pan para la ofrenda. Para los sirios indicaba el velo con el que, después de la consagración, se cubría el cáliz y la patena. Entendiendo la palabra en el sentido de "plegaria eucarística" en Oriente se recuerdan las a. de / Addai y Mari; la de san Basilio (inicio del s. IV); la Clementina, de las / *Constituciones Apostólicas* en el libro VIII,

5-15 (entre los siglos IV-V); la de Santiago (de ambiente antioqueno-jerosolimitano, ss. IV-V); la de san Marcos (ambiente egipcio, ss. V-VI). / *Eucaristía* 734.

Anakefaláiosis (= recapitulación): en Ef 1,10. La recapitulación en Cristo significa su señorío sobre la historia y muestra la actuación de la economía salvífica.

Anamnesis (= memoria, conmemoración, recuerdo): parte de la plegaria eucarística que sigue a la narración de la institución o consagración, en la que se conmemora los grandes acontecimientos salvíficos. La iglesia, al recibir el encargo de Cristo, por medio de los apóstoles, realiza el memorial del mismo Cristo recordando principalmente su bienaventurada pasión, su gloriosa resurrección y ascensión al cielo *(OGMR* 55e). En el rito hispano se llama *illatio*. Su significado bíblico de actuación del acontecimiento pascual equivale al sinónimo de / *Memorial* 1253ss, / *Eucaristía* 735.

Anargýroi (= sin plata, sin dinero): apelativo dado a los santos orientales Cosme y Damián, en cuanto, siendo médicos, ejercían gratuitamente su profesión.

Anástasis (= resurrección): con este nombre, Egeria define la zona oeste de la iglesia del santo sepulcro en Jerusalén, en la que se encuentra el sepulcro de Cristo. En aquel lugar, en la octava pascual, el obispo tenía las / mistagogias dirigidas a los / neófitos. Por extensión se aplicó el nombre también a otras basílicas de la antigüedad.

Anatolikón [*sticherón*]: serie de / estiqueros del / lucernario y de los / laudes del domingo en el rito bizantino. Quizá de origen siropalestino, anterior al s. VII.

Angelus Domini: oración de carácter bíblico que reza el pueblo cristiano al ritmo litúrgico para santificar los momentos importantes de la jornada: mañana, mediodía y tarde, haciendo memoria del misterio pascual (cf *MC* 41).

Anillo: aro de metal u otra materia, que se lleva en los dedos de la mano; símbolo de alianza y de fidelidad *(RM* 52, 97, 119; *RO,* c. VII, 30; *RPR, profesión perpetua de religiosas* 74 y *consagración de vírgenes* 25, 65, 66).

Anoixantária (= versículos de introducción): en el rito bizantino, los estribillos cantados con el Sal 103 con los que se inicia las vísperas.

Anthológion (= florilegio): libro litúrgico oriental que contiene elementos procedentes de otros oficios.

Antídoron (= don sustitutivo): en la liturgia bizantina el pan bendito que se distribuye después de la divina liturgia a los que no han recibido la eucaristía (don por excelencia).

Antífona (de *antiphôn* = voz opuesta, voz contra voz): desde el s. IV existe la salmodia antifonada; es decir, era cantada por dos coros que alternaban los versículos o versos. Un elemento imprescindible en este canto alternativo o antifonal era un verso que precedía y anunciaba la melodía del salmo. Este versículo previo se llama hoy antífona; su origen se debe a razones de técnica musical para apoyar la entrada segura del coro. Según el / *Liber Pontificalis,* el papa Celestino I (432) introdujo el canto antifonado en Roma. La salmodia antifonada se distingue de la responsorial. Según san Juan Crisóstomo, "el pueblo no conoce el salmo entero y de ahí que cante un versículo adaptado que contenga alguna verdad sublime". Las antífonas entraron luego en la celebración eucarística en el introito, ofertorio y comunión. Después de la reforma del Vat. II, se ha suprimido la antífona del ofertorio. En la liturgia de las horas las a. tienen una función esencialmente sálmica, en cuanto "ayudan a poner de manifiesto el género literario del salmo; lo transforman en oración personal; iluminan mejor alguna frase digna de atención y que pudiera pasar inadvertida; proporcionan a un determinado salmo cierta tonalidad peculiar en determinadas circunstancias; más aún, siempre que se excluyan arbitrarias acomodaciones contribuyen en gran medida a poner de manifiesto la interpretación tipológica o festiva y puedan hacer agradable y variada la recitación de los salmos *(OGLH* 113-120). Existen a. *mayores,* como las marianas / Alma Redemptoris Mater.

Antifonario: libro litúrgico que contiene los cantos-antífonas para las celebraciones. Se encuentran fragmentos de tales libros antes del papa Gregorio Magno. / *Libros litúrgicos.*

Antimensio: paño de seda o de lino, parecido a unos / corporales, adornado con imágenes de Cristo, en el que se hallan encerradas las reliquias de los mártires; sustituye al ara.

Antipendio (colgar delante): velo o tapiz de tela preciosa que tapa los soportes y la parte delantera de algunos altares.

Año [litúrgico]: "La santa iglesia celebra la memoria sagrada de la obra de la salvación realizada por Cristo, en días determinados durante el curso del año. En cada semana, el domingo hace memoria de la resurrección del Señor, que una vez al año, en la gran solemnidad de la pascua, es celebrada juntamente con su pasión. Durante el curso del año despliega todo el misterio de Cristo y conmemora los días natalicios de los santos" *(Normas universales sobre el año litúrgico y sobre el calendario* 1). / *Año litúrgico* 136-143.

Aperitivo Aurium: / effatà.

Apodéipnon (= después de la cena): en la liturgia griega, el oficio de la tarde correspon-

diente a las completas. Es el último de los siete oficios de la jornada / *Liturgia de las Horas* 1171.

Apódosis (= final): en la liturgia bizantina, el día de clausura de un período festivo.

Apofática [teología]: vía negativa (ascendente) que subraya la inefabilidad de Dios y su absoluta trascendencia. Se complementa con la / catafática.

Apología sacerdotis (= justificación del sacerdote): se trata de confesiones de la propia culpa e indignidad del sacerdote, generalmente de una extensión considerable, que se combinan con ruegos para conseguir la gracia y misericordia de Dios. Aparecen en la liturgia galicana y, al mismo tiempo, en los libros orientales. En el s. XI alcanzan gran importancia y luego desaparecen, quedando en los libros litúrgicos algunas. En el *Ordo missae* reformado por el Vat. II quedan todavía algunas; por ejemplo, en la preparación de los dones: *In spiritu humilitatis...*; en el canon romano: *Nobis quoque peccatoribus famílis tuis...*; antes de la comunión: *Domine Iesu Christe, Fili Dei vivi...*, o *Perceptio Corporis et Sanguinis tui, Domine Iesu Christe...*; después de la comunión: *Quod ore sumpsimus, Domine, pura mente capiamus...*

Apólysis (= reenviar): en la liturgia bizantina, la despedida de la asamblea al terminar un oficio.

Apolytíkion (= tropario conclusivo): / tropario cantado al final (/ apólysis) de las vísperas y del / órthros, en las horas menores y en la santa liturgia después de la pequeña entrada.

Apósticha (= versículos intercalados): / tropario intercalados en los salmos (por ejemplo, Sal 92 dominical) en la última parte de las vísperas. Cantados también en el / órthros (matutino) en el día ferial. / *Liturgia de las Horas* 1172.

Apóstolos: libro que contiene las pericopas de los escritos de los apóstoles que se leen en la liturgia bizantina.

Apótaksis (= separación): renuncia a Satanás. / *Iniciación cristiana* 1059. En ambiente monacal, la renuncia al mundo. / *Profesión religiosa* 1660.

Aqaptha (= respuesta, réplica): en la liturgia siro-caldea, los dos versículos de un salmo recitado después de la salmodia / marmítha que se encuentra al inicio del / qurbana.

Arcano [disciplina del]: la ley que, en los primeros siglos de la iglesia, prohibía a los cristianos hablar abiertamente de los sagrados ritos delante de los catecúmenos y no creyentes. Se encuentra también en otras religiones místéricas.

Artoklásia (de *árton* = pan y *klasis* = partido): en el rito bizantino indica la "fracción de los panes". Es la ceremonia que se realiza al terminar el oficio de vísperas cuando le sigue una vigilia (/ agrypnía, / pannychís). Consiste en una bendición de cinco panes y de una cantidad de grano, vino y aceite. El pan y vino se distribuyen durante el / orthrós, cuando se venera el evangelio y el icono. / *Liturgia de las Horas* 1172.

Artophórion (de *árton* = pan y *férô* = llevar): en la liturgia bizantina, el tabernáculo que custodia la eucaristía, que algunas veces puede tener la forma de paloma.

Asamblea: reunión del pueblo de Dios para orar y celebrar la historia de la salvación. Es signo sacramental de Cristo y epifanía de la iglesia. Se articula según los diversos ministerios.

Asmatikòs (= cantado): el oficio cantado de la liturgia de Constantinopla (= asmatikòs akolythía), en oposición al oficio monástico; desapareció progresivamente a partir de los ss. XIII-XV.

Aspersión (de *aspergere* = rociar): acto de derramar el agua bendita sobre los fieles u objetos para bendecirlos o purificarlos. Se puede realizar al inicio de la eucaristía dominical en lugar del acto penitencial (cf *MR, apéndice I,* 1-6). El instrumento con que se rocía es el *hisopo* (cf Sal 50,9: "rocíame con el hisopo"). "Asperges" es la palabra con que empieza la antífona cuando el sacerdote rocía a la asamblea.

Asterisco: en el ambiente latino, es un signo ortográfico, indicador de la pausa que se hace en medio de un versículo. Lo estableció Urbano VIII (1623-1644). En el rito bizantino es un aparato con cuatro pies, formado por dos semicírculos entrecruzados y unidos formando una especie de estrella, impidiendo que el velo que cubre el pan roce con el mismo.

Audientes o auditores (= oyentes): catecúmenos, inscritos en el registro de la iglesia para ser admitidos a los ritos de la iniciación, que alargaban el tiempo de recibir el bautismo, incluso algunos hasta la hora de la muerte. Se les admitía a escuchar las lecturas y la explicación de la palabra de Dios y luego eran despedidos de la asamblea antes del credo de la misa.

Authentica [hebdomada]: así se llama en la liturgia / *Ambrosiana* a la semana santa.

Ave Regina Caelorum: / Alma Redemptoris Mater.

Ayuno: abstenerse parcial o totalmente de alimentos por motivos penitenciales o disciplinares. Hoy sólo existen dos días al año: miércoles de ceniza y el viernes santo. En estos días sólo se permite una comida completa. Obliga a todos los fieles que no han cumplido los sesenta años (cf *CDC* 1252). El ayuno eucarístico consiste en abstenerse por el espacio de una hora de cualquier comida o bebida, excepto el agua y medicinas (*CDC* 919).

Ázimo [pan]: pan confeccionado sin levadura. El p. para la celebración eucarística debe ser de trigo, según la tradición de toda la iglesia; ázimo, según la tradición de la iglesia latina *(OGMR* 282; *CDC* 924,2; 926).

Báculo: insignia litúrgica de los obispos y abades; símbolo del cuidado y solicitud pastoral encomendados por la iglesia *(RO,* c. VIII, 32; *Rituales de la dedicación de iglesias y de altares y de la bendición de un abad o una abadesa,* p. 151).

Baldaquín: pabellón de planta cuadrangular que cubre todo el altar en las antiguas basílicas. Posteriormente es un dosel o palio de forma ovalada o cuadrada que cuelga sobre el altar.

Baptisterio: / *Lugares de celebración* 1214-1215, 1228.

Basílica: iglesia caracterizada por su antigüedad, extensión, magnificencia o que goza de ciertos privilegios. En Roma hay b. mayores y menores. / *Lugares de celebración* 1213-1214.

Bathe: en la liturgia siro-caldea, las estrofas de un himno.

Bautismo: baño de agua en la palabra de vida que hace a los hombres partícipes de la naturaleza divina e hijos de Dios. Conmemora y actualiza el misterio pascual haciendo pasar a los hombres de la muerte del pecado a la vida. Es el primer sacramento de la iniciación cristiana. Ilumina por la gracia del Espíritu Santo a los hombres para que respondan al evangelio y los incorpora a la iglesia. El rito de ablución con agua puede hacerse con inmersión o por infusión, invocando a la santísima Trinidad. / *Bautismo* 189-207; / *Iniciación cristiana* 1051-1068.

Bêma (= paso): en la basílica cristiana, el banco colocado a lo largo del ábside a los dos lados de la / cátedra episcopal. Con la misma palabra en la iglesia bizantina se entiende el mismo / presbiterio al que se entra por la puerta del / iconostasio.

Bendicional: libro que contiene las bendiciones con las que la iglesia alaba la bondad divina y suplica el auxilio celestial.

Benedictus: es el / incipit del cántico de Zacarías (Lc 1,68-79), que se recita en laudes matutinos. Cuando los laudes preceden inmediatamente a la misa, el B. se recita o canta después de la comunión (cf *OGLH* 94).

Berakah (= bendición): "En el sentido específico rabínico designa cualquier párrafo oracional que inicie y/o termine con la fórmula eucológica: *Benedictus tu Dominus"* (C. Giraudo). Puede designar también una fórmula de bendición general. / *Bendición* 213-214; / *Eucaristía* 733.

Bergomense [sacramentario]: se trata de un misal plenario del s. IX, transcrito últimamente por A. Paredi en 1962. La edición precedente fue realizada por Cagin (Solesmes 1900). Pertenece a las fuentes de la liturgia / *Ambrosiana.*

Binación: concesión de celebrar en un mismo día dos eucaristías (cf *CDC* 905,2).

Birkat Ha-Mazon (= bendición sobre los alimentos): "formulario hebreo de bendición después del alimento" (C. Giraudo). / *Eucaristía* 733.

Bizantino: rito de la rama siro-antioquena. / *Orientales, Liturgias,* 1527-1536.

Bolsa [de corporales]: pieza de dos hojas de cartón, cuadradas y revestidas de seda o lino según el color litúrgico, entre las cuales se guarda plegado el / corporal.

Brândea: reliquias que consistían en algún objeto pasado por la tumba de algún mártir.

Breviario: (= resumen, extracto): libro litúrgico del oficio de las horas que compendia para la recitación privada los libros necesarios para la recitación en coro. La orden franciscana en el s. XIII lo aceptó y lo difundió. / *Libros litúrgicos* 1133.

Buxida: cofrecitos destinados a la reserva eucarística. Se propagaron a partir del s. XII.

Byrrus: vestidura civil romana (también llamada *paenula)* usada en las celebraciones litúrgicas antes del uso de las vestiduras sagradas.

Caeremoniale Episcoporum: / *Libros litúrgicos* 1135, 1137-1139.

Calendario (de *kalendae* = primer día del mes): tabla de los meses, semanas y días que forman un año. Para los cristianos comprende las fiestas de los misterios del Señor, de la Virgen María y los días natalicios de los mártires y de los santos. El más antiguo c. cristiano es el del papa Milcíades († 314), perdido y conservado en parte en el cronógrafo filocaliano. El c. juliano lo estableció Julio César para el imperio romano, en uso del 45. a. C. Lo conservan los cismáticos griegos y las naciones musulmanas para los cálculos astronómicos y usos agrícolas. El c. gregoriano (del papa Gregorio XIII) se usa en todas las naciones cristianas desde el año 1582, en que pasó del día 4 al 15 de octubre. / *Calendario litúrgico* 258-264; / *Tiempo;* / *Santos, culto de los,* 1876.

Candelaria: nombre popular de la fiesta de la Purificación de la Virgen María (2 de febrero), debido a la unión de la procesión con las velas o candelas, introducida en Roma por el papa sirio Sergio (687-701). La reforma litúrgica ha restituido la denominación de la Presentación del Señor por ser fiesta cristológica y no exclusivamente mariana. Debe ser considerada como memoria conjunta del Hijo y de la Madre, celebración de un misterio de la salvación realizado por Cristo, al cual la Virgen estuvo íntimamente unida *(MC* 7). El simbolismo de las velas alude al anuncio de

Simeón, que presenta a Cristo como Luz de las naciones. Los orientales llaman a esta fiesta / hypapántê, o sea, encuentro.

Canon actionis: / Actio.

Canon: (de *kânon* = regla, norma fija): en la liturgia romana es la plegaria eucarística (la primera del *MR),* que se inicia con el prefacio y termina con la doxología trinitaria. Indica también los libros inspirados de la biblia (libros canónicos). El C. es el libro que usaban los obispos desde el inicio de la plegaria eucarística hasta después de la comunión. Composición de contrapunto en que sucesivamente van entrando las voces, repitiendo o imitando cada una el canto de la que le antecede. En el rito bizantino, composición poética subdividida en nueve odas, cada una con tres o cuatro / troparios (la segunda oda se recita sólo en cuaresma desde el s. XI). El C. bizantino tiene como fuente la biblia: 1) primera oda: Cántico de Moisés (Ex 15,1-20); 2) Cántico de Moisés (Dt 32,1-44); 3) Cántico de Ana (1 Re 2,1-11); 4) Cántico de Habacuc (Heb 3); 5) Cántico de Isaías (Is 26,9-21); 6) Cántico de Jonás (Jon 2,3-11); 7) Cántico de los tres jóvenes (Dan 3,26-57); 8) Himno de acción de gracias de los tres jóvenes (Dan 3,57-88); 9) Cántico de María y de Zacarías (Lc 1,46-55 y 67-79).

Cánticos: composición poética bíblica con algunas características propias de los salmos, pero no pertenecientes al salterio. En la Liturgia de las Horas, además de los tres cánticos evangélicos, se encuentran cincuenta y cinco: cuarenta y cuatro del AT y once del NT (cf *OGLH* 136-138).

Cànthárus (de *kántharos):* fuente que servía para las abluciones simbólicas colocada en el centro del atrio de las antiguas basílicas paleocristianas.

Capitularios: listas especiales de perícopas bíblicas escogidas para el uso de la liturgia, indicadas por las primeras y últimas palabras. Usados antes de los / leccionarios.

Capítula (de *capitulum* = sumario, estracto): lectura bíblica que sigue a la salmodia. Hoy en la Liturgia de las Horas se llama lectura breve (cf *OGLH* 45, 156-158).

Caput ieiunii: así se definía el día inicial del ayuno cuaresmal, el miércoles de ceniza.

Cara cognatio: uso pagano de recordar el día 22 de febrero a los familiares difuntos, realizado incluso por los primeros cristianos de Roma. Antes del / calendario juliano, dicha fecha coincidía con el fin de año.

Casulla: vestidura sacerdotal que se pone sobre las demás vestiduras para la celebración eucarística (cf *OGMR* 81, 298; en la concelebración, 161).

Catafática [teología]: visión teológica positiva (= descendente). Dios *sale* de su trascendencia para revelarse a los hombres.

Catecumenado: instituido por la iglesia para que los candidatos al bautismo, en un tiempo prolongado, reciban la instrucción necesaria y se ejerciten en vivir una vida evangélica. Todo esto se obtiene por medio de cuatro caminos: 1) mediante una catequesis apropiada y graduada; 2) la práctica de una vida cristiana ayudados por los padrinos y fieles de la comunidad; 3) la celebración de ciertos ritos litúrgicos que les ayuden paulatinamente a purificarse y a ser sostenidos con la bendición divina; y 4) la cooperación activa para la avangelización y edificación de la iglesia con el testimonio de su vida y con la profesión de la fe (cf *RICA, Observaciones previas* 19).

Cátedra-catedral: la cátedra (de *kathédra* = sede) es la sede reservada al obispo cuando preside la asamblea litúrgica. Generalmente está en el centro del semicírculo absidal de la iglesia titular del obispo diocesano; por esta razón se llama iglesia catedral: la madre de todas las iglesias de la diócesis. / *Lugares de celebración* 1217, 1226.

Catismas: las veinticuatro secciones en que se divide el salterio bizantino.

Celebración: actuación ritual de la fe, de la fe-expresada-en-rito; es, por tanto, la acción por excelencia que la iglesia realiza hasta la parusía, en el anuncio y actuación del misterio, y que incorpora al hombre de todo tiempo al plan salvífico.

Ceniza [imposición de la]: gesto expresivo del inicio cuaresmal, camino de la pascua. Es signo de participación en la cruz de Cristo, para luego participar con el corazón limpio en la celebración del misterio pascual (cf *MR, Bendición e imposición de la ceniza* en el miércoles de ceniza).

Ceremoniero: el que prepara adecuadamente las acciones sagradas y procura que los ministros celebren con decoro, orden y piedad (cf *OGMR* 69).

Cherúbikon: himno bizantino cantado durante la *gran entrada* o *procesión de las ofrendas.*

Chirothècae (= guantes): guantes usados por los obispos. Hoy son facultativos y siempre de color blanco.

Chirothesia (= imposición de manos): en el ambiente bizantino es la imposición de manos unida a la colación de una dignidad eclesiástica, excluido el sacramento del orden.

Chirotonia (= extensión de la mano): la imposición de la mano para la consagración sacerdotal. / *Sacerdocio* 1764.

Ciclo (de *kýklos* = giratorio): período de tiempo que se vuelve a contar de nuevo. En el / *Año litúrgico,* su completo desarrollo; en la / *Liturgia de las Horas,* las veinticuatro horas del día; existe también un ciclo para los / leccionarios (A, B, C para los domingos y

solemnidades, y para los días feriales el c. *par* e *impar* para la primera lectura).

Cíngulo (de *cingere* = ceñir): cordón o cinta de seda o de lino que sirve para ceñirse al sacerdote el alba cuando se reviste. El c. en forma de cordón se introduce a partir del s. XV (cf *OGMR* 298).

Cirio pascual: / *Elementos naturales* 645-646; / *Procesiones* 1643. En la vigilia pascual el c.p. es signo de la luz de Cristo *(lumen Christi)* resucitado, que disipa las tinieblas e ilumina la tierra *(MR, vigilia pascual* 12, 14). El c.p. además de en el tiempo pascual se emplea en el rito del bautismo *(RBN* 131) y de las exequias *(RE* 78).

Clementina [versión de la biblia]: después de la llamada versión de Sixto V (sixtina), editada en 1590. Clemente VIII (1592-1605) dio en 1592 una nueva versión, conservando en la primera página el nombre de Sixto V. Sólo en 1604, en una nueva edición realizada en Lión, al nombre de Sixto V se añadió el de Clemente VIII. La vulgate sixto-clementina ha estado en uso hasta en nuestro siglo.

Clementina [liturgia]: / Constituciones Apostólicas.

Colecta (de *colligere* = recoger, reunir): primera oración presidencial en el rito de entrada de la eucaristía. Se remonta al papa León Magno (440-461). La historia de esta fórmula eucológica es compleja. Parece que está compuesta por dos partes: primero, el sacerdote invita a orar a los fieles con el *oremus,* y éstos oran en silencio para hacerse conscientes de estar en la presencia de Dios y formular interiormente sus súplicas; luego, recogiendo las oraciones de la asamblea (= *colligere orationem),* el sacerdote se dirige a Dios Padre por Cristo en el Espíritu Santo con palabras que expresan la índole de la celebración *(OGMR* 32). / *Eucaristía* 729; / *Eucología* 769.

Colores litúrgicos: "La diversidad de colores en las vestiduras sagradas tiene como fin expresar con más eficacia, aun externamente, tanto las características de los misterios de la fe que se celebran como el sentido progresivo de la vida cristiana a lo largo del año litúrgico"; los colores son blanco, rojo, verde, morado o negro, rosa (el azul en España para la fiesta de la Inmaculada) (cf *OGMR* 307-310).

Comentarista: "El que hace las explicaciones y da avisos a los fieles para introducirlos en la celebración y disponerlos a entenderla mejor". Sus intervenciones deben ser claras, sobrias y preparadas con esmero. "En cumplimiento de su oficio ocupa un lugar adecuado ante los fieles, que, a ser posible, no conviene que sea el ambón" *(OGMR* 68a).

Comes (= compañero, vademécum): después de los / capitularios, se escribe el texto íntegro de la biblia para las lecturas; el *Comes* o *Liber Comitis* recoge las perícopas de las epístolas, e incluso quizá de los evangelios para la misa.

Commendatio animae (= recomendación del alma): es, por decirlo en el sentido griego, el último saludo o recomendación que la iglesia hace en favor del moribundo, encomendándolo a Dios. La iglesia, que ha estado presente junto al enfermo, ahora en el momento de la muerte le ayuda a hacer su tránsito a la vida eterna en unión con Cristo, y lo recomienda a la iglesia celeste por medio de la oración *(RUE* 82-85; 234-247).

Commixtio (= mezcla): la acción de introducir en el cáliz, que contiene el vino consagrado, un fragmento de la forma consagrada. Este rito antiquísimo tiene sus raíces en el del / "fermentum", como signo de comunión con el obispo.

Communicatio in sacris (= comunicación en las cosas sagradas): en ambiente ecuménico "existe comunicación en las cosas sagradas cuando alguien participa en cualquier culto litúrgico o también en los sacramentos de cualquier iglesia o comunidad eclesial" *(Directorium Oecumenicum* 1,30; *UR* = *Unitatis redintegratio* 8). / *Ecumenismo.*

Competentes (de *cum-petere* = coincidir, caminar juntos): los que, superada la primera etapa del catecumenado, piden a la iglesia su ingreso en el catecumenado cuaresmal (segunda etapa) para prepararse a recibir los sacramentos de la iniciación cristiana en la solemnidad de la vigilia pascual. En Roma eran llamados / elegidos.

Completas (= conclusión): la última oración del día que se hace antes del descanso nocturno, destinada a santificar la noche *(OGLH* 84).

Comunión [dos veces en un mismo día]: "Quien ya ha recibido la santísima eucaristía puede de nuevo recibirla el mismo día solamente dentro de la celebración eucarística en la que participa" *(CDC* 917). / *Liturgia en el nuevo CDC.*

Concelebración [eucarística]: modo excelente de celebración; es un acto colegial en que todos los ministros confluyen en el único acto sacrificial que construye la comunidad cristiana y manifiesta la unidad del sacerdocio, del sacrificio y de todo el pueblo de Dios (cf *OGMR* 153).

Concurrencia: se da c. "cuando en el mismo día hubieran de celebrarse las vísperas del oficio en curso y las primeras vísperas del día siguiente, prevalecen las vísperas de la celebración que en la tabla de los días litúrgicos ocupe lugar preferente; en caso de igualdad, se prefieren las vísperas del día en curso" *(Normas universales sobre el año litúrgico y sobre el calendario* 61).

Conditorium (= sepulcro): en el lenguaje litúrgico equivale a la piscina: lugar destinado a recoger el agua de las purificaciones o los

residuos de los objetos sagrados destruidos o incinerados.

Confesión: en el sentido primario, es la proclamación de la fe (símbolo o profesión de fe); proclamación pública de la alabanza divina; en sentido penitencial, significa confesar las culpas en el sacramento de la penitencia (cf *RP* 6b) y lugar en el que un mártir sufrió el martirio o donde está sepultado.

Confirmación: el bautizado avanza por el camino de la iniciación cristiana por medio del sacramento de la c., por el que recibe la efusión del Espíritu Santo. "Por esta donación del Espíritu Santo los fieles se configuran más perfectamente con Cristo y se fortalecen con su poder, para dar testimonio de Cristo y edificar su cuerpo en la fe y la caridad. El carácter o el signo del Señor queda impreso de tal modo, que el sacramento de la c. no puede repetirse" *(RC* 2,1).

Confractorium: en la misa ambrosiana es la antífona que acompaña la fracción del pan ("canto al partir el pan").

Conmemoración: recuerdo litúrgico de un oficio concurrente en el día, pero impedido por otro más importante. En laudes y vísperas se conmemora añadiendo a la oración conclusiva una antífona (propia o del común) y la oración del santo (cf *OGLH* 239b).

Conopèo (de *chonopéion* = tienda): velo, ahora facultativo, que cubría el sagrario que custodiaba el Santísimo, como signo de la presencia del Señor en el sacramento (cf instr. *Eucharisticum mysterium* 57; *RCCE* 11).

Consignatio (= signar): el signo de la cruz hecha sobre la frente del confirmando, que hasta el s. v era distinta de la unción (crismación).

Consignatorium: capilla junto al bautisterio, en donde los neófitos eran confirmados por el obispo antes de ser conducidos en procesión a la iglesia para participar en la eucaristía. / *Lugares de celebración* 1215.

Constituciones apostólicas: se trata de una compilación canónica en ocho libros atribuidos a Clemente Romano († 96), pero en realidad redactada entre los ss. IV-V, sobre un material preexistente *(Didajé, Didascalia siríaca, Tradición apostólica);* en el libro VII contiene una anáfora basándose sobre el texto de la *Didajé,* y en el libro VIII (5-12) se describe la liturgia antioquena (llamada liturgia / clementina).

Contestatio: parte de la / anáfora galicana correspondiente al prefacio romano.

Contrición: primera de las cuatro condiciones del sacramento de la penitencia (además de la *confesión, satisfacción* y *absolución);* es el primer acto del penitente, que consiste en el "dolor del alma y un detestar el pecado con propósito de no pecar en adelante, es la / metánoia, es decir, aquel íntimo cambio de todo el hombre impulsado por la santidad y el amor de Dios, manifestado en Cristo" *(RP* 6a).

Cordero: en la liturgia bizantina es la parte principal de uno de los cinco panes de la ofrenda (/ prospherá), que representa al Cordero de Dios. Esta parte del pan, de forma cuadrada o rectangular, lleva impreso las IC (= Jesús), XC (= Cristo), NI y KA (= vence); el primero (IC) se introduce en el cáliz en el momento de la *fracción,* mientras que los otros tres son utilizados para la comunión del sacerdote y de los ministros.

Coro: parte de la iglesia reservada al clero (/ presbiterio), con frecuencia enriquecida por la sillería adornada artísticamente. En la celebración comunitaria del oficio divino "la obligación del coro mira a la comunidad, no al lugar de la celebración, que no es necesariamente la iglesia" *(OGLH* 262).

Coronación [de una imagen]: costumbre de poner una corona preciosa sobre la cabeza de una estatua o imagen de la Virgen María. Actualmente se realiza por medio de un rito completamente renovado (25-3-1981), en el que se subraya el misterio de Cristo, dando así a la piedad mariana una mayor consistencia teológica. / *Virgen María* 2041.

Corporal: sagrado lienzo que se extiende en el altar sobre el mantel para poner sobre él la / patena y el cáliz en la celebración eucarística (cf *OGMR* 49, 80c, 100, 102-103, 260).

Corpus domini (= cuerpo del Señor): fiesta que se introduce en Occidente a causa de la devoción a la sagrada forma como respuesta a los errores de Berengario de Tours, que negaba la presencia real del Señor; se celebró por primera vez en el año 1246 en Lieja por el obispo Roberto de Thourotte. El papa Urbano IV en 1264 la extendió a toda la iglesia. Después del concilio Vat. II se denomina solemnidad del Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo.

Costumbre [litúrgica]: / *Derecho litúrgico* 555, NB.

Credencia: mesita ubicada en el presbiterio sobre la cual se coloca lo necesario para la celebración, como el cáliz, corporales, vinajeras, etc. (cf *OGMR* 80c, 133, 212); también en ella se realiza la purificación de los vasos sagrados después de la comunión *(OGMR* 120, 138, 204, 206, 229, 238).

Cremación (= acción de quemar): reducir a ceniza un cadáver. A los que han escogido la cremación de su cadáver puede concedérseles el rito de las exequias cristianas, "a no ser que (la cremación) haya sido elegida por razones contrarias a la doctrina cristiana" *(CDC* 1176,3).

Crisma (de / *chrismón):* mezcla de aceite de oliva y bálsamo consagrado por el obispo en la misa crismal junto con el óleo de los enfer-

mos y de los catecúmenos. / *Elementos naturales* 649.

Crismación: rito de unción con el crisma realizada sobre el neobautizado, confirmando, sacerdote y obispo.

Crismeras: vasos o pequeñas ánforas destinadas a conservar los santos óleos: crisma, enfermos y catecúmenos.

Crismón: medalla sobre la cual está inscrito el monograma de Cristo P y el binomio apocalíptico A y Ω.

Cronògrafo [filocaliano]: de Furio Dionisio Filocalo, famoso calígrafo, amigo del papa Dámaso, autor en 350 de un calendario para el cristiano Valentín. Además de otras indicaciones de fechas civiles en la segunda parte, contiene elementos cristianos, como el aniversario de los papas *(depositio episcoporum)* y de los mártires, partiendo del nacimiento de Cristo (25 de diciembre) hasta el día 13 de diciembre. / *Santos, Culto a los,* 1876.

Cruz: antiguo suplicio en el que fue suspendido y murió Cristo. Desde el principio del cristianismo fue objeto de veneración y se convirtió en signo de victoria cuando, después de Constantino, fue representada gamada. Las primeras representaciones del crucifijo se remontan al s. V; en Occidente es representado vestido, más o menos hasta el s. X. Existe la cruz procesional, la del altar, la del pectoral usada por el papa, cardenales, obispos y abades. El viernes santo la iglesia adora solemnemente la santa cruz.

Cuarenta horas: costumbre piadosa nacida en Milán en la iglesia del Santo Sepulcro en 1547. Su gran propagador fue san Antonio María Zacarías. El papa Clemente VIII las autorizó en Roma, y el papa Urbano VIII las aprobó universalmente. Consiste en un acto de adoración al Santísimo Sacramento por espacio de *cuarenta horas* (aunque no sean consecutivas). Actualmente se regula por las normas del *RCCE* 94-96.

Cuaresma: tiempo litúrgico "ordenado a preparar la celebración de la pascua: la liturgia cuaresmal prepara para la celebración del misterio pascual tanto a los catecúmenos, haciéndolos pasar por los diversos grados de la iniciación cristiana, como a los fieles, que recuerdan el bautismo y hacen penitencia" *(Normas universales sobre el año litúrgico y sobre el calendario* 27).

Cuartodecimano: nombre dado a los cristianos de Oriente que en el s. II celebraban la pascua el día 14 de nisán (marzo), mientras que en Occidente se celebraba el domingo siguiente a la luna llena de primavera. Por esta diferencia se entabló la discusión sobre la celebración de la pascua. La disputa se acentuó en tiempos del papa Victorio I (189-199). La intervención de Ireneo de Lión (202) evitó el cisma. En este ambiente se inserta la *homilía pascual* del llamado Anónimo cuartodecimano.

Cuatro témporas: tres días de particular oración, ayuno y limosna (miércoles, viernes y sábado), que la iglesia ordenaba al inicio de las cuatro estaciones. Se trata de una costumbre antiquísima y vinculada al mundo agrícola. Después de la reforma del Vat. II, la iglesia, en estos días de témporas, ora a Dios por las diversas necesidades de los hombres, principalmente por los frutos de la tierra y el trabajo humano, y da gracias a Dios públicamente (cf *Normas universales sobre el año litúrgico y sobre el calendario* 45-47).

Cursus (= movimiento): es la sucesión armoniosa de palabras y de sílabas usadas por los prosistas griegos y latinos al final de las frases y de los miembros de frase para obtener diversas cadencias de efecto agradable al oyente. Se distingue un c. *planus, tardus* y *velox*. Se encuentran ejemplos bellísimos en las oraciones latinas de la misa. Indicaba también antiguamente el oficio divino, el conjunto de las diversas horas que se recitaban en el curso de un día.

Cusapa: en el rito siro-caldeo, la plegaria penitencial que recita en secreto el celebrante estando generalmente de rodillas.

Dalmática: una túnica blanca, adornada con mangas anchas y cortas, usada para el paseo en la antigua Roma. Es la vestidura propia del diácono *(OGMR* 81b, 300; *OGLH* 255).

Déesis (= intercesión): icono típico en el centro del / iconostasio clásico, representando a Cristo / Pantocrátor (= que todo contiene o domina), y a su derecha la Madre de Dios y a la izquierda el Bautista en actitud de súplica.

Delegación [diocesana de liturgia]: / *Organismos litúrgicos.*

Depositio: / Dies natalis.

Deprecatio Gelasii: oración litánica introducida por el papa Gelasio (492-496), sustituyendo la oración de los fieles. A cada petición se responde: *Kyrie, eleison; Christe, eleison.* El papa Gregorio Magno (590-604) suprimió las intenciones o peticiones, dejando las respuestas o aclamaciones de la asamblea en el rito de entrada de la eucaristía.

Despedida [rito de]: parte conclusiva de la celebración, con la que se disuelve la asamblea para que cada uno vuelva a sus quehaceres alabando y bendiciendo al Señor (cf *OGMR* 57).

Devotio (de *devovere* = dedicar, consagrar): expresa el sentimiento profundo de quien se ha consagrado a Dios, respondiendo así a su iniciativa amorosa; no se trata tanto de una piedad, sino de una actitud del bautizado al "que es porción de Dios", del religioso que profundiza este aspecto en su vida y del consagrado por la ordenación.

Día [litúrgico]: "Comienza a medianoche y se extiende hasta la medianoche siguiente. Pero la celebración del domingo y las solemnidades comienzan ya en la tarde del día precedente". "Cada día es santificado por las celebraciones litúrgicas del pueblo de Dios, principalmente por el sacrificio eucarístico y por el oficio divino" *(Normas universales sobre el año litúrgico y sobre el calendario* 3).

Diaconisas: así eran llamadas las mujeres, vírgenes o viudas, que en la iglesia antigua prestaban algunos servicios, incluso litúrgicos, en la comunidad. Además de la asistencia caritativa, se les reservaba la administración del bautismo a las mujeres y la unción de las mismas. Por ser una institución particular, su ordenación nunca tuvo valor sacramental.

Diácono: "Entre los ministerios, ocupa el primer lugar el diácono, uno de los grados del orden que ya desde los comienzos de la iglesia fue tenido en gran honor. En la misa, el d. tiene su cometido propio en la proclamación del evangelio y, a veces, en la predicación de la palabra de Dios; en preceder a los fieles en la oración universal; en ayudar al sacerdote, en distribuir a los fieles la eucaristía, sobre todo bajo la especie de vino, y en las moniciones sobre posturas y gestos de toda la asamblea" *(OGMR* 61). */ Diaconado.*

Diakonikón: en las iglesias orientales, el altar secundario de la derecha, junto al muro del ábside. Sobre él se colocan los ornamentos litúrgicos para los celebrantes.

Didajé: libro que recoge instrucciones morales, litúrgicas y disciplinares con una conclusión apocalíptica. Data de la segunda mitad del primer siglo, proveniente de la experiencia eclesial palestina. Son importantes para la liturgia los cc. 7 (bautismo), 9-10 y 14 (eucaristía).

Dies natalis: para los romanos era el día del nacimiento. Para los cristianos es el día de la muerte, por ser el día del nacimiento para el cielo, el paso a la verdadera vida. En el aniversario del d. n. se celebra la *depositio* (fecha de la muerte) de los mártires, de los obispos, etcétera.

Difuntos [conmemoración de todos los fieles difuntos]: la conmemoración del día 2 de noviembre se remonta a san Odilón, abad de Cluny del 994 al 1048. El papa Benedicto XV en 1915 concede a los sacerdotes poder celebrar en este día tres misas. Cuando este día cae en domingo, éste deja su lugar a la liturgia de los fieles difuntos (cf *Tabla de los días litúrgicos).*

Dikirotrikíra: en la liturgia bizantina, los pequeños candeleros que tienen incrustrados dos o tres velas. El obispo lo usa para bendecir, pues representan las dos naturalezas de Cristo y la Trinidad.

Dimissio catechumenorum: despedida de los catecúmenos al terminar las lecturas de la palabra de Dios. De ahí la expresión *missa.*

Diócesis: "Una porción del pueblo de Dios cuyo cuidado pastoral se encomienda al obispo con la colaboración del presbiterio, de manera que, unida a su pastor y congregada por él en el Espíritu Santo mediante el evangelio y la eucaristía, constituya una iglesia particular, en la cual verdaderamente está presente y actúa la iglesia de Cristo una, santa, católica y apostólica" *(CDC* 369).

Diódion: / canon.

Dípticos (= dos pliegues): dos pequeñas tablillas, en forma de libro, de madera o de marfil, en las que se anotaba una lista de nombres pertenecientes a miembros vivos o difuntos en relación con la iglesia, los cuales, precedidos y seguidos por breves fórmulas de recomendación a Dios, eran proclamados durante la misa, como testimonio de la comunión espiritual que los fieles tenían con ellos. San Cipriano habla de los d. como de uso muy tradicional en su tiempo.

Directaneus: tono recto, sin flexión, con que se canta un salmo, himno o cántico.

Dískos: patena en la liturgia bizantina.

Diurnal: libro que contiene el oficio de las horas diurnas.

Doble [rito]: antes de la reforma litúrgica del Vat. II indicaba el *grado* de la fiesta litúrgica. Se dividía en cuatro categorías: d. de primera clase y de segunda clase, d. mayor y menor; los dos primeros, a su vez, se llamaban clásicos; los otros, infraclásicos.

Dogmatikón: / theotókion del lucernario de las grandes y pequeñas vísperas del sábado tarde o de las fiestas (liturgia bizantina). Su nombre proviene de la fórmula dogmática continente que se refiere a la Madre de Dios y a la encarnación.

Doxastikón: / tropario cantado después de la primera parte del *Gloria al Padre (Doxa Patri),* relacionado con el misterio de la Trinidad.

Doxología (de *doxa* = gloria + *logos* = palabra): fórmula litúrgica que glorifica a Dios. Se distinguen: *a)* la gran doxología que es el himno: *Gloria a Dios en el cielo...* (cantado en el oficio matutino primitivo); *b)* la pequeña d.: *Gloria al Padre...* (s. IV), recitado como conclusión trinitaria de muchas oraciones y de todos los salmos en la Liturgia de las Horas (cf *OGLH* 123, 124, 125); *c)* la parte conclusiva de la anáfora: *Por Cristo...*

Economía: el plan salvífico decretado por Dios, realizado y revelado en la historia, plan que encuentra en Cristo su centro y culminación (cf Ef 1,3-14 y paralelos).

Ecténias: oraciones orientales de intercesión en forma litánica, proclamadas por el diácono o

por el sacerdote; la asamblea responde con la invocación *Kyrie, eleison.*

Effetá (= ábrete): antiquísimo rito del *aperitio aurium* (abrir los oídos), inspirado en Mc 7,34, y practicado sobre los bautizados para significar la capacidad de escuchar la palabra de Dios (también el proclamar la propia fe) (cf *RB* 132).

Eiréne pásin (= paz a todos): en el rito bizantino es el saludo inicial que el sacerdote dirige a la asamblea, la cual responde: *Kaí tò pneûmati sou* (y con tu espíritu).

Éisodos (= entrada): en el rito bizantino, la procesión de entrada en las vísperas de los domingos y de las fiestas, al terminar el lucernario, mientras se canta el / theótokion dogmático; en la liturgia, además de la pequeña entrada, existe la gran entrada (ofertorio).

Ekphónesis: conclusión doxológica de una oración o letanía cantada por el celebrante (liturgia bizantina).

Elegidos *(electi,* gr. *photixómenoi* = iluminados): así se llaman en Roma a los candidatos al bautismo, que en el tiempo de cuaresma recibirán catequesis especiales para prepararse adecuada e inmediatamente al bautismo; / competentes.

Elevación (de las sagradas especies eucarísticas): la elevación más antigua es la que acompaña la doxología conclusiva del canon, antes del *Padrenuestro.* La gran elevación es la más importante. La que sigue a la narración de la institución se introdujo en el s. XII en contra de la herejía de Berengario de Tours († 1088), que defendía la permanencia de la sustancia del pan y del vino después de la consagración.

Embolismo (de *embállô* = añadir): oración que recoge y desarrolla una oración precedente. Un ejemplo es el *Líbranos, Señor...,* que sigue inmediatamente al *Padrenuestro* de la eucaristía y comenta desarrollando la última petición (*... y líbranos del mal).* También es un e. la parte central y variable del prefacio.

Énarxis (= preludio): en la liturgia bizantina, la parte que va de la doxología inicial a la entrada de los ministros en el santuario.

Encénias (de *egkainía* = dedicación): fiesta que recuerda la reconsagración del altar y del templo de Jerusalén, después de la victoria de los Macabeos sobre los sirios en el año 165 a.C. Se celebraba hacia la mitad del mes de diciembre (cf Jn 10,22). / *Dedicación* 532.

Encòlpio: medallón pectoral, insignia del obispo griego. / Panaghía.

Enkómia: son las lamentaciones y troparios del salmo 118 que forman parte del / orthrós del sábado santo: es, pues, el elogio de Jesús cantado en el oficio del sábado santo delante de su sepulcro.

Eortología (de *eorté* = fiesta): el estudio del origen y de la historia de las fiestas y de los tiempos del año litúrgico.

Eothinón: el evangelio del / orthrós. En domingo, el doxastikón de los laudes, que corresponde a uno de los once evangelios de la resurrección.

Epacta (de *épaktos* = añadido): es el número de días que en cualquier año tiene el día 1 de enero la lunación comenzada antes del mismo, pues el año solar excede en once días al lunar común de doce lunaciones, o sea, de trescientos cincuenta y cuatro días. La e. ayuda a determinar el novilunio de cada mes y en particular el de marzo, del que depende la datación de la pascua. Para encontrar la e. es necesario previamente conocer el / *número áureo.*

Epano-kalamáfkion: lienzo negro muy ligero que rodea el / kalamáfkion, que cae sobre las espaldas dividiéndose en tres partes.

Ephýmnion: estribillo que se intercala entre los troparios del canon poético.

Epíclesis (de *epikaléô* = invocación): con la e. "la iglesia, por medio de determinadas invocaciones, implora el poder divino para que los dones que han presentado los hombres queden consagrados, es decir, se conviertan en el cuerpo y sangre de Cristo, y para que la víctima inmaculada que se recibe en la comunión sea para salvación de quienes la reciban" *(OGMR* 55c). De esta forma se mencionan los dos aspectos de la e. en la plegaria eucarística: 1) la transformación del pan y del vino, y 2) la santificación de la asamblea. Las oraciones de consagración también contienen una fórmula epiclética en la que se invoca la intervención especial del Espíritu Santo. / *Eucaristía* 735-736; / *Espíritu Santo* 702-716.

Epifanía (= manifestación): la fiesta litúrgica de Jesús, que se revela y se manifiesta en la navidad a los pastores y a los magos (Occidente); en el bautismo del Jordán y en las bodas de Caná a los discípulos (rito bizantino). / *Navidad/ Epifanía* 1405-1408.

Epístola: la lectura bíblica que seguía a la oración colecta. Se encuentra ya en la liturgia romana a finales del s. V. Su nombre proviene del hecho de ser un texto de las cartas de los apóstoles. El libro que contenía los textos de las e. se llamaba *Epistolario.*

Epitáphios: en las iglesias orientales, el lienzo precioso que representa a Cristo en el sepulcro. Se lleva en procesión el viernes y sábado santos. Es adorado el viernes santo y se coloca sobre el altar para el oficio de medianoche antes de los maitines pascuales.

Ephitymía: la penitencia impuesta por el confesor por los pecados cometidos. Puede incluir también la exclusión de la comunión eucarística por un tiempo más o menos largo. Cuan-

do dura más de un año se reserva al obispo y pide una fórmula especial antes de la absolución ordinaria.

Epitrachélion: en el rito bizantino, la larga estola del obispo o del sacerdote adornada con siete cruces.

Escrutios: examen y averiguación exacta y diligente que se hace de una persona, aspirante al bautismo, sobre su comportamiento y sobre su conocimiento del evangelio o de la fe. / *Iniciación cristiana* 1055 (Carta a Senario), 1056 *(Gelasiano* y *Ordo XII)* y 1060 *(RICA).*

Esperínon: las vísperas en la liturgia oriental.

Esychía-esicasmo (= silencio, tranquilidad de la mente y del cuerpo): método ascético oriental que busca la contemplación de Dios por medio de la paz del cuerpo y del alma. Interiorización y oración de corazón: cf Mt 6,5-6.

Etimasía (= preparación): la solemne representación simbólica del juicio final presidido por Cristo (es *etoimasía tou thrónou* = preparación del trono): un trono que termina con una cruz (o el monograma de Cristo). Ejemplos típicos son: el famoso sarcófago de Túsculo, en el mosaico de la cúpula del bautisterio de los ortodoxos en Rávena, y el arco triunfal de la basílica de Santa María la Mayor, mosaico que mandó hacer Sixto III (432-440).

Eucharistia lucernalis: en la liturgia ambrosiana e hispano-mozárabe, la antigua liturgia vespertina en la que se ofrecía al Señor, como sacrificio de la luz, la lámpara —símbolo de Cristo, luz del mundo— que se encendía al inicio de la / sinaxis nocturna.

Euchélaion (= óleo santo): la unción de los enfermos en la iglesia oriental.

Euchológhion: es el libro que contiene las oraciones para la / synaxis eucarística. Es famoso el de Serapión († ca. 390). En Oriente es el libro fundamental por contener las oraciones presidenciales de las horas, el ordinario de la eucaristía, de los sacramentos, el oficio de los difundos, la profesión monástica, las consagraciones y las bendiciones. Corresponde al Sacramentario y a los Rituales latinos.

Eucología (de *euché* = oración, y *lógos* = palabra): "la ciencia que estudia las oraciones y las leyes que regulan su composición. En un sentido menos propio, el conjunto de oraciones contenidas en un formulario o en un libro litúrgico" (M. Angel). / *Eucología* 759.

Euloghetária (de *euloghetós* = bendito): se llaman así a dos series de troparios, uno dedicado a la resurrección y el otro a los difuntos; el nombre proviene de la primera palabra del estribillo: *Benditos seas, oh Señor* (cf Sal 118,12). El de la resurrección se canta en el orhtrós dominical como anuncio de la pascua semanal. Los dos últimos troparios están dedicados a la Theótokos y a la Trinidad. El triple aleluya en honor a la Trinidad concluye el canto del e.

Eulogía (= bendición): oración de bendición y, por tanto, sinónimo de la eucaristía en el s. I. Luego se aplicó la palabra a los panes bendecidos pero no consagrados (= / antídoron) y a los demás objetos bendecidos y conservados por devoción.

Euouae: sigla vocálica sacada de la conclusión del *Gloria Patri (saeculorum. Amén),* que en los libros litúrgicos corales indica el final de cada versículo del salmo.

Evangeliario: libro que recoge las perícopas evangélicas para la liturgia de la palabra.

Exapostilárion (nombre de origen incierto): es el / tropario que precede a las alabanzas, después del canon del / orthrós. Está en conexión con el tema de las alabanzas y del evangelio del orthrós y presenta con frecuencia el tema de la luz de Cristo.

Exaptérygon: especie de / flabelos usados en el rito bizantino.

Exhomológhesis (= confesión): oración de alabanza y de adhesión a la voluntad divina y confesión de los pecados (cf 1 Jn 1,9; Sant 5,16).

Expiación [fiesta de la]: es la fiesta del *Kippur,* la más solemne del judaísmo (cf Lev 16,11-13) y la única presidida por el sumo sacerdote. La carta a los Hebreos contempla en el sacrificio de Cristo la verdadera realización de esta fiesta (cf Heb 9-10).

Exposición del Santísimo: es la veneración de Cristo presente en el sacramento. Los fieles al estar en la presencia sacramental de Cristo recuerdan que esta presencia proviene del sacrificio y se ordena al mismo tiempo a la comunión sacramental y espiritual (cf *Ritual de la sagrada comunión y del culto a la eucaristía fuera de la misa* 80). El ministro de la exposición es el sacerdote o el diácono; en su ausencia o legítimamente impedidos, pueden exponer y reservar el acólito, el ministro extraordinario de la sagrada comunión, los cuales no podrán bendecir con el santísimo Sacramento al terminar la adoración (cf *ib,* 91).

Expulsión de los penitentes: el rito con el que los penitentes públicos y los catecúmenos eran despedidos al terminar la liturgia de la palabra.

Exsultet: es la primera palabra con que empieza el / Praeconium paschale.

Extrama unción: antiguo y discutido nombre dado a la / *Unción de los enfermos* 2014-2028.

Faldistorio (de *Faltatuhi* = silla plegable); asiento móvil sin respaldo, recubierto de un lienzo del color litúrgico del día, usado por el obispo en algunas celebraciones, sobre todo cuando falta la cátedra.

Familias litúrgicas: la diferenciación y polarización del núcleo litúrgico debido a hechos históricos, geográficos, culturales y lingüísticos, dando lugar a la formación de las diversas f.l. En Occidente podemos diferenciar las liturgias galicana, céltica, hispano-mozárabe, ambrosiana y romana; en Oriente, las familias antioquena y alexandrina.

Feria: para los romanos es el día no laborable. En el lenguaje litúrgico son los días de la semana que siguen al domingo, *(feria secunda* = lunes); el primer día de la semana es el domingo y el séptimo conserva la denominación hebrea: sábado. En la f. no hay oficio propio ni memoria de santo; por tanto, el oficio y la misa son feriales o *ad libitum.* Son f. privilegiadas el miércoles de ceniza, las ferias de la semana santa y las ferias de adviento del 17 al 24 de diciembre.

Fermentum: era fragmento del pan eucarístico consagrado por el papa y llevado a los presbíteros titulares que no habían participado en la misa papal por tener que celebrar para sus fieles. Este fragmento introducido, en el cáliz en el momento del *Pax Domini,* era signo de comunión y de unidad con el papa.

Férula: antiguo bastón usado por los pedagogos y, en el rito ambrosiano, la insignia del preboste.

Filantropía (= amigo de los hombres): uno de los atributos divinos más apreciados por la liturgia y la piedad oriental. Significa el amor de Dios al hombre.

Flabelos (de *flare* = soplar): los abanicos grandes de plumas de avestruz que un tiempo acompañaban los movimientos del papa en la silla gestatoria.

Flectamus genua (= pongámonos de rodillas): monición diaconal dirigida a la asamblea para que se arrodille y ore en silencio (cf *MR, Viernes santo,* n. 11).

Fos-hilarón: / Phos hilarón.

Fractio panis (= fracción del pan): es el gesto de partir el pan realizado por Cristo en la última cena (cf 1 Cor 11,24; Lc 22,19; Mc 14,22; Mt 26,26), que dio nombre a la celebración entera de la eucaristía (cf He 2,42.46; 20,7). Actualmente la f.p. tiene lugar después del rito de la paz y significa "que nosotros, que somos muchos, en la comunión de un solo pan de vida, que es Cristo, nos hacemos un solo cuerpo" *(OGMR* 56c) (cf 1 Cor 10,17).

Fuego: entre los elementos naturales, el fuego, como fuente de luz y de calor, ocupa un lugar fundamental en la vida del hombre. En la liturgia pascual, al inicio de la solemne vigilia, existe un rito para la bendición del fuego, del que se encenderá el cirio pascual. Para comprender el símbolo es necesario leer con atención la fórmula que acompaña a la bendición (cf *MR, Vigilia pascual,* n. 9). / *Elementos naturales* 642-647.

Gaudete [domingo]: se llama así el tercer domingo de adviento por comenzar la antífona de entrada con la palabra *Gaudete in Domino semper...* (Flp 4,4). El color litúrgico de este domingo puede ser rosa (cf *OGMR* 308 f).

Gazza: (= tesoro): libro litúrgico siro-oriental en el que se recogen las composiciones poéticas para las fiestas y las memorias de los santos.

Gelasiano [sacramentario]: se titula también *Liber sacramentorum romanae aeclesiae ordinis anni circuli* (edición crítica realizada por L. C. Mohlberg) o gelasiano antiguo, para distinguirlo del grupo posterior de los gelasianos francos de la segunda mitad del s. VIII; se conserva en un solo manuscrito (Vaticano, *Reginensis lat. 316),* copiado en el país franco hacia mediados del s. VIII. Empieza con la vigilia de navidad y contiene todo el año, con el santoral separado del temporal. Representa la liturgia de una iglesia presbiteral de Roma en el s. VII, incluso con elementos de la liturgia de Roma en el s. VI, antes de san Gregorio. Algunos rechazan esta hipótesis y sitúan la composición del sacramentario en el país franco. Está dividido en tres libros: 1.° *Propio del tiempo* y algunos rituales (ordenación presbiteral, diaconal; catecumenado, penitencia, bautismo, dedicación de la iglesia, órdenes menores, consagración de vírgenes); 2.° *Orationes et preces de natalitiis sanctorum;* 3.° *Orationes et preces cum canone per dominicis diebus.* / *Libros litúrgicos* 1129-1130.

Gellone [sacramentario]: es el códice latino, manuscrito 12048 de la Biblioteca Nacional de París, del s. VIII. Se trata de uno de los llamados gelasianos del s. VIII, fruto de la adaptación local del Gelasiano, pero con la estructura del / Hadrianum. / *Libros litúrgicos* 1130.

Genuflectentes: es una clase de penitentes que se despide en la celebración eucarística después de la liturgia de la palabra con los catecúmenos; pero antes de salir se ponen de rodillas para escuchar una oración en la que se pide su conversión y recibir la bendición.

G'hanta: es el rito siro-caldeo, la oración pronunciada por el celebrante en el momento del / Qurbana, en voz baja y de rodillas, con las manos extendidas y con las palmas mirando hacia arriba.

Gloria in excelsis Deo (= gloria a Dios en el cielo): es la gran / doxología. Himno de origen griego, compuesto por el canto angélico de Lc 2,14, como introducción; luego sigue una alabanza al Padre (parte más antigua), una súplica al Hijo, Jesucristo, y una doxología trinitaria.

Gloria Patri: es la pequeña doxología. La segunda parte *(sicut erat...)* se fijó en Occidente en el s. VI, pero no ha sido aceptada en Oriente.

G'murtha: en el rito siro-caldeo, el pan consagrado.

Gradual: era el salmo responsorial después de la primera lectura, proclamado por el cantor desde las gradas *(gradus)* del ambón. / *Salmos* 1858.

Gregorianos [sacramentarios]: se trata de una familia de sacramentarios. El primero se conoce por medio de un ejemplar papal enviado por Adriano I a Carlomagno entre 784 y 791. El título del volumen se atribuye a san Gregorio. La comparación entre el gregoriano / *Adrianum* y otros dos manuscritos ligeramente diferentes, conservados en Padua y Trento, permite establecer que dicho sacramentario se constituyó en Roma hacia 630. Contiene por lo menos ochenta oraciones, que se pueden atribuir con certeza o gran probabilidad a san Gregorio Magno (590-604). / *Libros litúrgicos* 1130.

Hadrianum [sacramentario]: nombre dado al / Gregoriano enviado por el papa Adriano a Carlomagno. / *Libros litúrgicos* 1130.

Hághia (de *ta hágia* = las santas): es la puerta central del / iconostasio que tiene dos hojas (de ahí el plural); se llama también *real* o del *Paraíso*. Está decorado con el icono de la Anunciación arriba (el ángel a la izquierda y la Virgen a la derecha, símbolo del inicio de la salvación), con el icono de los cuatro evangelios abajo. Y encima está la / déesis.

Haghiasma (= templo, sagrario): en el rito bizantino, el agua santa o la fuente decorada con el / icono de un santo o de un misterio venerado *(haghiasmatêrion* = agua santa). Es también un extracto del / euchológhion.

Hagiográfica [lectura]: es el texto de algún padre o escritor eclesiástico que o bien habla directamente del santo cuya festividad se celebra o que se le puede aplicar rectamente, ya un fragmento de los escritos del santo en cuestión, ya la narración de su vida (cf *OGLH* 166), que se lee en el oficio de lectura.

Hebdomadario (de *hebdomada* = semana): el canónigo o monje o religioso que durante una semana se encarga de presidir el oficio o la misa capitolar o conventual.

Hexasalmo: el conjunto invariable de seis salmos (3, 37, 62, 87, 102, 142) recitados al inicio del / orthrós.

Hieratikón (= sacerdotal): en el rito bizantino, el libro que contiene las oraciones del sacerdote o del diácono para el orthrós, las vísperas y liturgia. / Euchológhion.

Hijuela: / palia.

Himnario: el libro que recoge los himnos para la liturgia de las Horas. El card. Tommasi publicó una colección, sirviéndose sobre todo del himnario manuscrito más antiguo que conocemos, el códice *Reg. XI,* de la Vaticana, redactado, según Wilmart, al principio del s. VIII. La colección de todos los textos poéticos medievales conocidos fue llevada a cabo por Dreves y Blume, *Analecta hymnica medii aevi,* con cincuenta y ocho volúmenes.

Himno de la tarde: uno de los más antiguos himnos lucernarios, atribuido al mártir Atenágoras, muerto hacia 169. En griego, *phôshilarón;* en latín, *lumen hilare.* Dirigido a Cristo (luz gozosa) y concluye con una doxología trinitaria. / Luz.

Hipogonátion (= apoyo para las rodillas): es el pastoral del obispo para los bizantinos.

Hirmós (= seguido, concatenado): el primer tropario de cada oda del canon, empleado como modelo para otras estrofas.

Homiliario: antes del año 1.000 los libros para la celebración de la liturgia de las Horas estaban separados; uno de ellos era el homiliario, que contenía las lecturas patrísticas, generalmente sacadas de las homilías de los padres de la iglesia. El que obtuvo más difusión fue el de Warnefrido, llamado vulgarmente Pablo el Diácono, monje de Montecasino († 797?), que lo preparó por encargo de Carlomagno, el cual escribió el prefacio recomendando la obra para el uso litúrgico.

Homophórion: en la liturgia bizantina, la larga cinta que el obispo lleva alrededor del cuello y que simboliza la oveja perdida que el buen pastor (Cristo) lleva al redil (iglesia).

Hora intermedia: comprende las horas de / tercia, / sexta y / nona. Conforme a una tradición muy antigua de la iglesia, los cristianos acostumbraron a orar por devoción privada en determinados momentos del día, incluso en medio del trabajo, a imitación de la iglesia apostólica; esta tradición cristalizó en unas oraciones a unas horas determinadas del día, en tercia, sexta y nona. Tanto en Oriente como en Occidente se ha mantenido la costumbre litúrgica de rezar a estas horas principalmente para unirse al recuerdo de los acontecimientos de la pasión del Señor y de la primera propagación del evangelio (cf *OGLH* 74-79).

Horológhion: libro litúrgico bizantino que contiene la parte ordinaria del oficio cotidiano con elementos sacados de otros libros litúrgicos como el / Menáia, del / Triódion, del / Pentekostárion y otros formularios.

Hosanna: / aclamación.

Hostia (de *hostia* = víctima): pan ácimo redondo y delgado que se confecciona con harina para el sacrificio eucarístico. Se consagra en la plegaria eucarística y se comulga en la comunión.

Hucusque: es la primera palabra del prefacio al suplemento del sacramentario gregoriano, atribuido durante tiempo a / Alcuino y hoy a Benito de Aniane.

Hudrâ (= ciclo): libro litúrgico siro-oriental (caldeo) que contiene las más antiguas composiciones para todos los oficios festivos.

Hullalé: cada una de las veinte secciones en que se divide el salterio en la mayoría de los ritos orientales.

Humeral [velo]: el paño con el que se recubre las espaldas del sacerdote mientras bendice con el Santísimo a la asamblea o cuando se realiza una procesión eucarística o se traslada el Santísimo (por ejemplo, el jueves santo).

Humiliate capita vestra Deo (= inclinaos para recibir la bendición, según la traducción castellana): es la monición diaconal dirigida a la asamblea para recibir la bendición con que termina la eucaristía (cf *MR, Benedictiones solemnes; Orationes super populum).*

Huthama: en el rito oriental caldeo, la bendición final al despedir a los fieles al final del / Qurbana.

Hypakoé (= escucha): tropario festivo y dominical.

Hypapántê (= encuentro): es el nombre griego de la fiesta de la presentación del Señor en el templo (2 de febrero). Conocida ya a finales del s. IV en Jerusalén; en el s. VII estaba difundida por toda la cristiandad. / Ambùrbium. / Candelaria. / *Virgen María* 2049.

Icono (= imagen): pintura sagrada, frecuentemente portátil, pintada sobre una madera siguiendo una técnica especial transmitida secularmente en Oriente. La teología del icono arranca de la contemplación del misterio de la encarnación, expresado en el texto de la carta Col 1,15: "Cristo es imagen (= icono) de Dios invisible", y termina siendo una teología visiva, una teofanía: "Cuando el evangelio se expresa en palabras, el icono lo proclama con los colores y lo hace presente a nosotros".

Iconoclasta (= destrucción de las imágenes): se dice del hereje del s. VIII que negaba, con violencia y radicalmente, el culto debido a las sagradas imágenes, destruyéndolas y persiguiendo a quienes las veneraban. Fueron condenados en el concilio ecuménico de Nicea en 787.

Iconóstasio: la parte que divide el santuario del espacio reservado a la asamblea, recubierta de iconos y con tres puertas, una grande y dos pequeñas. / Hághia. / Déesis.

Idiomèlo: el / tropario cantado según una melodía, a diferencia del / prosómoion, que es cantado con un ritmo y una melodía común a otros troparios.

I. H. S.: las tres primeras letras de la palabra griega *Jesús* en la traducción latina. La transcripción de la H llevó a la siguiente grafía equivocada de *Ihsus* y la artificiosa interpretación: I = Jesus, H = hominum (o Hierosolymae) y S = Salvator (= Jesús salvador de los hombres).

Ikos (de *oikós* = estrofa, copla): estrofa del / kontákion.

Illatio: en la liturgia hispano-mozárabe, la parte de la plegaria eucarística que corresponde al prefacio en la liturgia romana. / Contestatio.

Iluminados (de *photisménoi):* eran los llamados neófitos, por haber recibido la luz de Cristo en el bautismo.

Imagen: / icono (cf *SC* 125 y *OGMR* 278).

Imposición de manos: / *Gestos* 320; además, / *Iniciación cristiana* y *Confirmación;* / Chirothesía.

Improperios (de *improperare* = reprochar): durante la solemne adoración de la cruz en el viernes santo se cantan los i. que el Crucificado parece dirigir al pueblo elegido; la asamblea responde con el Trisaghion: *Hágios o Theós* (= santo es Dios), *Hágios Ischyrós* (= santo y fuerte), *Hágios Athánatos* (= santo e inmortal), *ten piedad de nosotros.* Provienen del ambiente jerosolimitano (s. VI) y se introdujeron en el ambiente galicano. El texto se encuentra por primera vez en el Pontifical de Prudencio de Troyes (s. IX).

Incienso (en gr. *thymíama):* es el símbolo de la oración como aparece en el Sal 140,2: "Se eleva mi oración ante ti como incienso..." En el Oriente cristiano se usó pronto el i.; Occidente, en cambio, lo introduce en la liturgia en los ss. IX-X. Actualmente es facultativo (cf *OGMR* 235-236). / *Elementos naturales* 646-647.

Indulgencia: "Es la remisión ante Dios de la pena temporal por los pecados, ya perdonados en cuanto a la culpa, que un fiel dispuesto y cumpliendo determinadas condiciones consigue por mediación de la iglesia, la cual, como administradora de la redención, distribuye y aplica con autoridad el tesoro de las satisfacciones de Cristo y de los santos" *(CDC,* can. 992). Entre las i. recordamos la del día 2 de noviembre (conmemoración de los fieles difuntos), la del día 2 de agosto (de la Porciúncula). El elenco de las i. se encuentra en el *Enchiridion indulgentiarum.*

Inmersión: en el bautismo, el acto de entrar en el agua de la fuente bautismal.

Inmixtion: / conmixtio.

Instrumentum pacis: / portapaz.

Intercesiones: antiquísimas oraciones de súplica que se hacen en la misa y en la celebración de las vísperas (cf *OGLH* 180, 182).

Introitum [antiphona ad]: canto que acompaña la entrada del sacerdote con sus ministros. "El fin de este canto es abrir la celebración,

fomentar la unión de quienes se han reunido y elevar sus pensamientos a la contemplación del misterio litúrgico o de la fiesta". "Si no hay canto de entrada, los fieles, o alguno de ellos, o un lector recitarán la antífona que aparece en el Misal. Si esto no es posible, la recitará, al menos, el mismo sacerdote después del saludo" *(OGMR* 25 y 26).

Invitatorio: Es costumbre iniciar todo el oficio con el i. Consta del versículo *Señor, ábreme los labios...* y el salmo 94 (o los salmos 99, 66 y 23) en forma responsorial (cf *OGLH* 34 y 35).

Jubileo: en la biblia era tiempo jubilar al final de cada séptimo año sabático, a saber: después de siete grupos de siete años y, por lo tanto, cada cincuenta años (cf Lev 25,8ss). Durante el jubileo la tierra descansaba y era un año de expiación y de libertad. Desde 1300 se celebra el año santo o jubileo. En la actualidad, cada veinticinco años, y por este motivo el papa concede indulgencia plenaria.

Kairós: tiempo favorable, oportuno. Indica la irrupción del *tiempo de Dios* en la historia por medio de Cristo.

Kalamáfkion: especie de sombrero, color negro y en forma cilíndrica, usado por los bizantinos (excepto Rusia).

Kántharos: / cantharus.

Karozutha: en el rito siro-caldeo, la proclamación realizada por el diácono.

Kashkull (= contiene todo): libro litúrgico siro-caldeo, que, a diferencia del Hudrâ, contiene todos los textos para el oficio ferial. / *Orientales, liturgias,* 1514.

Katamerós: el leccionario en la liturgia copta.

Katabasía (de *katabasía* = descenso, bajada): en el rito bizantino, nombre dado al / kirmós, cuando, en los días festivos, se canta nuevamente al final de las odas o del canon, mientras los dos coros descienden para unirse en el centro y cantar juntos.

Kathísma (de *kathízô* = estoy sentado): con esta palabra se indican las partes del oficio durante las cuales se está sentado, y también cada una de las veinte secciones en que está dividido el salterio bizantino para ser leído en forma continua en las vísperas y en el orthrós. / Catismas.

Katholikós (= universal): título dado desde finales del s. IV a algunos obispos de algunas iglesias procedentes del patriarcado de Antioquía, a saber: los obispos de Seleucia-Ctesifonte, de Armenia y de Georgia. Actualmente existen dos katholikói católicos, el armeno y el caldeo (siro-jacobita).

Kénosis (de *kénosis* = acción de vaciar, de despojar de todo): expresa el abajamiento de Cristo cantado en el himno de Flp 2,7: "Cristo se anonadó a sí mismo tomando la naturaleza de siervo, haciéndose semejante a los hombres". El Hijo de Dios, encarnándose, se despojó de su gloria hasta hacerse "irreconocible" (cf Is 53,2-3). La k. es el modo propiamente divino de amar. Existe también la k. del Espíritu en la iglesia.

Kérygma (de *kerýssô* = anuncio, proclamación): es el núcleo esencial del mensaje evangélico, anunciado por mandato divino a la iglesia.

Koinonía (= comunión): palabra frecuente en los escritos de Pablo y de Juan; indica la comunión entre las personas de la Trinidad y, por participación, la que une la iglesia (cf 1 Cor 1,9; 1 Jn 1,1-4).

Kóluba: dulce confeccionado con flor de trigo, fruta confitada y azúcar, que se ofrece en el ámbito bizantino en honor de un santo o de un difunto.

Kontákion (de *kontós* = himno breve): antiquísima composición poética (s. V-VI). Himno compuesto de estrofas isosilábicas, o por lo menos isorrítmicas, cantadas todas según el mismo ritmo, con un estribillo cantado por el pueblo; el himno va precedido cada vez de un preludio y se termina con una oración. La liturgia bizantina ha conservado el k. con sus estrofas después de la sexta oda del / orthrós festivo. El compositor más célebre de los k. fue Romano el Melodo (s. VI). El célebre himno / Akáthistos es un k.

Kusapâ: en el rito siro-caldeo, la oración secreta dicha por el celebrante.

Kyriale: libro que contiene los cantos invariables de la misa, a saber: *Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei.*

Laetare [domingo]: el cuarto domingo de cuaresma, porque la antífona de entrada de la eucaristía comienza con la palabra *"Laetare,* Ierusalem, et conventum facite..." (Is 66,10-11). Se puede emplear en este domingo el color rosa *(OGMR* 308f).

Lauda Sion: / incipit de la / secuencia compuesta por santo Tomás de Aquino para la misa del / Corpus Christi, actualmente facultativa (cf *OGMR* 40).

Laudes [matutinos]: oración matutina de la iglesia que se reza al comenzar el día para santificar la mañana y hacer memoria de la resurrección del Señor Jesús, que es la luz verdadera que ilumina a todos los hombres y que nace de lo alto (cf *OGLH* 38). / *Liturgia de las Horas* 1172-1173.

Lázaro [domingo de]: quinto domingo de cuaresma, ciclo A. En el rito ambrosiano se llama así al domingo en que se lee el evangelio de la resurrección de Lázaro (Jn 11,1-45).

Leccionario: libro litúrgico que contiene las lecturas bíblicas para las celebraciones litúrgicas. / *Libros litúrgicos.*

Lectura continua: la lectura continua de la biblia en la liturgia consistía en iniciar la lectura en donde se había concluido en la celebración anterior. Hoy se emplea el sistema de lectura semicontinua, haciendo realidad lo expresado en la *SC*, a saber: "A fin de que la mesa de la palabra de Dios se prepare con más abundancia para los fieles, ábranse con mayor amplitud los tesoros de la biblia, de modo que, en un período determinado de años se lean al pueblo las partes más significativas de la Sagrada Escritura" (51).

Lectio divina: lectura o meditación de la Sagrada Escritura, típicamente monástica, que consiste en profundizar en los grandes temas de la espiritualidad bíblica en estrecha relación con la vida litúrgica. Esta práctica de la l.d. se practica hoy también en comunidades cristianas no monásticas.

Lectorium: el muro divisor entre la zona del coro y la nave. Su finalidad es crear una separación entre el / presbiterio, reservado al clero, y la zona reservada a la asamblea; en el l. generalmente están incorporados dos púlpitos.

Lectorado-lector: es el "ministerio instituido" (como el / acolitado), ya no es el segundo grado de las órdenes menores. La función del lector consiste en hacer de mensajero y portavoz de la palabra de Dios leyendo la palabra a la asamblea litúrgica, menos el evangelio; faltando el salmista, recitará el salmo responsorial; proclamará las intenciones de la oración de los fieles, cuando no haya a disposición diácono o cantor; dirigirá el canto y la participación del pueblo fiel; instruirá a los fieles para recibir dignamente los sacramentos y preparará, cuando sea necesario, a otros a quienes se encomiende temporalmente la lectura de la Sagrada Escritura en los actos litúrgicos (cf *Ministeria quaedam* 5; *OGMR* 34, 66; *OLM* 49-55).

Leoniano [sacramentario] / Veronense.

Letanía (de *litanéia* = oración pública de súplica): súplicas populares dialogadas entre el diacono y el pueblo, que responde una breve invocación; con frecuencia acompañan una procesión. En el rito bizantino se distingue la colecta (/ sunapté) de las / ecténias y la plegaria de petición (/ áitēsis). En la lit. latina son famosas las *letanías de los santos,* y la devoción mariana ha creado la letanía lauretana (de Loreto). El *Kyrie, eleison* es una letanía. / Deprecatio Gelasii.

Letras dominicales: se da este nombre a las siete primeras letras del alfabeto (a, b, c, d, e, f, g), que indican los días de la semana, para así permitir individuar los domingos del año. Cada año tiene una letra dominical. Los años bisiestos tienen dos: la primera hasta el día 24 de febrero y la segunda del día 25 de febrero en adelante. Así el 1984 tiene como letra dominical *a* y *g;* el 1985, la *f;* el 1986, la *e;* el 1987, la *d;* el 1988, *c* y *b*... El orden de las letras es decreciente.

Lex credendi-lex orandi: síntesis del famoso axioma atribuido a Próspero de Aquitania († 463), que reza así: *"... ut legem credendi statuat lex supplicandi"* (= la ley de la oración establece la ley de creer). Pone de manifiesto la relación vital entre fe y liturgia. Pío XII en la encíclica *Mediator Dei* profundiza el axioma y aporta un complementario: "Lex credendi legem statuat supplicandi" (cf *MD* 47).

Libelli [missarum] (= pequeño libro para la misa): librito que contiene los textos de una o más misas para uso de una determinada iglesia. Nacieron cuando en la lengua latina se iniciaba la creatividad litúrgica. Posteriormente se recogieron de estos l. las mejores composiciones eucológicas, dando lugar a los / sacramentarios. El / Veronense es un ejemplo prestigioso de esta recopilación.

Liber ordinum: nombre dado al ritual mozárabe.

Liber pontificalis: libro que contiene los datos biográficos de los primeros papas y su actividad. En él se encuentran noticias, como fuentes, sobre innovaciones litúrgicas realizadas o atribuidas a los primeros papas. / Agnus Dei.

Liber sacerdotalis: la más importante tentativa del Ritual Romano, publicado por Castellani en 1555 para uso de los sacerdotes.

Liber sacramentorum: / Sacramentario.

Lité (= súplica): en el rito bizantino, la gran oración de súplica que se hace durante la procesión de las vísperas. Se compone de peticiones en favor del pueblo y del mundo entero.

Liturgia (del griego *léiton érgon* = obra popular): hoy significa el culto público e integral del cuerpo místico, Cabeza y miembros (cf *SC* 7). En la iglesia griega tiene un sentido más restringido: significa la eucaristía (= la divina liturgia).

Liturgia [griega de Santiago]: es un *Ordinarium Missae* completo con los ritos y las fórmulas con ella relacionados, que representa probablemente el antiguo rito litúrgico de Antioquía y Jerusalén. El testimonio más antiguo se encuentra en un canon (32) del concilio de Trullano (692); pero ciertamente se celebraba mucho antes. Cayó casi en completo desuso desde el s. XII. La celebran hoy los griegos ortodoxos una sola vez al año, en la fiesta de Santiago (23 de octubre), en Jerusalén, Chipre y alguna otra iglesia.

Liturgia de las Horas: la oración de Cristo, con su cuerpo, al Padre. "Cristo Jesús, al tomar la naturaleza humana, introdujo en este exilio terrestre aquel himno que se canta perpetuamente en las moradas celestiales. El mismo une a sí la comunidad entera de los hombres

y la asocia al canto de este divino himno de alabanza" *(SC* 83). / *Liturgia de las Horas* 1164ss.

Lucernario (de *lychnikón* = *lucernarium):* en el rito bizantino es el oficio de la tarde, cuya parte central comprende los salmos 140, 141, 129, 116, con cuadro a diez / estiqueros intercalados, el / doxastikón, el / theotókion, el / ísodos y el himno de la tarde (/ Luz). Para los primeros cristianos era el rito con el que se saludaba a la luz, símbolo de Cristo, luz eterna e indefectible. Desapareció en el s. IV, a excepción de la *laus cerei* (= el / exsultet pascual); sin embargo, se ha conservado en la liturgia ambrosiana. / Eucaristía lucernaria; / *Liturgia de las Horas* 1175; / *Salmos* 1863.

Lumen Christi (= la luz de Cristo o, mejor, tratándose del genetivo epexegético: "la luz que es Cristo"): aclamación diaconal cantada en la vigilia pascual cuando el diácono, teniendo en sus manos el cirio pascual y guiando la procesión, entra en la iglesia después de la bendición del fuego y antes del pregón pascual. El pueblo responde: *Deo gratias* (= demos gracias a Dios).

Lumen hilare: himno, recordado por san Basilio († 379), que los cristianos recitaban para saludar al primer destello de la luz al atardecer. / Luz; / phôs hilarón.

Lumi santi (de *hágia phôta* = luces santas): nombre griego de la epifanía en cuanto conmemoración de la luz traída por Cristo y manifestada por él en el bautismo.

Lustral [agua]**-lustración** (de *lustrare* = purificar): agua bendita con la que se asperja al pueblo y a los objetos para purificarlos y para exorcismos.

Luz: para la liturgia, la luz es símbolo de Cristo. Un ejemplo clásico es el himno lucernario de la liturgia de las Horas, *phôs hilarón: Oh luz gozosa de la santa gloria...* / Fuego; / *Elementos naturales* 642-647.

Lychnikón: / lucernario.

Madrina-padrino: originariamente era el garante *(sponsor)* que presentaba a la iglesia el aspirante (catecúmeno) al bautismo, le acompañaba durante el catecumenado, en la celebración de los sacramentos de la iniciación cristiana y en la / mistagogia. Su cometido hoy es el de ayudarle a encarnar en su vida el evangelio, despejar sus dudas, vigilar y acompañarle en el crecimiento de la fe y exhortarle a perseverar en la vida cristiana. Para los aspectos jurídicos, cf *CDC,* cáns. 872-874 (bautismo) y 892-893 (confirmación).

Magnificat: es el / incipit del cántico de la Virgen María (Lc 1,46-55), que se proclama al concluir la oración de vísperas antes de las preces.

Maitines: antes de la reforma de la liturgia de las Horas era la oración nocturna destinada a santificar el último espacio nocturno antes de la aurora. Ha sido sustituido por el oficio de lectura, "aunque en el coro conserva el carácter de alabanza nocturna" *(OGLH* 57). "Puede recitarse a cualquier hora del día, e incluso en la noche del día precedente, después de haberse celebrado las vísperas" *(OGLH* 59).

Mandatum: el *lavatorio de los pies* que se realiza después de la homilía en la misa vespertina de la cena del Señor del jueves santo, en aquellos lugares donde lo aconseje el bien pastoral. El nombre de *mandatum* proviene de la antífona que acompaña el rito: "Mandatum novum do vobis..." (= os doy un mandamiento nuevo..."; cf Jn 13,34).

Mandylion: / acheropìta.

Manípulo (del latín medieval *manipulus* = pañuelo): indumento ornamental usado por los nobles romanos como *sudarium* o para dar señales. Ornamento sagrado de la misma hechura que la estola, pero más corto, sujetado por medio de un fiador al antebrazo izquierdo sobre la manga del alba. Suprimido en la reforma del concilio Vat. II.

Manteles: lienzo con que se cubre el altar (cf *OGMR* 268).

Maphriano (= consagrador): en la jerarquía de la iglesia jacobita es el título que se da al que ocupa el cargo después del / katholikós. Hoy el m. es el vicario general y asistente del katholikós.

Maranathá (= *El Señor ha venido* o *Ven, Señor):* antigua aclamación aramaica testimoniada por Pablo (cf 1 Cor 16,22), por Juan (cf Ap 22,20) y por la *Didajé* (10,6). Es una confesión de fe en la parusía de Cristo, ejemplo de oración cristológica y usada por la comunidad cristiana en las celebraciones litúrgicas.

Marmítha: en el rito siro-caldeo es la subdivisión del salterio en dos o en tres sesiones.

Maronita: rama estrechamente emparentada con el rito siro-antioqueno, del que constituye una derivación. El rito m. halla su origen en las comunidades agrupadas alrededor de los monasterios de Siria central, y ante todo del que se había desarrollado sobre la tumba de un asceta de principios del s. V, Mar Marón.

Mártir-martyrium (de *martyría* = testimonio): la iglesia veneró muy pronto a quienes testimoniaron la propia fe con su sangre. / *Santos, Culto de los.* En el lugar del martirio (el *martyrium)* se reunían anualmente los cristianos para recordar al mártir, convirtiéndolo en centro de peregrinación posteriormente por haberse construido un edificio sagrado.

Martirologio: libro que contiene algunos datos esenciales relativos a los mártires y santos, incluidos en el calendario según el día de su

muerte o de su conmemoración litúrgica. / *Libros litúrgicos;* / *Santos, Culto de los.*

Matroneo (de *matrona* = señora): lugar reservado a las señoras en las antiguas basílicas.

Mediante die festo, in: en el rito bizantino es la fiesta que recuerda el día 25 después de pascua, que se celebra el miércoles entre la cuarta y quinta semanas después de pascua. La fiesta se fundamenta en el texto de Jn 7,14-30.

Mediator Dei: encíclica fundamental sobre la liturgia, emanada por Pío XII el día 20 de noviembre de 1947.

Megalinario (de *megalynô* = magnífico): retornelo de los / troparios de la novena oda del canon, que inicia con la primera palabra del *Magnificat.*

Melisma (de *mélisma* = canto): en el canto gregoriano, la sucesión más o menos larga de notas melódicas sobre una misma sílaba o vocal.

Memoria: antiguamente podía significar el "monumento funerario" o "capilla funeraria" sobre la tumba de un mártir. Hoy indica la celebración conmemorativa (obligatoria o libre) de un santo.

Memorial: en la cultura greco-latina, el m. quiere revocar un difunto o un acontecimiento; en la cultura judío-cristiana es recordar el acontecimiento salvífico de Dios, que se renueva actualizándose en la historia. En este sentido, la eucaristía no es sólo un recuerdo, sino actualización del sacrificio de Cristo en el hoy de la iglesia y tensión hacia la realidad gloriosa de Cristo resucitado. / Anamnesis; / *Memorial.*

Menáia (= meses): en el rito bizantino, la colección de 12 volúmenes (uno por mes) que contiene día por día los oficios de las fiestas fijas del Señor, de la Virgen María y de los santos.

Menológhion: nombre dado al / sinaxario; colectar noticias para las fiestas del Señor, de la Virgen María y de los santos.

Mesonyktikón (= medianoche): oficio bizantino de medianoche.

Mesórion: en el rito bizantino, la duplicación de las horas menores del oficio en los días penitenciales. / *Liturgia de las Horas.*

Metánoia (= cambio de mentalidad): mencionada en la const. apost. *Paenitemini,* de Pablo VI (17-2-1966) cuando dice: "Ad Christi Regnum nobis fas est accedere tantum *metánoia".* La m. se describe como "intima totius hominis mutatione, qua ipse cogitare, iudicare vitamque suam componere incipit ea sanctitate et caritate Dei perculsus, quae in Filio novissime manifestatae sunt et plene nobis impertitae" *(EDIL* 611). En los ritos orientales la m. es una inclinación o una postración realizada en signo de humildad y adoración.

Micrologus: obra de Beroldo de Constanza († 1100) que contiene indicaciones sobre la misa, las témporas, el año litúrgico. Tuvo gran éxito en el medievo. El método interpretativo alegórico que emplea es bastante moderado.

Miércoles de ceniza: primer día del tiempo cuaresmal, tenido en todas partes como día de ayuno; en él se impone la ceniza (cf *Normas universales sobre el año litúrgico y sobre el calendario* 29).

Ministerios: "En las celebraciones litúrgicas, cada cual, ministro o simple fiel, al desempeñar su oficio hará todo y sólo aquello que le corresponde por la naturaleza de la acción y las normas litúrgicas" *(SC* 28). Esta distinción de funciones convierte la asamblea en un cuerpo orgánico, expresión y manifestación del cuerpo místico de Cristo (1 Cor 12,12-30), y la liturgia en un conjunto armonioso en el que cada cual desempeña su propio papel (cf *OGMR* 58).

Minorista: antes de la reforma litúrgica se llamaba m. al clérigo que había recibido los / ordenes menores.

Misa de presantificados: en el rito bizantino se celebra la m.d.p. los días cuaresmales; se comulga con el pan consagrado en una celebración eucarística anterior. La liturgia romana sólo celebra la m.d.p. el viernes santo.

Misa seca: el abuso medieval de celebrar la eucaristía sin consagración cuando se impedía la binación.

Misal: el libro litúrgico que contiene los textos eucológicos para celebrar la eucaristía. El M. antes de la reciente reforma era *plenarium* por contener también las lecturas. / *Misal.*

Missale mixtum: es el libro litúrgico plenario hispano, que contiene los textos para el oficio y para la misa.

Mistagogia (= iniciación a los misterios): es el último período de / *iniciación cristiana,* que se tiene después de haber recibido los sacramentos de la iniciación. En este período se profundiza en el misterio pascual mediante la meditación del evangelio, la participación en la eucaristía y el ejercicio de la caridad.

Misterio de la fe: aclamación anamnética después de la consagración en la eucaristía. Antiguamente, antes de la reforma litúrgica del concilio Vat. II, la expresión *mysterium fidei* en el canon romano estaba incorporada entre las palabras de la consagración del vino.

Mitra: toca alta y apuntada con la que los obispos se cubren la cabeza para algunas celebraciones.

Monición (de *monere* = exhortar): en la liturgia existen fórmulas, llamadas m., que invitan a la oración, como *Oremus, Orate fratres, Sursum corda,* etc. Existen también otras m. que son explicaciones para introducir a los fieles

en la celebración y disponerlos a entenderla mejor. Conviene que estén preparadas y asimiladas, que sean breves e incisivas (cf *OGMR* 68a).

Myròforos (portador de ungüento): las mujeres que fueron al sepulcro la mañana del primer día de la semana para ungir el cuerpo de Jesús (cf Lc 24,1).

Mýron: en Oriente es el óleo santo consagrado por el patriarca o por el obispo para el sacramento de la confirmación y la consagración del altar.

Nartex: vestíbulo de la iglesia en forma de pórtico, reservado primitivamente a los catecúmenos y a los penitentes públicos.

Natalis [dies]: / Dies natalis.

Nave: parte central de la iglesia "reservada a los fieles, de modo que les permita participar con la vista y con el espíritu en las sagradas celebraciones" *(OGMR* 273).

Neófitos (de neòphytos = neonato): así se llaman los neobautizados por haber nacido a la nueva vida de la fe. Es el tiempo de la / mistagogia.

Neomenía (de *neomenía* = nueva luna): la fiesta del novilunio.

Nocturno: así se llamaba cada una de las tres partes (primero, segundo y tercer n.) de los antiguos / maitines.

Nona: una de las "horas" del oficio, incluida en la "hora intermedia".

Número áureo: los novilunios se repiten cada diecinueve años en las mismas fechas del año solar; de ahí la importancia de individuar el lugar que un año solar ocupa en el ciclo de los diecinueve años. Tal lugar es indicado por el n.á., que se obtiene sumanda una unidad al año y dividiendo el total por el número 19: el resultado de la división es el n.á.; si el resultado es 0 (= cero), el n.á. es 19.

Nunc dimittis: es el / incipit del cántico de Simeón (Lc 2,29-32), que se reza en completas.

O [antífonas]: se llaman así las siete antífonas del *Magníficat* que se cantan del día 17 al 23 de diciembre por iniciarse con esta exclamación.

Octava: espacio de ocho días, durante los cuales la iglesia celebra una fiesta. Actualmente sólo existe la o. de navidad y de pascua.

Ocurrencia: es cuando en un mismo día ocurren varias celebraciones. Se celebra el oficio de la que ocupa lugar preferente en la tabla de los días litúrgicas (cf *Normas universales sobre el año litúrgico y sobre el calendario* 60 y 59).

Odas (de *odái* = cantos): en el rito bizantino son: 1) los cánticos bíblicos del / orthrós, 2) el conjunto de troparios poéticos del / canon.

Ofertorio: tiene lugar después de la consagración en la eucaristía, cuando la iglesia reunida ofrece al Padre, en el Espíritu Santo, el cuerpo y la sangre de su Hijo Jesucristo. En este momento también los fieles se ofrecen a sí mismos (cf *OGMR* 55f).

Oficio divino: / *Liturgia de las Horas* 1164-1190.

Oficio de tinieblas: antiguamente se rezaba o cantaba por la mañana los maitines y los laudes del jueves, viernes y sábados santos, en los que se apagaba gradualmente las quince velas colocadas en el candelero triangular.

Ofrendas: son principalmente el pan y el vino que se presentan al altar para la eucaristía. También se pueden aportar otras donaciones para los pobres o para la iglesia (cf *OGMR* 49-50).

Ogdòada: es la semana de ocho días, símbolo de eternidad, porque el número ocho trasciende la semana e indica el día escatológico. Además, el octavo día que sigue al séptimo (= sábado) es el domingo, día de la resurrección del Señor (1 Ts 5,2-10). Por la relación existente entre la resurrección del Señor en el octavo día y la celebración del bautismo, muchos baptisterios antiguos son octogonales (por ejemplo, el de San Juan de Letrán, el de Santa Sofía en Constantinopla, etc.).

Oikós: / ikos.

Októechos: en el rito bizantino, el libro litúrgico de los *ocho tonos.* Contiene los textos poéticos para las vísperas, el oficio nocturno, el orthrós y la liturgia dominical e infrasemanal. Los textos están repartidos para ocho semanas, según los ocho tonos musicales.

Oleos santos: los tres óleos que el obispo bendice en la misa crismal del jueves santo: el crisma, el óleo de los catecúmenos y el óleo de los enfermos.

Onitha: en la liturgia siro-caldea, el canto antifonal alternativo. Existen varias antífonas, a saber: la *onitha de Bem,* antífona antes de la comunión de los fieles; la *onitha de Quanke,* antífona después de la salmodia al inicio del Qurbana; la *onitha de Rase,* antífona ofertorial; la *onitha del evanghelion,* canto antifonal después del evangelio, acompañado procesionalmente por los fieles mientras se conducen a los catecúmenos a la salida de la iglesia.

Opus Dei: en los ambientes monásticos, especialmente benedictinos, se llama así al oficio divino (cf Regla de san Benito, cap. 43), considerado como *dominicum servitium.*

Oracional: el libro que contiene las oraciones para la liturgia de las Horas. Se encuentran elementos esparcidos en los primeros / sacramentarios (Veronense y Gelasiano).

Oraciones presidenciales: son las oraciones reservadas al sacerdote celebrante, a saber: la plegaria eucarística, la colecta, la oración so-

bre las ofrendas y la oración después de la comunión (cf *OGMR* 10-13).

Oraciones sálmicas: las o.s., los títulos y las antífonas han contribuido grandemente a la inteligencia de los salmos y a su adaptación para la oración cristiana de la liturgia de las Horas. Según la norma de la antigua tradición, se rezan concluido el salmo y después de observar un momento de silencio (cf *OGLH* 110,112).

Orarion: en los ritos orientales, la estola diaconal, adornada con tres cruces.

Oratio dominica (= oración del Señor): es el *Padrenuestro.*

Oratio fidelium (= oración de los fieles): la oración universal, que concluye actualmente la liturgia de la palabra (cf *OGMR* 45-47). Antes de la reforma litúrgica del Vat. II, en el rito romano se tenía la solemne oración universal sólo el viernes santo. / Deprecatio Gelasii.

Oratio super oblata: oración sobre las ofrendas, antes del prefacio; antiguamente se llamaba *Secreta.*

Oratio super populum: antiquísima oración de bendición y de despedida, que se conservó en el rito romano sólo en el tiempo de cuaresma. En el Misal Romano de Pablo VI se ha vuelto a restaurarla, precediendo la monición diaconal: *Inclinate vos ad bendictionem* (= inclinaos para recibir la bendición).

Oratio super sindonem (= oración sobre el corporal): en el rito ambrosiano, la antigua oración que seguía a la antífona *post evangelium;* hoy es la oración que concluye la oración de los fieles.

Ordenes menores: antes de la reforma, los o.m. eran: el ostiariado, el lectorado, el exorcistado y el acolitado. Después de la reforma existen sólo dos ministerios: el / lectorado y el / acolitado.

Ordinario del lugar: "Por el nombre de o.d.l. se entienden en derecho, además del romano pontífice, los obispos diocesanos y todos aquellos que, aun interinamente, han sido nombrados para regir una iglesia particular o una comunidad a ella equiparada según el can. 368, y también quienes en ellas tienen potestad ejecutiva ordinaria, es decir, los vicarios generales y episcopales" (cf *CDC,* can. 134).

Ordines Romani: junto a los *sacramentarios* (eucología) y *leccionarios* (lecturas), encontramos en la antigüedad los libros de los *Ordines.* Contienen las ceremonias de las celebraciones litúrgicas. Se escribieron en varias épocas, que van del s. VIII al X. M. Andrieu ha realizado la edición crítica de los O.R. *(Les Ordines Romani du moyen âge,* I-V, Lovaina 1931-1961), que consta de cincuenta O.R. subdivididos en diez secciones según los argumentos. / *Libros litúrgicos* 1131.

Ordo: equivale a la palabra rito; así, el *ordo missae* equivale al *rito de la misa;* el *ordo baptismi,* al rito del bautismo.

Orthrós (= aurora): para los bizantinos es el oficio del amanecer. Tiene un esquema diverso y mucho más amplio que el oficio del rito romano. En los días en que se celebra la eucaristía se une a ella. Con las vísperas son los dos momentos fuertes del culto cristiano cotidiano.

Padrino: = madrina.

Paduense [sacramentario]: en la familia de los sacramentarios Gregorianos, además del llamado *Hadrianum* existe el P. (del manuscrito n. D47 conservado en Padua en la biblioteca capitular), dividido en dos partes; la primera es más rica (136 ff.) e importante. Es difícil establecer la historia entre el Hadrianum y el P. / *Libros litúrgicos* 1130.

Palia: en España se usaban dos clases de palias o hijuela; una redonda (= palia), que se ponía sobre la forma al preparar el cáliz; la otra, cuadrada, puesta dentro de los corporales, llamada desde muy antiguo hijuela.

Palio: insignia pontifical otorgada por el papa a los arzobispos y algunos obispos. Es una banda circular de lana blanca decorada con seis cruces negras que se coloca sobre los hombros, cayendo por delante y por atrás, confeccionado con la lana de dos corderos que anualmente son ofrecidos al papa en la fiesta de santa Inés. Especie de dosel colocado sobre cuatro o más varas largas, que sirve en las procesiones para que el Santísimo o la imagen que se porta sean protegidos de las inclemencias del tiempo o de otros accidentes.

Palma: en la biblia es signo de prosperidad (Sal 91,12) y de victoria (Ap 7,9). El domingo de ramos, en que se conmemora la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, la p. significa victoria y martirio.

Paloma eucarística: copón suspendido del techo del baldaquín, o de una ménsula de hierro junto al altar, que tomaba la forma de paloma y guardaba las formas consagradas. La p. estaba en uso desde el s. V en los bautisterios para contener el crisma. A partir del s. XI se destinó a custodiar la eucaristía.

Palmatoria: especie de candelero bajo con mango y pie, que se encendía antes de la consagración en la eucaristía y alumbraba para dar la comunión.

Panaghía (de *pan-haghia* = toda santa): es el título honorífico que la iglesia bizantina atribuye a la Madre de Dios. Por derivación, también se llama p. al pan bendecido en su honor y al medallón con la efigie de la Virgen llevada por el obispo. / Encólpio.

Panegyrikón: homiliario bizantino que contiene las homilías de los padres y las narraciones

hagiográficas para ser leídas durante el oficio o en el comedor monacal.

Panichída: el oficio fúnebre en el rito bizantino eslavo.

Pannychís (= la noche entera): la vela o vigilia litúrgica que se prolonga toda la noche. Se practica todavía hoy en algunos monasterios bizantinos. En Oriente, la vigilia pascual es la p. por excelencia.

Pantokrátor (= todopoderoso, omnipotente): en el arte oriental es la representación más frecuente de Cristo. Se representa su figura entera, como en muchos ábsides, sentado en el trono y bendiciendo. Más frecuentemente se representa sólo de medio cuerpo, enmarcado dentro de un círculo, con la derecha levantada en signo de bendecir y de autoridad y con la izquierda mostrando el libro de los evangelios.

Paráklisis: es el pequeño oficio en honor de la Virgen María, que se canta todas las tardes del 1 al 14 de agosto en preparación a la fiesta de la dormición o de la asunción en el rito bizantino.

Paraklitikí (de *parakletiké* = consolación): otro nombre dado al / októechos, en cuanto contiene los cantos propios de exhortación y consolación.

Paramonia (de *paramoné* = permanencia): la palabra significa permanecer largo tiempo en un mismo lugar, como sucede en el rito bizantino en las tres grandes vigilias de las solemnidades de navidad, epifanía y pascua.

Parasceve (de *paraskeué* = preparación): para los hebreos era el día que precedía al sábado y en el que se preparaba lo necesario para la fiesta. Según el testimonio de los evangelios, fue el día de la muerte de Jesús (cf Mt 27,62; Mc 15,42; Jn 19,42; Lc 23,54). En el Misal de Pío V, publicado en el año 1570, el viernes santo se titulaba *Feria VI in Parasceve.*

Parástasis: en la liturgia bizantina, el oficio de difuntos.

Parimía (de *paroimía* = proverbio, parábola): nombre que se da a las lecturas de las vísperas en el rito bizantino.

Parroquia (de *paroikéo* = "habito cerca", pero también "estoy en pais extranjero). El *CDC* define la p. diciendo: "Es una determinada comunidad de fieles constituida de modo estable en la iglesia particular, cuya cura pastoral, bajo la autoridad del obispo diocesano, se encomienda a un párroco como su pastor propio" (can. 515). Acerca del *párroco,* véase también *CDC,* can. 519.

Parusía (de *parousía* = presencia, venida): retorno de Cristo al final de los tiempos (cf 1 Tes 2,19; 3,13; 5,23). En la liturgia la p. es la tercera dimensión: cada acción litúrgica es memorial de la acción de Jesús histórico, celebración en el hoy y en espera del retorno de Cristo.

Pascha annotínum: el primer aniversario de la pascua en la que se ha recibido el bautismo. En esta ocasión los neófitos celebraban una fiesta conmemorativa. Esta costumbre duró en Roma hasta el s. VIII.

Passio: la narración evangélica de la pasión, muerte y sepultura de Cristo proclamada en el domingo de ramos (Mateo en el ciclo A, Marcos en el B y Lucas en el C) y el viernes santo (según san Juan).

Pasión [tiempo de]: tiempo litúrgico que comprendía la semana precedente a la pascua, del domingo de ramos en la *pasión* del Señor al sábado santo *(Normas universales sobre el año litúrgico y sobre el calendario* 30-31).

Patena: especie de bandeja pequeña o platillo, generalmente dorada, donde se deposita la forma durante la celebración eucarística. */ Objetos litúrgicos/ Vestiduras* 1451-1452.

Paz: / Rito de la paz.

Pedobautismo (de *pàis* = niño + bautismo): la costumbre antiquísima en la iglesia de bautizar a los niños, testimoniada ya en el libro de la *Tradición apostólica* de Hipólito Romano.

Penitenciales [libros]: así se llamaba en los ss. VII-VIII a los libros que contenían el elenco de pecados e indicaban la satisfacción correspondiente. Fue la época llamada de la penitencia tarifada. */ Penitencia* 1603.

Penitenciales [salmos]: son los siete salmos definidos así por su contenido, y son los siguientes: 6, 31, 37, 50, 101, 129, 142.

Pentecostés (de *penttekostè heméra* = cincuenta días): la fiesta agrícola hebrea que se celebraba a los cincuenta días de la pascua. Pronto se le unió la memoria de la promulgación de la ley sinaítica. En el culto cristiano es la fiesta de la venida del Espíritu Santo, con la que se concluye el tiempo pascual. */ Triduo pascual. / Pascua* y *Pentecostés.*

Pentekostárion: nombre que se da en la liturgia bizantina al libro que contiene lo propio del período que va de pascua a pentecostés y el / estiquero del salmo 50 para el / orthrós.

Perícopa (de *perì-kóptô* = corte alrededor): pasaje que puede ser recortado dentro de un libro o capítulo de la biblia.

Phôs hilarón: / luz; / himno de la tarde.

Photixómenoi: (= iluminados); / elegidos.

Pixide (de *pùxis* = caja): copón en el que se guardan las formas consagradas.

Planeta: especie de casulla que se diferencia de la misma por tener la parte delantera mucho más corta.

Pluvial (de *pluviale* = capa para la lluvia): vestidura litúrgica usada por el sacerdote en la exposición eucarística, en las procesiones eucarísticas, en la celebración del matrimonio fuera de la misa, en la liturgia de las

Horas. En la confirmación la usa el obispo (cf *RC* 19).

Polyéleos (= muy misericordioso): así llaman los griegos al salmo 135 porque en la segunda parte de cada versículo se dice: "porque es eterna su misericordia".

Pontifical Romano: libro litúrgico que contiene los textos y la normativa para las celebraciones reservadas al obispo. / *Libros litúrgicos* 1132.

Porciúncula: la pequeña iglesia de san Francisco que se encuentra dentro de la iglesia de Santa María de los Angeles, en Asís. Se le concedió indulgencia plenaria por Honorio III y posteriormente se hizo extensiva a las iglesias franciscanas y a todas las parroquias.

Portapaz: / instrumentum pacis.

Postcommunio: la oración última de la eucaristía antes de la reciente reforma litúrgica. Hoy se llama *oratio post communionem,* volviendo al nombre antiguo.

Post nomina [oratio]: en la antigua liturgia franca era la oración después de la lectura de los / dípticos.

Post pridie [oratio]: en la misa hispano-mozárabe, la oración parecida al canon romano.

Potérion: el cáliz en la lengua griega.

Praeconium paschale (= pregón pascual): unido al rito lucernario que caracterizaba la vigilia pascual, el p.p. o / *exsultet* se remonta al final del s. II. Concluida la procesión con el cirio pascual encendido y llegado el sacerdote al altar, el diácono pone el cirio pascual sobre el candelero colocado en medio del presbiterio o junto al ambón, recibe la bendición del sacerdote presidente y proclama solemnemente el p.p., mientras los fieles permanecen de pie y con las velas encendidas en las manos.

Precatecumenado: período comprendido entre el primer anuncio del evangelio y el ingreso en el catecumenado. En este tiempo se evangeliza al aspirante, se fundamenta su fe y conversión y se le inicia en la oración y en la vida de la comunidad eclesial.

Prefacio (de *praefari* = decir delante): es el primer elemento de la plegaria eucarística. "El sacerdote invita al pueblo a elevar el corazón hacia Dios, en oración y acción de gracias...; en nombre de todo el pueblo santo glorifica a Dios Padre y le da gracias por toda la obra de salvación o por uno de sus aspectos particulares...; y toda la asamblea, uniéndose a las jerarquías celestiales, canta o recita el *Sanctus" (OGMR* 54-55 a-b). Estructuralmente, el p. se inicia con un diálogo, una introducción *(Vere dignum...),* el embolismo central *(Quia...),* una introducción al *Sanctus (Unde et nos...; Et ideo...)* y se concluye lógicamente con la aclamación del Trisághión *(Sanctus, sanctus, sanctus).*

Preorté (De *prò-eorté* = antes de la fiesta): el día precedente a una fiesta.

Presantificados: / misa de los presantificados.

Presbiterado: el segundo grado del orden sagrado.

Presbiterio: espacio que rodea al altar reservado al obispo y al clero.

Presbítero (= anciano): antiguamente se denominaba así al que había recibido del obispo la ordenación sacerdotal y colaboraba con él en la liturgia y en la salvación del pueblo.

Primera comunión [misa de]: es la celebración eucarística en la que el cristiano, después de un tiempo de preparación, recibe por primera vez la eucaristía.

Primera piedra [poner la]: cf *RDI,* pp. 15-23. La celebración del rito de la colocación de la primera piedra y la bendición del terreno de la nueva iglesia es conveniente que esté reservada al obispo diocesano.

Prokímenon (de *prokéimenon* = puesto delante): en el actual oficio bizantino, el versículo sálmico proclamado antes de la lectura bíblica y que ofrece una clave interpretativa de la lectura a la luz del misterio del día.

Proskomidía: preparación de las ofrendas en la liturgia bizantina. / Próthesis.

Proskýnesis: postración o inclinación en signo de adoración.

Prosómion: tropario sin melodía propia, cantado con la melodía de otro tropario.

Prosphorá (= oblación): en el rito bizantino, el pan del que se extraen las partículas para ser consagradas.

Próthesis: en el rito bizantino, la pequeña mesa colocada en el ábside menor, al lado norte, destinada a la preparación de las ofrendas y consumación de las santas especies después de la liturgia.

Protóclito (de *prôtos-kaléô* = llamado antes): título honorífico concedido a san Andrés por haber sido el primero que Cristo llamó (cf Jn 1,40), así como san Esteban es el protomártir.

Psycopómpo (de *psyché* + *pémpo* = acompañar el alma: así se denomina al arcángel Gabriel, porque la iconografía cristiana lo representa acompañando a las almas al cielo.

Puertas reales: / hághía.

Púlpito: plataforma pequeña y elevada, con antepecho y tornavoz, construida en la nave principal de la iglesia para la predicación, los ejercicios piadosos y la proclamación de las lecturas en la misa solemne o cantada. Hoy día está casi en desuso. / *Lugares de celebración* 1222.

Qanonâ: en el rito sirio-caldeo, la aclamación doxológica proclamada en voz alta por el celebrante. / *Orientales, Liturgias.*

Quddaša: en el rito siro-caldeo, la consagración, la anáfora.

Quincuagésima [domingo de]: se llama así al domingo que precedía inmediatamente a la cuaresma. En la reforma litúrgica del Vat. II se ha suprimido, como sexagésima y / septuagésima.

Qulaša: en el rito siro-caldeo, una especie de aclamación diaconal.

Qurbana (= ofrenda): en el rito siro-malabar significa la plegaria eucarística.

Recitación: lectura-declamada en forma recitativo-melódica, con simples inflexiones de voz para indicar la puntuación del texto.

Recomendación del alma: / Commendatio animae.

Rationabilis (traducción del griego: *loghiké* = relativo a la inteligencia): la palabra, que significa *espiritual* ya en la biblia (cf Rom 12,1; I Pe 2,2), se encuentra en la liturgia con el mismo significado. Así, en el canon romano define *rationabilem* la ofrenda en la epiclésis *Quam oblationem*. La traducción castellana dice: "Bendice y acepta, oh Padre, esta ofrenda haciéndola *espiritual*..."

Rationale Divinorum Officiorum: es el título de una obra de Guillermo Durando († 1296), obispo de Mende, en la que el autor recopila íntegramente las prescripciones del oficio contenidas en los *Ordines romani* y dándoles una interpretación exageradamente simbólica.

Redditio symboli (= entrega del símbolo): como existía la / traditio symboli, consistente en la enseñanza de los artículos de la fe a los catecúmenos en los domingos tercero y cuarto de cuaresma, también existía la r.s., que tenía lugar la mañana del sábado santo, que consistía en la recitación oficial del credo por parte de los catecúmenos, que aquella misma noche recibirían el bautismo, como signo de su creencia y de haberlo meditado. / *Iniciación cristiana*

Refrigerium: antigua costumbre cristiana de comer junto a la tumba de un difunto, reservando parte de la comida para él. San Ambrosio en el s. IV lo prohibió a los cristianos por la estrecha analogía con las costumbres paganas.

Regina Coeli: antífona mariana que se recita al concluir el oficio divino en el tiempo pascual.

Reliquias [culto de las]: los restos mortales o los objetos o vestidos pertenecientes a un santo fueron venerados desde antiguo por la iglesia. La veneración de las r. tiene como fin único proclamar las maravillas que Cristo ha realizado en sus siervos, que son un ejemplo a imitar por los fieles (cf *SC* 111).

Renuncia a Satanás: es el acto realizado por el catecúmeno *(RICA* 217) o sus padres y padrinos por él antes de ser bautizado *(RB* 73a, 124, 149); por tal acto se renuncia a Satanás, a sus obras y seducciones. Se repite cada año en la vigilia pascual, estando la asamblea de pie y con las velas encendidas en las manos (cf *MR, Vigilia pascual* 46; *renovación de las promesas bautismales).*

Responsorio: canto alternado entre el solista (o schola) y el pueblo o asamblea, que responde con un estribillo. Es la forma más antigua del canto litúrgico; tenemos un ejemplo en la liturgia eucarística en el *salmo responsorial.*

Rito de la paz: dentro del rito de comunión en la eucaristía se encuentra el r.d.l.p., con el que los fieles imploran la paz y la unidad para la iglesia y para toda la familia humana, y se expresan mutuamente la caridad, antes de participar de un mismo pan (cf *OGMR* 56b).

Ritual: libro que contiene las fórmulas y la normativa que deben saber el sacerdote y los fieles para la participación y celebración de los sacramentos. / *Libros litúrgicos* 1132 y 1134.

Rótulo de Rávena: se trata de un pergamino, mutilado al principio y al final, sobre el que se han escrito en caracteres unciales cuarenta oraciones relativas a la preparación de la navidad. El documento se encuentra en el archivo del Príncipe Pío y la edición crítica se encuentra en el apéndice de la edición del / Veronense realizada por Mohlberg, en las pp. 173-178.

Rúbricas (de *ruber* = rojo): cuando en los ss. XI-XII la palabra entró en el lenguaje litúrgico, significó la normativa ritual y ceremonial indispensable para el correcto desarrollo de las acciones litúrgicas. En los libros litúrgicos la normativa siempre se escribe en color rojo. La reforma litúrgica actual ha reducido muchísimo el aparato rubrical para enriquecer con indicaciones teológicas y pastorales los libros litúrgicos.

Sacras: antes de la reforma litúrgica del Vat. II eran las tres tablas o cuadros colocados sobre el altar para ayudar la memoria del celebrante en la recitación de las partes invariables de la misa.

Sacramentario-Liber Sacramentorum: libro litúrgico que precedió al Misal. Contiene los formularios litúrgicos para la celebración de la eucaristía, de los sacramentos y de los sacramentales. Los principales son: el s. / Veronense, el s. / Gelasiano, el s. / Bergomense. / *Libros litúrgicos.*

Sacristía (de *secretarium, sacrarium):* en las iglesias es el lugar donde se revisten los sacerdotes para las celebraciones litúrgicas y donde se guardan los ornamentos y todo lo perteneciente al culto.

Salmista: quien proclama o canta el salmo responsorial u otro canto bíblico interleccional. Para cumplir bien con este oficio, es preciso

que el s. posea el arte de salmodiar y tenga dotes para emitir bien y pronunciar con claridad (cf *OGMR* 67).

Salmo responsorial: / responsorio; / salmodia.

Salmodia: recitación modulada de los salmos. Puede ser ejecutada por un salmista o por el solista con la respuesta de la asamblea mediante el estribillo responsorial (salmo responsorial), o de forma antifonal (/ antífona), o coralmente por toda la asamblea.

Salve Regina: la más célebre de las antífonas marianas con que concluye el oficio divino. Obra de Ademaro, obispo de Puy en Velay († 1098).

Samaritana: [domingo de la]: en el rito ambrosiano, la segunda domínica de cuaresma, en la que se lee Jn 4,1-42.

Sanctus (= santo): el / Trisághion de los griegos inspirado, y algo cambiado, en el himno de los querubines de Is 6,3. Es la / aclamación que concluye el / prefacio y es necesario continuar con el *Vere sanctus* para recuperar el sentido de la plegaria eucarística, interrumpida por la aclamación. Lo canta o recita toda la asamblea, uniéndose a las jerarquías celestiales (cf *OGMR* 55 b).

Santuario: la parte de la iglesia ubicada alrededor del altar y destinada al desarrollo de las funciones sagradas. En este sentido es sinónimo de / presbiterio. Está o estaba separado de la / nave por una balaustrada o cancel. En las iglesias orientales el s. tiene mucha importancia, en él se encuentra el altar, rematado por el cimborio, y está separado de la nave por el / iconostasio.

Schola cantorum: la s.c. o coro ejerce un oficio litúrgico propio y le corresponde ocuparse de la debida ejecución de las partes reservadas a ella, según los diversos géneros del canto, y favorecer la activa participación de los fieles en el mismo *(OGMR* 63).

Scriptorium: en primer lugar, se denominaba el estilo con que *se escribía* sobre la cera; luego, en el medievo, la base sobre la cual se apoyaba el folio en el acto de escribir y, por extensión, el lugar en el que los amanuenses trabajaban. En paleografía litúrgica es importante el lugar donde se escribían los manuscritos para individuar la procedencia de un códice y facilitar la datación y la transcripción.

Secreta [oratio]: era el nombre que se daba a la actual *oración sobre las ofrendas,* cuando se recitaba en silencio o en voz baja.

Secreto o sigilio sacramental: es la obligación que tiene el confesor de guardar secreto del contenido del sacramento de la reconciliación y de no descubrir por ningún motivo al penitente (cf *CDC,* cáns. 983-984). Existen penas en el mismo *CDC* para quien viole el sigilo (can. 1388).

Secuencia: (de *sequentia* = proseguir): canto poético o prosa rimada que se canta antes del evangelio, después de la segunda lectura, en algunas solemnidades. Nació del canto sobre vocal que se aplicaba a la última sílaba del *Aleluya.* Para facilitar la vocalización se utilizan palabras, formando así una composición autónoma que se convirtió en secuencia. Mencionamos las siguientes: la secuencia pascual: *Victimae paschali laudes,* el *Veni, sancte Spiritus* para el día de Pentecostés y la famosa *Stabat mater.* Fuera de los días de pascua y pentecostés no son obligatorias (cf *OGMR* 40).

Sede: el lugar reservado al sacerdote celebrante para cumplir su oficio de presidir la asamblea y dirigir la oración. Ha de estar de cara al pueblo para facilitar la comunicación entre el sacerdote y la asamblea. Evítese toda apariencia de trono (cf *OGMR* 271).

Senatorium: antiguamente era la parte de la nave de la iglesia a la derecha del altar, que estaba reservada a los hombres.

Sentencias: En el salterio de la liturgia de las Horas, cada salmo va precedido, además de por el título sálmico, por una sentencia para fomentar la oración a la luz de la revelación cristiana, sacada del NT o de los padres (cf *OGLH* 111). Así, por ejemplo, el salmo 149 de los laudes dominicales de la primera semana tiene como título "Alegría de los santos" y como sentencia una frase de Hesiquio: "Los hijos de la iglesia, nuevo pueblo de Dios, se alegran por su Rey, Cristo, el Señor".

Septuagésima [tiempo de]: era, antes de la reforma litúrgica, un tiempo de preparación a la cuaresma. La cuaresma, tiempo de preparación a las fiestas pascuales, tenía a su vez tres domingos preparatorios a la cuaresma, a saber: septuagésima, sexagésima y quincuagésima. El domingo de septuagésima se celebraba setenta días antes del *clausum paschae* (= el sábado de la octava de pascua).

Sepulcro: se define así el lugar del altar que encierra las santas reliquias colocadas en el día de su consagración.

Sexagésima: / septuagésima.

Sexta: hora menor que se celebra al mediodía. Forma parte de la / hora intermedia.

Signo de la cruz: es el gesto distintivo de los cristianos. Toda celebración litúrgica se inicia con el s.d.l.c. para indicar que se celebra en nombre de la Trinidad.

Signo de la paz: / rito de la paz.

Shemá [Israel] (= escucha, Israel): la típica oración hebrea, recitada dos veces al día y compuesta por los textos Dt 6,4-9 y 11,13-31.

Shemoné-esréh (= la oración de las dieciocho bendiciones): es para los hebreos la *tefillâ* (= oración) por excelencia. También se llama

/ *amîdah* (= de pie) porque se recita estando de pie.

Simpatizantes: son los aspirantes al catecumenado. En este tiempo son evangelizados. / Precatecumenado.

Sinergia (de *syn-érgon* = co-acción): la colaboración nacida de la unidad de energías. En los padres, la palabra intenta presentar la novedad de la unión de Dios y del hombre en Jesucristo mediante el Espíritu Santo. La s. del Espíritu Santo y de la iglesia es una noción clave para comprender el misterio de la liturgia (Corbon).

Solemnidad: la máxima clasificación del día litúrgico. Su celebración comienza en las primeras vísperas, el día precedente (cf *Normas universales sobre el año litúrgico y sobre el calendario* 11). Las solemnidades principales son: el triduo pascual, navidad del Señor, epifanía, ascensión, pentecostés, etc.

Sphraghís (= sello): era la señal con la que el amo marcaba a personas y animales de su propiedad. En la liturgia sacramental indica el *carácter* peculiar que imprimen en el alma los sacramentos del bautismo, confirmación y orden.

Stasis (de *stàsis* = estación, pausa): en el rito bizantino, las s. son las sesenta antífonas que dividen las veinticuatro / catismas del Salterio bizantino.

Statio [liturgia de la] (= lugar de parada): antigua acción litúrgica consistente en una procesión de una iglesia (llamada iglesia *collecta* = reunión) a otra (iglesia estacional), donde se celebraba la eucaristía. El *Ordo Romanus I* describe todos los detalles de esta costumbre romana.

Stauróforo (de *stáuros-férô* = portador de la cruz): el que lleva la cruz en las procesiones.

Staurotheotokíon: un / theotókion con alusiones a la cruz: la Madre de Dios al pie de la cruz; se recita los miércoles y los viernes.

Stichéros (de *sticherón* = versículo): el / tropario intercalado entre los versículos de los salmos del lucernario y de los laudes (liturgia bizantina).

Sticología: 1) lectura continua versículo a versículo del salterio, un / catisma para vísperas y tres para el orthrós. Se trata de una costumbre bizantina monacal, omitida en las parroquias; 2) lectura de los versículos de un salmo intercalados por los troparios, los sticheros o apostichos.

Sufragios: oraciones y obras de caridad ofrecidas por los fieles difuntos. La celebración eucarística es el s. por excelencia. Los s. relacionan la iglesia peregrina con la iglesia celeste (cf *LG* 50).

Super oblata: / oratio super oblata.

Suplemento del Gregoriano: llamado también: / *Hucusque* por la palabra inicial de su prefacio. En el sacramentario Gregoriano enviado por el papa Adriano a Carlomagno faltaban muchos formularios por ser un sacramentario para uso del papa; fue necesario añadir los formularios necesarios. Durante mucho tiempo se afirmaba que / Alcuino realizó el trabajo de completarlo; hoy la crítica reciente lo atribuye al abad Benito de Aniane.

Surraya: en el rito siro-caldeo, el canto compuesto por un salmo o parte del mismo, después de la segunda lectura del AT.

Synapté (= colecta): letanía diaconal al principio de las vísperas, del orthrós y de la eucaristía (liturgia bizantina).

Synaxario (de *synaxárion* = recoger): en la iglesia griega recoge un breve elogio hagiográfico del santo de cada día del año para el oficio divino. Designa también el / typikón. / *Santos* 1877.

Synáxis (de *synáxis* = reunión): la asamblea, la reunión litúrgica para una celebración. / Asamblea.

Tabernáculo: / *Lugares de celebración.*

Teándrico-teandrismo (de *Thèos* + *anèr* = Dios-hombre): con estas palabras se indica la unión de la naturaleza divina con la humana en la única persona de Cristo. La liturgia es una realidad teándrica por excelencia porque al celebrar la iglesia (cuerpo) los misterios Cristo (cabeza) está presente.

Tercia: hora menor que se celebra hacia las nueve de la mañana. Hora incluida en la / hora intermedia.

Theotókion: / tropario en honor de la Madre de Dios (= Theotókos).

Theotókos (= Madre de Dios): es el título dado a María en el concilio de Efeso (431).

Título sálmico: / *Salmos* 1863-1864.

Tracto: algunos versículos de un salmo que se cantaban o rezaban inmediatamente antes del evangelio en la misa de ciertos días. Su característica originaria era la de ser ejecutado por un cantor de un tirón, sin interrupciones antifónicas o responsoriales por parte del coro o de la asamblea. / *Salmos* 1858.

Traditio symboli (= entrega del símbolo de la fe): en la antigua disciplina catecumenal existía la costumbre de enseñar de viva voz a los / competentes los artículos de la fe del símbolo apostólico (credo) el tercero o cuarto domingo de cuaresma. A la t.s. le corresponde la / redditio symboli.

Transitorium: corresponde a la antífona de comunión en el rito antiguo ambrosiano.

Triadikón: tropario en honor de la Trinidad o el canon triádico en el oficio nocturno del domingo.

Triduo (de *tres-dies* = tres días): tres días dedicados especialmente a la oración y celebra-

ciones. En la liturgia el t. principal es el / *Triduo pascual.*

Triódion (= de tres odas): canon que comprende de tres odas, rezado los lunes y viernes de cuaresma. Se llama también así el libro de la cuaresma (cf / pentekostárion).

Trisághion (= tres veces santo): la triple aclamación *Santo Dios, santo fuerte y santo inmortal, ten piedad de nosotros* que se encuentra en la liturgia eucarística oriental al inicio de la liturgia de la palabra, en la pequeña entrada. Esta aclamación, sacada de Is 6,3, inicialmente cristológica y presente en las actas del concilio de Calcedonia (451), se amplió luego dándole un sentido trinitario. Se menciona en los / improperios del viernes santo mientras se adora la cruz.

Tropario (de *trópos* = modo, forma o tono): composición poética de variable duración, cuyo ritmo se fundamenta sobre el acento tónico. Los más antiguos se remontan al s. V. Estos formaron luego parte de las sucesivas composiciones litúrgicas de los kontákia, de los iki y de los cánones. Con frecuencia el t. es el desarrollo de una antífona sálmica.

Tropos (de *trópos,* entendido como *desarrollo armónico):* texto breve que durante la edad media se interpolaba en un texto litúrgico, bien aprovechando una frase musical sin letra en el canto o bien dotándole de melodía propia.

Turgama: en el rito siro-caldeo, el himno cantado antes de la epístola y del evangelio.

Thymiatérion: incensario.

Typiká: en la liturgia bizantina, el grupo formado por los salmos 102, 145 y las bienaventuranzas (Mt 5,3-12). Precede a la pequeña entrada, sustituyendo a las tres antífonas. El oficio de los t. es de origen palestinense; era un oficio de *comunión* para los días alitúrgicos (como los presantificados en cuaresma, de origen constantinopolitano).

Typikón: en el rito griego es el libro litúrgico que contiene las ceremonias y rúbricas. También se llama así, por extensión, el reglamento de un monasterio.

Urbi et orbi (= para la ciudad y para el mundo): expresión usada por los papas para referirse a la ciudad de Roma y a toda la iglesia. Se emplea principalmente en las *bendiciones solemnes* en las que se concede indulgencia plenaria.

Valedictio (= despedida): es la última recomendación a Dios y la última despedida dada a un difunto. / Commendatio animae.

Velatio [sponsae et virginis] (= velación de la esposa y de la virgen): esta costumbre litúrgica se remonta al s. IV y procede de la tradición pagana del *velamen flammeum* con que se cubría a los esposos a modo de nube (de ahí el verbo *nubere* = desposar). Tanto para las vírgenes como para los esposos —que son signo de una misma realidad esponsal—, la v. contiene un sentido fuertemente pneumatológico. / *Matrimonio* 1246.

Veronense [sacramentario]: es el más antiguo de todos los / sacramentarios. Contiene una colección de formularios procedentes ciertamente de Roma y probablemente de los mismos archivos lateranenses. Bianchina fue el primero que publicó en 1735 esta colección de *libelli* y la tituló *Sacramentario Leoniano* porque creía que el papa León era el autor de los formularios. Hay textos del papa Gelasio, Virgilio, el mismo León y otros por identificar todavía. Es la primera y más importante fuente de la eucología romana. Los formularios fueron compuestos en los ss. VI-VII y están distribuidos según los meses del año civil y no según el año litúrgico, como en el sacramentario Gelasiano. El manuscrito, que se encuentra en la biblioteca de Verona, está mutilado y faltan los primeros folios, que comprenden los meses de enero a abril. / *Libros litúrgicos* 1129.

Viático (= provisiones para el camino): con este nombre se indica el sacramento de la eucaristía dado a los moribundos, según las palabras del Señor: "Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo le resucitaré el último día" (Jn 6,54). "A ser posible, el v. debe recibirse en la misa, de modo que el enfermo pueda comulgar bajo las dos especies, ya que, además, la comunión en forma de v. ha de considerarse como signo peculiar de la participación en el misterio que se celebra en el sacrificio de la misa, a saber: la muerte del Señor y su tránsito al Padre" (*RUE* 26).

Víctimae paschali laudes: es el / incipit de la célebre / secuencia pascual atribuida a Vipo, capellán del emperador Conrado II († 1050).

Vigilia: costumbre de prepararse a una solemnidad o a un acontecimiento extraordinario permaneciendo en oración toda la noche precedente. La vigilia madre de todas las vigilias es la pascual, que sirvió de modelo para otras vigilias, como la de navidad del Señor, pentecostés, etc. La v. adquiere un sentido escatológico a la luz de la parábola de las vírgenes (Mt 25,6) y de la invitación a vigilar que dirige Cristo a sus apóstoles (Mt 13,35-36). Cf *OGLH* 70-73. *Triduo pascual,* artículo nuevo.

Vísperas: es la oración de la tarde, cuando ya declina el día. Se da gracias por cuanto se nos ha otorgado en la jornada y por cuanto hemos logrado realizar con acierto. Hacemos también memoria de la redención por medio de la oración que elevamos "como el incienso en presencia del Señor", y en el cual "el alzar de las manos" es "oblación vespertina" (Sal 140,2). Cf *OGLH* 39. / *Liturgia de las Horas* 1173.

Yôser (= creador): la primera palabra y el nombre de una de las dos bendiciones que preceden al / shemá. / *Oración y liturgia* 1461.

Ypakoé: tropario propio para los domingos y los días de gran fiesta. El sentido de la palabra es incierto (quizá deriva del *akoúô* = escuchar) y expresa una invitación a prestar atención en la lectura y en la escucha.

Zéon: en el rito bizantino, el agua caliente que se mezcla con el vino en el cáliz después de la *inmixtión,* mientras el sacerdote dice: "Fervor en la fe y lleno del Espíritu Santo". Nicolás Cabanillas ve en este acto el descender del Espíritu Santo sobre la iglesia.

Zikkarôn: / anamnesis; / *Memorial* 871-872.

Zummara: en el rito siro-caldeo, el canto compuesto de salmos que se canta después de la epístola.

ÍNDICE ANALÍTICO

En el presente índice las palabras impresas en MAYÚSCULAS corresponden a las *voces* del Diccionario que estudian un determinado tema en toda su amplitud; para el análisis de tales *voces* es necesario consultar el sumario que contiene al principio cada una de las voces. — La flecha (/) remite *siempre* a las voces del Diccionario. — Para encontrar temáticas eventualmente no mencionadas en este Índice, consúltese el Pequeño Vocabulario Litúrgico.

Absolución

/ Penitencia

Acción

— celebración como a., 343ss
— liturgia como a., 571s

Aculturación

— y adaptación, 46-47
— y creatividad, 478ss
— y derecho litúrgico, 525ss

ADAPTACIÓN, 33-50

/ Creatividad, / Estilos celebrativos
— de los signos, 623s
— y la misa de los niños, 1413s
— de edificios y de iglesias, 1219ss
— y profesión religiosa, 1672
— y religiosidad popular, 1730ss

ADVIENTO, 50-53

— ambrosiano, 68s
— y las celebraciones-catequesis penitenciales, 1622s

Adultos

— bautismo de los a., 1059ss
— confirmación de los a., 439ss

Agua

— bendición del a., 225
— gregoriana, 503
— simbolismo del a., 639ss
— y bautismo, 640ss

Alfabeto

— inscripción del a. en la dedicación de iglesias, 535ss

Alienación

— como producto del trabajo, 1990

Alianza

— sangre como signo de la a., 340
— y matrimonio, 1242ss

Altar

/ Dedicación de iglesias y de altares, / Lugares de celebración
— su colocación, 1217s
— vetado a la mujer, 1397ss
— profesión "super altare", 1661ss

AMBROSIANA, LITURGIA, 53-86

— cantos en la l.a. antigua, 1860s
— y uso de los salmos en el oficio, 1862s

ANAMNESIS

/ Memorial

Anillo

— en la consagración de vírgenes, 456, 464
— en la ordenación del obispo, 1444

ANIMACIÓN, 96-110

— por parte de la mujer, 1397ss

Antifonario

— como libro litúrgico, 1131

Antropología

— y la eclesiología, 1045s
— y los elementos naturales, 330s
— y el trabajo, 1992s

ANTROPOLOGÍA CULTURAL, 111-136
/ Sagrado, / Cultura y liturgia, / Religiosidad popular y liturgia
— cambio antropológico, 521ss
— y oración cristiana, 1463s
— y procesión, 1639s

AÑO LITÚRGICO, 136-143
— Ambrosiano, 68s
— Hispano, 955s
— y la palabra de Dios, 166s
— y acción litúrgica, 347s
— y escatología, 671s
— en la familia, 835, 838
— y fe, 848s
— y la formación litúrgica, 894s
— y Jesucristo, 1088s
— siro-oriental (caldaico), 1514
— siro-occidental (jaconita), 1516
— copto, 1519s
— armenio, 1524s
— bizantino, 1528s
— y los misterios de Cristo, 1984s
— María en el a.l., 2043s

Apostolado
/ Misiones y liturgia

ARQUITECTURA, 144-155

ARTE, 156-165
— y liturgia, 104s
— muerte del a., 156
— y renovación de las iglesias, 1224s
— y decoración de las iglesias, 1228s
— bizantina, 1532s

ASAMBLEA, 165-180
— y la animación comunitaria, 105
— en el AT, 169s
— gestión de la música en la a., 295ss
— y concelebración, 380s
— en la confirmación, 434
— dominical, 607
— eucarística, 740ss
— como signo de compromiso, 385s
— políticamente diversa, 390s
— valoración pastoral de la a., 1592s
— y promoción humana de la a., 1678s

ASAMBLEAS SIN PRESBÍTERO, 181-187
— y presidencia femenina, 1399

Asociación Española de Profesores de Liturgia, 1506-1509

Audiovisuales
/ "Mass media"

Autoridad eclesiástica
— y derecho litúrgico, 550
— y ministerio, 1288s

Ayuno pascual
— en el viernes santo, 2008

Basílica
/ Lugares de celebración

BAUTISMO, 189-207
/ Catecumenado, / Iniciación cristiana, / Profesión religiosa, / Cuaresma
— y confirmación, 424s
— y diaconisas, 1392s
— y ecumenismo, 619, 623s
— y agua, 640s
— y luz, 642ss
— y escatología, 669
— en CDC, 1196s
— y bautisterio, / Lugares de la celebración
— y profesión de fe, 1650

Benedictinos
— profesión religiosa de los b., 1661s

BENDICIÓN, 210-228
— del cáliz, 1451

— de la patena, 1451
— del agua bautismal, 198s
— oración de bendición sobre el pueblo, 770
— bendición familiar, 834s
— nupcial, 1246
— en la profesión religiosa, 1669s
— como sacramental, 1792

Bendicional

/ Libros litúrgicos, 1141s

Berakah, 213s, 733

BIBLIA, 230-249

— y catequesis en los Padres, 322
— y las celebraciones, 337s
— y dedicación de las iglesias, 533, 543, 545, 547
— en la eucaristía, 743s
— en la eucología, 760
— y fe, 845
— la fiesta en la b., 869-873
— el uso de la b. en los grupos, 937s
— leccionarios, 1130s, 1103s
— la b. en el oficio de lectura, 1175
— y matrimonio, 1242s
— y memorial, 1259s
— y ministerios, 1275s
— y misterio, 1321s
— y pascua, 1344-1356
— y homilía, 1017s
— y ordenación, 1476s
— e imposición de las manos, 1476s
— en los Padres, 1542s
— y conversión-alianza, 1602s
— en el sacramento de la penitencia, 1605s
— fundamentos bíblicos de la oración, 1458ss
— procesiones en la b., 1640s
— y profesión de fe, 1654s
— en la reforma litúrgica, 1705s
— y sacerdocio, 1756s
— y secularización, 1899
— y espiritualidad litúrgica, 684s
— premisas bíblicas para una "teología litúrgica", 1950s
— y la enfermedad, 2016s

CALENDARIO LITÚRGICO, 258-264

/ Fiesta/Fiestas

— y martirologio, 1134, 1876s, 1885s

Cáliz, 1451-1452

Campanas/Campanario

/ Lugares de celebración, 1211-1229

Canonización

— de los santos, 1880s

CANTO GREGORIANO, 264-272

— historia, 280ss
— c. mozárabe, 962s
— en la renovación litúrgica en España, 1383ss

CANTO Y MÚSICA, 272-297

— en la iglesia primitiva, 265s
— y mujer, 1398
— reforma litúrgica, 1698
— y comunicación, 408
— y uso de los salmos en la misa, 1857s

Carismas

— y el redescubrimiento de los ministerios, 1287s

Casel Odon

— y el misterio de Jesucristo, 1081-1085
— y definición de liturgia, 1146s
— y memorial, 1254s
— y misterio, 1327-1331
— e historia de la salvación en Cristo, 1001s
— y teología litúrgica, 1957s

CATECUMENADO, 298-316

/ Catequesis, / Iniciación cristiana

— como formación litúrgica, 896s
— y misión, 1311s

CATEQUESIS, 319-331
/ Profesión de fe, / Catecumenado
— y año litúrgico, 110s
— y en Tertuliano, 197
— c. bautismal en los Padres, 205s, 302s
— en la celebración, 349s
— y confirmación, 446s
— c. litúrgica, 410s
— y misión, 1312s
— y participación, 1566
— ocasiones de c. y religiosidad popular, 1736

Catolicidad
— de los grupos, 933s

CELEBRACIÓN, 333-350
/ Lugares de la celebración, / Estilos celebrativos, /Participación
— c. como acción simbólica, 102s
— y palabra de Dios, 246s
— eclesiología y c., 1046s
— en situaciones "irregulares", 495
— y culto, 509s
— c. ecuménica, 632s
— y escatología, 669s
— eucarística, / Eucaristía,
— y fiesta, 873s
— y formación litúrgica, 892s
— en los grupos, 937s
— y compromiso, 378s
— c. de la liturgia de las Horas, 1183s
— de la Pascua en el AT, 1347s
— y homilía, 1033s
— y rito-asamblea, 1589s
— c. de la penitencia, 1616s
— y promoción humana, 1678s
— dimensión celebrativa de la reforma litúrgica, 1703s
— código gestual en la c. de la misa, 401-403
— c. de los sacramentales, 1790s
— grados de la c., 1886, 1889
— y secularización, 1899s
— aspectos sociales de la c., 1939s
— c. genuina exigida de la espiritualidad litúrgica, 692s

CELEBRACIONES DE LA PALABRA, 353-372

Cementerio
/ Lugares de celebración, 1216

Ceniza/Cenizas
— bendición de la ceniza, 225
— en el agua bendita, 535
— simbolismo de la c., 647

Centro de Pastoral Litúrgica de Barcelona, 1503-1506

Ceremonia
— liturgia como c., 1146

Ceremonial de obispos
/ Libros litúrgicos, 1137ss

Cirio/Cirios
— bendición de los cirios, 226
— c. pascual, 645s
— procesión con el c. pascual, 1643

Ciencia
— mentalidad científica y liturgia, 522s
— ciencias humanas y religiosidad popular, 1723s
— c. de las religiones y sagrado, 1837s
— epistemología y liturgia, 523s

Clero
— en el CDC, 1192s

Código de Derecho Canónico
/ Liturgia en el nuevo CDC, 1191-1203

Colecta, 764

Comercium admirabile
— en la bendición, 215, 218

Comisiones litúrgicas, 1495-1501

Competencia
— en la creatividad, 491s
— en la celebración eucarística, 741s

Completas, 1174s
— estructura actual de las c., 1177s

COMPROMISO, 373-391
— en el catecumenado, 312
— y celebración de la penitencia, 1620s
— en la vida del sacerdote, 1775s
— y los sacramentales, 1785s

Cómputo eclesiástico, 259

Comunicación
/ Comunicación en la eucaristía
— bendición como c., 210s
— eucología como c., 344s, 762
— en la homilía, 1035s

COMUNICACIÓN EN LA EUCARISTÍA, 391-409

Comunidad
/ Asamblea
— la iglesia como c. de oración, 1047s
— y creatividad, 493s
— y formación litúrgica, 887s
— misa de c. en el seminario, 909
— y liturgia, 1157
— c. cristiana y matrimonio, 1251s
— dimensión comunitaria de la penitencia,
— y religiosidad popular, 1738

Comunión
— oración después de la c., 770

Comunión bajo las dos especies
— en la confirmación, 434, 438
— en la dedicación de iglesias, 545
— de las diaconisas, 1393s
— a los familiares de los ordenados, 833
— y reforma litúrgica, 1697

CONCELEBRACIÓN EUCARÍSTICA, 410-421
— y participación,

Conferencias episcopales, 551s

CONFIRMACIÓN, 423-450
/ Iniciación cristiana
— y escatología, 669s
— y formación litúrgica del preadolescente, 900s
— en el CDC, 1197

"Confessio fidei"
/ Bautismo, / Iniciación cristiana, / Fe y liturgia

Confesonario
/ Lugares de celebración

Congregación para el culto divino
— en el derecho litúrgico, 550
— y reforma litúrgica, 1695

Consagración
— del cáliz, de la patena, / Bendición
— y bendición, 227
— del altar, 539s
— como sacramental, 1792s
— y secularización, 1905ss

CONSAGRACIÓN DE VÍRGENES, 452-474
/ Virginidad consagrada en la iglesia, / Profesión religiosa
— y matrimonio, 1246
— y secularización, 1905ss

Conversión
/ Penitencia
— y catecumenado, 311
— y culto, 506s

Copón, 1451

Corona
— en la consagración de las vírgenes, 455, 456, 464

Corporeidad
— en Tertuliano, 636
— y resurrección, 666
— del hombre, 813s
— y los efectos de la unción de los enfermos, 2025s

Cosmos
— elementos cósmicos, 639-647

Costumbre litúrgica
— Derecho litúrgico, 555

Creado/Creatura
/ Elementos naturales
— y bendición, 222s
— religiones cósmico-místicas, 1715ss
— y sacramentales, 1785ss
— y secularización, 1902s

CREATIVIDAD, 475-496
/ Adaptación
— y los nuevos signos, 656
— y los jóvenes, 1097
— y los grupos particulares, 937s
— y los libros litúrgicos, 1128s
— en la formación de un rito, 1205
— y las plegarias eucarísticas "libres", 1633s
— plegaria litúrgica, 1471s
— y religiosidad popular, 1737s
— y reforma litúrgica, 1706s

Cristología
/ Jesucristo, 1089ss
— en la liturgia ambrosiana, 60s
— en el año litúrgico, 139ss
— y edificio del culto, 148s
— y asamblea, 167
— ley del cristocentrismo, 240s
— cristocentrismo, 1074s, 1462s

CUARESMA, 497-501
/ Misterio pascual
— y catequesis en las celebraciones penitenciales, 1622s

CULTO, 501-510
/ Culto eucarístico, / Santos, Culto de los
— y cultura, 524s
— público y privado en la misa dominical, 1155ss
— c. judaico y su influjo sobre el cristiano, 969s

CULTO EUCARÍSTICO, 511-518
— presencia eucarística, 1227s
— en la "Eucharisticum mysterium", 574s

CULTURA, 518-529
/ Antropología cultural, / Religiosidad popular y liturgia
— y adaptación, 45s
— en Freud, 120s
— y ornamentos sagrados, 1447s
— y música, 273s, 293s
— y creatividad, 475ss
— y muerte, 644ss, 790s
— y pastoral litúrgica, 1581ss
— y estilos celebrativos, 725s

Danza
/ Procesión
— y fiesta, 864ss
— en la biblia, 916s
— y reforma litúrgica africana, 1315
— y celebración colectiva de fiesta, 1679
— y estilos celebrativos, 725s

DEDICACIÓN DE IGLESIAS Y DE ALTARES, 531-547

DERECHO LITÚRGICO, 548-560
/ Liturgia en el nuevo Código de Derecho Canónico

Descanso semanal
— y sábado/domingo, 600ss

DEVOCIONES Y LITURGIA, 562-581
/ Religiosidad popular y liturgia
— y liturgia, 1161s
— ejercicios piadosos, 1739ss
— d. mariana y pastoral litúrgica, 1740, 2058
— d. popular y culto litúrgico de los santos, 1881ss

DIACONADO, 582-591
/ Ministerio/Ministerios
— d. auxiliar, 183s

Diaconisas, 1397s, 1284

Difuntos
— culto a los, 1873ss

Dirección
— en la celebración, 98
— y canto, 291ss
— y presidencia, 910s
— y pastoral litúrgica, 1591s
— y silencio, 1929
— y estilos celebrativos, 727

Directorio para las misas con niños, 1410-1414, 1425s

Discernimiento
— y compromiso, 380s

DOMINGO, 594-612
/ Eucaristía,
— d. de Abrahán, 69
— y espiritualidad litúrgica, 682

Domingo de ramos, 647s
— bendición de los ramos, 225
— procesión de los ramos o palmas, 1643
— su celebración cuaresmal, 499s

Domus ecclesiae, 36-39

Dramatización
— y liturgia de la Palabra, 1414
— y fiesta, 867

Eclesiología
/ Iglesia y liturgia
— y derecho litúrgico, 556
— y ministerialidad, 1286s

Economía-producción
— y tiempo de fiesta, 854ss

ECUMENISMO, 614-633
— y liturgia ambrosiana, 82
— y confirmación, 426
— y ordenación de la mujer, 1402s
— y sacerdocio, 1773s

Edad
— en la confirmación, 427, 432
— y formación litúrgica, 896-902

Edicto de Milán
— y adaptación litúrgica, 38s

Efectos
— de los sacramentales, 1782

Eficacia
— de los sacramentales y causalidad, 1804, 1808ss

Ejercicios piadosos
— como componentes de la religiosidad popular, 1739ss

ELEMENTOS NATURALES, 635-657

Epíclesis
— del Paráclito, 346s

Epistemología
— y liturgia, 522ss

ESCATOLOGÍA, 659-675
/ Tiempo y liturgia

— y asamblea, 171
— y acontecimiento, 50, 51s
— y consagración de las vírgenes, 469s
— y naturaleza, 637-640
— y compromiso, 382s
— y liturgia bizantina, 1532
— y procesión, 1642
— y sacramentales, 1786, 1788

Escrutinios
/ Iniciación cristiana

ESPÍRITU SANTO, 702-716
— bautismo en el E.S., 193
— ley del "dinamismo" del E.S., 241
— como iconógrafo-iconoplasto-iconóforo, 244s
— en la eucología, 346s
— exegeta de la palabra, 357s
— y confirmación, 429ss
— y consagración de vírgenes, 467
— y eucaristía, 748s
— e iniciación cristiana, 1052s
— y la liturgia de las Horas, 1186
— y oración, 1462s

ESPIRITUALIDAD LITÚRGICA, 676-700
— en el año litúrgico, 142s
— y palabra de Dios, 240s, 242s
— y participación, 1567s
— y pneumatología, 714s
— e. del tiempo litúrgico, 1983s

ESTILOS CELEBRATIVOS, 720-729
/ Celebración

Estructuralismo/Estructura
— en Radcliffe-Brown, 119
— y lingüística, 122ss
— de Lévi-Strauss, 122s
— y cultura, 520s
— y eucología, 761s

EUCARISTÍA, 729-758
/ Plegaria eucarística, / Memorial, /Culto eucarístico, /Existencia cristiana, /Comunicación en la eucaristía
— e iglesia, 828s
— y confirmación, 438
— y consagración de las vírgenes, 465
— y dedicación de las iglesias, 533ss
— y domingo, 606ss
— y ecumenismo, 618-623, 626-628
— como alimento, 649ss
— y escatología, 664ss
— y exequias, 788s
— y familia, 832s
— y niños, 1410-1416
— y formación litúrgica, 887ss
— y formación de los presbíteros, 908
— e iniciación, 1065s
— y trabajo, 1993s
— en el CDC, 1197ss
— y culto de la reserva eucarística, 1227s
— como memorial, 1253ss
— y misión, 1318
— en los coptos, 1521
— en los etíopes, 1523
— en los armenios, 1526
— en los bizantinos, 1527
— y reconciliación, 1615s
— procesiones eucarísticas, 1645
— y sacerdocio del Tridentino, 1768ss
— sacramentales orientados a la e., 1793
— uso de los salmos en la e., 1865s
— y espiritualidad litúrgica, 686s, 695s
— y María, 2039s

EUCOLOGÍA, 759-770
/Plegarias eucarísticas
— en la liturgia ambrosiana, 73
— en la celebración, 345s
— y eclesiología, 1043ss
— oración "Deus, castorum corporum" en la consagración de las vírgenes, 463s
— y plegarias eucarísticas, 735s
— y grupos, 938s

— y trabajo, 1992
— e. eucarística e historia de la liturgia, 983
— en el Misal Romano, 1302s

EVANGELIZACIÓN Y LITURGIA, 772-777
— y catecumenado, 306s
— y catequesis, 324-327
— en la celebración, 349s

EXEQUIAS, 777-791

EXISTENCIA CRISTIANA Y LITURGIA, 793-800

EXORCISMOS Y LITURGIA, 801-824
— en el bautismo, 198s
— como sacramentales, 1792

Experimentación
— y creatividad, 490s

Expresión
— del niño, 1411s
— gestual y formación litúrgica, 893
— e. litúrgica e historia de la salvación, 1011s

Fábrica
— trabajo en la f., /Trabajo

FAMILIA, 826-839
— y niños, 1412s
— y liturgia doméstica, 931s
— y sociedad actual, 1240s

Familias litúrgicas
/Historia de la liturgia, 974ss

FE, 840-852
/Profesión de fe
— profesión bautismal, 201
— confesión de la f. y ecumenismo, 617
— y existencia cristiana, 794ss
— fe y sacramentales, 1781s

Fenomenología
— en la fiesta, 860ss
— de la religión y sagrado, 1837ss

Fieles
— en la asamblea, 173s
— y CDC, 1192s
— y homilía, 1034s

FIESTA/FIESTAS, 854-875
/Religiones no-cristianas y fiestas
— en el calendario litúrgico, 258s
— y dedicación de una iglesia, 531ss
— y los jóvenes, 1097s
— como anuncio de liberación integral, 385
— y promoción humana, 1679
— y espiritualidad litúrgica, 687s
— fiestas marianas, /Virgen María
— fiestas y solemnidades del Señor, 1970s

FORMACIÓN LITÚRGICA, 883-902
— en la expresión gestual, 920
— y jóvenes, 1099s
— a la participación, 1552s
— y reforma litúrgica, 1706s
— educación al simbolismo, 1919
— y el movimiento litúrgico en España, 1383s

FORMACIÓN LITÚRGICA DE LOS FUTUROS PRESBÍTEROS, 903-912
— y CDC, 1192
— y reforma litúrgica, 1706s

Funerales
/Exequias
— y fiesta, 868s

Fuego
— simbolismo del f., 642ss

Funcionalismo/Función
— en Malinowski, 118
— y fiesta, 864ss

GESTOS, 913-926
/Procesión, /Sacramentales, /Estilos celebrativos
— en el arte, 156s
— en la bendición, 215s
— y canto, 295s
— el g. de la última cena, 730ss
— y Directorio para las misas con niños, 1411s
— en la ordenación, 1482s
— "professio in manibus", 1663ss
— y comunicación, 401ss
— dimensión pneumatológica de los g. litúrgicos, 711s

Gradualidad
— en la creatividad, 490s

GRUPOS PARTICULARES, 929-941
— y misa del sábado tarde, 611
— y formación litúrgica, 891s
— grupos juveniles y formación litúrgica, 901s
— y lugares de la celebración, 1227

Hambre y sed, 649-654

Hermenéutica
— de la palabra de Dios, 235-249
— del dato litúrgico, 841

Himnario, 1133s
/Libros litúrgicos
— himnos en la liturgia de las Horas, 1181s

HISPANA, LITURGIA, 943-964
/Liturgias locales antiguas, 1211
— historia del catecumenado, 303s
— uso de los salmos en el oficio, 1859

Historia, 138s
/Fiesta/Fiestas
— y celebración, 340s
— y cultura, 522
— y liturgia de la Palabra, 1679s
— cristificación de la h., /Sacramentales

HISTORIA DE LA LITURGIA, 966-996
— formación de un rito local, 1204ss

HISTORIA DE LA SALVACIÓN, 998-1014
/Tiempo y liturgia, /Misterio, /Jesucristo
— y palabra de Dios, 237ss
— y confirmación, 1046ss
— y eucología, 762s
— y trabajo, 1990
— conversión y penitencia en la h.d.s., 1602s

Historia de las religiones
/Religiones no-cristianas y fiestas, /Religiosidad popular y liturgia
— y lengua religiosa, 1121
— y sacrificio, 1816

Hombre-mundo
/Secularización
— y sacramentales, 1785s

HOMILÍA, 1015-1036
— en la eucaristía, 745
— y misa con niños, 1413s
— y grupos, 938
— audiovisuales, 1235s
— y comunicación, 408

Homiliario
/Libros litúrgicos, 1132
— y patrística, 1021s

Hora intermedia, 1174
— estructura de la h.i., 1176s

Hostia (partícula o forma)
— pobreza sígnica de la h., 654
— "professio super hostiam", 1665s

Icono
— bizantino, 1532s
— imágenes sagradas y reforma litúrgica, 1707s
— y comunicación, 400

IGLESIA, 1039-1050
/ Liturgia, 1157s
— y asamblea, 170s
— y palabra de Dios, 231, 360s
— ley de la eclesialidad, 241s
— y música, 293ss
— vinculación y catecumenado, 311-312
— y confirmación, 443s
— y virginidad consagrada, 467s
— y culto, 508s
— en la dedicación de las iglesias, 545ss
— en la asamblea dominical, 607s, 611s, 704s
— y ecumenismo, 616s
— y escatología, 666s
— i. doméstica, 931s, / Familia
— y la construcción del tejido eclesial, 891s
— y grupos, 1096s
— i. docente y CDC, 1195
— y liturgia de las Horas, 1184s
— siro-malankar, 1517
— la oración de la i., 1461
— y profesión religiosa, 1671
— y sacramentales, 1787ss
— la i., "pleroma" de la salvación histórica de Cristo, 1007s

Iluminismo
— y movimiento litúrgico, 1365s

Imposición de manos
/ Gestos, / Iniciación cristiana
— en el bautismo, 193
— en la confirmación, 425-438
— en el orden, 1476s

Improvisación, 38
— y libros litúrgicos, 1128

Incienso, 646s

Inculturación, 48s
— y religiosidad popular, 1734ss

INICIACIÓN CRISTIANA, 1051-1068
/ Catecumenado
— y adaptación litúrgica, 37ss
— catequesis patrística, 321s
— y catequesis, 324
— y confirmación, 425, 440s
— y ecumenismo, 619s
— y formación litúrgica, 986ss
— y espiritualidad litúrgica, 693s
— e historia de la liturgia, 972s
— y María, 2039

Instituto litúrgico de Barcelona, 1505s

Institutos religiosos/Seculares
— en el CDC, 1194s

Institución
— de los sacramentos, 1801ss

Instrumentalidad
— y culto, 525
— de los sacramentos, 1805

Instrumentalización
— de la palabra de Dios, 937s, 386

Interdisciplinaridad
— y creatividad, 490

Interioridad/Interiorización
/ Participación
— en el culto, 505ss
— y formación, 885s
— y gestualidad litúrgica, 916s
— y Liturgia de las Horas, 1171
— silencio e i., 1927

Invitatorio, 1175

Jerarquía

/ Ministerio/Ministerios, / Obispo

— iglesia jerárquica en el CDC, 1193s

JESUCRISTO, 1071-1091

/ Existencia cristiana, / Misterio

— bautismo de J., 190s
— bautismo en J., 192
— J. bendice, 216
— en la eucología, 1765s
— la virgen consagrada como "sponsa Christi", 466s
— en el culto, 505, 507s
— y derecho litúrgico, 556
— y las mujeres, 1390s
— centro del ecumenismo, 615s
— y el alimento, 652s
— y escatología, 660s
— y exequias, 790
— y eucaristía, 733s
— al origen de la fe cristiana, 872
— como "contenido" de la formación litúrgica, 884ss
— como "contenido" de la gestualidad, 918s
— y definición de la liturgia, 1147ss
— y liturgia de las Horas, 1186
— cristarquía y ministerios, 1287
— y funciones ministeriales, 1490s
— participación como conformación a J., 1562ss
— la oración de J., 1460s
— profesión de fe en J., 1655
— y piedad popular, 1739s
— el sacerdocio de J., en la carta a los Hebreos, 1758ss
— en los sacramentales, 1786s
— en los sacramentos, 1801ss
— el sacrificio de J., 1815ss
— y espiritualidad litúrgica, 967ss
— en la historia de la salvación, 1005ss
— y el tiempo, 1976ss
— su incarnación como centro de la teología litúrgica, 1952s
— y María en el plan de salvación, 2033ss

Jesuitas

— profesión religiosa de los j., 1665s

Jornadas especiales

— y domingo, 612

JÓVENES, 1093-1102

— y formación litúrgica, 901s
— grupo juvenil, 901

Juego

— fiesta como j., 863

Laicos

— y el CDC, 1192

Latín

— como interlengua litúrgica, 1124s

Laudes

— significado de los l., 1172s
— estructura actual de los l., 1175s

LECCIONARIO DE LA MISA, 1103-1113

/ Libros litúrgicos, 1129s

— ambrosiano, 76s
— del Tiempo ordinario, 1968s
— del Tiempo de pascua, 1575

Lectorado/Acolitado

/ Ministerio/Ministerios, 1284s

LENGUA/LENGUAJE, 1113-1126

/ Eucología, / Traducción litúrgica

— y grupos, 937s
— y reforma litúrgica, 1696s
— dimensión pneumatológica de la l.l., 709s

Lenguaje

— en la catequesis patrística, 323
— ¿qué l. en la celebración?, 349
— y creatividad, 493s

— "machista" en la liturgia, 1401s
— y estructura en la eucología, 761ss
— y fe, 842ss
— l. religioso y secularización, 1899s

"Lex orandi, lex credendi", 49, 82, 617, 768, 1905

/ Fe y liturgia

LIBROS LITÚRGICOS, 1127-1143

/ Leccionario de la Misa, / Misal Romano

— y adaptación, 38-43
— para el canto litúrgico, 270s
— y creatividad, 485, 493s
— y homilía, 1026ss
— siro-orientales, 1514
— siro-occidentales, 1516
— coptos, 1519
— etiópicos, 1522
— armenios, 1524
— bizantinos, 1528s
— interpretación pastoral de los l.l., 1589s
— y reforma litúrgica, 1696ss
— y sociología de la religión, 1940s
— l.l. romanos e historia de la liturgia, 970ss, 984s

Lingüística, 122s

— perspectivas l. de la traducción litúrgica, 1998ss

LITURGIA, 1144-1162

— Leyes litúrgicas, 82ss, 239-249
— como "drama", 99
— como acción simbólica, 102ss
— y antropología, 131-136
— dimensión descendente y ascendente de la l., 215ss, 233
— y escatología, 664-671
— y devociones, 562-581
— doméstica, 931s
— e interlengua, 1118ss
— y santificación en el CDC, 1195ss
— siro-oriental, 1513s
— siro-malabar, 1515
— siro-occidental, 1515ss
— maronita, 1517s
— copta, 1518ss
— etíope, 1521ss
— armenia, 1524ss
— bizantina, 1527s
— y pastoral, 1577ss
— sacramentales y contexto litúrgico, 1789s
— y experiencia de lo sagrado, 1846ss
— y oración de los salmos, 1856ss
— romana clásica, 979ss
— y tiempo, / Tiempo y liturgia
— como "theologia prima", 1953s

LITURGIA DE LAS HORAS, 1164-1190

/ Salmos

— ambrosiana, 80ss
— hispana, 956s
— oración de la iglesia, 1047s
— entrega a las vírgenes del libro de la L.d.H., 458, 464
— y escatología, 671
— en familia, 837
— "breviario", 1133
— como libro litúrgico, 1136s
— en el CDC, 1201
— homilía durante de la L.d.H., 1027
— y espiritualidad litúrgica, 686, 696s
— y María, 2042

Liturgia de la Palabra, 232

— y catequesis en el bautismo, 329s
— en la celebración, 344, 363s
— en la confirmación, 435s
— en la dedicación de las iglesias, 543
— y asamblea dominical, 608
— y eucaristía, 743ss
— y grupos, 937s
— y compromiso, 386s
— lugar del anuncio de la palabra de Dios, 1227
— y penitencia, 1605ss
— celebración de la palabra y religiosidad popular, 1738

LITURGIA EN EL NUEVO CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO, 1191-1203
/ Derecho litúrgico
— homilía y CDC, 1030

LITURGIAS LOCALES ANTIGUAS, 1203-1211
— en Italia, 55ss

Lugar teológico
/ Fe y liturgia
— liturgia como l.t., 617s, 663s

LUGARES DE CELEBRACIÓN, 1211-1229
— en el CDC, 1202
— espacio litúrgico y comunicación, 396ss
— e historia de la liturgia, 977s

Lustraciones
— en la dedicación de las iglesias, 535ss
— agua lustral, 641s

Luz
— simbolismo de la l., 642ss
— lucernario de las vísperas ambrosianas, 1863
— lucernario en la "Tradicción apostólica", 973
— en la vigilia pascual, 2011s

Magia
— y sacramentales, 1783
— y sagrado, 1836s
— lengua mágica y traducción, 2000
— uso del óleo contra los ritos mágicos, 2020

Maldición/Bendición, 213ss

Mártires
/ Santos, Culto a los

Martirologio
/ Libros litúrgicos, 1133ss
— y calendario, 1876s

"Martyrium"
— en Oriente y en Occidente, 1215

"MASS MEDIA", 1230-1238
— y oración, 1472s

MATRIMONIO, 1240-1252
— y adaptación, 48
— y consagración de vírgenes, 454-459, 461, 2063
— matrimonios mixtos, 628ss
— y familia cristiana, / Familia
— en el CDC, 1200s
— espiritualidad litúrgica del m., 699

Mendicantes (órdenes)
— profesión religiosa de los m., 1664ss

MEMORIAL, 1253-1271
— en la celebración, 341s
— y ecumenismo, 621s
— la fiesta como m. de la salvación, 871s
— del misterio de Cristo, 1079s
— y compromiso cristiano, 378ss
— y celebración de la pascua, 1347s, 1360ss
— y "reevocación" en los ejercicios piadosos, 1740
— y sacrificio de Cristo, 1818
— e historia de la salvación, 1009s

MINISTERIO/MINISTERIOS, 1273-1292
/ Orden/Ordenación, / Diaconado
— en la asamblea, 173ss
— asistentes pastorales, 184
— y creatividad, 493s
— y rol de la mujer, 1398s
— y ecumenismo, 618
— ministerio sagrado, 1158

— en el CDC, 1191ss
— origen de los m. ordenados, 1761s

Misa

— estructura dinámica de la m., 99ss
— dominical (obligación de la m.,), 606, 610s
— multiplicación de las m., 612
— m. de grupo y formación litúrgica para los jóvenes, 902
— m. con jóvenes, 1095s
— radio-televisión, 1236ss

MISAL ROMANO, 1293-1310

/ Libros litúrgicos, 1132s

— ambrosiano, 72s
— m. romano y misterio, 1329
— espiritualidad y liturgia del nuevo m. romano, 690

MISIONES, 1311-1320

/ Profesión de fe

— y eucaristía, 755s
— para promover al hombre, 1681

Mistagogia, 328, 310

MISTERIO, 1321-1340

/ Sacramentos

— en la celebración, 337-348
— religiones mistéricas, 505s
— y matrimonio (Ef 5,32), 1243s
— en los Padres, 1539, 1541s
— y vida en la participación, 1561s
— "mysterium salutis" y tiempo cristiano, 1974s

MISTERIO PASCUAL, 1342-1364

Mito

— y celebración, 334

MOVIMIENTO LITÚRGICO, 1365-1381

— y despertar eclesiológico, 1041
— y definición de liturgia, 1146ss
— y participación, 1553ss
— e historia de la liturgia, 990ss

MOVIMIENTO LITÚRGICO EN ESPAÑA, 1383-1387

Muerte

/ Exequias

— y ecumenismo, 631s
— simbolizada en el agua, 639ss
— simbolizada en el fuego, 644
— y escatología, 671ss
— y unción de los enfermos, 2025ss

MUJER, 1388-1403

— y sacerdocio en el ámbito ecuménico, 1773

Mujeres laicas consagradas

/ Consagración de vírgenes

NAVIDAD/EPIFANÍA, 1405-1408

Naturaleza

/ Elementos naturales

— elementos naturales y agrícolas, 647-654
— retorno de la naturaleza y religiosidad popular, 1722s, 1728
— naturaleza-espíritu, 112s

NIÑOS, 1409-1416

— y catequesis, 324s
— y formación litúrgico, 899s

Número áureo, 259

OBISPO, 1438-1446

/ Ministerio/Ministerios, / Orden/Ordenación, / Sacerdocio

— y asamblea, 174
— en la confirmación, 430, 435s
— en la consagración de las vírgenes, 460
— y derecho litúrgico, 551

— en el CDC, 1193
— y cátedra episcopal, 1217
— y presbítero, 1491s, 1766

OBJETOS LITÚRGICOS/VESTIDURAS, 1446-1454
— y comunicación, 400ss

Ofertorio/Ofrenda
— en la eucaristía, 745ss, 749ss
— oración sobre las ofrendas, 769s
— como vértice del compromiso cristiano, 382s

Oleo (o aceite)
— simbolismo del a., 647ss
— en la unción de ordenación, 1484
— misa crismal, 500s

ORACIÓN, 1456-1473
/ Eucología, 768-769
— iglesia en o., 1047s
— y ecumenismo, 632s
— en / Familia
— personal y formación litúrgica en los seminarios, 910
— y compromiso, 387s
— privada y pública, 1158ss
— y liturgia de las Horas, 1165s, 1182
— o. de ordenación, 1484ss

Oracional, 1133

Oratorio
— liturgias de grupo, 932s

ORDEN/ORDENACIÓN, 1474-1492
/ Ministerio/Ministerios, / Diaconado
— ordenación de la mujer, 1394-1396
— en el CDC, 1200
— origen de los ministerios ordenados, 1761s
— y espiritualidad litúrgica, 699

Ordines
/ Libros litúrgicos, 1131
— XI (bautismo), 431, 1055ss
— XLII, XLI, XLIII (dedicación de iglesias), 535ss

ORGANISMOS LITÚRGICOS, 1494-1509
— y pastoral litúrgica, 1595ss
— de la reforma litúrgica, 1693ss

ORIENTALES, LITURGIAS, 1510-1536
— Oficio en las o.l., 1172

PADRES, 1538-1545
— música, 277-280
— y catequesis, 321ss
— y dedicación de las iglesias, 547s
— y domingo, 599s
— y ministerios, 1279s
— y homilía, 1021ss
— teología del sacrificio en los Padres, 1818ss

Palabra de Dios, 363s

Palabra y sacramento, 365s
— y ecumenismo, 621

Palabra y sacrificio
— en la celebración, 339s, 367s

Pan y vino
— uso y simbolismo, 649-654

Parresía
— y compromiso, 380s

Párroco/Parroquia
— en el CDC, 1193
— y participación, 1564ss
— y pastoral litúrgica, 1598

PARTICIPACIÓN, 1546-1569
/ Pastoral litúrgica, / Existencia cristiana

— y derecho litúrgico, 558s
— de los niños, 1411s
— homilía participada, 1027s

Pascua
/ Misterio pascual, / Memorial, / Pascua y Pentecostés
— hebraica y baño bautismal, 1352s
— semanal, / Domingo, / Eucaristía
— y fiesta cristiana, 872ss
— eucología pascual y misterio, 1329s
— anual en la historia de la liturgia, 972

PASCUA Y PENTECOSTÉS, 1573-1576

PASTORAL LITÚRGICA, 1576-1599
— y ornamentos/vestidos, 1453s
— y asamblea, 176ss
— y palabra de Dios, 240, 242s, 246
— y confirmación, 445-449
— promoción de la p.l., 1502
— y participación, 1565s
— y penitencia, 1612ss
— y religiosidad popular, 1730ss
— y reforma litúrgica, 1704s
— y culto de los santos, 1889ss
— y pneumatología, 715s
— de la unción de los enfermos, 2027s
— y culto mariano, 2054ss

Patología y lengua cultural, 1121

Paz (saludo de la, signo de la)
— en la confirmación, 438
— en la eucaristía, 754
— "instrumentum pacis", 228 (nota 41)

Pecado
— evangelización y sentido del pecado, 1613s
— y enfermedad, 2016s

Pedagogía
/ Catequesis y Liturgia
— ciclicidad en el aprender, 247s, 894
— en la SC, 320
— eficacia pedagógica de la liturgia, 886s
— p. de los signos en la biblia, 1911

PENITENCIA, 1600-1624
/ Cuaresma
— en el CDC, 1200
— lugar de la reconciliación, 1632
— y espiritualidad litúrgica, 698
— y unción, 2021

Pentecostés
— y confirmación, 442
— pascua, 1535ss

Peregrinación
/ Procesión
— y culto a los santos, 1879s

Persona
/ Promoción humana
— como sujeto de formación litúrgica, 884s
— y secularización, 1905s

Pez (ichthús)

Phase (revista), 1504

Piedad popular
/ Religiosidad popular y liturgia, / Devociones y liturgia

PLEGARIA EUCARÍSTICA, 1625-1637
/ Eucaristía, / Nuevas plegarias eucarísticas, 1417ss
— en la concelebración, 413s, 419s
— para la misa con niños, 1414s, 1427s
— sobre la reconciliación, 1431s

Pneumatología
/ Espíritu Santo

Polifonía, 284ss

Política
/ Compromiso

Pontifical
/ Libros litúrgicos
— ambrosiano, 79s
— romano-germánico del s. X (de s. Albano de Maguncia)
y confirmación, 431
y consagración de vírgenes, 454s
y dedicación de iglesias, 538s
y ministerios, 1284
— del s. XII
y confirmación, 431
— de la Curia romana del s. XIII
y confirmación, 431
y consagración de vírgenes, 455s
— de Guillermo Durando de Mende (s. XIII)
y confirmación, 431
y dedicación de iglesias, 538s
— romano del 1485
y profesión monástica del abad, 1666

Preadolescentes
— y formación litúrgica, 900s

Precepto dominical, 610s

Prefacio
— en adviento, 51
— estructura del p., 766s

Presbítero, 174s
— en la concelebración, 416s
— y obispo, 419

Presencia
— de Cristo en la Palabra, 355s
— de Cristo en la liturgia, 1080-1086
— simbolismo y presencia sacramental, 1800s

Presidencia
— en las celebraciones de la Palabra, 362s
— en la concelebración, 419s
— formación a la p. litúrgica, 910ss
— y el mundo juvenil, 1102
— su sede, 1226s
— y homilía, 1034
— códice gestual de la p., 402s
— y eucaristía, 1776
— y episcopado, 1445

PROCESIÓN, 1639-1647
/ Gestos, / Rito/Ritos

Profano
/ Sagrado

Profecía
— acto profético y compromiso, 377ss
— como superación del ritualismo, 1950

PROFESIÓN DE FE, 1648-1658

PROFESIÓN RELIGIOSA, 1659-1673
/ Consagración de vírgenes, / Virginidad consagrada en la iglesia
— y secularización, 1905ss

Promesas bautismales
— en el bautismo, 201
— en la confirmación, 436s

PROMOCIÓN HUMANA Y LITURGIA, 1674-1682
/ Compromiso

Protestante (reforma)
— y sacramentos, 1806s
— y sacrificio eucarístico, 1824ss

— e historia de la liturgia, 988s
— su influjo sobre la concepción "bíblica" de la historia de la salvación, 998s
— y lengua litúrgica, 1996s
— y virginidad consagrada, 2073s
— y episcopado, 1441

Psicoanálisis, 120ss

PSICOLOGÍA, 1683-1690

Pueblo de Dios
/ Iglesia
— en el CDC., 1192ss
— protagonista de la religiosidad popular, 1728

Realidades terrestres
/ Compromiso

Redención
— como bendición, 223

REFORMA LITÚRGICA, 1691-1711
— y catequesis, 322-327
— e iglesia, 1041ss
— y concelebración, 414s
— y derecho litúrgico, 550ss
— y lugares de la celebración, 1223ss
— y "mass media", 1233ss
— en África, 1315s
— en Asia, 1316s
— y misterio, 1333s
— y homilía, 1024ss
— e historia de la liturgia, 991ss

Religión
— como "función" social, 119
— y sociedad que cambia, 597ss
— filosofía de la r. y conocimiento de lo sagrado, 1841ss
— sociología de la r., 1936ss

RELIGIONES NO-CRISTIANAS Y FIESTAS, 1714-1721

Reliquias
— en la dedicación de las iglesias, 533ss
— procesiones para la traslación de las r., 1644

Responsorio
— en la liturgia de las Horas, 1181

Resurrección
— y escatología, 671ss

Rito de la paz
— en la liturgia ambrosiana, 75

RITO/RITOS, 1743-1751
/ Celebración, / Sacramentales
— en la antropología, 125-131
— en crisis, 127, 132, 1726s
— de paso, 128, 133
— proceso ritual (Turner), 129
— r. cíclicos, 130s, 134
— y arte, 156
— y música, 291ss
— en el catecumenado, 312
— de entrada en la eucaristía, 740ss
— ritualidad en los grupos, 939
— r. romano, su origen y evolución, 1206ss
— r. de ordenación, 1480ss
— y pastoral litúrgica, 1589ss
— ritualidad y religiosidad popular, 1726s
— y experiencia de lo sagrado, 1846ss
— como símbolo religioso, 1913

Ritual
/ Libros litúrgicos, 1132-1142
— ambrosiano, 78s
— tridentino, 1134s

Rivista Liturgica (revista)
— y movimiento litúrgico, 1378

Rogativas, 1971s

Rosario
— como ejercicio piadoso en familia, 835
— ejercicio piadoso, 1740s

Rúbricas
— en derecho litúrgico, 552s

Sábado
— y domingo cristiano, 600s
— misa del sábado tarde para grupos, 612
— como fiesta, 869

SACERDOCIO, 1755-1776
— y asamblea, 1047
— y concelebración, 416
— participación como ejercicio del s., 1561

Sacerdocio común de los fieles
— y sacerdocio de Cristo, 1760s

SACRAMENTALES, 1778-1796
/ Bendicional, 1141s
— bendiciones como s., 223s
— y exorcismos, 802
— en el CDC, 1201
— y María, 2041s

Sacramentarios
/ Libros litúrgicos, 1129s. / Misal Romano, 1295
— Veronense
(n. 921), 1044, 1046
y consagración de vírgenes, 453
como libro litúrgico, 1206ss, 1325
— Gelasiano
(n. 432), 1045
(nn. 1213 y 1218), 1045
y confirmación, 431
y consagración de vírgenes, 453
e iniciación cristiana, 1056
como libro litúrgico, 1208s, 1325
— Gregoriano adrianeo
y confirmación, 431
como libro litúrgico, 1130
— Gelasiano del s. VIII
como libro litúrgico, 1130

SACRAMENTOS, 1797-1813
— y catequesis, 324ss, / Evangelización y liturgia
— e iglesia, 418s
— y domingo, 609s
— y ecumenismo, 618s
— y escatología, 669s
— Jesucristo como s., 1079
— en el CDC, 1196s
— y liturgia de las Horas, 1188s
— y homilía, 1026ss
— y participación, 1563ss
— y profesión de fe, 1652s
— y sacramentales, 1782, 1793s
— y María, 2040s

Sacramentum
/ Misterio

SACRIFICIO, 1814-1833
— y sangre en la celebración, 340
— de Cristo, 507s

SAGRADO, 1834-1850
/ Religiosidad popular y liturgia, / Sacramentales, / Secularización
— sacralidad del tiempo, / Fiesta/Fiestas
— lengua sagrada, 1119ss
— tiempo sagrado, 1974ss

SALMOS, 1850-1868
— salterio, 1133
— en la liturgia de las Horas, 1178ss
— recitación/cantilación, 269

Sangre
— en la celebración, 339

SANTOS, CULTO DE LOS, 1873-1892
— en el calendario eclesiástico, 260
— y domingo, 612
— santidad femenina, 1400
— en la eucaristía, 752
— santificación en el CDC, 1195s
— santificación y liturgia de las Horas, 1186ss

Satanás
— renuncia a S., 199

Secretariado Nacional de Liturgia, 1499

SECULARIZACIÓN, 1892-1907
— y culto cristiano, 501
— y domingo, 595

Sede apostólica
— y derecho litúrgico, 550

Sello
— en la confirmación (signación), 437

Seminario
— como comunidad litúrgica, 906s
— y oración personal, 910

Ser
— y sagrado en Heidegger, 1842

Sexo
— "impureza" sexual de la mujer, 204, 1390, 1397

SIGNO/SÍMBOLO, 1909-1920
/ Psicología, / Comunicación en la eucaristía
— liturgia como acción simbólica, 102s
— dimensión simbólica, 123ss
— asamblea como s., 169ss
— en la catequesis, 323ss
— consagración de vírgenes, 469s
— y culto, 525s
— y dedicación de iglesias, 543s
— actividad simbólica de la naturaleza, 637
— valor de los signos, 654ss
— lenguaje simbólico y formación litúrgica, 886s
— ambivalencia del grupo como s., 933ss
— y liturgia, 1152
— "sacramentum" en Agustín, 1324
— s. litúrgico y realidad humana, 1594
— y profesión de fe, 1649ss
— rito y dimensión simbólica, 1727
— "campo simbólico" y rito, 1747
— sacramentalidad del s. como fundamento de la espiritualidad litúrgica, 685ss
— s. sacramental y celebración de la historia de la salvación, 1008ss

SILENCIO, 1921-1930
— y animación, 106
— en la liturgia de las Horas, 1182ss
— y comunicación, 398s
— y Espíritu Santo, 712

Simbolismo
— de los ornamentos/vestidos, 158, 160s, 1448
— de la sangre, 340
— del agua, 640ss
— de la luz y del fuego, 642-647
— de la ceniza, 647
— y tecnología, 1232
— en la liturgia bizantina, 1531
— sacramental, 1800s

Sínodo de Pistoia
/ Movimiento litúrgico, 1367s

SOCIOLOGÍA, 1931-1942
— escuela sociológica y fiesta, 859ss
— s. del grupo, 934ss
— dimensión social y liturgia, 1688ss

Sucesión apostólica
— y ministerio, 1279, 1287

Tabernáculo
/ Lugares de celebración

Témporas hoy, 1971s

Teofanía
— y fuego, 644s

TEOLOGÍA LITÚRGICA, 1948-1966
/ Fe y liturgia
— ambrosiana, 84
— de la virginidad consagrada, 465ss
— y lenguaje litúrgico, 1122ss
— en la basílica, 1216s
— del matrimonio, 1247ss
— de los misterios, /Misterio
— t. litúrgico-sacramental y participación, 1566s
— pastoral, 1583ss
— de la plegaria eucarística, 1635s
— y fenómeno de la religiosidad popular, 1724, 1727, 1730ss
— del sacerdocio, 1763ss
— de los sacramentales, 1785ss

Testimonio
/ Compromiso

TIEMPO Y LITURGIA, 1972-1988
/ Fiesta/Fiestas, / Historia de la salvación, / Tiempo ordinario
— sábado hebreo, 600ss
— domingo, 602ss
— tiempos sagrados en el CDC, 1202s
— y religiones no-cristianas, 1715
— secularización de los tiempos litúrgicos, 1902s

TIEMPO ORDINARIO, 1967-1972

Tinieblas
/ Elementos naturales, 643ss

Tipología
— bautismal, 206
— t. bíblica del agua, 640ss

TRABAJO, 1989-1994

Tradición
/ Profesión de fe
— en el derecho litúrgico, 558
— t. litúrgica, 844-849
— t. litúrgica de la antigüedad, 1204

TRADUCCIÓN LITÚRGICA, 1994-2003
— y reforma litúrgica, 1696

Trinidad (dimensión trinitaria)
— y acción litúrgica, 346s
— y misterio de Dios, 1072
— y penitencia, 1604s
— y profesión religiosa, 1671

Unción/ Unciones
— prebautismal, 200
— posbautismal, 201s
— en la confirmación, 437
— y dedicación de las iglesias, 534ss
— en la liturgia, 648s
— en la ordenación, 1484

UNCIÓN DE LOS ENFERMOS, 2014-2028
— y ecumenismo, 631
— en el CDC, 1200

Unidad y variedad
— en la creatividad, 488s
— y cultura, 520
— unidad, no uniformidad y derecho litúrgico, 557
— en la proyectación de una iglesia, 1225s
— de los estilos celebrativos, 723ss

Velo, velación
— en la consagración de vírgenes, 457, 464s

— en el matrimonio, 1246

Vida

/ Existencia cristiana y liturgia
— celebración como v., 348, 889s
— y culto, 505-510
— simbolizada en el agua, 639ss
— hambre, alimento y v., 650
— formación litúrgica para la v., 896s
— misterio pascual y existencia cristiana, 1363s
— y participación, 1562s
— consagrada, 1670ss
— y sacramentales en LG y GS, 1785
— en Cristo, / Espiritualidad litúrgica
— v. cristiana y Cristo-tiempo, 1980s, 1987s

Vida de los santos

— actas, pasiones y leyendas, 1877ss

VIRGEN MARÍA, 2030-2059

/ Religiosidad popular/II
— en el adviento, 51
— y consagración de vírgenes, 468s
— como mujer, 1391s
— en la eucología, 768s
— devociones marianas y liturgia, 576s, 1161
— procesiones en honor de la V.M., 1645s

Vírgenes, 1392

VIRGINIDAD CONSAGRADA EN LA IGLESIA, 2061-2080

/ Consagración de vírgenes, / Profesión religiosa

Vísperas

— significado de las v., 1173s
— estructura actual de las v., 1175

Viudas, 1392

ÍNDICE DE LAS VOCES

Adaptación (A. Chupungco) 33-49
Adviento (A. Bergamini) 50-53
Ambrosiana (Liturgia) (A. M. Triacca) 53-86
Animación (L. Brandolini) 96-110
Antropología cultural (A. N. Terrin) 111-135
Año litúrgico (A. Bergamini) 136-143
Arquitectura (E. Abruzzini) 144-155
Arte (V. Gatti) 156-165
Asamblea (A. Cuva) 165-180
Asambleas sin presbítero (D. Sartore) 181-187

Bautismo (A. Nocent) 189-207
Bendición (M. Sodi) 210-228
Biblia y liturgia (A. M. Triacca) 230-249

Calendario litúrgico (J. López Martín) 258-264
Canto gregoriano (I. Fernández de la Cuesta) 264-272
Canto y música (F. Rainoldi, E. Costa jr.) 272-297
Catecumenado (D. Borobio) 298-316
Catequesis y liturgia (D. Sartore) 319-331
Celebración (M. Sodi) 333-350
Celebraciones de la palabra (P. Fernández Rodríguez) 353-372
Compromiso (A. Pistoia) 373-391
Comunicación en la eucaristía (F. Lever) 391-410
Concelebración eucarística (M. Augé) 410-421
Confirmación (R. Falsini) 423-450
Consagración de vírgenes (I. M. Calabuig-R. Barbieri) 452-474
Creatividad (A. Pistoia) 475-496
Cuaresma (A. Bergamini) 497-501
Culto (A. Bergamini) 501-510
Culto eucarístico (J. López Martín) 511-518
Cultura y liturgia (C. Di Sante) 518-529

Dedicación de iglesias y de altares (P. Jounel) 531-548
Derecho litúrgico (A. Cuva) 548-560
Devociones y liturgica (J. López Martín) 562-581
Diaconado (D. Borobio) 582-591
Domingo (L. Brandolini) 594-612

Ecumenismo (P. Tamburrino) 614-633
Elementos naturales (S. Rosso) 635-657
Escatología (J. Castellano) 659-675
Espiritualidad litúrgica (B. Neunheuser) 676-700
Espíritu Santo (A. M. Triacca) 702-716
Estilos celebrativos (L. Brandolini) 720-729
Eucaristía (P. Visentin) 729-758
Eucología (M. Augé) 759-770
Evangelización y liturgia (M. Ramos Sánchez) 772-777
Exequias (F. Brovelli) 777-791
Existencia cristiana y liturgia (B. Häring) 793-800
Exorcismos y liturgia (J. B. Cortés) 801-824

Familia (D. Sartore) 826-839
Fe y liturgia (F. Brovelli) 840-852
Fiesta/Fiestas (S. Maggiani) 854-875
Formación litúrgica (M. L. Petrazzini) 883-902
Formación litúrgica de los futuros presbíteros (D. Sartore) 903-912

Gestos (C. Cibien) 913-926
Grupos particulares (G. Venturi) 929-941

Hispana, Liturgia (J. Bohajar, I. Fernández) 943-964
Historia de la liturgia (B. Neunheuser) 966-996
Historia de la salvación (A. Pistoia) 998-1014
Homilía (L. Della Torre) 1015-1036

Iglesia y liturgia (D. Sartore) 1039-1050
Iniciación cristiana (A. Nocent) 1051-1068

Jesucristo (A. Cuva) 1071-1091
Jóvenes (W. Ruspi) 1093-1102

Leccionario de la misa (J. López Martín) 1103-1113
Lengua/Lenguaje litúrgico (G. Venturi) 1113-1126
Libros litúrgicos (I. Scicolone-P. Farnés) 1127-1143

Liturgia (S. Marsili) 1144-1162
Liturgia de las Horas (V. Raffa) 1164-1190
Liturgia en el NCDC (A. Cuva) 1191-1203
Liturgias locales antiguas (J. Pinell) 1203-1211
Lugares de celebración (F. Jounel) 1211-1229

Mass media (P. Serracino Inglott) 1230-1238
Matrimonio (G. Colombo) 1240-1252
Memorial (B. Neunheuser) 1253-1271
Ministerio/Ministerios (E. Lodi) 1273-1292
Misal romano (J. López Martín) 1293-1310
Misiones y liturgia (J. López-Gay) 1311-1320
Misterio pascual (P. Sorci) 1342-1364
Movimiento litúrgico (B. Neunheuser) 1365-1381
Movimiento litúrgico en España (J. M. González Jiménez) 1383-1387
Mujer (R. Goldie) 1388-1403

Navidad/Epifanía (A. Bergamini) 1405-1408
Niños (E. Mazza) 1409-1416
Nuevas plegarias eucarísticas (M. Carmona García) 1417-1435

Obispo (E. Lodi) 1438-1446
Objetos litúrgicos/Vestiduras (A. Cuva) 1446-1454
Oración y liturgia (J. Castellano) 1456-1473
Orden/Ordenación (G. Ferraro) 1474-1492
Organismos litúrgicos (M. Ossi-J. M.ª Canals) 1494-1509
Orientales, Liturgias (D. Gelsi) 1510-1536

Padres y liturgia (M. Pellegrino) 1538-1545
Participación (A. M. Triacca) 1546-1569
Pascua y pentecostés (J. Bellavista) 1573-1576
Pastoral litúrgica (L. Della Torre) 1576-1599
Penitencia (P. Visentin) 1600-1624
Plegaria eucarística (F. Brovelli) 1625-1637
Procesión (S. Rosso) 1639-1647
Profesión de fe (A. Donghi) 1648-1658
Profesión religiosa (M. Augé) 1659-1672
Promoción humana y liturgia (M. Magrassi) 1674-1682
Psicología (L. M. Pinkus) 1683-1690

Reforma litúrgica (G. Pasqualetti) 1691-1711
Religiones no-cristianas y fiestas (P. Rossano) 1714-1721
Religiosidad popular y liturgia (A. N. Terrin-J. Castellano) 1722-1741
Rito/Ritos (S. Maggiani) 1743-1751

Sacerdocio (B. Baroffio) 1755-1776
Sacramentales (A. Donghi) 1778-1796
Sacramentos (S. Marsili) 1797-1813
Sacrificio (B. Neunheuser) 1814-1833
Sagrado (A. N. Terrin-D. Sartore) 1834-1850
Salmos (J. Gibert Terruel) 1850-1868
Santos, Culto de los (P. Jounel) 1873-1892
Secularización (M. Sodi) 1892-1907
Signo/Símbolo (D. Sartore) 1909-1920
Silencio (D. Sartore) 1921-1930
Sociología (S. Maggiani) 1931-1942

Teología litúrgica (S. Marsili) 1948-1966
Tiempo ordinario (J. López Martín) 1967-1972
Tiempo y liturgia (A. M. Triacca) 1972-1988
Trabajo (D. Sartore) 1989-1994
Traducción litúrgica (G. Venturi) 1994-2003
Triduo pascual (J. Bellavista) 2004-2013

Unción de los enfermos (G. Colombo) 2014-2028

Virgen María (J. Castellano) 2030-2059
Virginidad consagrada en la iglesia (I. M. Calabuig-R. Barbieri) 2061-2080